

# A LEI DOS BRANCOS, O ANTROPÓLOGO E A ADOÇÃO DE CRIANÇAS INDÍGENAS.

**Andréia Baia Prestes**

a.baia Prestes@gmail.com

Doutoranda em Antropologia | PPGA/UFPR

**Resumo:** Propõe-se discutir o § 6º do art. 28 da Lei 12010/2010 (Lei nacional de Adoção), que trata do procedimento específico para adoção de crianças indígenas ou quilombolas. Este artigo determina que crianças indígenas ou quilombolas sejam preferencialmente adotadas no seio da própria comunidade ou etnia. Não sendo possível, estipula que se abra a possibilidade de adoção por adotantes brancos, os quais devem se comprometer a manter os vínculos da criança adotada com o seu grupo de origem. Por fim, a legislação determina que haja manifestação de Antropólogo como parecerista.

O texto pretende discutir o papel do Antropólogo como voz autorizada que emitirá um parecer para subsidiar a decisão do juiz em tais processos de adoção. Percebe-se aí uma troca significativa de posição: de pesquisador de culturas que, dentre outras coisas, atentava para o parentesco, agora passa a aplicar seu conhecimento em uma decisão que faz parentesco.

Assim, cotejando o Antropólogo como ente mediador da filiação não-consanguínea, pretende-se discorrer sobre os dois caminhos propostos pela lei: O primeiro passa pretensão legislativa de capturar universos que não lhe estão submetidos, as adoções realizadas no interior de grupos indígenas; o segundo, a possibilidade de adoção de crianças indígenas por famílias brancas e o compromisso de manutenção dos vínculos culturais originários e pontos problemáticos daí derivados.

**Palavras-chave:** Adoção; Antropólogo; indígenas.

## INTRODUÇÃO

Este artigo pretende discorrer acerca de um artigo de legislação que trata da adoção de crianças indígenas, cotejando os pressupostos contidos no texto legal, bem como os atores e relações que dele emergem. A reflexão iniciar-se-á focando nos processos de perfilhação no interior de grupos indígenas, o qual será discutido mediante a apresentação de dados preliminares acerca do assunto colhidos junto à etnia Huni Kuĩ, bem como da revisão de literaturas de outros estudos que tiveram por foco a análise de situações etnográficas dessa natureza.

A seguir, se tratará da segunda hipótese contida no texto legal, da adoção de crianças indígenas por adotantes *brancos*, e da posição do Antropólogo como parecerista com a missão de enunciar a viabilidade ou não do estabelecimento dos laços parentais pretendidos. Esta reflexão será cotejada, principalmente a partir da apresentação de um estudo de caso de um processo atualmente em curso, cujo desfecho vem sendo justamente postergado pela ausência desde parecer.

Espera-se, a partir disso, produzir uma reflexão acerca de uma ficção criada pelo texto legal, a partir de uma intenção de capturar universos que não lhe estão submetidos, os processos de perfilhação que se dão no interior dos grupos indígenas, e que se desenrolam independentemente do poder judiciário *branco*, bem como de vislumbrar aquilo que daí emerge no mundo não-indígena.

Acrescente-se ainda, uma observação pertinente para a economia do argumento: a análise das situações etnográficas impõe que não se faça uma passagem automática entre o termo ocidental 'adoção' e as práticas de construção de perfilhação não consanguínea por parte de etnias indígenas, visto que nem sempre há um espelhamento conceitual nem na tradução dos termos na língua indígena, nem nas práticas que envolvem o ato de perfilhar uma criança não consanguínea.

## A LEI DOS BRANCOS

A Lei 12010, promulgada em 12 de agosto de 2009, conhecida como Lei Nacional da Adoção, introduziu algumas mudanças significativas ao Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei 8069/1990), dentre os quais, destacam-se o estabelecimento de um prazo legal para a resolução da situação jurídica derivada da medida protetiva que gera a suspensão do poder familiar<sup>1</sup>, e o procedimento especial para os processos de adoção envolvendo crianças indígenas ou quilombolas<sup>2</sup>, contidas no § 6º do artigo 28 da norma. Cite-se:

**Art. 28.** § 6o Em se tratando de criança ou adolescente indígena ou proveniente de comunidade remanescente de quilombo, é ainda obrigatório:

I – que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal;

II – que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia;

III – a intervenção e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e de antropólogos, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso."

<sup>1</sup> Até o advento da Lei 12.010/2009, não existia a previsão de um prazo máximo para o abrigamento ou para os processos de guarda para fins de adoção, o que resultava em um cenário onde, não raro, era possível encontrar em Instituições indivíduos em uma espécie de limbo jurídico, com processos inconclusos há mais de uma década. Da mesma maneira, as Ações de Guarda para fins de Adoção não tinham prazos estipulados, e podiam também arrastar-se por anos, derivando daí uma situação de instabilidade jurídica e emocional em todos os envolvidos, em especial o receio de uma sentença desfavorável depois de um longo tempo de convivência. Pela nova lei, o prazo passa a ser de dois anos.

<sup>2</sup> Em função do meu objeto de pesquisa de doutorado ser o parentesco indígena, este artigo não irá se aprofundar na adoção de crianças quilombolas.

O texto segue a tônica geral deste ordenamento, qual seja, o de privilegiar o interesse da criança acima de quaisquer outros. *O melhor interesse da criança* é um conceito que abarca uma série de premissas, dentre as quais, a que supõe a necessidade da convivência social e familiar para um desenvolvimento saudável. No caso específico de indígenas e quilombolas, também considera-se a importância dos vínculos culturais originários, que não devem ser rompidos, ainda que a adoção ocorra no exterior do grupo.

A questão que se coloca de saída neste caso, é que a legislação em discussão parece ter sido elaborada partindo do pressuposto de que o poder estatal não indígena será acionado a intervir na construção do parentesco, e em especial nas possibilidades – ou não – da efetivação da filiação não-consanguínea no interior de grupos indígenas e quilombolas. Que adoções ocorrem no interior desses grupos, isto está dado, assim como deve estar assentado que estes atos se dão endogenamente, sem que o Poder Judiciário seja chamado a intervir, aliás, sem que ele sequer venha a tomar conhecimento disso. Portanto, entende-se que essa necessidade de intervenção só se dará em casos em que a exterioridade é gerada por alguma razão, e não é mais possível a resolução interna.

Neste sentido, sugere-se que quando uma criança indígena chega a ser entregue<sup>3</sup> ao Poder Judiciário, é que, provavelmente, esta criança não tem condições de ser mantida dentro daquele parentesco, sejam quais forem as razões pelas quais isso se dá. Não fosse assim, um ajuste teria ocorrido, sem intervenção ou conhecimento do Poder Judiciário *branco*, uma vez que esta não é uma instância de poder reconhecida dentro das dinâmicas indígenas.

Assim, o pressuposto legal parece estar

<sup>3</sup> Enfatizamos que estamos tratando aqui de entrega espontânea, não da retirada de crianças por ações exteriores, como as chamadas 'Medidas Protetivas' tomadas por intervenção do Conselho Tutelar, e/ou Poder Judiciário.

equivocado: para que o arranjo legal funcione, seria necessário que os grupos indígenas reconhecessem o Poder Judiciário como autoridade pare decidir sobre o parentesco e o destino das crianças, o que não nos parece de modo algum um postulado realista. Seria necessário, ainda, que o Estado estabelecesse critérios específicos para o acompanhamento das situações de adoção dentro da etnia indígena<sup>4</sup>, capazes de considerar, inclusive, as particularidades de cada cultura no tocante à criação dos filhos e o lugar que crianças que não sejam parentes consanguíneas ocuparão dentro de determinadas sociedades.

## ENTRE PARENTES: O PARENTESCO NÃO-CONSANGUÍNEO EM ALGUMAS ETNIAS INDÍGENAS.

A análise dos dados referentes às práticas indígenas no tocante à circulação das crianças revela uma diversidade de arranjos possíveis. Iniciar-se-á apresentando os dados referentes aos Huni Kuĩ, etnia com a qual se pretende realizar a pesquisa de Doutorado aprovada junto ao PPGA-UFPR. A seguir, será apresentada a revisão bibliográfica de estudos referentes a outros grupos ameríndios com os quais a questão já foi trabalhada.

Os Huni Kuĩ (gente verdadeira), conhecidos historicamente como Kaxinawá (povo do morcego), pertencem ao tronco linguístico Pano, e suas terras estão situadas no Peru, na Bacia do Rio Curanja, e no estado brasileiro do Acre, nas regiões dos Vales dos Rios Juruá e Purus. Com quase 08 mil pessoas só no Brasil

<sup>4</sup> Cogita-se se haveria uma expectativa por parte dos legisladores, de que indígenas pudessem se candidatar à adoção, através do procedimento de habilitação que se precisam seguir os não-indígenas interessados. Trata-se de uma empreitada difícil e altamente burocrática, que exige o levantamento de uma série de documentos, a apresentação de laudos, o comparecimento em entrevistas e a realização de cursos, apenas para tornar-se apto a uma espera que pode durar anos. Não se chegou ainda a verificar dados relativos à existência de habilitados indígenas, mas usaria dizer que eles não existem.

(FUNASA 2010), essa é a mais numerosa população indígena em território acreano, e possui atualmente 11 terras homologadas, correspondendo a uma área total de 633.213ha.

Do ponto de vista do Parentesco, os Huni Kuí pertencem ao modelo do tipo Kaiera, que combina a exogamia de metades, casamento<sup>5</sup> preferencial entre primos cruzados bilaterais, e um sistema onomástico de gerações alternadas (Kensing 1995). No que tange à filiação, as crianças Huni Kuí recebem um nome logo após o nascimento, mas será preciso tempo, tanto para que a criança se ligue ao seu corpo, quanto para que o nome que ela recebeu se fixe ao seu portador. O processo de corporificação inicia-se antes do nascimento, através da troca de fluídos entre genitores: o pai e a mãe contribuem para a formação da criança com seus fluídos corporais, sêmen e sangue menstrual, elementos que corroboram em conjunto para formar um novo corpo, servindo de matéria para constituir, respectivamente, os ossos e a pele. Esse processo não se encerra em um único ato, mas se dá de forma gradual, através da prática sexual continuada de seus pais (McCallum 2001; Lagrou 2007). Após o parto, o processo de *fazer o parentesco* continua através das prescrições alimentares, aplicação de pinturas e banhos terapêuticos, práticas ligadas essas a um cuidado afetivo e constante que inscrevem e constroem o *Nukun Yuda*, “nosso mesmo corpo”, o corpo coletivo dos parentes. Portanto, denota-se que a consubstancialidade é uma marca central das relações de parentesco Huni Kuí.

No caso de crianças que não são frutos da consubstancialidade sexual daqueles que ocupam a posição de seus pais, que o termo *Aniwa*. De acordo com o que me foi explicado por meu interlocutor Yube Hunikuin<sup>6</sup>, este termo pode ser aproximadamente traduzível na relação de ‘enteado’, visto que ele desconhece quaisquer situações de incorporação de crianças não-Huni Kuí ao parentesco.

<sup>5</sup> Para maior conhecimento do sistema de casamento Huni Kuí, ver o trabalho de Kensing (1995).

O *Aniwa* ocorre em função de morte de um dos genitores, ou da separação do casal. Nestes casos, em geral, a criação dos filhos fica a cargo dos avós, dos novos parceiros de casamento, ou dos tios e tias. Citou-me, por exemplo, alguns casos próximos: um de seus primos, de nome Pedro, foi adotado por seus pais quando sua mãe faleceu, e criado como um irmão seu. Em seu próprio caso, quando se separou de sua primeira mulher, seus dois filhos do primeiro casamento ficaram durante alguns anos na casa dos avós paternos. Hoje moram com ele, em companhia de sua nova esposa e dos meio-irmãos.

De acordo com sua informação, *Aniwa* é o nome que se dá a esta situação, e que remete à adoção ou a relação de enteado:

*“Eu uso quando estou falando com uma outra pessoa, não me dirigindo à criança, eu falo ‘aquele é fulano, ele é aniwa comigo’, mas quando falo com ele, eu não digo ‘você é meu aniwa’, porque não faz sentido dizer isso na língua; chamo pelo nome próprio, como é costume com as crianças, e as crianças quando pequenas respondem chamando de pai (epan) e mãe (ewan), ou quando são maiores, pelo nome próprio.”*

E prossegue, dizendo que:

*“No caso da avó e do avô, geralmente não é visto como Aniwa, porque os avós são sempre muito perto dos netos, então chama como pai e mãe sempre. Meus filhos mesmo chamam a minha mãe de mãe ainda hoje. Então, é como se tivessem duas mães; a minha mulher, e a vó deles.”* (Yube Huni Kuí, Entrevista, junho de 2014).

A inexistência de um termo de referência para o parentesco adotivo dentro do idioma Hantxa Kuí, de modo hipotético, se explicaria pelo fato de tratar-se de uma relação não-prevista e que pode – e preferencialmente, deve

<sup>6</sup> Yube Hunikuin, também conhecido como Zezinho Yube, nasceu na TI Praia do Carapanã, e é filho do escritor e linguista Joaquim Maná. É cineasta e pesquisador das tradições Huni Kuí, tendo dirigido 06 vídeos lançados pelo selo “Vídeo nas Aldeias”; atualmente ocupa a posição de Assessor Especial para os Povos Indígenas do Governo do Acre. As entrevistas que deram aporte para o Projeto de Tese e esta comunicação foram realizadas em junho de 2014.

– desaparecer com o desenvolvimento da relação entre a criança e seus pais adotivos pela transformação do parentesco Aniwa em consanguinidade:

*“Tem vezes que é Aniwa a vida toda, isto depende do carinho, do tempo, de se vai acontecer ou não de pegar amor naquela relação. Então, tem vezes que, com o tempo, deixa de ser aniwa e é filho mesmo, (bake). É o que aconteceu com meu primo, que para nós é irmão nosso, e para os meus pais é filho igual os outros. O mesmo acontece nesses casos de novo casamento, tem vezes que a nova mulher não quer saber das crianças, mas tem vezes que não, ela cuida como filho, ama como filho, e vai indo, vai indo, vira filha”.* (Yube Huni Kuin, idem).

Neste caso, usar um termo de referência específico e que faça distinção entre os filhos biológicos ou não contrariaria a teoria Huni Kuĩ do parentesco, visto que reforçaria uma relação de distinção que não é ideal dentro da economia da socialidade deste povo, para quem o parentesco, assim como os corpos dos indivíduos, é construído e fixado através da convivência e do cuidado constantes (Lagrou 1991, 2002, 2004, 2007).

Percebe-se que em termos de um ideal, a entrega de uma criança indígena para ser criado por um *Nawa* (branco) seria a mais indesejável das relações, visto que implicaria em um processo de perda da natureza de *gente verdadeira*, e a conseqüente transformação em *nawa*. Na conversa com Yube, ele comentou que no passado ocorriam casos de *brancos* que *tomavam* crianças dos indígenas, e que, dentro do seu conhecimento, hoje não acontecem entregas espontâneas, precisamente pelo risco que uma tal atitude implica. Este risco, muito maior na infância, quando o corpo e a humanidade não estão ainda formados, é frontalmente contrário ao ideal sociológico que pressupõe um cuidado constitutivo da *memória afetiva*.

Cabe, a propósito do assunto, citar o importante e elucidativo trabalho de Gow (1991) sobre os Piro da Amazônia. Ele demonstra que as relações de parentesco para aquela etnia são definidas a partir de um duplo idioma: o primeiro, “fisiológico”, ligado à construção

da corporalidade dos filhos por seus pais; o segundo, e por ele assinalado como mais importante, ligado aos cuidados, alimentação, comensalidade, que constrói a relação e efetiva o parentesco. Gow ressaltava, ainda, que o segundo idioma pode substituir o primeiro, justamente em situações definíveis como ‘adoção’. Outro detalhe elucidativo e interessante refere-se ao uso dos termos de parentesco, que não são ensinados às crianças. Ao contrário, são elas que os escolhem e utilizam livremente, sem interferências por parte dos adultos. Assim, verifica-se que, para os Piro, o parentesco não é dado ou definido nem pela herança biológica, nem o será apenas pelas potenciais relações derivadas da rede de parentes ascendente; a realidade deste parentesco se dá mediante a convivialidade, as experiências e a interação.

Passando-se à revisão bibliográfica sobre a abordagem do tema em outros grupos indígenas, encontra-se em Menget (1988) um estudo clássico, realizado entre os Txicáo, grupo Carib habitante do Xingu. De acordo com a análise, dentro desse grupo as situações de adoção acontecem essencialmente em dois casos: no caso de morte dos pais ou no caso de captura de crianças de grupos inimigos<sup>7</sup>. Nos dois casos, o nome da criança será mudado, e, especificamente no caso de crianças de outros grupos, essa necessidade de mudança é enfatizada por ser necessária a transformação de um indivíduo estrangeiro em um parente, o que é feito fazendo-o *esquecer* do parentesco de origem, através desse processo que começa com a nomeação gradual e passa por um conjunto de práticas que visam acostumar a criança ao grupo e transformá-la em um filho.

Inferese, neste caso, uma armação algo semelhante àquela verificada entre os Huni Kuĩ, naquilo que toca a um processo de construção do parentesco, embora neste caso esteja previsto um movimento de incorporação que se estende na transformação de um não-parente em parente. No caso Txicáo também inexistiria um termo de referência para a criança não-parente, visto que a pretensão é

que tal situação seja transitória, não sendo, portanto, desejável que ela seja marcada ou enfatizada.

Assim sendo, pode-se notar que estes arranjos, tanto entre os Huni Kuí como entre os Tixcáo colocam a situação de perfilhação de não-consanguíneos do lado.

Já no caso dos Guarani Kaiowá, encontramos uma armação distinta das anteriormente expostas. Conforme reporta Pereira (2001), os Kaiowá identificam os filhos adotivos utilizando três termos: *Che na'y amon-gakua*, "filho que estou fazendo crescer"; *che ra'y ra'anga*, "imagem ou imitação do meu filho", ou pelo termo hispânico gaúcho, que significa um filhote, humano inclusive, criado por outra mãe que não a sua. Estes termos demarcam uma posição distintiva em relação aos filhos consanguíneos, e não há uma passagem generalizada para um estágio indistinto de filiação. A exceção apontada por Pereira é o caso de crianças que, apesar de órfãs, teriam uma ascendência proeminente, situação na qual, ainda que não sendo filha consanguínea, a criança será criada *como se fosse*, e poderá receber até mais regalias do que os demais. Neste caso, também não se usariam os vocativos que detonariam a situação de não-consanguinidade da criança.

Pereira ressalta ainda que a distinção não está apenas nos termos, mas é também demarcada por *atitudes distintas*, sobretudo quando a criança é identificada como gaúcho: ao indivíduo nesta posição são incumbidas mais tarefas, notadamente o cuidado de crianças menores, e o auxílio nas tarefas domésticas comparativamente aos filhos consanguíneos e, além disso, se empregará maior rigor no seu processo de educação.

<sup>7</sup> Outros autores assinalam a prática da captura de crianças por partes de diferentes etnias, que tinham na captura de crianças um dos objetivos principais de suas guerras. Sobre o assunto, pode-se citar: Azara (1969); Labrador (1910); Lecznieski (2012) Lévi-Strauss (2001, 1982); Ribeiro (1980); Rodrigues do Prado (1839); Serra (1845). No entanto, como os autores não chegam a se aprofundar na análise de tais práticas, escolheu-se não cotejá-los no texto.

O último dos exemplos que será citado se encontra em Namen (2013), que trata da 'adoção-doação', praticada entre os Laklãnõ (Xokleng), grupo Jê habitante da região do Vale do Itajaí, Rio Grande do Sul. A 'adoção-doação' reportada pelo autor se reporta é a perfilhação<sup>8</sup> por parte dos avós de crianças filhas de seus filhos, solteiros ou casados ou ainda de seus irmãos, irmãs, bem como de parentes consanguíneos mais distantes. A prática derivaria principalmente do costume de mulheres jovens, em especial filhas entregarem uma criança ou adolescente para servir de ajuda e companhia à mãe idosa em sua velhice. Práticas assemelhadas em grupos Jê são reportados por Turner (1966) e Gibram (2012) e dão conta de uma situação bastante comum entre os grupos indígenas, de avós que ganham ou tomam para si crianças, reconfigurando a relação de parentesco superior de mais distanciada para mais próxima: de avó para mãe e de neto para filho<sup>9</sup>.

Nos exemplos aqui apresentados, percebe-se certa ressonância de práticas: excetuado o caso Tixcáo, nota-se que as crianças que estão circulando já são de algum modo aparentadas do grupo dentro do qual circulam. De fato, o que emerge das situações abordadas é que as crianças estão sendo reposicionadas no interior de um mesmo corpo de parentes. Nesse sentido, é bastante oportuno que o artigo de Pereira aqui analisado seja chamado 'No mundo dos Parentes', pois essa circulação parece se prestar principalmente à efetivação e entretimento de laços parentais já existentes. É como se essa circulação fosse

<sup>8</sup> Namen (idem) assinala uma outra questão problemática imposta pela Lei 12010/2009 aos processos de 'adoção-adoção' entre os Laklãnõ, no que toca ao impedimento de um irmão adotar outro, impedimento este diretamente se inscreve contrário à prática tradicional, e que, inclusive, derivando inclusive na imposição de penalidades aos membros dessa etnia.

<sup>9</sup> Infelizmente não há espaço nesta comunicação para o aprofundamento necessário para a análise específica da reconfiguração do parentesco no caso de avós que passam a criar netos como filhos, a qual parece de notável potencial analítico, mas retornar-se-á à questão em momento oportuno.

mais um dos movimentos envolvidos na construção do corpo dos parentes.

## “ECOMO NÃO TEM O PARECER, ESTÁ PARADO”: A ADOÇÃO DE CRIANÇAS INDÍGENAS POR ADOTANTES NÃO-INDÍGENAS.

Passo agora a analisar o trânsito da criança indígena no exterior de seu grupo, e a posição que o Antropólogo ocupa na concretização de um projeto de parentesco. A construção deste tópico passa pela análise de caso referente a uma Ação de Guarda para fins de Adoção de uma menina indígena em curso no estado do Mato Grosso.

Márcia Lima<sup>10</sup> é filha de uma família conhecida e tradicional de sua cidade natal, a qual teve seu avô como um dos fundadores. Seu pai, por sua vez, ficou conhecido por abrir a primeira pista de pouso para pequenos aviões na região, a qual atendia inclusive o pessoal da SPI e posteriormente da Funai, para a realização de atendimentos na Terra Indígena localizada não muito longe de sua propriedade.

Assim sendo, Márcia diz que, desde sempre, teve certa proximidade com os indígenas e com algumas pessoas que trabalham com eles. Foi através desse contato que Tainá, a criança que ela tenta adotar entrou em sua vida. Um dos amigos de Márcia, Antônio, era funcionário da Funasa (hoje CESAI) e adotou há cerca de 10 anos uma menina que lhe foi entregue pela mãe ao nascer, pertencente à mesma etnia de Tainá.

Antônio, em função dessa adoção anterior, já havia sido abordado outras vezes por mulheres indígenas interessadas em lhe dar seus filhos. Através dele, teriam se realizado aproximadamente 06 adoções, inclusive a de Márcia.

<sup>10</sup> Os nomes foram trocados a pedido da entrevistada, visto que a Ação, que corre em segredo de justiça, não chegou ainda a seu término. Também a seu pedido, não se informará a etnia à qual pertence a criança.

*No meu caso, a mãe da Tainá veio na cidade um dia e procurou primeiro o Conselho Tutelar. Ela tinha 13 anos na época, e tinha sido espancada pelo irmão. No Conselho, ligaram para a Funai e disseram que iam mandar ela de volta para a aldeia. Daí ela fugiu de lá e foi na casa do Antônio, porque ele já tinha ficado com uma, né? Ai ele falou para ela vir na minha casa. Eu não pensava em adotar. Não estava habilitada nem nada disso, então para mim eu estava abrigoando uma adolescente grávida, apenas, embora ela já tenha falado de cara que queria dar a criança. Ai ela me contou a história, que não podia voltar para a aldeia por conta do irmão, que era o chefe da família depois da morte do pai deles. O irmão queria que ela abortasse, ela desafiou ele, e daí ele bateu nela muito, quase quebrou o nariz dela, tinha feito um corte grande no braço dela, e foi daí que ela saiu correndo de lá, porque ela viu que se ficasse, ele ia matar mesmo.*

*Aí, um dia liguei para a mãe dela, e elas se falaram no telefone. Dali uns três dias, a mãe dela estava na cidade. O filho dela tinha espancado ela também e incendiado a casa dela, e também tinha expulsado ela da aldeia por conta daquela ligação. Eu fui na polícia com ela, fizemos um BO, ela ficou uns dias na cidade, até a situação acalmar, depois a gente foi no Cacique para ver se tinha o que fazer, mas ele disse que não podia interferir nisso, e então era muito certo que a Tainá não ia viver se fosse para a aldeia.*

*Ela morou comigo seis meses, e acho que pegou mais confiança... Então quando nasceu ela estava firme na decisão. Só que eu resolvi fazer tudo certinho, ir na Justiça... e por conta disso estou até hoje nisso! Você vê, te conheço há quatro anos, não é? E naquela época eu já estava esperando esse parecer. Podia ter feito por fora... lá e registrada e só, resolvido. Mas não... a mãe biológica dela registrou, daí entrei com a Ação. A Ação tem um termo de ciência da Funai de que ela estava na minha casa abrigada, tem o aval do Cacique de que eu podia adotar a criança, tem a declaração da mãe da Tainá me passando a guarda (nem sei se essas coisas valem, mas eu coloquei!), tem o BO da casa incendiada... O que não tem é esse parecer. E o juiz já requisitou mais de cinco vezes isso, mas não tem nem resposta! E como não tem o parecer, está parado, não termina. A Tainá tem quase cinco, e não termina esse processo. O que meu Advogado falou é que vai tentar pedir a dispensa do parecer... vamos ver se funciona! (Márcia Lima, entrevista, outubro de 2014).*

Conheci Márcia, de fato, há 04 anos. Ela me procurou através de um grupo de discussão virtual sobre adoção, pois eu era a única antropóloga ali e ela queria justamente saber acerca do parecer que haviam mencionado que seria necessário em seu processo. Através da conversa que tivemos no ano de 2010, deparei-me pela primeira vez com a questão referente ao § 6º do artigo 28 da Lei 12.010/2009, determinando a emissão de parecer por parte de um Antropólogo e a manifestação do órgão indigenista no caso de adoção de crianças indígenas.

Nota-se aqui a curiosa passagem que se dá na figura do Antropólogo que, de estudioso de elementos culturais de determinado grupo humano, passa agora aplicar seus conhecimentos, inclusive aqueles ligados ao estudo do parentesco, na construção de um parecer técnico capaz de *fazer parentesco*, na medida em que será dele o parecer determinando a viabilidade ou não da adoção intentada. Trata-se, certamente de mais um dentre os papéis que a contemporaneidade e as novas relações entre os diferentes grupos têm imposto aos profissionais da Antropologia, notadamente no caso do Brasil, em que vivencia-se a singular situação de sermos compatriotas de nossos interlocutores de pesquisa.

Nesse contexto, além do juiz, o Antropólogo também precisa ser convencido de que a família proponente é capaz de ser não apenas uma família adequada para aquela criança, mas também com condições de manter abertos os canais de contato e sociabilidade dessa criança com seu grupo originário.

O referido parecer, sugere-se, tem uma função que é pendular: ao mesmo tempo em deverá confirmar a situação de *exterioridade* da criança em relação ao seu parentesco originário, e a impossibilidade de sua reincorporação ao seio da comunidade, deverá também enfatizar a necessidade dos candidatos a pais por adoção se comprometerem à manutenção dos laços culturais da criança<sup>11</sup> com o seu grupo de origem.

Inferese das falas de Márcia que seu es-

forço se dá em grande medida em função da necessidade de obtenção de um parecer favorável à adoção, o qual tem tardado tanto que já se tem a intenção de requerer que a formalidade seja dispensada, dada a impossibilidade de cumpri-la. O que não se pode prever, no entanto, é se tal solicitação será ou não acatada pelo juiz do caso<sup>12</sup>. Assim, ao tentar fornecer contato de Tainá com a sua cultura de origem, ela o faz também para demonstrar ao parecerista sua intenção em atender a todos os requisitos legais para adoção, inclusive aqueles que dizem respeito à condição específica de se tratar de uma criança indígena.

A efetivação desse compromisso pode ser problemático, como emerge do caso de Tainá, posto que o vínculo com o grupo de origem encontra-se vetado. Márcia relatou em entrevista o que ela faz para atender a esse compromisso:

*Assim, a mãe nunca pediu para ver ela. E eu não ofereço também. Quer dizer, eu acho que ela não viu, porque ela pode ver pelo Face, se quiser, mas eu acho que ela não olha. Eu tenho receio, sim. Eu tenho medo de ficar atçando, e de repente ela tomar de amores... Porque no papel, mesmo estando há tantos anos comigo, no papel a filha é dela... Aí, bom, levar lá na Aldeia dela é claro que eu não levo, porque não dá. A mãe dela voltou para a Aldeia depois; mora lá, teve outros dois filhos, e pelo que eu saiba está tudo bem. Ela às vezes me telefona para conversar... A avó veio vê-la escondido algumas vezes, mas tem de ser escondido, até hoje o tio tem o mesmo ódio. Aí nisso de manter a cultura, o que eu fiz foi contar para ela que ela é índia, mostro fotos, filmes, pinto-a às vezes... você já deve ter visto as fotos, né? E também a levo em outros grupos. Não é a mesma etnia, mas é o que dá para fazer, porque só mesmo se esse tio dela mudar, sei lá! Daí sim, daria para ir lá, levar lá, e ela participar, que acho que se-*

<sup>11</sup> Possivelmente, a obrigação da manutenção dos laços culturais deve-se a uma legítima preocupação do legislador referente aos casos em que esses vínculos não eram apenas rompidos, como também as culturas originárias das crianças indígenas eram diminuídas e demonizadas.

<sup>12</sup> É impossível deixar de notar a irregularidade no caso da demora na conclusão do processo de adoção de Tainá em face da legislação atualmente em vigor.



*ria o ideal... porque eu sei, fica assim uma coisa meio 'genérica', né? Mas no caso é o que dá. (Márcia Lima, entrevista, 10/2014)*

Nesse ponto, há dois detalhes a considera acerca do contato. Um mais aberto e de menor complexidade na opinião de Márcia, que é o contato com a Cultura, que, segundo ela, só não é mais estreitado pela situação específica de sua filha. O segundo, é o contato com a mãe, este um verdadeiro tabu das relações adotivas. Dentro das dinâmicas adotivas, o contato com a mãe biológica é sempre tido como um problema, uma ameaça até mesmo para o sucesso do parentesco em vias de efetivação.

Como ocorre no exemplo citado das capturas de crianças de grupos inimigos, tudo se passa como se para que a nova relação alcance *eficácia* seja necessário o esquecimento do parentesco originário. Também nesse contexto, é preciso que o filho seja capturado em uma nova trama de relações, e, quando devidamente cativado, não sinta necessidade de voltar, pois será como se aquele outro lugar, o de onde veio, é que fosse o impróprio, aquele ao qual ele não pertencia realmente.

Perceba-se que não se fala aqui em segregar a origem, mas de realizar o apagamento dos vínculos, de substituir a antiga relação por uma nova. A criança quando colocada para adoção perde o contato e os vínculos jurídicos, uma vez que é destituída do poder familiar, e deixará de usar o nome de família que possuía. Se adotada, ganhará novo sobrenome – às vezes o nome próprio será trocado também, – e irá ser inserida em um novo parentesco, sem que haja uma perspectiva de que venha a ter contato outra vez com seus parentes *de sangue*, embora não haja um impedimento formal para que esse contato se dê.

Chama a atenção na fala de Márcia, a ênfase dada ao *sangue*. Tainá, conforme se depreende de sua fala, pertence à mãe biológica, razão pela qual, se chegar a ver a criança poderá se “tomar de amores”, e reivindicar para

si a filha, que permanece sua “no documento”. Nota-se nesta fala a ênfase dada ao vínculo de sangue<sup>13</sup> entre mãe e filho, que seria atizado pelo simples contato visual, o qual seria capaz de transmutar os anos de ausência em amor e desejo de posse, razão pela qual, para minha interlocutora o contato com o grupo de origem e a cultura é mais possível do que com a genitora.

Considere-se, de outra parte, o ponto já tocado a partir dos dados coletados entre os Huni Kui, e que é ilustrativo do argumento central deste texto: as consequências, desde o ponto de vista dos indígenas, da entrega de uma criança para um Nawa, o nível extremo da exterioridade, o oposto da *gente verdadeira* representada por eles próprios. Como sabido, as autodenominações das diferentes etnias são termos que, quando traduzidos representam expressões análogas à Huni Kuí; ‘gente verdadeira’, ‘nós mesmos’, ‘gente’, etc, expressões que marcam as fronteiras entre aquilo que corresponde à humanidade ideal, representada pelo ‘nós’, e a alteridade extrema, o pólo do ‘eles’. A existência de diferentes classes de humanos, bem como a potencialidade transformacional de um ser em outro, tornam-se geradores dos riscos inerentes ao contato com a alteridade, risco esse que, na opinião dos Huni Kuí torna-se extremo no caso das crianças pequenas, já que nem o corpo nem as relações de parentesco estão inteiramente formados.

No caso de Tainá, fica evidente que o processo de exterioridade que ela sofreu é análogo ao da morte. Para seu grupo, ela deveria morrer, e sociologicamente ela foi de fato morta ao ser dada a uma mulher *branca*, que lhe garantiria uma outra possibilidade de vida no mundo não-indígena.

Por outro lado, do ponto de vista legal, para ter concluída a adoção, Márcia precisa comprometer-se ao que ela mesma reconhece ser a produção de um contato de

<sup>13</sup>Para uma leitura mais detalhada acerca do poder atribuído ao sangue no parentesco, ver Prestes, 2011.

sua filha com uma indianidade genérica, que, conforme ela afirma não é o que seria ideal, mas “é o que dá para fazer”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão que aqui se procurou levantar trata não apenas de uma disposição normativa que me parece cair em uma categoria vazia, de uma nova posição para o Antropólogo que emerge do texto legal, e da problematização acerca da manutenção ou ruptura com a cultura indígena no caso de adoções por não-indígenas. A propósito destes temas, não se pode oferecer nesse momento ideias conclusivas de qualquer espécie. Mas, para além do tema da discussão em si, esta comunicação é também um ensaio referente à indagação referente aos caminhos que podem tomar meu horizonte de pesquisa em si.

Portanto, este texto é ainda uma tímida tentativa de reunir uma série de indagações preliminares, acerca mesmo da possibilidade de uma pesquisa que permita cotejar tanto os processos de parentesco de uma etnia ameríndia envolvendo a perfilhação de crianças não-consanguíneas de seus pais quanto um ordenamento jurídico que cria condições especiais para as adoções de crianças indígenas.

A proposta de pesquisa, no entanto, parecia-nos algo nebulosa, tanto do ponto de vista de sua elaboração, quanto da executabilidade como objeto pertinente e possível de ser pesquisado, razão pela qual optou-se por naquele momento apresentar um projeto mais clássico, e, talvez, menos arriscado: revisitar o parentesco Huni Kuí, voltando-se para categorias não-usuais de parentesco, tais como o *Aniwa*, e o estabelecimento de laços de compadrio ou matrimoniais com *brancos*.

No entanto, dada a impossibilidade de abandonar de todo essas questões, e a sugestão feita pela Banca de Seleção ao Doutorado para que a discussão fosse incorporada ao projeto, procurei neste texto apresentar de maneira mais detalhada o emaranhado

que a compõe, sem, contudo, ser ainda capaz de vislumbrar a possibilidade de abordagem daquilo que, neste momento ainda se mostra como um outro esforço de investigação científica, que pode ser conduzida ao largo da outra proposta, dada a sua riqueza e a profundidade que o assunto merece, e requer.

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZARA, Felix de. 1969 [1817]. *Viagens por la América Meridional*. Madrid: Espasa-Calpe. (Colección Austral).
- GIBRAM, Paola. 2012. *Política, parentesco e outras histórias Kayngang: uma etnografia em Penhár*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- LABRADOR, José Sanchez. 1910. *El Paraguay católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos. t. 1 e 2.
- LAGROU, Elsej Maria. 1991. *Caminhos, duplos e corpos: entre o cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- \_\_\_\_\_. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora.
- \_\_\_\_\_. 2013. *A pele da anaconda: um princípio andrógeno de geração e ligação de formas na Amazônia*. São Paulo: ANPOCS.
- LECZNIENSKI, Lisiane Koller. 2012. "Seres hipersociais: a centralidade das crianças na mitologia, nos rituais e na vida social dos povos sul-ameríndios". In: A. Tassinari; B. Grando; M. A. Albuquerque (orgs.) *Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982. "A ilusão arcaica". In: *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O cru e o cozido*. (Mitológicas I). São Paulo: Cosac & Naify.
- LIMA, Edilene Coffacci de. 1994. *Katukina: história e organização de um povo pano do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- MCCALLUM, Cecilia. 1989. *Gender, Personhood and social organization amongst the cashinahua of Western Amazonia*. Londres: Univ. of London. (Tese de Doutorado)
- \_\_\_\_\_. 1998. Alteridade e sociabilidade Kaxinawa: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13(38).
- \_\_\_\_\_. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia*. How Real People are Made. New York: Oxford.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e construção de pessoas na Amazônia". *Mana* 19 (1): 123-155.
- MENGET, Patrick. 1988. "Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil Central". *Anthropologie et Sociétés*, 12 (2):63-72.
- NAMEN, Alexandre. 2013. "Laklânô: adoção-doação de crianças em uma sociedade Jê do Sul". In: III REA/XII ABANNE. Boa Vista: Editora da UFRR.
- PEREIRA, Levi M. 2002. "No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá". In: A. L. da Silva; A. V. Macedo; A. Nunes. (orgs.) *Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos*. São Paulo: FAFESP.
- PRESTES, Andréia Baia. *Ao Abrigo da Família: emoções, cotidiano e relações em instituições de abrigamento de crianças e adolescentes em situação de risco social e familiar*. Curitiba: Editora CRV, 2011.
- RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- SERRA, Ricardo F. de Almeida. 1845. "Parecer sobre o aldeamento dos índios Uiacurus e Guanás com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 7: 196-208.
- TURNER, Terence. 1966. *Social structure and political organization among the Northern Cayapó*. Tese de Ph.D. Cambridge: Harvard University.
- KENSINGER, Keneth M. 1995. *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.