

“Infanticídio” indígena: uma perspectiva jurídico-antropológica

Wilsimara Almeida Barreto Camacho

Wilsimara Almeida Barreto Camacho

é professora efetiva da educação superior da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT).

E-mail: drawilsimaracamacho@uol.com.br

Resumo

No Brasil, há em algumas etnias indígenas a prática do chamado “infanticídio” indígena que consiste no *homicídio ou abandono de crianças na mata*, em razão de serem portadoras de alguma deficiência física ou mental, gêmeos ou filhos de mães solteiras. Neste estudo, o objetivo é analisar tal prática à luz do sistema constitucional e infraconstitucional brasileiro de modo a articulá-lo ao direito, sua interpretação das normas e regras jurídicas, à sociologia e antropologia na leitura de uma sociedade nomeadamente multiétnica.

O ponto de tensão, que despertou interesse pelo estudo, é a contraposição do *direito à vida*, garantido constitucionalmente no Brasil e por tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, e o *direito à preservação dos costumes pelos povos indígenas*, também garantido pela Constituição Brasileira e internacionalmente.

Embora a sociedade brasileira tivesse conhecimento da existência de práticas diferentes nas comunidades indígenas, o “infanticídio” indígena chamou a atenção, especialmente, em razão da proposta do Projeto de Lei 1.057 de 2007, intitulado Lei Muaji, pelo qual se pretende a criminalização daquele que, tendo conhecimento do risco de infanticídio, não notificar as autoridades competentes.

Esse Projeto de Lei, em virtude da narrativa legal, para fins deste estudo, foi considerado como um instrumento de audibilidade ao clamor de grupos de dissenso, os quais quebraram a unidade monolítica de sua cultura, recusando-se a praticar e/ou consentir com a prática do infanticídio.

Além de procurar estabelecer os marcos jurídicos, sociais e culturais para alcançar uma linha de comunicação que desse conta da complexidade da análise, também articulou-se, na grade teórica jurídico-cultural, o relativismo cultural e o universalismo dos direitos humanos.

Tratando-se de um trabalho acima de tudo teórico, a metodologia utilizada foi fundamentalmente bibliográfica, no entanto, buscou-se também suporte empírico em documentários e programas jornalísticos, a fim de identificar as interpretações possíveis cotejadas à vista desses materiais.

Mais do que analisar a prática do “infanticídio” e adotar uma ou outra posição entre o universalismo dos direitos humanos e o relativismo cultural, observa-se com destaque que o *direito à diferença*, pressuposto do relativismo cultural, não pode representar a *obrigação da diferença*, impedindo o diálogo intercultural (Pinezi in Souza e Lidório, 2008).

“Infanticídio” indígena: uma perspectiva jurídico-antropológica

Wilsimara Almeida Barreto Camacho

Outro aspecto importante é considerar que, mesmo as sociedades mais coesas, culturalmente falando, podem ter fissuras nessa coesão em razão da inconformidade de seus agentes de transformação. Numa sociedade multicultural, o reconhecimento não se restringe à simples cognição do outro por parte da consciência, mas considera a razão como “historicamente contingente”, admitindo que seu conteúdo varia ao longo de diferentes épocas, sociedades e culturas (Hegel in Feres Junior, 2010).

Palavras-chave

infanticídio, práticas culturais indígenas, multiculturalismo, universalismo, relativismo cultural, direitos humanos.

Abstract

In Brazil, some indigenous groups in the practice of the “infanticide” indigenous consisting in killing or abandonment of children in the woods, since they may be suffering from some physical or mental disability, twins or children of single mothers. In this study, the objective is to analyze this practice in the light of the constitutional and infra Brazilian system to articulate it to the right, its interpretation of legal norms and rules, the sociology and anthropology in reading a particularly multi-ethnic society.

The point of tension that sparked interest in the study, is the opposition of the right to life, constitutionally guaranteed in Brazil and by international treaties to which Brazil is a signatory, and the right to preserve the customs of indigenous peoples, also guaranteed by the Brazilian Constitution and internationally.

Although Brazilian society was aware of the existence of the indigenous communities of different practices, “infanticide” indigenous drew attention especially due to the proposal of Bill 1057 of 2007 entitled Muaji Law, for which it is intended to criminalize him that, being aware of the risk of infanticide, not notify the competent authorities.

This Project of Law, due to the legal narrative, for purposes of this study, it was considered as a hearing instrument to the cry of dissent groups, which broke the monolithic unity of their culture, refusing to practice and / or consents with the practice of infanticide.

In addition to seeking to establish the legal, social and cultural frameworks to achieve a communication line realized the complexity of the analysis, also articulated in the legal and cultural theoretical grid, cultural relativism and universalism of human rights.

In the case of a job above all theoretical, the methodology used was fundamentally literature, however, we sought to empirical support for documentaries and news programs in order to identify possible interpretations collated to view these materials.

Rather than analyze the practice of “infanticide” and adopt either position between the universalism of human rights and cultural relativism, there is especially the right

“Infanticídio” indígena: uma perspectiva jurídico-antropológica

Wilsimara Almeida Barreto Camacho

to be different, cultural relativism assumption, may not represent an obligation of the difference preventing intercultural dialogue (Pinezi in Lidório and Souza, 2008).

Another important aspect to consider is that even the most cohesive societies, culturally speaking, may have cracks that cohesion because of the nonconformity of its agents of transformation. In a multicultural society, recognition is not restricted to simple cognition on the other by the consciousness, but considers the reason as “historically contingent”, admitting that their content varies over different eras, societies and cultures (Hegel in Feres Junior, 2010).

Keywords

Infanticide, Indigenous Cultural Practices, Multiculturalism, Universalism, Cultural Relativism, Human Rights.

A prática do "infanticídio" indígena verificada em algumas etnias brasileiras e sua implicação jurídica representa uma situação de tensão, em que de um lado se tem o *direito à vida* e de outro o *direito à preservação da cultura*. O que torna essa tensão ainda mais sensível é o fato dela estar colocada entre duas visões de mundo que se debruçam sobre o mesmo eixo: a vida. Para os povos indígenas, a vida significa *plenitude de paz e alegria, com respeito e harmonia na convivência com a natureza*, da qual se consideram filhos. Já para os não-índios, a quem eles chamam *brancos*, vida é um elaborado conceito, com definição social, jurídica, religiosa e que se traduz como o *bem maior* de todo ser humano.

Para a análise do "infanticídio" indígena foi priorizada a aproximação relacional entre princípios fundamentais e direitos constitucionais indígenas, direitos humanos, relativismo cultural, sem dar as costas à expressiva manifestação de parte representativa desse povo, evidenciada pelo documentário "Quebrando o Silêncio".

Princípios fundamentais e direitos constitucionais indígenas

Em Direito, os princípios são considerados como norteadores das interpretações constitucionais ou infraconstitucionais, e se constituem numa matriz epistemológica considerada nova, cujo desafio é equacionar suas dimensões em toda a abrangência. Os princípios se constituem no critério fundamental desse trabalho hermenêutico.

A palavra *princípio*, da extensão *princípios fundamentais* do Título I da Constituição Federal, para José Afonso da Silva (1999, p.95), "exprime a noção de mandamento nuclear de um sistema". Celso Antonio Bandeira de Mello a define como sendo "verdadeiro alicerce do sistema, disposição fundamental que se irradia sobre diferentes normas compondo-lhes o espírito e servindo de critério para sua exata compreensão e inteligência, exatamente por definir a lógica e a racionalidade do sistema normativo, no que lhe confere a tônica e lhe dá sentido harmônico" (Mello, 1997, p. 817).

A Constituição Federal em seu art. 1º, elege 5 (cinco) princípios fundamentais que alicerçam todo o seu texto. O inciso III do mesmo artigo define a dignidade da *pessoa humana* como um desses princípios. A postura hermenêutica aplicável às situações em que há superposição de direitos fundamentais tem sido objeto de discussões no Superior Tribunal de Justiça e demais tribunais do país.

Diante desse princípio, a atuação estatal deve promover condições para que todos possam ter uma vida digna, que no caso dos povos indígenas não é apenas individual, mas também coletiva. Assim, a aplicação dos direitos humanos em relação aos povos indígenas necessariamente deve considerar a organização social, os usos, costumes e tradições desses povos, bem como a natureza coletiva dos bens que formam o seu patrimônio cultural, territorial e ambiental. (Curi, 2009, p. 3)

Vale considerar o posicionamento de Robert Aléxy (2002, p. 82/87), para quem *princípios*, juntamente com as regras, são espécies do *gênero norma*, e possuem o caráter de *mandato*

de otimização, em que toda realização deve ser na *maior medida possível*, sugerindo a idéia de avaliação das possibilidades jurídicas e reais existentes.

144

[...] O conflito entre regras pode ser solucionado, segundo o ordenamento normativo do direito, de duas maneiras: ou através de uma cláusula de exceção que uma das regras teria, o que eliminaria o conflito ao estabelecer uma solução específica para o caso, ou então, uma delas estaria a lesar o ordenamento jurídico o que a tornaria inválida, e, portanto deveria tal regra ser expulsa do mesmo ordenamento". (Aléxy, 2002, p. 87/89)

Para este autor, a colisão entre os princípios, diferentemente das regras, se dá no plano do seu *peso valorativo* e não no plano da validade para o qual é imprescindível o texto. Essa diferença na solução dos conflitos entre regras e entre princípios, dá-se justamente pelo fato de que, no segundo caso, a solução não está no ordenamento normativo do direito, mas na ponderação do hermenêuta.

A ponderação de princípios é chamada por Aléxy (2002) de *máxima da proporcionalidade*, que por sua vez é composta por máximas parciais, quais sejam: adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito. Na primeira, busca-se estabelecer uma relação entre o meio empregado e o fim atingido, na segunda deve-se considerar qual o meio mais benéfico ao destinatário e na terceira máxima parcial, a ponderação nos valores propriamente ditos.

Barroso (1998, p. 141) afirma que a dogmática moderna avaliza o entendimento de que as normas jurídicas podem ser enquadradas em duas categorias diversas: as *normas-princípios* e as *normas-disposição*. Estas últimas, também referidas como regras, têm eficácia restrita às situações específicas às quais se dirigem. Já as primeiras, simplesmente chamadas de *princípios*, têm normalmente maior teor de abstração e uma finalidade mais destacada dentro do sistema.

Segundo Canotilho (1991, p. 172-173) os princípios possuem uma natureza *normogenética*, ou seja, os princípios são fundamentos de regras ou normas que estão na base ou constituem a *ratio* de regras jurídicas, desempenhando uma função normogenética fundamental.

Assim, ao contrapormos o *direito à vida ao direito à preservação da cultura*, ambos direitos constitucionalmente garantidos, não vemos outra saída senão a utilização do *princípio fundamental da dignidade da pessoa humana* para ajustar a valoração dos direitos aparentemente colidentes. Não se trata de atribuir maior valor a este ou àquele direito constitucional, mas, sim, de pautarmos a solução da contraposição com base num preceito maior que norteie as demais decisões.

Assim, o princípio aplicado ao caso concreto interfere no direito normativo e em sua interpretação, invertendo a ordem de valores, fazendo prevalecer, neste caso, a *dignidade da pessoa humana*.

A Constituição Federal de 1988, rotulada de *Cidadã* e que nasceu sob o signo da esperança, afirma logo em seu preâmbulo o compromisso com *valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceito*. Ela tem como fundamento a *dignidade da pessoa humana* e como objetivo *construir uma sociedade livre, justa e solidária (...) sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*.

Essa Constituição traz consigo um novo paradigma em relação aos povos indígenas, ou seja, a antiga política integracionista cedeu lugar a uma política de reconhecimento,

garantindo aos indígenas, mesmo que timidamente, o direito de continuarem sendo indígenas, bem como mantendo seus usos, costumes, línguas, organização social e território.

145

O conceito de Reconhecimento foi utilizado pelo filósofo Charles Taylor para analisar uma questão imprescindível no debate contemporâneo da teoria política: a combinação entre sociedade multicultural e o sistema político democrático liberal. Este conceito ganhou status de conceito filosófico em Hegel, na Fenomenologia do Espírito, não se restringindo à simples cognição do outro, por parte da consciência, mas considerando a razão como "historicamente contingente", admitindo que seu conteúdo varia ao longo de diferentes épocas, sociedades e culturas. (Feres Junior, 2010)

Nesse sentido, para Taylor, Hegel teria revolucionado o entendimento da formação da identidade e da pessoa moral ao propor que a geração da identidade, a geração interna, não teria um fundamento único, residindo nesse ponto a conexão entre identidade e reconhecimento, na medida em que, para Hegel, a condição humana em sociedade seria fundamentalmente dialógica.

Considerando esse compromisso da Constituição Federal/88, sua interpretação não pode ser feita tomando por base um artigo isoladamente, sem guardar coerência com os demais vetores constitucionais que fazem parte da essência da mesma, por também estarem comprometidas com essa dinâmica da vida em sociedade. Entre esses vetores estão os chamados direitos fundamentais, classificados, segundo a Constituição Federal, em cinco grupos:

- 1) direitos individuais (art. 5º);
- 2) direitos coletivos (art. 5º);
- 3) direitos sociais (arts. 6º e 193 e ss.);
- 4) direitos à nacionalidade (art. 12);
- 5) direitos políticos (arts. 14 a 17)

Segundo Afonso da Silva (1999, p.187/188) a Constituição, agora, fundamenta o entendimento de que as categorias de direitos humanos fundamentais nela previstos integram-se num todo harmônico, mediante influências recíprocas, até porque os direitos individuais, consubstanciados no seu art. 5º, estão contaminados de dimensão social de tal sorte que a previsão dos direitos sociais, entre eles, e os direitos de nacionalidade e políticos, quebra-lhe o formalismo e o sentido abstrato.

Segundo J.J. Gomes Canotilho (1998) "direitos fundamentais são os direitos do homem, jurídico-institucionalmente garantidos e limitados espacio-temporalmente (...) direitos fundamentais seriam os direitos objetivamente vigentes numa ordem jurídica concreta".

Norberto Bobbio distingue três fases no desenvolvimento dos direitos do homem:

num primeiro momento, afirmaram-se os direitos de liberdade, isto é, todos aqueles direitos que tendem a limitar o poder do Estado e a reservar para o indivíduo, ou para grupos particulares, uma esfera de liberdade em relação ao Estado; num segundo momento, foram propugnados direitos políticos, os quais – concebendo a liberdade não apenas negativamente, como não-impedimento, mas positivamente, como autonomia – tiveram como consequência a participação cada vez mais ampla, generalizada e frequente dos membros de uma comunidade no poder político; finalmente,

foram proclamados os direitos sociais, que expressam o amadurecimento de novas exigências – podemos dizer, de novos valores – como o bem estar e da igualdade não apenas formal, e que poderíamos chamar de liberdade através ou por meio do Estado. (Bobbio, 2004)

146

Em seguida, outro problema se apresenta: como assegurar legitimidade e estabilidade de instituições liberais em uma sociedade onde existe uma pluralidade de sistema de valores, uma variedade de culturas, uma sociedade multicultural. Daí, temos a justificação dos chamados direitos de “quarta ordem”, direitos culturais e de minorias.

O Estatuto do Índio de 1973 traz em si a questão do *regime tutelar* em relação aos indígenas, que envolve a *tutela incapacidade* e a *tutela proteção*. Com o advento da Constituição/88, fica controvertido o entendimento quanto à recepção dos dois aspectos do regime tutelar.

Como a nova Constituição abandonou o *paradigma da integração* substituindo-o pelo *paradigma do reconhecimento*, cujo fundamento é exatamente a diferença, cabe inferirmos que a forma de tutela privilegiada é a da *proteção*.

Barreto (2009, p. 43) afirma que “a CF/88 – que reconhece o índio como *diferente*, sem que essa *diferença* possa ser confundida com *incapacidade* e que reconhece a *capacidade* do índio para ingressar em juízo na defesa de seus direitos sem depender da intermediação – alterou substancialmente a natureza do regime tutelar indígena: primeiro, esse regime passou a ter natureza exclusivamente *protetiva*; segundo, passou a ter *estatura constitucional*. Portanto, esta *proteção constitucional* está protegida de ataques pela via do processo legislativo ordinário”.

Acrescenta ainda Barreto (2009, p.43) que seria o cúmulo da contradição invocar a *tutela indígena* como base de entendimentos que coloquem em risco, ou não protejam, o direito mais importante de qualquer ser humano: o *direito à vida*. A CF/88, numa proposta de interação, reconheceu aos indígenas direitos e também impôs à União o dever-poder de “proteger e fazer respeitar” esses direitos.

A garantia dos direitos constitucionais atinge a Nação Brasileira em toda sua pluralidade, reconhecendo o *direito à diferença*. Assim, ao se falar em *direito à diferença*, Rezende (2009) chama a atenção para a doutrina idealizada por Zaffaroni e Pierangeli, a que chamaram, no âmbito do Direito Penal, de “erro culturalmente condicionado”.

Para esclarecermos do que se trata esta doutrina é necessário diferenciarmos *compreensão* de *conhecimento*, em relação às ilicitudes. Isto porque *compreensão* é mais abrangente que *conhecimento* e está condicionada a uma internalização de valores. “Pode haver conhecimento sem compreensão, mas não pode haver compreensão sem conhecimento”, diz o autor.

O respeito à diversidade cultural implica a impossibilidade de se exigir de membros pertencentes a culturas diversas que já têm internalizados os seus valores próprios que ajam em desconformidade com estes valores para, ao contrário, seguirem os valores contidos na norma, quando houver conflito entre eles. (Rezende, 2009, p. 86)

A questão é que são duas as possibilidades de se considerar essa diferença. A primeira se refere aos grupos indígenas que já têm sua cultura internalizada e que por ela se determinam, sem qualquer problema de ordem prática ou emocional ou, pelo menos, sem qualquer problema que os impeça de vivê-la como estabelecida. A segunda, refere-se a grupos indígenas que, limitados ou não a uma única etnia e tendo internalizados os seus

valores culturais, já não conseguem mais se determinar de acordo com os mesmos na sua totalidade.

147

Com certeza estamos diante de fatos reveladores de um processo de transformação cultural em que o rompimento com alguns valores é inexorável, não restando, a quem quer se seja, outro papel a não ser o de reconhecimento e proteção a esse fenômeno social.

Essas transformações que os indivíduos geram em seus próprios meios socioculturais classificam-se em dois grupos. No primeiro, os *agentes passivos* da transformação cultural apenas vivem na sociedade sem questioná-la, tomando-a como fato consumado. No segundo, os *agentes ativos* da transformação cultural são indivíduos que questionam, lutam e trabalham no intuito de transformar para melhor o seu mundo. (Prosdócimi, 2006)

Ainda no que tange ao *respeito à diferença*, Pinezi (in Souza e Lidório, 2008, p. 144) acrescenta o relativismo cultural como uma teoria em que compreender e respeitar a diversidade cultural é fundamental. No entanto, corre-se sempre o risco da *radicalização* e/ou *absolutização*, uma ocorrência ruim, a saber, a da imposição cultural de um grupo sobre o outro.

Corroborando com a questão do *relativismo cultural* levado a extremos, o antropólogo Denys Cuche, citado pela autora, acrescenta:

O relativismo ético pode corresponder às vezes à atitude reivindicadora dos defensores das culturas minoritárias que, contestando as hierarquias de fato, defendem a igualdade de valor das culturas minoritárias e da cultura dominante. Mas, geralmente, ele aparece como a atitude elegante do forte em relação ao fraco. Atitude daquele que, assegurado da legitimidade da sua própria cultura, pode se dar ao luxo de uma certa abertura condescendente para a alteridade. (citado por Pinezi in Souza e Lidório, 2008, 145)

Pinezi (in Souza e Lidório, 2008) sugere uma relação dialógica entre as culturas onde o contato é um pressuposto, pois o princípio absoluto postulado pelo relativismo cultural radical exalta a diferença contrapondo-a aos valores dos direitos humanos e justificando com isso os regimes de segregação. É nesse sentido que Denys Cuche adverte: O *direito à diferença é então transformado em obrigação de diferença*, reforça Pinezi.

Rouanet, em seu artigo *Ética e Antropologia*, fala:

[...] temos, isso sim, que tratar nossos interlocutores como seres racionais, capazes de argumentação, e a melhor maneira de prestar homenagem à dignidade humana desses seres racionais é incluí-los na esfera da argumentação, em vez de mantê-los num santuário extra-argumentativo, como os animais ameaçados de extinção. (Rouanet, 1990)

Considerando a *capacidade racional e argumentativa* e a *dignidade humana* é que destacamos a importância do documentário *Quebrando o Silêncio*, uma vez que evidencia a presença desses elementos, não só nos depoimentos pessoais, como também nas reflexões feitas em grupo.

Marité e Tximagu Ikpeng: Eu tinha que pensar muitas vezes, várias vezes! Pensar, pensar, pensar! E... Eu pensei!...Se eu seguir esse caminho, eu quebrava as regras da cultura. Então, eu tinha que seguir as regras da cultura... também não era bom para mim. Então eu falei: vou quebrar essa regra e tenho que seguir outro caminho. Eu tenho que pegar outro caminho, para poder dar esse caminho às outras pessoas.

Paltu Kamayurá: Não é o Governo, ONG, que... vai trazer essa solução para nós. Quem vai decidir somos nós. Nós estamos procurando apoio para eles. Através dessa conversa entre nós, através disso o Governo tem que nos atender. Soltar a grana aí, para conseguir alguma coisa para melhorar a situação do problema dos povos indígenas. Não só aqui... Mas, no Brasil inteiro!

148

Pinezi (in Souza e Lidório, 2008, p. 147) destaca que o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, em seu trabalho com os Tapirapé, em 1957, relatou o fato de que havia nesta etnia a prática do infanticídio em que o quarto filho era eliminado como providência para manter a população da tribo em número de aproximadamente 1.000 (mil) habitantes com sua sobrevivência garantida no ecossistema local. Há muito tempo essa prática fazia parte da cultura dos Tapirapé, tanto que, ao tempo da pesquisa do antropólogo e sem se darem conta, estavam reduzidos a 54 indígenas na aldeia.

Essa prática não cedeu ante o princípio religioso apresentado por missionárias presentes, porém, constatou-se que, ao terem sua atenção dirigida para a questão da diminuição dos habitantes da aldeia agravada com o infanticídio do quarto filho, o resultado dessa relação dialógica interétnica foi positiva, pois segundo Pinezi (in Souza e Lidório, 2008, p.148) "os indígenas reavaliaram a prática e parecem tê-la abandonado".

A consideração desse fato nesta conferência oferece a oportunidade de examinarmos não apenas um choque de valores morais (o peso relativo da vida individual para os Tapirapé e o seu peso absoluto para as missionárias), mas uma forma criativa de buscar uma solução "negociada" entre comunidades orientadas por pontos de vista distintos. São, portanto, dois horizontes que acabam por fundir-se no exercício do diálogo interétnico, formador de uma comunidade de comunicação, capaz, por sua vez, e pelo menos em algumas ocasiões, de atuar como uma comunidade de argumentação. (Oliveira, 2000)

Avançando na consideração de preceitos constitucionais quanto às garantias de direitos assegurados aos brasileiros em sua pluralidade étnica, vale evocar o art. 227 da Constituição Federal/88, que dispõe ser

dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e a convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. (Art. 227, CF/88)

O Brasil tem na proteção dos direitos humanos um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito. No que tange a crianças e adolescentes, o legislador constituinte particularizou entre os direitos fundamentais, aqueles que se mostram indispensáveis à formação do indivíduo ainda em desenvolvimento, elencando-os no caput do art. 227, acima transcrito.

O artigo 7º Lei 8.069/90 (Estatuto da Criança e do Adolescente) estabelece:

A criança e o adolescente têm direito à proteção à vida e à saúde, mediante a efetivação de políticas sociais públicas que permitam o nascimento e o desenvolvimento sadio e harmonioso, em condições dignas de existência.

Villares (2009, p. 85) lamenta que o Estatuto da Criança e do Adolescente não tenha sido nada explícito quanto à criança e ao adolescente indígena. No entanto afirma que o estatuto também é aplicado ao índio, tanto em relação às garantias por ele trazidas,

como às restrições impostas. É legislação bastante avançada e que ainda necessita de implementação total de suas normas.

149

Assevera ainda, que a "aplicação do ECA às crianças e adolescentes indígenas mereceria uma especial atenção, principalmente pelo despreparo dos órgãos públicos em se adequar às suas disposições e às especificidades da questão indígena. O lado controverso da aplicação do ECA, a punição das crianças e adolescentes em conflito com a lei penal, é cada dia mais evidente, tecendo um futuro que pede uma maior atenção por parte de educadores, governantes, juristas, antropólogos e assistente sociais." (Villares, 2009, p. 85)

O Estatuto da Criança e Adolescente aferiu à população infanto-juvenil a condição de prioridade nacional. Não seria uma ousadia infundada presumir que entre as crianças e os adolescentes brasileiros protegidos *prioritariamente* pela Lei Maior e leis específicas, encontram-se a criança indígena, o adolescente indígena e suas famílias, resguardados em sua dignidade e respeitados em sua capacidade de *serem e se dizerem* num contexto de multiplicidade étnica e cultural, como o de nossa Nação.

O Estatuto do Índio e seu paradigma

A Lei 6.001/73, traz a definição de *índio* e *comunidade indígena* sob três aspectos: o primeiro é o genealógico, quando se refere à *origem e ascendência pré-colombiana*; o segundo é *cultural*, ao mencionar as "características culturais [que] o distinguem da sociedade nacional" e o terceiro, *pertença étnica*, expressão do "que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico".

Lei n. 6.001 de 19 de dezembro de 1973 que dispõe sobre o Estatuto do Índio:

Art. 3º - Para os efeitos de lei ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente ao grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - comunidade indígena ou grupo tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades indígenas, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados.

O art. 4º da mesma Lei, assim prescreve:

Art. 4º - Os índios são considerados:

I - Isolados - quando vivem em grupos desconhecidos ou de que possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento.

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes, e tradições característicos de sua cultura.

A classificação feita no art. 4º do Estatuto do Índio deixa claro o *paradigma da integração* do qual falamos anteriormente, para o qual "há *estágios de evolução cultural* pelos quais os

índios (isolada ou coletivamente) passarão necessariamente. Estágios a partir dos quais seria possível diferenciá-los numa *escala hierárquica* de *menos* ou *mais* evoluídos" (Barreto, 2009, p. 34).

150

E mais: o art. 4º acima transcrito revela uma perspectiva *evolucionista unilinear*, para a qual a cultura desenvolve-se de maneira mais ou menos uniforme, sendo possível pressupor que cada sociedade percorra as mesmas etapas evolutivas.

Barreto (2009, 36/38) destaca algumas críticas ao Estatuto do Índio feitas pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha. Primeiramente, a antropóloga afirma que a lei confunde índio e silvícola, como se todo índio fosse habitante da selva, desconsiderando a possibilidade, se não o fato, de que existam índios sobrevivendo nas periferias das pequenas e grandes cidades. Num outro momento, a crítica se dá à referência *características culturais*, pois para a renomada antropóloga "traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isto afete a identidade do grupo". Ela esclarece que "só culturas de sociedades mortas" são imutáveis.

[...] cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para (...) evitar comportamentos preconceituosos. (...) é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre os povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir. (Laraia, 2002, p. 101)

Villares (2009, p. 53) afirma que os direitos dos índios de terem respeitadas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, previsto no art. 231, devem ser considerados direitos fundamentais, isso porque a sua finalidade é dignificar o índio como ele é, respeitar sua humanidade, garantir a sua liberdade real e a sua igualdade de direitos frente ao restante da sociedade brasileira.

Direitos humanos, direito coletivo e a realidade multicultural.

Em 2004 por meio do Decreto 5.051, o Brasil ratificou a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), que passou a reconhecer aos povos indígenas seus direitos permanentes, legitimando-os a viverem conforme seus usos e costumes, sob princípios de respeito à cultura, às formas de vida e ao direito consuetudinário.

Segundo Segato (2006) o projeto universalista dos direitos humanos se opõe diretamente ao projeto relativista da Antropologia, não havendo alternativa para balanceá-los senão por meio da dimensão ética dessa relação.

Convenção 169 da OIT, de 1989, prevê em seu art. 8º:

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados, deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.
2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionarem os conflitos que possam surgir na aplicação desse princípio.
3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 desse artigo não poderá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

Curi (2009) afirma que, como mecanismo de legitimação dos povos indígenas, a Convenção 169 da OIT se fundamenta sob dois aspectos principais: sempre que medidas legislativas ou administrativas afetem diretamente os povos indígenas, estes devem ser consultados de maneira apropriada; são eles os únicos responsáveis pela escolha de suas prioridades e pela promoção do seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural, por vias eleitas pelos próprios indígenas.

151

Ao contrário do direito positivo que tem suas bases na legitimação de direitos e deveres para o sujeito individual, o direito consuetudinário¹ dos indígenas reconhece o sujeito coletivo como definidor do modo de vida de sua comunidade. O direito dos povos indígenas está relacionado com os chamados direitos humanos fundamentais de terceira geração, ou seja, que têm como sujeito/titular a coletividade.

Uma questão controvertida atual é a contraposição do universalismo dos direitos humanos ao relativismo dos direitos culturais. Para os que defendem a primeira posição, os direitos humanos decorrem da condição humana, estão intrínsecos a ela, por isso a aplicação das normas deve se dar para todos os grupos sociais indistintamente. Os que defendem a segunda posição dizem que a noção de direitos está estritamente relacionada com o sistema político, econômico, social, cultural e moral de cada sociedade e cada cultura possui seu próprio discurso acerca dos direitos fundamentais. (Curi, 2009)

Segato (2006) apresenta três propostas de cunho antropológico para conciliar o universalismo dos direitos humanos e o relativismo antropológico. A primeira, segundo a autora, apresentada na década de 90 pelo antropólogo Richard Wilson, funda-se no fato de que "num mundo pós-cultural as sociedades encontram-se crescentemente integradas em redes globais". Para Wilson (citado por Segato, 2006), assim como os relativismos boasianos ignoraram realidades globais, tal como o colonialismo, também as tentativas de minar os direitos humanos invocando a cultura ignoram os processos jurídicos transnacionais.

Nesse sentido, não podemos nos comportar, diante das exigências atuais, como se estivéssemos numa realidade de meados do século vinte, tempo em que realmente era possível falar-se em isolamento, em particularidades étnicas *sui generis*. Hoje, no entanto, mesmo que reconheçamos as particularidades de cada grupo étnico, nem sempre é possível estabelecermos sua fronteira, por ser absolutamente tênue o resultado do frequente convívio entre os grupos, índios e não-índios e o Estado-Nação.

A segunda proposta antropológica apresentada por Segato (2006), e reapresentada pela própria autora em outros textos de sua autoria, está na revisão da maneira como os antropólogos, entre os quais ela se inclui, entendem a noção de relativismo.

(...) De fato, recorremos frequentemente ao relativismo de forma um tanto simplificador, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parciais com pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos que estudamos. Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos com interesses que se chocam. É a partir daí que os direitos humanos fazem eco às aspirações de um desses grupos. (Segato, 2006).

Por fim, Segato (2006) traz a formulação do jurista e antropólogo Boaventura de Sousa Santos (2002 citado por Segato, 2006), que propõe o conceito de "hermenêutica

diatópica” como elemento de extrema utilidade para o diálogo intercultural dos direitos. Esse conceito se funda basicamente na concepção da incompletude de todas as culturas e que, do reconhecimento dessa incompletude, por meio do diálogo, é possível esperar um avanço.

152

[...] Dessa forma, para Boaventura de Souza Santos, pode-se construir gradativamente um “multiculturalismo progressista”, com base em uma conversação transcultural, em uma hermenêutica diatópica - conceito que, na realidade, nosso autor toma de Raimundo Panikkar (1983), pela qual cada povo esteja disposto a se expor ao olhar do outro, um olhar que lhe mostre as debilidades de suas concepções e lhe aponte as carências de seu sistema de valores. (Segato, 2006)

Das propostas apresentadas pela autora, um aspecto salta aos olhos de qualquer um que as analise: a ponderação é uma arma indispensável para se fazer a conciliação entre o relativismo e o universalismo, uma vez que essa controvérsia, levada a extremos, inviabiliza a proposta maior de legitimação dos direitos humanos em relação aos povos indígenas. O que se vê é que os dois princípios tidos como incompatíveis procuram erradicar o preconceito e, no entanto, nem se dão conta de que na verdade o posicionamento extremado de ambos o tem promovido (Curi, 2009).

Para Eugène Ehrlich (citado por Sánchez-Castañeda), o ponto central do Direito não se encontra na legislação nem na ciência jurídica ou na jurisprudência, mas se situa na própria sociedade. Existe um Direito vivo que pode ser conhecido através de diferentes fontes, particularmente pela observação direta da vida social, das transformações, dos hábitos e costumes dos grupos.

O pluralismo jurídico erige um novo sujeito de direito, o *sujeito coletivo*. Esse coletivo, como sujeito de direitos e deveres, é o que garante a autodeterminação dos grupos em gerir a sua sociedade e decidir o seu próprio destino. Diferente do papel interventor, o Estado deve assumir um posicionamento de mediador de conflitos e interesses. (Curi, 2009)

Considerando a figura do sujeito coletivo nas sociedades indígenas, podemos dizer que o ato de se levar à morte crianças recém nascidas, gêmeas, portadoras de deficiência física ou mental, filhas de mãe solteira, é uma renúncia ao direito individual para que o direito coletivo seja garantido.

A angústia rousseauiana parece localizar-se na antítese entre a condição natural do ser humano, sem qualquer limitação aos seus impulsos, e a sua condição social que lhe abafa a liberdade. Essa liberdade faz parte da essência do ser humano, sem a qual lhe faltaria a qualidade de homem. Esse princípio constitui-se em norma, em um imperativo, e não em um fato. Por essa razão Rousseau afasta-se do individualismo que consiste num contraste entre cada indivíduo e a coletividade, estabelecendo o valor do indivíduo enquanto indivíduo e não enquanto homem, e reivindicando a consciência da dignidade do homem em geral, iluminando o valor universal da personalidade humana, cuja consciência moral não se traduz no sentimento particular do amor- próprio, mas na universalidade do amor de si. (ALBUQUERQUE, 2008, p.34).

Para Segato (2007), o conflito envolvendo o direito à vida e à preservação da cultura requer a análise da expressão *direito à vida* através de duas espécies diferentes de direito: o direito individual à vida, isto é, da proteção do sujeito individual de direitos, e o direito à vida dos sujeitos coletivos, à proteção da vida dos povos enquanto povos.

O direito à vida dos sujeitos coletivos é uma forma de proteção pouco elaborada no discurso jurídico e nas políticas públicas. Diante dessa realidade Segato (2007) defende que a prioridade é salvar a comunidade onde ainda há comunidade, e salvar o povo onde ainda persista um povo. Para isso, o Estado não deve ser interventor e preeminente punitivo, pelo contrário, deve ser capaz de restituir os meios materiais, a autonomia e as garantias de liberdade no interior de cada coletividade, possibilitando que seus membros deliberem sobre seus costumes em percurso próprio de transformação histórica.

Tal arguição de Segato (2007) se deu em razão do Projeto de Lei n. 1.057/2007 do Deputado Henrique Afonso sobre a prática do infanticídio em áreas indígenas, o qual, em suma, pretende a criminalização de tal prática. O projeto de lei foi batizado de *Lei Muwaji* em homenagem à indígena Muwaji Suruwaha, que teve uma filha com paralisia cerebral a qual, de acordo com a tradição de seu povo, deveria ser sacrificada. No entanto, enfrentou não só os costumes de sua sociedade, mas toda a burocracia da sociedade nacional, para garantir a vida e o tratamento médico de sua filha.

A lei precisa preservar sua capacidade de mediação, caso contrário, “seremos nesse caso, prisioneiros de um “colonialismo moral interno”, para aplicar à nação a crítica do “imperialismo moral” de certa concepção e certa prática dos direitos humanos, que culpabiliza a diferença sem se deixar alcançar pela crítica que esta, por sua vez, poderia dirigir-lhe, como assinalou Berta Hernández-Truyol” (2002, citado por Segato, 2006).

O texto da lei enquanto narrativa mestra da nação é o instrumento capaz de instituir uma posição e obter legitimidade de audibilidade dentro dessa narrativa. O que se vê na maioria dos casos de legitimação por meio de legislação é que não se trata meramente da “legislação sobre práticas concretas, mas a inscrição das mesmas, e com isso, o próprio status de existência e legitimidade na nação, das comunidades morais que as endossam” (Segato, 2006).

Diante dessa perspectiva da lei, não seria o caso de se considerar o PL 1.057/2007, como uma tentativa de *legitimidade por audibilidade* dentro da narrativa legal? Não se trata aqui de observar o texto expresso do Projeto de Lei que pode, como qualquer outro, sofrer alterações e adequações, mas de atentarmos para a motivação do mesmo. Isto porque uma das formas de se iniciar o processo legislativo é por meio de propostas feitas pelos representantes eleitos na nação, o que não significa necessariamente uma sugestão que tenha partido deles, mas sim uma forma de se atender aos anseios de uma coletividade, que pode até ser dissidente, mas que também deve ser ouvida.

Em todos os manifestos feitos pelos indígenas quanto à prática de infanticídio em suas comunidades, destaca-se a referência ao termo *silêncio*, isto desde o primeiro documentário organizado por Márcia Suzuki em 2007 (Suzuki, 2007), até o documentário dirigido por Sandra Terena em 2010 (Terena, 2010). Tal fato impõe-se como uma chamada a considerar o “infanticídio” indígena como pauta de discussões. Parece que se busca, na verdade, a audibilidade que, segundo Segato (2006), é possível alcançar por meio da narrativa legal. O que fazer?!

A situação está aí, estampada na mídia. Em 07/11/2010 foi ao ar no programa *Domingo Espetacular* mais uma reportagem sobre o *infanticídio* indígena. Trata-se de um *Silêncio* que não quer calar; trata-se de uma realidade que não se pode evitar, a não ser considerando-a nas proporções em que ela se apresenta.

Quando eu fui enterrada, fiquei muito tempo dentro do buraco. Eu chorei muito, mas Deus me consolou e me deu uma família." (Hakani) – (Terena, 2010)

154

"Meu nome é Edson Bakairi, e eu sou um sobrevivente.

Quando chegou o momento de dar à luz, minha mãe sentiu as dores e foi sozinha para um lugar afastado no mato com a intenção de me matar. Tão logo eu saí de suas entranhas ela tentou me sufocar, mas como estava muito fraca não conseguiu. Ela tentou me pendurar com cipó, mas também não conseguiu, e acabou me abandonando no mato.

Chegando em casa, ela disse para minhas irmãs mais velhas, que na época teriam entre 9 e 11 anos, para enterrar a criança que estava no mato. Disse que se estivesse vivo era para matar e enterrar para que meu pai não soubesse do nascimento. (...) Quando chegaram no local me encontraram coberto de sangue, todo sujo de terra e insetos sobrevoando. Já havia até insetos na boca e nariz, mas eu estava mexendo.

Lúcia, a mais velha, estava decidida a me matar e enterrar por temor da reação do pai, mas Maria, minha outra irmã, compadecida, não permitiu e a convenceu com o argumento de que sendo um menino eu poderia ser útil. (...) Bem mais tarde minha mãe se apegou a mim. Aquele filho que ela tentou matar tornou-se o predileto e dono de sua maior afeição. (Suzuki, 2007)

Não obstante o que se vê na prática jurídica e antropológica. O fato de, em questões conflitantes como o "infanticídio", o relativismo cultural opor-se ao universalismo dos direitos humanos, por si só apresenta contradições ao ferir o direito individual à vida, colocando a cultura à sua frente. Esquece-se de que, se não houver os indígenas, enquanto indivíduos, a comunidade ficará comprometida e, conseqüentemente, a própria cultura. Como haver cultura sem os seus agentes?!

A realidade do multiculturalismo retrata a dinâmica dos grupos componentes do Estado, os quais representam a complexidade social composta de uma gama de sistemas de valores, culturas, mas não somente isto. No âmbito do pensamento político, esse conceito extrapola o dado meramente sociológico e diz respeito a como as instituições políticas se estruturam e se legitimam perante tal diversidade de opiniões (Feres Junior, 2010).

Will Kymlicka (in Feres Junior, 2010), adotando o valor liberal da autonomia individual propõe uma tipologia dual dos direitos de minorias: *restrições internas*, exercidas pelo grupo sobre seus próprios membros, em geral por seus líderes, com a suposta finalidade de manter a coesão grupal contra os movimentos centrífugos; e as *proteções externas*, que são direitos e garantias do grupo em relação à sociedade em que está inserido, objetivando garantir sua sobrevivência e evitar discriminação e o desrespeito por parte dos que não pertencem a ele.

Kymlicka (in Feres Junior, 2010) defende uma concepção liberal do multiculturalismo, na qual se deve evitar restrições internas e aceitar proteções externas. As proteções externas, segundo o autor, aumentam a liberdade individual dos membros do grupo e promovem relações mais iguais entre os grupos. Para ele, o autogoverno desses grupos só poderia ser baseado em um constitucionalismo liberal de proteção dos direitos e autonomia individual, mitigando o próprio multiculturalismo.

Assim, lado a lado, características particulares, específicas, privativas ou não, indissociáveis até então, somam-se num ambiente de interação, propiciando revisões onde o compartilhamento de idéias, valores e comportamentos vão ganhando espaço.

A prática do "infanticídio" por etnias indígenas, referência não rara em muitos grupos, foi apontada neste estudo como um *nó*, um dilema a ser enfrentado, se não por sua própria importância, então por sua repercussão nos últimos anos, suscitando crescente manifestação da sociedade, quer de forma direta ou indireta, envolvendo aspectos que com ele se relacionam. Não buscamos explicar as razões que levam a mãe ou uma comunidade a enterrar crianças vivas, ou abandoná-las à morte. Nosso foco foi entender como o "infanticídio" indígena, considerado como elemento inerente à cultura desses povos, e portanto não arguido em respeito à própria cultura, pode ser acolhido na norma jurídica tanto nacional como internacional, as quais protegem a vida e dão prevalência ao direito da criança e do adolescente, frente a qualquer outro.

O Projeto de Lei 1.057/2007 chamado *Lei Muwaji*, teve como proposta inicial a responsabilização por crime de omissão de socorro qualquer pessoa que, embora tendo conhecimento das situações de risco, inclusive em função de tradições *nocivas*, não notifique o caso às instituições responsáveis, tais como FUNAI, FUNASA e Conselho Tutelar.

Segato (2006) afirma que as lutas simbólicas não fazem mais que reconhecer o poder dominador do direito, entronizado pelo Estado como a palavra autorizada na nação, capaz por isso, não só de regular, mas também de criar e dar *status* de realidade a entidades sociais cujos direitos garante, instituindo sua existência a partir do mero ato de nomeação. Nesse sentido, negar a possibilidade de se legislar sobre determinada demanda social significa negar existência à camada social que teria seu direito resguardado por lei.

Nessa análise tende-se a reconhecer que a chamada *Lei Muwaji* foi um instrumento provocador de posições e manifestações sobre uma situação que, embora existente, foi sempre velada e confinada ao conhecimento dos próprios indígenas e dos que detém função entre eles, como indigenistas, antropólogos, sociólogos, religiosos, etc.

Entendemos por esse viés como legítimas e oportunas as manifestações dos povos indígenas sobre o *infanticídio*, no sentido de fortalecer internamente uma luta que questione a legitimidade e a sustentação da prática em suas comunidades, visando a sua substituição por outra ou outras que elegerem. Enfatizamos também que essas manifestações têm se apresentado crescentes, não só em arraçoamentos e fundamentações como em abrangência de número de pessoas e grupos engajados. Poderíamos afirmar que estamos diante de um oportuno exemplo de que o *impulso ético* gerado pela insatisfação leva à avaliação de costumes, padrões comportamentais e até à alteração de práticas sedimentadas ao longo da história cultural de qualquer nação, incluindo as mais simples e impenetráveis comunidades morais.

O *impulso ético* tem sido mola propulsora na evolução dos direitos humanos, gerando constante e crescente adequação dos mesmos, alterando-os, enriquecendo-os ou mesmo suprimindo elementos. O *infanticídio* indígena, mesmo que entendido como elemento imprescindível à sustentação e estabilidade da cultura indígena pode, em razão desse princípio de justiça apresentado por Segato, se tornar absolutamente estranho, inadequado e inaceitável, inclusive para os próprios indígenas, na qualidade de agentes de sua história e responsáveis por ela.

O impulso ético é o que nos permite abordar criticamente a lei e a moral e considerá-las inadequadas. A pulsão ética nos possibilita não somente contestar e modificar as leis que regulam

o "contrato" impositivo em que se funda a nação, mas também distanciarmo-nos do leito cultural que nos viu nascer e transformar os costumes das comunidades morais de que fazemos parte. (...) A pulsão ética nos permite fugir da automação: (...) leva-nos a vislumbrar o outro lado da consciência possível e nos possibilita ultrapassar a visão programada de uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta. (Segato, 2006, p. 222)

156

A morte de crianças por imposição cultural é uma situação que causa uma fissura na unidade das comunidades indígenas, razão pela qual requer um olhar que considere a situação desses atores sociais inconformados com a simples repetição de práticas culturais.

É provável que um processo de inconformismo e insatisfação, conduzido por elementos e meios concernentes, traga no bojo de suas conclusões repercussão na lei e na moral da sociedade brasileira, aqui considerada em toda a sua multiplicidade. A transformação cultural, advinda de um impulso ético, rápida ou lenta, é inevitável, pois é latente e mantém-se nas consciências como chama que não se apaga, mantendo a vitalidade da sociedade. É um curso sempre carregado de tensões, que nos levará a novos conhecimentos, possíveis reconhecimentos e prováveis transformações.

(Recebido para publicação em junho de 2015)

(Reapresentado em agosto de 2015)

(Aprovado para publicação em julho de 2015)

Cite este artigo

CAMACHO, Wilsimara Almeida Barreto. "Infanticídio" indígena: uma perspectiva jurídico-antropológica. **Revista Estudos Políticos: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e) anos (UFF)**. Rio de Janeiro, Vol. 6 | N. 1, pp. 129-147, dezembro 2015. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

Notas

1. Esses direitos são definidos como o conjunto de normas sociais tradicionais, criadas espontaneamente pelo povo, não escritas e não codificadas.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Antônio Armando Ulian do Lago. Multiculturalismo e direito à autodeterminação dos povos indígenas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008.

ALÉXY, Robert. Teoría de los Derechos Fundamentales. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

BOBBIO, Norberto. A era dos direitos/ Norberto Bobbio; tradução Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. – Nova ed. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2004 – 7ª reimpressão.

BARRETO, Helder Girão. Direitos Indígenas: Vetores Constitucionais. 1ª ed., (ano 2003), 4ª reimpr. Curitiba: Juruá, 2009.

BARROSO, Luís Roberto. Interpretação e Aplicação da Constituição. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1998. 157

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988 / obra coletiva de autoria da Editora Saraiva com a colaboração de Antonio Luiz de Toledo Pinto, Márcia Cristina Vaz dos Santos Windt e Livia Céspedes. – 38. Ed. Atual. – São Paulo: Saraiva, 2006.

BRASIL. Presidência da República. Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/leis/L6001.htm>. Acesso em: 05.out.2015.

BRASIL. Decreto nº 5.051 de 19 de Abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre povos indígenas e tribais. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 05.out.2015

BRASIL. Projeto de Lei nº 1.057 de 2007. Dispõe sobre o combate de práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais. Disponível em:

http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=DBCACC1C1F0542CD371642B810C01DD4.node1?codteor=462697&filename=Avulso+-PL+1057/2007. Acesso em: 05.out.2015

CANOTILHO, J. J. Gomes. Direito Constitucional e Teoria da Constituição. Coimbra: Almedina, 1998.

____. Direito Constitucional. 5ª ed. Coimbra: Almedina, 1991.

CURI, Melissa Volpato. Os Direitos Humanos e os Povos Indígenas. (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Trabalho proposto para apresentação no I ENADIR – Encontro Nacional de Antropologia do Direito Universidade de São Paulo – 20 e 21 de agosto de 2009.

FERES JUNIOR, João. Teoria política contemporânea: uma introdução / João Feres, Thamy Pogrebinski. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. 15. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LIBERATI, Wilson Donizeti. Comentários ao Estatuto da Criança e do Adolescente. 8ª. Ed. rev e amp. São Paulo: Malheiros, 2004.

MELLO, Celso Antonio Bandeira de. Curso de Direito Administrativo. 9ª Ed. São Paulo: Malheiros, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Antropologia e Moralidade. 2000. Disponível em: [HTTP://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_24/rbcs24_07.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_24/rbcs24_07.htm)

PROSDÓCIMI, Francisco. Agentes de Transformação Cultural. 2006.

Disponível em: <http://tragodefilosofia.blogspot.com/2006/03/agentes-de-transformao-cultural.html>.

- REZENDE, Guilherme Madi. Índio: Tratamento Jurídico Penal. Curitiba: Juruá, 2009. 158
- ROUANET, Sérgio Paulo. "Ética e Antropologia". *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, v. 4, n. 10, set./dez. 1990. Disponível em: [HTTP://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300006). Acesso em: 13.10.2010
- SÁNCHEZ-CASTAÑEDA, Alfredo. Los Orígenes del Pluralismo Jurídico. Disponível em: <http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1855/29.pdf>
- SEGATO, Rita Laura. Que cada povo trame os fios de sua história: em defesa de um estado restituidor e garantista da deliberação no foro étnico, 2007. Disponível em: http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1190056936_Rita%20Segato%20-%20INFANTICIDIO.pdf
- SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100008&script=sci_arttext.
- SILVA, Jose Afonso. Curso de Direito Constitucional Positivo. 17ª ed., São Paulo: Malheiros, 1999.
- SOUZA, Isaac Costa de e LIDÓRIO, Ronaldo. A Questão Indígena - Uma Luta Desigual: Missões, Manipulação e Sacerdócio Acadêmico. Viçosa - Minas Gerais: Ultimato, 2008.
- SUZUKI, Márcia. Quebrando o Silêncio: um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil. Brasília: Atini, voz pela vida, 2007. Disponível em: http://www.redemaosdadas.org/wp-content/uploads/2013/11/Quebrando_o_Silencio_cartilha.pdf. Acesso em: 05.out.2015
- TERENA, Sandra. Quebrando o Silêncio. Documentário dirigido pela jornalista e documentarista Sandra Terena, lançado dia 31/03/2010 no memorial dos Povos Indígenas, em Brasília. Disponível em: <http://www.questaoindigena.org/2013/05/quebrando-o-silencio-sobre-o.html>. Acesso em: 05.out.2015
- VILLARES, Luiz Fernando. Direito e Povos Indígenas. Curitiba: Juruá, 2009.