

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS**

NIVEL MESTRADO

WILSIMARA ALMEIDA BARRETO CAMACHO

**“INFANTICÍDIO” INDÍGENA: UM DILEMA ENTRE A
TRAVESSIA E O PERMANECER À MARGEM DE SI MESMO**

**SÃO LEOPOLDO/RS
JAN/2011**

WILSIMARA ALMEIDA BARRETO CAMACHO

**“INFANTICÍDIO” INDÍGENA: UM DILEMA ENTRE A
TRAVESSIA E O PERMANECER À MARGEM DE SI MESMO**

Dissertação apresentada como quesito parcial
para a obtenção do Título de Mestre, pelo
Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais da Universidade do Vale do Rio dos
Sinos – Unisinos.

Orientador: José Luiz Bica de Mélo

**SÃO LEOPOLDO/RS.
JAN/2011**

WILSIMARA ALMEIDA BARRETO CAMACHO

**“INFANTICÍDIO” INDÍGENA: UM DILEMA ENTRE A TRAVESSIA E O
PERMANECER À MARGEM DE SI MESMO**

Dissertação apresentada como quesito parcial para a obtenção do Título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos.

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA:

Professor José Luiz Bica de Mélo
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos
Orientador

Édison Luis Gastaldo
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Convidado

Solon Eduardo Annes Viola
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos
Convidado

Ao meu Senhor, que mesmo enquanto durmo ao meu coração ensina.

Aos meus pais, Wilson e Marlene, pelo incentivo e participação, ao meu amor Reinaldo, pelo apoio comprometido e à Nathaly pela alegria de todos os dias.

AGRADECIMENTOS

Àquele que me reveste de força, aperfeiçoa meu caminho, dá aos meus pés a ligeireza das corças, adestra minhas mãos para o combate, me serve de escudo e proteção, me sustentando com sua destra. À Ele toda honra, todos os dias da minha vida.

Ao meu esposo Reinaldo, pois sem o seu apoio não teria chegado até aqui. Companheiro e amigo, sempre preocupado em me promover.

Ao meu pai Wilson por todo amor, aos meus irmãos Welson e Eliane, pelo carinho apaziguador e amizade, à tia Eliana pelo incentivo, à tia Marcília pela presença e à todos aqueles que participaram direta ou indiretamente dessa conquista.

À minha mãe Marlene pelo amor, dedicação e comprometimento. Não tenho palavras para agradecer pelo que você é e faz por aqueles a quem ama.

Ao prof. Dr. José Luiz Bica de Mélo pela orientação definidora do trabalho. Meu carinho e respeito pela atenção e sugestões.

Ao prof. Dr. Édson Luis Gastaldo, pelo “*ponta pé*” inicial.

À Universidade de Mato Grosso – UNEMAT, na pessoa do Sr. Reitor Dr. Adriano Aparecido Silva, pela oportunidade de qualificação profissional.

Aos colegas do Departamento de Direito da UNEMAT pelo companheirismo.

À Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS na pessoa do Prof. Dr. Luiz Inácio Gaiger pela visão empreendedora que possibilitou o compartilhamento de conhecimentos e a formação de profissionais não alcançados pela qualificação *stricto sensu* regular.

“... Há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas, que já tem a forma do nosso corpo, e esquecer os nossos caminhos que nos levam sempre aos mesmos lugares, é o tempo da travessia, e se não ousarmos fazê-la, teremos ficado, para sempre, à margem de nós mesmos...” (Fernando Pessoa)

RESUMO

A prática de “infanticídio” em algumas etnias indígenas chamou a atenção da sociedade nacional particularmente em razão da proposta do Projeto de Lei 1.057 de 2007, intitulado de Lei Muaji. Houve manifestações de apoio e de repúdio à proposta consubstanciada no Projeto de autoria do Deputado Henrique Afonso/Acre. Diante dessa tensão, em que de um lado, se coloca as práticas tidas como culturais, e de outro, o direito à vida de crianças. Alguns questionamentos me impulsionaram a um estudo mais aprofundado desse dilema, tais como: É possível compatibilizar a legislação nacional com práticas “culturais” que as ofendem frontalmente? O “infanticídio” indígena é uma questão cultural?. Para isso, fiz a revisão de alguns conceitos sobre o contato entre índios e brancos formulados por autores que se debruçaram no estudo dessas questões, conceitos como aculturação, fricção interétnica, interculturalidade, bem como a contraposição entre as principais teorias sobre as relações interculturais, quais sejam: o relativismo cultural e a universalidade ética. Ganharam consideração especial em nosso trabalho os depoimentos feitos pelos próprios indígenas. Busquei aportes teóricos em autores que fizeram uma aproximação entre a Antropologia e o Direito. Para a análise a que me propus, era indispensável estabelecer uma relação entre essas áreas de conhecimento, mesmo porque, na atualidade estão cada vez mais interligadas. O material analisado foi principalmente o Projeto de Lei 1.057/2007, a manifestação da Associação Brasileira de Antropologia quanto ao Projeto, o documentário dirigido por Sandra Terena e a Revista produzida por Márcia Suzuki, enfim, textos, manifestações e documentários produzidos por indígenas e não indígenas.

Palavras – chave: infanticídio, multiculturalismo, direitos humanos

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 POVOS E IDENTIDADES	14
2.1 – Pensando os povos indígenas	14
2.2 – Conceitos Antropológicos	18
2.3 - Processo civilizatório e tensões	25
2.4 Identidade Étnica e questões indígenas no Brasil do séc. XXI	30
3 PARA UMA ANÁLISE DO “INFANTICÍDIO” INDÍGENA: PRIMEIRA APROXIMAÇÃO	38
3.1 – Distintas visões	38
3.2 – O relativismo cultural e a universalidade ética	50
3.3 – Morte, sofrimento e superação	53
4 INFANTICÍDIO SOB UMA PERSPECTIVA JURÍDICO-ANTROPOLÓGICA: O DIREITO E AS CULTURAS	61
4.1 – Princípios Fundamentais e Direitos Constitucionais Indígenas	61
4.2 - Leis Indígenas	69
4.3 – Os Direitos Humanos e os povos indígenas	71
5 CONCLUSÃO	79
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	86
ANEXO I – PROJETO DE LEI 1057/2007	91
ANEXO II – POSIÇÃO DA ABA QUANTO AO PL 1057/2007	99
ANEXO III – TRANSCRIÇÃO DO DOCUMENTÁRIO “QUEBRANDO O SILÊNCIO” DIRIGIDO POR SANDRÁ TERENA	102
ANEXO IV – QUEBRANDO O SILÊNCIO – UM DEBATE SOBRE O INFANTICÍDIO NAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO BRASIL (ORGANIZADO POR MARCIA SUZUKI)	110

1 INTRODUÇÃO

A definição do lugar do índio na sociedade brasileira é uma questão que se arrasta desde a formação da Colônia e que, ainda hoje, com grande veemência, ocupa as arenas de debates. É crescente a necessidade de enfrentar os dilemas que se apresentam com a multiplicidade cultural que compõe a Sociedade Brasileira. No que tange aos povos indígenas os debates têm avançado bastante, mas ainda carecem de efetividade prática.

A relação entre índios e não-índios tem sido permeada por ambigüidades e, em razão desse fato tivemos nosso interesse despertado para uma pesquisa que se propusesse a estabelecer um processo de compreensão dessa relação. Isso porque, atualmente, ganham força os movimentos reivindicatórios pelo reconhecimento dos costumes, das tradições, da cultura, das práticas jurídico-sociais que compõem um mesmo país.

O tão esperado reconhecimento, às vezes, se revela uma “faca de dois gumes”, pois caminhando em direção ao reconhecimento da autonomia dos povos indígenas é possível que nos afastemos de princípios internacionais de direitos humanos, como no caso do presente estudo: o direito à vida, direito da criança e do adolescente.

Assim, procurando compreender desde o ponto de vista antropológico e jurídico, apresento um estudo que conceba o índio enquanto sujeito sócio-historicamente constituído, que pratica sua cultura, se transforma, transformando-a. Despertou-me interesse o fato de existir um debate sobre a distinção de quem é parte integrante da sociedade nacional e ainda assim se quer diferente.

Tal fato pode ser ilustrado com a reunião de um grupo de 41 mulheres indígenas representantes de povos diversos que participavam de uma reunião cuja finalidade era discutir conceitos básicos relativos a gênero e direitos humanos. Em certa altura da reunião a antropóloga incumbida pela FUNAI de preparar uma cartilha que serviria de base para a discussão foi indagada pelas mulheres indígenas, “qual é a relação entre o *costume* e a *cultura*”, que lhes respondeu da seguinte maneira: *a cultura é constituída por costumes – tanto do pensamento e dos valores, no sentido de normas e modos costumeiros de pensar e julgar, quanto das práticas, no sentido de ações e formas de interação habituais.* (Segato, 2006)

Em consonância com a finalidade que nos congregava, as mulheres (indígenas) recomendaram, então, que se tentasse sempre, durante a formulação das reivindicações de gênero, pensar e sugerir maneiras de modificar os costumes que as prejudicavam (...) o que se apresentou como grande desafio para as culturas fragilizadas pelo contato com o Ocidente foi a necessidade de implementar estratégias de transformação de alguns costumes, preservando o contexto de continuidade cultural. (Segato, 2006, p. 210)

Ao Direito, considerando esse espaço multicultural, não corresponde às demandas sociais e conflitos decorrentes dessa realidade, uma vez que se funda numa sociedade focada no indivíduo e numa concepção social monocultural. A teoria multicultural e sua proposta de afirmação das diferenças surge como grande possibilidade de fundamento para o reconhecimento dessas reivindicações, possibilitando a construção de uma sociedade mais próxima dos anseios da minoria. Importante destacar que a sociedade brasileira, apesar do decurso do tempo, continua não sabendo lidar com a multiculturalidade.

Várias inquirições a respeito das diferenças culturais formadoras da sociedade brasileira têm sido trazidas à baila, indagando principalmente, se haveria possibilidade dos povos indígenas gozarem de autonomia e se a Constituição Federal não a havia reconhecido. Vige hoje no país a Lei 6.001/1973 também chamada de Estatuto do Índio, que, contrariamente à idéia de autonomia, considera o indígena como um ser dependente de cuidados especiais.

Deparei-me constantemente com questões que representam um “nó” na relação entre os povos indígenas e o Estado e, como exemplo, eis uma questão que recentemente foi objeto de um Projeto de Lei junto à Câmara dos Deputados e que busca a criminalização de uma prática presente em algumas etnias do Xingu. Tal prática consiste em enterrar as crianças vivas, por serem portadoras de deficiência física ou mental, gêmeos, crianças nascidas de relações extra-conjugais, ou consideradas portadoras de má sorte para a comunidade.

O projeto de Lei 1.057/2007, foi encaminhado para Comissão de Direitos Humanos e Minorias em Maio/2007, e, encontra-se ainda estacionado nesta Comissão até a presente data. Recentemente, em 09 de novembro de 2010, houve um requerimento de Urgência feita pelo Deputado João Campos (PSDB/GO).

Essa proposição legislativa encontra-se até o momento, sujeita à apreciação do Plenário da Câmara dos Deputados e tem despertado a manifestação de várias frentes sociais quanto à prática de “infanticídio” em algumas etnias indígenas

brasileiras. Dentre as quais, destacam-se: os próprios indígenas, as missões cristãs, a Associação Brasileira de Antropologia, o Legislativo, enfim, resultou em inúmeras manifestações. Algumas defendendo a “vida”, como bem maior e supremo, outras defendendo a “prática cultural”.

Assim, nos apresenta o “nó” ao qual me referi anteriormente, que está exatamente nesse choque entre o “direito à vida” e “a garantia à liberdade das práticas culturais”. Diante disso, não resta alternativa, senão, optar pela forma que enfrentarei esse ponto de tensão ou como passarei por ele, se ignorando-o ou considerando-o.

Considerando a dinâmica situacional da cultura tornou-se necessário à Antropologia uma dimensão temporal e relacional em suas análises, passando a destacar o processo de negociação de sentidos, no qual se tem construído uma outra compreensão do processo histórico, respaldada na noção de que, se os fatos acontecidos não são possíveis de serem desfeitos, os seus sentidos o são. Os fatos são fixos, mas estão sempre sujeitos a diferentes interpretações.

Nesse sentido a história entre índios e colonizadores no território brasileiro passou a ser considerada sob uma nova ótica, em que outros sujeitos são percebidos e avaliados. Os povos indígenas passaram a ser vistos como sujeitos coletivos de sua história e não mais somente como vítimas dos conquistadores – ainda que a violência e o etnocídio praticados devam ser sempre denunciados.

Assim, a Antropologia histórica tem procurado qualificar a “ação consciente” dos povos indígenas tanto no presente quanto no passado. Trata-se de demonstrar que também eles utilizam estratégias políticas e fazem escolhas, ainda que diante dos desafios impostos por relações assimétricas e de dominação (MONTEIRO, 2000).

Sob essa perspectiva é que me propus a pensar o índio numa relação dinâmica e transformadora, desenvolvendo, de contínuo, práticas que resultem na re-significação dos sentidos de sua cultura e do próprio sujeito-índio.

Decorrentes das situações de contato entre índio e não-índio, emergem as demandas de controle do Estado que se propõe a legislar sobre práticas discursivas nunca antes concernidas ao cidadão brasileiro. Daí ser hoje inevitável o crescimento de um mover histórico de sentidos entre certos grupos indígenas para a definição do seu lugar na sociedade brasileira contemporânea.

Pretendo aqui compreender a nova ordem social que se instala, buscando a historicidade da relação estabelecida entre os povos indígenas e a indefinição jurídica que se perpetua na atualidade. Seja essa ordem discursiva de cunho religiosa, jurídica, moral, ética, pedagógica, etc., essas interpelações formatam e configuram outro lugar de significar o índio nos seus processos de subjetivação hoje. O sujeito-índio não é o mesmo do século XVI ou XIX, como também não o é a própria humanidade uma vez que sentidos e sujeitos se constituem historicamente.

Nos últimos anos é crescente um movimento de parte de representantes de etnias indígenas, reivindicando uma legislação nacional que lhes dê a liberdade de, pela re-significação dos sentidos que vêm assumindo, serem tidos como constitutivos da sociedade brasileira, resguardadas suas diferenças inerentes, em confronto à máxima naturalizada na memória histórica nacional, de que *índio é assim e deve manter-se assim*.

A constatação de que é crescente o número de indígenas que se manifestam favoravelmente ao pleito pela busca de uma re-significação de si entre os não indígenas e suas leis, constatamos a pertinência e relevância de estudar eticamente essa demanda dos indígenas, tomando-os enquanto parte constitutiva da sociedade brasileira, como cidadãos de direitos e deveres com voz e vez.

Não tenho dúvida de que uma proposta em responder à questão que dá título a presente pesquisa, apresenta em si, enormes dificuldades, considerando a complexidade do tema. Isso porque, pretendo abordar questões sobre direitos humanos, legislação nacional, questões culturais étnicas, enfim, busco tratar de assuntos que atualmente tem sido foco de discussões em diversas esferas do conhecimento, e que têm-se apresentado circundados de ambigüidades.

Entendo que a importância do presente estudo reside no fato de que historicamente os índios brasileiros têm sido tutelados pelo Estado, no entanto, recentemente de maneira mais incisiva essa população tem buscado sua autodeterminação, e nesse contexto também tem surgido um novo “paradigma” que envolve a teoria do Pluralismo Jurídico, que tem na aplicação prática a possibilidade de mediar relações do Estado com normas e regras particulares das sociedades envolvidas.

Assim, utilizo no curso da pesquisa alguns elementos básicos que configuram as sociedades tradicionais, no intuito de compreender a estrutura de uma “outra sociedade”, isto é, a multicultural. Dessa forma, o “infanticídio” indígena, reúne em si

todos os atributos necessários para representar os inúmeros “nós” ou melhor “ambigüidades” que envolvem uma sociedade multicultural, que inicia seu processo de reconhecimento efetivo, rompendo com as estruturas do monoculturalismo homogêneo.

Nesse sentido constato que o “Direito” enquanto norma deve se render à nova realidade que se apresenta, “a pluralidade cultural”, sendo impossível uma análise dessa realidade utilizando-se de normas que a desconsidere ou que a desconheça, em razão do tempo em que foram criadas.

Vivemos num ambiente de ambigüidades em relação às questões indígenas. Poderíamos citar: Qual o lugar das práticas culturais indígenas quando confrontam a legislação pátria? A população indígena ainda é tutelada pelo Estado para a defesa de seus interesses? A tutela do Estado implica quais restrições a nível individual e coletivo, entre os índios e os não-índios? É razoável que as leis brasileiras tratem os índios como se fossem crianças, loucos ou incapazes? Ou que o Estado os substitua no exercício pleno de seus direitos?

Na presente dissertação, o objetivo é examinar se o diálogo intercultural e interétnico se constitui como fundamento de um entendimento entre grupos diversos que coexistem numa mesma realidade, bem como avaliar se tal diálogo resulta no surgimento de uma “ordem jurídica da diversidade” afirmando a autonomia desses povos.

O método adotado para desenvolvimento desta pesquisa pautou-se pela revisão bibliográfica com predominância do método dedutivo. A partir de uma visão do processo civilizatório, busquei evidenciar que os povos indígenas, em suas realidades específicas e em suas resistências contra a homogeneização cultural, possibilitaram a construção de um referencial multicultural apto à formação de reconhecimento à autonomia.

A investigação foi dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo procuro demonstrar a diferença cultural enquanto objeto de análise ao longo dos estudos Antropológicos. Levando em consideração o processo de contato entre diversos povos, diferentes culturas, destacando o quanto o “surpreender-se” foi fator preponderante para o estudo do Outro.

Considerando o processo civilizatório, serão abordados alguns conceitos antropológicos para a inter-relação estabelecida entre índios e não índios, aculturação, transfiguração étnica, fricção interétnica e algumas especificidades da

cosmovisão indígena, num estilo de vida pautado no sentimento. Por fim, nesse primeiro capítulo, ainda será levantado o percurso inexitoso de uma conceituação única para a etnicidade, suas características e fundamentos.

O objetivo do primeiro capítulo é apresentar, em cada período abordado, um elemento basilar para a cultura, que é a inteligência do homem, uma vez que, a função de qualquer cultura é sempre o resultado da participação humana e seu serviço. Ressalto nesse capítulo, o esforço humano para adaptar-se e conquistar o ambiente em que vive, seus processos de acomodação, interdependência ecológica, ou seja, a marcha do homem através do tempo na infindável série de suas soluções vitais.

No segundo capítulo, considerando o documentário “Quebrando o Silêncio” dirigido e produzido por Sandra Terena, busco tecer o diálogo entre as manifestações indígenas no que tange ao “infanticídio” e aspectos antropológicos que se referem a conceitos de vida, morte, sentimentos, sacrifício e sofrimento. Apresento também a contraposição entre o relativismo cultural e a universalidade ética e suas conseqüências na inter-relação entre sociedades culturalmente distintas. Abordo a capacidade de superação, indicando um caminho para o reconhecimento à autodeterminação dos povos indígenas, numa perspectiva de multiculturalismo.

Finalmente, proponho uma análise do “infanticídio” indígena numa perspectiva jurídico-antropológica, uma aproximação relacional entre princípios fundamentais e direitos constitucionais indígenas, direitos humanos, pluralismo jurídico, transformação cultural, enfrentando assim, a questão do “infanticídio indígena”, sem dar as costas à expressiva manifestação de parte representativa desse povo, evidenciada no documentário “Quebrando o Silêncio”.

2 POVOS E IDENTIDADES

2.1 – Pensando os povos indígenas

A antropologia, enquanto “ciência da humanidade e da cultura” (Hoebel e Frost citado por Marconi e Presotto, 2007, p. 01), acolheu como foco de sua ação, a totalidade dos elementos constitutivos de cada povo estudado, visando aí o homem em sua expressão global – biopsicocultural - isto é, ser biológico pensante, produtor de cultura e participante da sociedade, por suas concepções de família, grupo, sociedade, cultura e a própria etnia (Marconi e Presotto, 2007, p. 03).

Os grupos indígenas apresentam características de homogeneidade que são obstáculo ao chamado processo civilizatório, mantendo seus hábitos e costumes, não correspondendo ao esperado pelo curso normal da história. Ainda hoje, traços primitivos em suas condutas são mantidos, a despeito de todos os processos de contato já havidos.

Quando utilizo o termo “homogeneidade” em relação aos povos indígenas, estou me referindo à forma pela qual todo o seu patrimônio (relacional, cultural, artístico, místico, cosmovisão, etc.) é reproduzido em gerações sucessivas. Assim, entendo essa “homogeneidade” como sendo uma espécie de blindagem frente às interações com o Outro e, conseqüentemente, obstáculo ao chamado processo civilizatório.

Ao pensar os povos indígenas, não se pode furtar à observação de que o hábito desses povos “homogêneos” permanece aceso e muitas vezes intacto no seu meio. Isso porque, em sua estrutura psicológica, os hábitos/costumes se mantêm fundados na simplicidade de sua cosmovisão original que, a despeito da expansão intelectual e poder organizacional que experimentam as diversas etnias na atualidade, não abre mão de seus valores.

[...] coesão grupal se estabelece em torno de um modo de vida tradicional que vem sendo repassado pelos mais velhos, e, além dos traços de parentesco, a solidariedade grupal se estabelece de uma maneira bastante acentuada pela língua, que ao nosso ver, vem sendo um elemento de

unidade entre os diversos grupos étnicos em que se foi amalgamando no que conhecemos atualmente como o povo Yawanawá. (Paula, 2007, p. 28)

A contextualização da homogeneidade, traço comum na personalização dos diversos grupos indígenas, ocorre de forma a determinar em cada etnia sua própria homogeneidade, definindo assim seus limites externos. Isso leva também à realização de atividades práticas em conjunto, ou seja, há uma preferência pela manutenção da cultura de grupo, seja na pesca, caça, colheita e quaisquer outros meios de produção e exploração na natureza, independente de ser homem ou mulher, bem como em atividades de descanso, descontração e lazer.

Aspecto relevante é que essa característica da homogeneidade desencadeia um processo habitual contínuo, porque o grupo é dotado de recursos que promovem ajustes internos, os quais inoperam as interferências da sociedade *não-índia*, interrompendo e mesmo bloqueando as iniciativas de ordem dos poderes nacionalmente instituídos. Esse fato dá origem a um processo dialético em que, por um lado o *não-índio* é estimulado pelo desafio ou desanimado pela frustração, produzindo indiferença e/ou omissão, e por outro, o índio ao preservar sua postura e modo de vida, mantém ou rompe com a homogeneidade.

Observa-se o cuidado na preservação da homogeneidade, uma vez que a forma de transmissão de condutas e hábitos conserva uma fidelidade de sentimentos que se encontra entrelaçada à simplicidade do modo de ser do homem e visível no despojamento, na expressão, na nudez e nos valores ligados à sua origem como povo. Essa espontaneidade do indígena tem inspirado contos e promovido o enaltecimento da beleza natural, devido a uma espécie de simbiose que desenvolve nas suas relações com os elementos naturais como rios, pedras, animais, inclusive lua, sol e tudo que seja constitutivo de sua biocultura.

Ainda nesse sentido, destaco que o processo histórico de mudança de um espaço territorial para o outro, sempre ocorre em função das necessidades do grupo – sem considerar aqui as mudanças decorrentes da intervenção do Branco – uma vez que os produtos e recursos naturais aí disponíveis são privilegiados com vistas à garantia da sobrevivência. É um processo natural em que a ação da tribo de delimitar seu espaço é feita a partir de sua moradia na oca a seus arredores.

O corpo humano foi para o próprio homem seu mundo inicial e continua sendo instrumento miraculoso de adaptação e conquista, princípio e fim de todas as coisas circunjacentes, para ele viventes e úteis. Tudo fora feito para o serviço humano e seu domínio, terras, águas, plantas e feras.

Sol e lua eram suas lâmpadas e as estrelas deviam guiá-lo nas noites escuras. O mundo se organizou para o primeiro homem. Ele deu nome e função a tudo quanto existe. As civilizações, pelas suas culturas, são capitalizações desta herança milenar, acrescida na experiência dos tempos. O corpo humano foi, naturalmente, a medida de todas as dimensões. Cidades, estradas, aquedutos e pontes são projeções estáticas das proporções humanas. (Cascardo, 2004, p. 239)

O modo de vida indígena que envolve toda a comunidade como condicionante para a atuação particular, e principalmente, o fato de estarem ligados, inclusive afetivamente, a seu estado natural, não pode ser considerado como ordem ou desordem, mas sim um estado primário, onde o imaginário do povo indígena está sobretudo em um mundo não acessado por todos. Ou seja, onde o primitivo senhor da terra de 1492 ainda permanece em sua relação com o meio natural.

Há segredos a serem preservados, que acreditam os indígenas serem o único reduto da vida deles que a sociedade nacional não pode dominar. Como no caso dos índios do Nordeste com o ritual do Ouricuri, pelo qual estruturam a vida da comunidade. (Almeida [et al], 2007, p. 139)

Assim, é possível inferir que existam nos povos indígenas, particularidades que o homem *não-índio* desconhece, por isso os direitos constitucionais normativos e as leis indígenas feitas por outros que não eles próprios, não conseguem se impor no *habitat* do grupo homogêneo.

Cascardo (2004, p. 159) ao concluir capítulo sobre o instinto aquisitivo do homem, afirma vivermos dentro de um complexo onipresente do costume. Isto implica dizer que as reações de inteligência, soluções psicológicas e atitudes comuns nas relações dos fenômenos sociais, e em geral no convívio humano, decorrem da ação de nossa conduta no plano da norma. Para o autor, não é percebida a pressão, insensível e constante, como não têm as águas a consciência do seu próprio deslocamento.

Acrescenta ainda, que a conduta é o sistema fisiológico do costume, sendo o comportamento ou o procedimento que se restringe às fronteiras da norma, ou seja, a maneira de se realizar uma ação nos moldes da forma. A norma de que trata o autor é o modelo estabelecido pela repetição do costume no tempo, regulando, guiando e mantendo a direção.

Uma conduta só se integra na continuidade do costume quando é normal, pautada pela norma, tornada ato natural e comum. Norma e conduta caracterizam o conjunto social. A norma na cultura e a conduta no homem

que age. (...) Um costume só existe quando se torna normativo e é vivido pelo hábito, na coerência da conduta. (Cascardo, 2004, p. 160)

Nesse processo de hábito, inter-relação e homogeneidade, os indígenas mantêm suas condutas praticamente inalteradas. Mesmo quando se deparam com a diversidade normativa, os preceitos inerentes a esta são ineficazes e seus costumes provocam reações, porque não seguem nem aceitam a organização social que constantemente lhe é imposta.

A conduta, aqui considerada enquanto produto do homem que age, nos povos indígenas está ligada à sua cosmovisão interdependente da natureza e de valores místicos, e só ganha força de costume quando se incorpora à prática do grupo dentro dos limites da norma por este admitida. O termo *norma*, conforme utilizado, está ligado ao que é considerado como determinantes da “normalidade” de cada grupo, “aquilo que é anormal pertence às normas alheias” (Cascardo, 2004, p. 162).

Vale destacar que, a despeito das especificidades dos povos indígenas, e mais especificamente de cada grupo, também se faz importante observar como se dá a inter-relação intergrupala e intragrupal, pois é possível constatar que com o relacionamento, cada indígena constrói uma concepção de vida que normalmente se coaduna com a da homogeneidade.

No entanto, considerando a atualidade, com todas as possibilidades de inter-relações no grupo e fora deste, é possível confirmar que cada indígena construa sua própria concepção de vida, sem que se esqueça, é claro, de valores éticos e morais que a norteiam.

Não é demais reprimir que os indígenas que habitavam o território brasileiro viviam numa cultura baseada na harmonia com a natureza que lhes fornecia toda a sua alimentação, e que estes, conseqüentemente, tinham princípios que tornavam possível a vida na comunidade. Não havia uma regra única que podia ser aplicada a todos sem nenhuma exceção, e tampouco uma explicação geral sobre a ética ou moral para todas as comunidades indígenas.

Nestes termos há uma distinção do cognitivismo indígena, porque o processo civilizatório traz regras de ordem social que determinam o comportamento e definem o ambiente do homem, interferindo em sua organização, domínios morais, valores culturais, normativos, filosóficos e religiosos, no entanto, esse fenômeno intervencionista é considerado *anátema* para o homem homogêneo, e fica inconsistente frente ao sistema e à consciência do grupo.

As relações de família, propriedade, sucessão, casamento e definição de crime ou conduta anti-social, são, numa sociedade indígena, nitidamente reconhecidas por toda a comunidade, de tal forma que se estabelece um sistema jurídico complexo, com normas e sanções que derivam da própria comunidade que as estabelece no processo social, de acordo com as necessidades do grupo. Aliás o estudo das descrições dos costumes jurídicos dos povos da América Latina demonstra a sua extraordinária criatividade. Entre os muíscas, por exemplo, havia pena mais grave que a morte, que era o extermínio da geração. O condenado era obrigado a continuar vivo, mas todos seus descendentes eram mortos e não era permitida vida a qualquer novo descendente que porventura viesse a nascer. (Souza Filho, 2009, p. 71)

O cognitivismo dos povos indígenas acumulado historicamente pôde ser constatado e documentado por trabalhos científicos da Antropologia, particularmente a Antropologia Cultural, corroborada pela especificidade de seus campos, em que os conteúdos dogmáticos da Etnologia, da Culturologia e da Etnografia, permitiram abordar questões referentes ao conflito entre valores humanos.

Assim, me aterei especialmente à criança indígena que, em determinadas etnias e certas situações, morre de maneira sumária como se sua significância fosse inferior à manutenção da homogeneidade do grupo, representada por preceitos ligados ao hábito tradicional com características ancestrais e que permanece viva no século XXI. Segundo acreditam, a preservação dessas crianças, consideradas intoleráveis do ponto de vista da tradição, atrai maldição para o grupo.

2.2 – Conceitos Antropológicos

A Antropologia, dividindo-se em ciência física e ciência cultural, ampliou ainda mais seu campo de atuação. A Antropologia Cultural é o estudo do homem como ser pensante, produtor de cultura e integrante da sociedade humana. Inicialmente a Antropologia serviu-se da Arqueologia para o estudo do homem e seus vestígios fósseis. Argumenta-se que esses ramos impulsionaram a Antropologia a desvendar a dimensão sociocultural dos variados grupos. Além disso, essa ciência sempre contou com a contribuição de conhecimentos gerados em áreas afins, constituindo-se numa ciência polarizadora de conhecimentos que, no entanto, mantém sua unidade, uma vez que seu foco de interesse é o homem e a cultura.

O estudo do homem e de sua cultura permitiu o reconhecimento de grupos a partir de seus membros e de suas diferenças em relação a outros grupos. Dessa forma, aquilo que era costume e norma na sociedade européia, passou a ser referência de comparação dos costumes e normas dos grupos humanos estudados.

A antropologia visa ao conhecimento do homem, o que torna suas expectativas muito mais abrangentes. Dessa forma, uma conceituação mais ampla a define como a ciência que estuda o homem, suas produções e seu comportamento. O seu interesse está no homem como um todo – ser biológico e ser natural - preocupando-se em revelar os fatos da natureza e da cultura. Tenta compreender a existência humana em todos os seus aspectos, no espaço e no tempo, partindo do princípio da estrutura biopsíquica. Busca também a compreensão das manifestações culturais, do comportamento e da vida social. (Marconi e Presotto, 2007, p. 02)

A Antropologia se vale da pesquisa de campo para a observação sistemática das manifestações do homem, que acontecem conforme seus interesses de produção, o que é traduzido na diferenciação das sociedades humanas, não se podendo, então, generalizar o costume e a norma.

Para Laburthe-Tolra e Jean Pierre (2008, p.30/44), a crise constatada nos momentos de contato entre o pesquisador e o Outro, serviu de propulsão para a etnologia, pois esta, enquanto ciência, só poderia prosperar uma vez vencida a resistência à escuta e à consideração do Outro.

O trabalho etnológico está pautado na constante busca pelo diálogo intercultural, mas para o êxito nesta tarefa é necessário considerar primeiramente a sua própria particularidade, deixando de considerar o Outro como sub-humanos, bárbaros ou estrangeiros.

Correlativamente, entre sociedades distintas, identificação e solidariedade não têm nada de automático. A solidariedade que constitui os diferentes grupos não é inerente à espécie humana. Mal tolerada, a diferença social e cultural é um freqüente pretexto para conflitos. Os grupos rivais não consideram humanos seus adversários, chamados de animais selvagens, sub-homens, bárbaros, estrangeiros. (Laburthe-Tolra e Jean Pierre, 2008, p. 30/31)

A rejeição ao diálogo intercultural que se manifesta na intolerância pelo Outro e que muitas vezes justifica a utilização de tratamentos proibidos ou não admitidos no grupo de pertencimento contra aqueles que não se incluem na identificação normal do grupo de pertença, é considerado como etnocentrismo.

Importante ressaltar, que Laburthe-Tolra e Jean Pierre (2008, p. 31) afirmam que todo indivíduo experimenta, e deve experimentar em algum grau, o etnocentrismo, e o etnólogo não escapa à regra. Os autores fazem uma distinção entre etnocentrismo e racismo, para os quais o primeiro consiste em manter a sua própria civilização e suas próprias normas sociais (construídas, depois adquiridas) como superiores às outras. Já o segundo, estaria marcado pela sustentação da existência de raças distintas, onde umas são superiores às outras (moralmente, intelectualmente, tecnicamente), e que a inferioridade de determinadas raças não é social ou cultural (quer dizer, adquirida), mas inata e biologicamente determinada.

A consciência da diferença cultural, o questionamento de suas próprias normas sociais por parte dos pesquisadores, em uma época de descoberta de povos até então desconhecidos, e uma crise da civilização, tornaram-se suficientes para a consolidação da etnologia como ciência.

A diferença das civilizações (isto é, a identidade cultural e a alteridade), o etnocentrismo dos protagonistas, e a crise experimentada por estes em consequência do contato, provoca o reconhecimento do outro e o espanto diante da diferença. (Laburthe – Tolra e Jean Pierre, 2008, p. 37)

Nesse contexto, Cascudo (2004, p. 157) apresenta o conceito de instinto aquisitivo, que para o autor, é irmão xifópago do instinto de conservação; estes, inerentes aos seres humanos, nasceram juntos e são inseparáveis. Tais instintos se traduzem na vontade de possuir, vontade inata, imediata e absoluta em todos os seres humanos em qualquer situação da história do mundo.

Ainda nesse sentido, esse sentimento de aquisição que perdura desde as eras mais primitivas da história é também considerado como elemento constitutivo do sentimento de propriedade, de estabilidade humana, de auto-suficiência, de confiança e de personalidade agente.

A frustração no plano aquisitivo compensa-se pelos atos adquirentes de coisas sucessoras do objeto ambicionado. Não lembro o aparato compensador em sociologia mas no domínio etnográfico. Os enfeites, adornos exagerados, a inspiração modificadora da moda no caso pessoal, improvisação de festas ruidosas, alteração na indumentária dos autos populares são, às vezes, compensações da mágoa oculta, tentando a diluição de recalque pela exibição de atos acima da linha normativa tradicional. (Cascudo, 2004, p. 158)

A antropologia, enquanto ciência, tem se ocupado ao longo de sua existência com o problema da relação entre modos de comportamentos instintivos

(hereditários) e adquiridos (por aprendizagem), mas isso não é possível sem que se considere o processo de influência de padrões estrangeiros na conduta orgânica de cada povo estudado. Esse processo é chamado de aculturação.

A marcha aculturativa é possível ser percebida no Brasil, através da leitura de cronistas coloniais que relataram como viviam os indígenas das primeiras décadas do séc. XVI e como a população chegada foi instalando suas moradas e povoados com aparelhagem vinda de longe ou feita sob outro modelo que não o existente aqui.

Cascudo (2004, p. 120) afirma só se verificar a aculturação pela necessidade do elemento aculturado, decorrendo naturalmente de sua aceitação, em zonas maiores ou menores de população. Como exemplo, a rede de dormir resiste ao lado do leito, e o pão de farinha de trigo aparece sem vitória ao lado da farinha de mandioca ou de milho.

O processo de aculturação é visto desde o neolítico, com a expansão comercial mediterrânea, em que cada viagem era uma irradiação de conhecimento numa intercomunicação viva. As guerras também se constituíram, em fatores determinantes, como laboratórios de aculturação, a exemplo do ocorrido com os impérios mesopotâmicos.

É consenso entre sociólogos e etnógrafos que nem sempre um elemento aculturado representa utilidade ou consegue melhoria de cultura ou de técnica, no entanto, sua presença é explicada pela Lei da Imitação, que se traduz por imitar para a auto-suficiência no julgamento ou considerar-se superior ao que não imita.

Os “naturais” são mais impermeáveis, relativamente, que os “culturais”, absorventes de qualquer substância recomendada. Daí a existência de civilizações antiqüíssimas contemporâneas, defendidas justamente por esta infra-assimilação que lhes garante ou retarda o desaparecimento da fisionomia coletiva legítima. (Cascudo, 2004, p. 123)

Marconi e Presotto (2007, p. 225), ao definirem aculturação indígena, afirmam haver a aculturação interétnica e a aculturação intertribal. A primeira dá-se pelo contato direto e permanente entre grupos étnicos e culturalmente diferentes, em que as mudanças podem ser recíprocas, embora em diferentes níveis de intensidade. A segunda acontece entre grupos etnicamente iguais, mas culturalmente diferentes, que vivem em contato permanente e, normalmente pacífico.

No caso da aculturação interétnica, Marconi e Presotto, acrescentam que as relações estabelecidas entre os grupos podem decorrer de situação de oposição ou de fricção, em que um grupo se impõe ao outro e dele se utiliza como um instrumento para a efetivação de interesses econômicos expansionistas, os quais, no caso brasileiro, são representados pelas frentes extrativa, agrícola ou pastoril.

Ribeiro (1995, p. 257/258), a partir da crítica ao conceito norte-americano de aculturação movida pela Antropologia desenvolvida na América Latina, apresentou o conceito de *transfiguração étnica* que considera que as populações tribais que se defrontam com as sociedades nacionais, mantêm-se como entidades étnicas, mas sofrem sucessivas alterações em seu substrato biológico, sua cultura e suas formas de relação com a sociedade envolvente.

Nesse mesmo momento, prevalecia na política indigenista oficial o conceito de integração, significando que as comunidades indígenas faziam parte de um sistema ao qual deveriam integrar-se, conceito este utilizado pela Antropologia brasileira.

Vale ainda mencionar outra concepção concernente à relação entre a civilização e as populações tribais, à qual Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 46) chamou de *fricção interétnica*, e que consiste no contato entre diferentes culturas, do qual acabam sendo assimiladas mudanças sociais, comportamentais e simbólicas, ressaltando que essas mudanças, em diversos graus, resultam numa outra e diferente realidade cultural.

Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e seguimentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais da vezes, conflituais, assumindo esse contato proporções “totais”, isto é, envolvendo toda conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. (Oliveira, 2006, p. 46)

Por fim, segundo Laburthe-Tolra e Jean Pierre (2008, p.39), o trabalho comparativo entre sociedades diferentes, permite ao pesquisador voltar-se para sua própria civilização e olhá-la com o olhar do outro, descobrindo sua estranheza e revelando seu próprio particularismo, cujo fim pedagógico e científico ao fazer esse mergulho social é fazer surgir a natureza de sua socialidade e revelar as distorções resultantes da percepção da mesma.

Vários foram os pesquisadores que observaram a diferença existente entre as civilizações, nos mais variados aspectos que as compunham. Assim, gostaria de

destacar o trabalho etnográfico feito por Lévy Brühl, cujas reflexões foram rastreadas por Roberto Cardoso de Oliveira em sua obra *Razão e Afetividade: o pensamento de Lucien Lévy Brühl*, que mais uma vez asseverou a necessidade de uma leitura diferente, não etnocêntrica, das etnografias.

O recurso metodológico do qual se utilizou Lévy Brühl foi uma espécie de “tipo ideal” de mentalidade primitiva, não nos termos weberiano, carregado de história, mas pleno de dados etnográficos. Vale ressaltar que Lévy Brühl conseguiu “observar” a realidade do pensamento indígena apenas através da leitura diligente e perspicaz de textos, sem jamais ter tido a oportunidade de pesquisa de campo.

O modo primitivo de pensar foi objeto dos estudos do autor e, conforme destaca Roberto Cardoso de Oliveira (2002), a espinha dorsal de seu pensamento é a tensão entre *representação* e *afetividade*, expressão etnológica da antinomia *razão X sentimento*.

Dos conceitos importantes para a compreensão do pensamento de Lévy Brühl, está o da “representação coletiva” com o qual busca esclarecer que apesar da “representação ser, por excelência, um fenômeno intelectual e cognitivo”, o mesmo não ocorre no caso das “representações coletivas dos primitivos”.

Pois para a mentalidade primitiva, ‘os elementos emocionais e motores são partes integrantes das representações. [...] E, com efeito, para conservar o termo, é necessário modificar o sentido. [...] É necessário entender, por esta forma de atividade mental entre os primitivos, não um fenômeno intelectual ou cognitivo puro, ou quase puro, mas um fenômeno mais complexo.’ (Oliveira, 2002, p. 102)

Assim, além dos elementos intelectuais e cognitivos que compõem as representações coletivas, a representação coletiva dos primitivos é composta de outros fatores, como sentimentos e emoções. Tal conceito fica mais complexo na visão de Lévy Brühl, pois para ele “*a mentalidade dos primitivos faz mais do que representar seu objeto: ela o possui e é possuída por ele. Ela participa, no sentido não apenas representativo da palavra, mas ao mesmo tempo físico e místico. Não pensa somente: ela o vive*”.

O autor considera a mentalidade primitiva como pré-lógica, não que se constitua numa forma anterior ao aparecimento do pensamento lógico, tampouco a considera como alógica ou antilógica, mas a denomina dessa forma com o único intuito de dizer que ela não se limita a abster-se de uma contradição. E aqui ressaltamos que a contradição lhe é indiferente, não pensando sequer em evitá-la.

Nesse sentido, as propriedades místicas acabam “contaminando” o raciocínio primitivo e influenciando na produção de conceitos, o que é atribuído ao modo particular e característico de abstrair e generalizar. No entanto, conforme observação feita por Lévy Brühl, *“nem esta abstração, nem esta generalidade são aquelas dos nossos conceitos. Em lugar de estarem envolvidas por uma atmosfera de potencialidade lógica, essas representações são banhadas, por assim dizer, numa atmosfera de potencialidade mística”* (Lévy Brühl citado por Oliveira, 2002, p. 107).

Considerando ainda a mentalidade primitiva no que tange à causalidade e suas consequências, temos que, para a mentalidade primitiva, o homem vítima de uma doença orgânica, picado por uma serpente ou esmagado pela queda de uma árvore, na verdade foi vítima de um feiticeiro que o “condenou”, ou seja, a causa sempre estará vinculada ao mundo das forças invisíveis.

Considerando o fator causa e consequência em sociedades cujos valores místicos prevalecem e se contrapõem a valores que representam contradição, é oportuno mencionar que no Brasil, em algumas etnias, ocorre a prática de “infanticídio”, aqui entendido como ato de matar crianças, independentemente da idade, em razão de representarem uma maldição ou condenação de forças invisíveis, pelo fato de serem portadoras de deficiência física ou mental, serem filhas de mãe solteira, serem gêmeos, etc.

Com isso, acreditam trazer à comunidade a libertação das forças contrárias que essas crianças representam, por serem consideradas, elas próprias, a presença da maldição no grupo.

Duas dessas formas de dizer são evocadas (ou interpretadas) por Lévy-Bruhl – no fundo de nossas idéias de forças invisíveis está a crença que elas nos inspiram;[ou] não acreditamos, mas temos medo. [Como disse Lévy-Bruhl], este elemento não está representado em si mesmo, no sentido adequado da palavra, ele é sentido e no mesmo instante reconhecido. Porém, se isso pode ser observado no interior da chamada mentalidade primitiva, não significa que deva estar ausente em outro tipo de mentalidade. (Oliveira, 2002, p. 125)

Se a representação coletiva, segundo o autor, se dá por meio da participação, denotando uma idéia de preeminência do coletivo sobre a representação, temos que a individualidade do primitivo extrapola os limites de sua pessoa, *“as fronteiras são indecisas, mal determinadas e mesmo variáveis segundo os indivíduos possuam mais ou menos força mística ou humana”*.

Assim, na proporção em que a percepção se torna menos mística ou sensibilizada pela experiência, as relações objetivas afloram nas representações. O resultado disso implica em se tornar o homem mais sensível à contradições, as quais são cada vez mais perceptíveis na medida em que há um distanciamento da mentalidade mística e sentimental e uma aproximação da mentalidade intelectual.

As emoções ganham lugar de destaque ao estudarmos a mentalidade do *homo* homogêneo que, sujeito à carga mística que o envolve, vê-se temeroso dos males que lhe possam recair, levando-o à doença ou à morte. Essa mentalidade é explicada em razão da “categoria afetiva do sobrenatural”, conceito elaborado por Lévy Brühl com o fim de prosseguir no estudo sobre a mentalidade primitiva.

[...] entre a lógica racional e a lógica dos sentimentos [mostra que] esta, primeiramente, parece um resíduo da outra, feita de dejetos e de escórias; [...] está a serviço de nossa natureza afetiva e ativa, e só poderia desaparecer na hipótese quimérica de que o homem se tornaria um ser puramente intelectual. [E acrescenta que] no curso ordinário da vida individual ou social, o raciocínio afetivo é muito mais freqüente. (Oliveira, 2002, p. 123)

O que se pode concluir é que o fator emocional, conforme estudado anteriormente, não é exclusivo da mentalidade primitiva, como se convencionou chamar e pode ser observado em outras coletividades, de qualquer lugar do planeta, e nas mais variadas culturas. Além disso, tanto a mentalidade pautada na potencialidade emocional quanto a mentalidade pautada na potencialidade intelectual se interagem, manifestando uma dinâmica dialética de transferência de elementos emocionais, intelectuais, místicos e cognitivos entre diferentes culturas.

2.3 - Processo civilizatório e tensões

Baseado na história, o processo civilizatório teve um fundamento interativo com as fases evolutivas do *homo*. Essas fases repercutiram diretamente em mudanças territoriais, socioculturais e econômicas, nas quais prevaleceram os valores condutores sobre o crescimento físico, mental e intelectual e também sobre os interesses culturais. E tudo isso ocorreu em sincronia com a política das invasões

discutidas em assembléias pelos intelectuais, pelos desbravadores e teólogos daquele período. Assim também os navegadores portugueses manipularam uma política sociocultural que interferiu em benefício prioritário da capitania portuguesa, isto é, os aristocratas estabeleceram metas para o poder e o domínio sociocultural da coroa de forma a abranger a economia, a política e a cultura, e tudo isso sob a influência da igreja.

Ribeiro (1979) ao abordar a evolução sociocultural, afirma que as mudanças socioculturais decorrem de um processo interno de transformação e autosuperação corroboradas por outro processo de origem externa, portanto extracultural, enfatizando o não isolamento das sociedades.

Destas relações externas, diretas e indiretas, decorre outro modelador do processo evolutivo, que aos fatores de desenvolvimento interno acrescenta fatores externos. Assim, à criatividade interna, responsável por inovações culturais próprias, somam-se a difusão, responsável pela introdução de novos traços culturais e as compulsões sociais decorrentes da dominação externa, ambas igualmente capazes de alterar o curso do desenvolvimento evolutivo de uma sociedade. (I. Gumploewicz, 1944). Embora seja possível isolar conceitualmente as variações devidas à adaptação ecológica especializante, o mesmo não decorre com respeito, a difusão e às compulsões externas. Sua importância é tão decisiva no processo geral, que uma teoria da evolução sócio-cultural só será satisfatória se combinar esses três motores básicos da evolução: as invenções e descobertas, a difusão e a compulsão social aculturativa. (Ribeiro, 1979, p. 38)

Esse processo civilizatório perdurou desde o período das invasões territoriais e expansões marítimas até a fase colonial, mais ou menos no primeiro meio século, quando os indígenas tornaram-se um instrumento persuadido para o trabalho, em razão da grande necessidade de mão-de-obra para a exploração de madeira e outros insumos encontrados na biocultura da região.

É de consenso que no processo civilizatório das costas brasileiras, os colonos impunham às tribos indígenas regras para o trabalho de produção, o que causou problemas nas relações entre os índios e os colonos, ou seja, os portugueses determinavam a forma de trabalho e o que poderia ser importante para a construção da colônia, bem como estabeleciam regras para a utilização da mão-de-obra dos indígenas como escravos. Esse processo acarretou conflitos na sóciocultura das tribos e, conseqüentemente, a sua forma de sobrevivência foi invadida.

Durante o primeiro meio-século, os índios foram sobretudo parceiros comerciais dos europeus, trocando por foices, machados e facas o pau-brasil para tintura de tecidos e curiosidades exóticas como papagaios e

macacos, em feitorias costeiras (Marchant, 1980). Com o primeiro governo geral do Brasil a Colônia se instalou enquanto tal e as relações alteraram-se, tensionadas pelos interesses em jogo que, do lado europeu, envolviam colonos, governo e missionários, mantendo entre si, como assinala Taylor, uma complexa relação feita de conflito e de simbiose. (Cunha, 1992, p. 14 e 15)

Diante do contexto descrito, entende-se que o processo civilizatório desencadeado pelos portugueses no Brasil colonial tanto prevaleceu sobre todo aspecto sociocultural das tribos indígenas, como também desestruturou todo fenômeno consuetudinário, desenvolvendo problemas de estagnação cultural na etnia do gênero e interferindo no conglomerado histórico da sociocultura indígena.

Assim, observa-se que o caráter étnico indígena apresentou tensões regressivas ao seu conteúdo de sobrevivência porque houve alteração limitativa no seu curso natural com a qual interagiram problemas na sociedade primitiva. Isso impôs aos indígenas amoldarem-se a um modelo dependente de interesses e valores insignificantes, no qual recebiam objetos e materiais insuficientes em troca das riquezas dispostas na região das costas brasileiras. Tal processo também interferiu na regressão histórica das tribos indígenas e limitou o processo sociocultural do próprio grupo étnico.

Essa dinâmica pressupôs aos portugueses que a figura indígena dependeria de ordenações sociais, porque se tratava de *homo* primitivo, o que descaracterizava a base étnica do grupo indígena. Além disso, era imposta à tribo uma determinação com modelo segundo o gênero, ou seja, os indígenas necessitavam de uma pretérita qualidade da concepção do processo evolutivo humano e da implantação das ordenações sócio-culturais.

Concebemos a evolução sócio-cultural como um movimento histórico de mudança dos modos de ser e de viver dos grupos humanos, desencadeado pelo impacto de sucessivas revoluções tecnológicas (agrícola, industrial, etc.) sobre sociedades concretas, tendentes a conduzi-las à transição de uma etapa evolutiva a outra, ou de uma a outra formação sócio-cultural. Empregamos esta última expressão para designar as etapas evolutivas enquanto padrões gerais de enquadramento sócio-cultural dentro dos quais se desenvolve a vida dos povos. Ou em outras palavras, como modelos conceituais de vida social fundados na combinação de uma tecnologia produtiva de certo grau de desenvolvimento, com um modo genérico de ordenação das relações humanas e com um horizonte ideológico, dentro do qual se processa o esforço de interpretação das próprias experiências com um nível maior ou menor de lucidez e de racionalidade. (Ribeiro, 1979, p. 42)

É oportuno explicar que o processo evolutivo civilizatório adveio de ser o homem exposto a mudanças, o que é determinante da dinâmica social que institui como também fica suscetível a transições socioculturais e a modelos que impulsionam seus interesses.

Diante dessa concepção e critério social, percebe-se que os indígenas não adotaram para si essas fases evolutivas, porque sua sociocultura se estabelece sob o fenômeno de uma sociedade de isolamento, o que define a ordem consuetudinária do povo indígena.

No curso de todas as revoluções tecnológicas registraram-se diversos impulsos acelerativos, responsáveis por mudanças substanciais no processo produtivo e nos modos de vida das sociedades humanas, sem se configurarem como resoluções porque não deram lugar ao surgimento de novas formações sócio-culturais. (Ribeiro, 1979, p.179)

Para essa ordenação social entre os povos civilizados ou novo mundo, os registros destacam a prevalência de um ritmo generalizado que permitiu aos estudiosos e descobridores desconsiderar qualquer estado primitivo, devido ao próprio processo civilizatório e determinar a ruptura e a formação de duas novas sócioculturas. Isto é, a primeira fase sociocultural trata do império mercantil salvacionista (Europa Feudal) e a segunda, do capitalismo mercantil, período de expansão marítima. Em ambas as fases de formação socioculturais ocorreu expansão territorial e marítima, entretanto, somente com as expedições marítimas houve o rompimento do processo mercantil salvacionista, alterando todo ciclo sócio-cultural desse período do século XVI.

Nessa esteira de evolução, o homem civilizado estende as potencialidades do fenômeno condutor intelectual no processo civilizatório, colocação que determina, na revolução sociocultural, a egrégia estruturação da talassocracia, ou seja, os desbravadores interrompem a fase sociocultural do mercantilismo salvacionista, instigado na Europa Feudal, para ampliar o fenômeno do capitalismo mercantil.

A nova fase de expedições marítimas sobrepôs à Europa Feudal a restituição de um novo processo civilizatório, o que desacentuou a debilitação do domínio do império e acelerou a tolerância religiosa com mudança substancial no poder central para cobrança e pagamento de impostos e tributos. O processo se estendeu por toda Europa, levando às colônias o domínio das áreas e a expansão da Europa.

Esta fase trouxe disputas pelo monopólio, o que permitiu ao império explorar as concessões produtivas do período feudal.

Esta tecnologia nova, desenvolvida quase exclusivamente nas áreas de dominação dos Impérios Despóticos Salvacionistas, é que possibilitou a primeira ruptura real com o feudalismo – agora não mais por ataques externos de povos pastoris, mas de dentro de áreas feudalizadas, e não mais apenas para reiniciar outro ciclo restaurador, mas para implantar novas formações sócio-culturais que seriam as primeiras civilizações de base mundial. (Ribeiro, 1979, p. 130)

Dentro dessa contextualização o processo civilizatório ganha conteúdo sociocultural, diferindo do princípio consuetudinário das tribos indígenas que permanece acentuado ao longo da história humana.

Partindo da referida subtração sociocultural do povo indígena, a biocultura civilizatória se estendeu em uma progressão diversificada atingindo vários pontos de dominação e integrando automaticamente a civilização evolutiva humana. Ou seja, o processo civilizatório prospera sob a incorporação de civilizadores interativos nas mutações sociais em que elementos externos exercem as funções de submeter o desenvolvimento sociocultural onde todas as invasões ou expedições e o povo contribuíam para a aceleração evolutiva, indicando conseqüentemente, a intenção de progresso e preservação da figura étnica de cada povo.

Essa identificação reconstruiu a aceleração para o processo civilizatório, o que permitiu a Europa emancipar as colônias com o intuito de criar uma política de reordenação para as expedições marítimas, induzindo à expansão de uma autonomia social, política e econômica em prol do próprio *ethos* do poder do império.

A necessidade dessa dominação generaliza uma busca pela tecnologia produtora, contrariando os conceitos étnicos do indígena. A realidade desse processo civilizatório ainda perdura idêntica em certas tribos, bem como mantém as condições opressivas e esmagadoras de etnias indígenas. Isso ocorre por causa do egocentrismo social em que o poderio prevalece sobre o meio, dificultando a adaptação homogênea da figura indígena na sua essência sociocultural.

Pode-se dizer que o processo civilizatório ainda permanece produtivo, reprodutivo, diversificado e apto a alterar a face do ambiente em função da evolução humana. Torna-se importante frisarmos que essa adaptação é extrema, porque determina objetivamente a aceleração evolutiva e o que deve sofrer mutações em benefício do direito humano evolutivo.

2.4 Identidade Étnica e questões indígenas no Brasil do séc. XXI

O termo “etnicidade”, desde o início de sua utilização nas Ciências Sociais, não teve uma definição comum entre os autores. Na maioria dos casos, era utilizado como uma categoria descritiva de problemas, sem uma abordagem ou conotação sociológica.

Para Gordon, ela serve para designar o sentimento de formação de um povo, enquanto que para Connor é exatamente quando este sentimento se manifesta que cessa a etnicidade e surge o nacionalismo. (Gordon, 1964; Connor, 1978 citado por Poutignat, 1998)

Para alguns, a etnicidade é definida com base em termos de comportamentos, ou seja, à medida da conformidade dos membros às normas coletivas do grupo, enquanto que para outros, é considerada como sendo as formas de representações e sentimentos de pertença dos membros em relação ao grupo (De Vos, 1975; Hechter, 1974; Brass, 1976 citado por Poutignat, 1998). Ainda para outros, é concebida em termos de ação e de estratégia (Deshen, 1974 citado por Poutignat, 1998).

Poutignat e Streiff – Fenart (1998) trazendo a crítica de Banton a Glazer e Moynihan em sua obra Teorias da Etnicidade, asseveram que tal imprecisão e fluidez nas definições tiveram pelo menos o mérito de evitar o dogmatismo e de encorajar a diversidade das abordagens no que surgia como um fenômeno novo.

Fato é que devido à riqueza do conhecimento empírico sobre situações interétnicas atuais em toda parte do mundo, não foi possível até hoje se destacar uma teoria geral da etnicidade. Dessa forma, destaca-se o caráter múltiplo das situações interétnicas, não permitindo apenas uma única abordagem do objeto.

A antropologia atual considera a cultura como um sistema simbólico (Geertz, 1989). Em outras palavras, é característica fundamental e comum da humanidade atribuir de forma sistemática, racional e estruturada, significados e sentidos “às coisas do mundo”.

Peter Wade (2001) ao tratar sobre raça e etnicidade, destaca que a diferenciação cultural está ligada a uma linguagem de lugar (espaço, geografia). Assim, a diferença cultural se estende pelo espaço geográfico devido ao fato de que as relações sociais se tornam concretas mediante uma forma espacializada.

Barth (1998) em seu texto emblemático “Grupos étnicos e fronteiras”, afirma que a premissa é de que a idéia de “grupo étnico” não define uma “sociedade” e, menos ainda, uma “cultura”. De fato, boa parte de sua argumentação consiste em distinguir a “organização social” da “cultura”.

Grupos étnicos, segundo Fredrik Barth (1998), são categorias de atribuição e identificação por critérios dos próprios autores. Assim é o “sujeito” da etnicidade: embora possa haver grupos que compartilhem uma mesma cultura, as diferenças culturais não conduzem à formação ou ao reconhecimento de grupos étnicos distintos. Para Barth, o fato de compartilhar uma cultura é uma *consequência* e não causa, condição ou, menos ainda, a explicação da etnicidade.

Acrescente-se ainda que os parâmetros étnicos não constituem algo dado e estabelecido, mas são resultados de interações sociais constantes e incessantes. A aparência cultural em que estão inseridas as etnias é fundamental para a constituição de um grupo, no entanto, não é o ponto definitivo para as demarcações dos parâmetros étnicos. A etnicidade não é vazia de conteúdos culturais, ao contrário, as especificidades dos grupos dependem da demarcação de seus atributos.

Wade (2001), ao considerar o fato de que havia uma designação para negros e outra para índios, ou seja, os negros estavam inseridos dentro do conceito de raça e os índios, mais propriamente no conceito de etnicidade, observou que tal diferença se dava principalmente pelo fato dos índios possuírem uma cultura expressa na forma de se vestir, falar e se comportar. O autor, entretanto, critica tal distinção asseverando que a etnicidade vai muito além daquilo que é aparente, ultrapassando essas fronteiras.

Nesse momento é central voltar-se ao conceito de “sociedade plural” de Furnivall, uma sociedade colonial multicultural em que cada um dos grupos constituintes mantém sua religião, sua língua e sua cultura, mas na qual todos se relacionam na situação comum do mercado (Furnivall 1991; Barth 1986; 1990 citado por VILLAR, 2004). Mais uma vez, parte-se do pressuposto em que diferentes grupos se interagem definindo a natureza e o alcance de suas relações recíprocas, por meio desse mesmo contato.

Barth procura dar um enfoque diferente do anteriormente usado pela antropologia anterior ao seu tempo:

Previamente, a antropologia se havia limitado a estudar povos indígenas em termos de sua organização social ou cultural, como se fossem isolados e independentes. Dedicou-se pouca reflexão às relações que mantinham com o ambiente econômico e social a seu redor. Tampouco se deu muita atenção à maneira como viam a si mesmos, ou como seus vizinhos os percebiam (Morin e Saladin D'Anglure 1997:159). (citado por Villar, 2004)

Segundo o autor: *“A etnicidade é um conceito de organização social que nos permite descrever as fronteiras e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma emblemática para organizar as identidades e as interações”* (Barth, 1984, citado por Villar, 2004).

Na medida em que os agentes se valem da identidade étnica para classificarem-se a si próprios e aos outros com propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização. Mesmo porque, a concepção de etnicidade está ligada à eleição, para si mesmos, de membros de grupos de solidariedade ou interesses (Banton, 1983, citado por Villar, 2004).

O que importa para a análise dos fenômenos de etnicidade não é apenas o conteúdo cultural específico deste ou daquele grupo, como já dito anteriormente, mas o processo de codificação das diferenças culturais que tornam as categorias étnicas organizacionalmente pertinentes. Assim, uma pessoa pode ter mais de uma identidade étnica, dependendo de com quem se relaciona e em que contexto ocorre esta interação. Contudo, não há como prever quais símbolos serão adotados pelos grupos para a incessante dicotomização dialética estabelecida entre Nós e Eles.

Wade (2001), comentando sobre um trabalho realizado no México, afirma que:

[...] se encuentra su premisa subyacente (típica de un enfoque funcionalista de nivel comunitario) de que los grupos culturales son entidades relativamente fáciles de conceptualizar: 'Hay un grupo, denominado X, que tiene fronteras dadas y una cierta cultura y estructura social dentro de esos límites'. La cuestión de como se constituyen y reconstituyen esas fronteras o la idea de que la cultura del grupo debería cambiar mientras la frontera permanecía, realmente no ingresaron en la escena.

Tal constatação derruba a visão simplista de que o isolamento geográfico e social teriam sido os fatores críticos para a sustentação da diversidade cultural. Ou seja, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação; ao contrário, são elas as fundações sobre as quais serão levantados os sistemas sociais (Barth, 1998).

Fredrik Barth propôs uma abordagem interacionista na análise de grupos étnicos distintos e suas fronteiras, destacando o caráter dinâmico das relações interétnicas. Segundo Barth, a etnicidade revela-se nas ações e reações entre o grupo e os outros em uma organização social em constante processo de transformação, o que forma um conjunto de componentes sociais mutáveis, variável de acordo com o tempo, num contínuo processo de mudanças sociais, políticas e culturais. Consequentemente, pode-se inferir que as identidades dos grupos modificam-se de acordo com os fatores internos e externos, mais ou menos intensos do contexto histórico em que foram envolvidos. Assim, se analisássemos a etnicidade indígena sob esse aspecto, não poderíamos olvidar o processo histórico de colonização e dominação a que estes grupos foram submetidos.

Segundo a teoria interacionista, a etnicidade é um processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, onde se estabelece uma organização baseada na consignação e na autoatribuição dos indivíduos a categorias étnicas. Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e afirma que a existência dos grupos étnicos depende da manutenção de suas fronteiras.

Barth trata a organização social como causa da estrutura social ao afirmar “considero razoável pensar as instituições ou os costumes sociais como a agregação complexa de numerosos microeventos de conduta, baseados em decisões individuais mediante as quais cada pessoa tenta enfrentar a vida”. As opções e as escolhas cotidianas dos indivíduos (“organização social”) acumulam-se e constituem, no próprio processo da interação, os novos laços sociais (“estrutura social”). (Barth, 1973 citado por Villar, 2004)

Assim, depreende-se que, para ele, o padrão das decisões e das ações dos indivíduos são a “causa” direta da sociedade. As pessoas “criam” o significado do étnico em cada interação. No caso particular da etnicidade, Barth dá especial ênfase aos aspectos subjetivos ou voluntários da ação: trata-se claramente de uma questão de autodefinição (um fator subjetivo) e, no melhor dos casos, de definição por parte dos outros (um fator, no máximo, intersubjetivo).

Os homens “criam” ou “constroem” seu próprio mundo e, conseqüentemente, o modelo para explicá-lo deve ser “gerativo”. Devemos incorporar em nosso modelo de como a cultura é gerada, tanto um olhar dinâmico sobre a experiência, resultado da construção de eventos pelos indivíduos, como um olhar dinâmico sobre a

criatividade, resultado da luta dos atores para superar a resistência por parte do mundo (Barth 1989:134 citado por Villar, 2004).

A “etnicidade” é considerada como um fenômeno da modernidade, produto do desenvolvimento econômico, da expansão capitalista e da formação dos Estados-Nações. As várias formas de contato (comunicação) decorrentes da modernidade facilitaram o surgimento de identidades particularizantes. O uso desta palavra no discurso acadêmico é datado do período posterior à Segunda Guerra Mundial, apesar do termo ‘étnico’ ser mais antigo. Com a perda de consistência do racismo científico, começou-se a utilizar a expressão “grupo étnico” para se referir aos grupos de pessoas consideradas como minorias dentro de suas nações. (Wade, 2001)

Para Hall (2000, p. 110) as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Assim, uma mesma pessoa pode ter mais de uma identidade, como diz o autor: “as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir” (Hall, 2000, p. 112).

Sob a égide de um estado-nação, admitiu-se a existência de uma sociedade brasileira “homogênea”; isso, no entanto, escondeu a evidente heterogeneidade e multiculturalidade desse povo. A partir daí, a construção identitária nacional deveria considerar a forma diferenciada dos diversos grupos integrantes dessa sociedade.

O debate sobre o multiculturalismo tem sido ampliado no Brasil em razão da adoção de medidas por parte do governo federal a fim de efetivar uma política aplicada aos negros, que lhes garanta a ampliação da possibilidade de acesso à universidade por meio do sistema de quotas.

A abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre em “processo”. Ela não é, nunca, completamente terminada – no sentido de que se pode, sempre, “ganhá-la” ou “perdê-la”; no sentido de que ela pode ser sempre sustentada ou abandonada. (Hall, 2000, p. 106)

Os aspectos diferenciadores dos grupos heterogêneos determinam o perfil do indivíduo que está inserido numa família, num sistema econômico, político, religioso e jurídico, lugares nos quais é possível surgir necessidades que mobilizam os movimentos sociais.

O espaço das inter-relações é ideal para evidenciar que cada povo possui uma dinâmica. Uns são absolutamente inovadores, outros se mantêm restritos ao

seu próprio grupo, entretanto há outros que em suas experiências, se dispõem a melhorar e adaptar ao grupo outros valores socioculturais.

Em sua origem o multiculturalismo surge como princípio ético orientador da ação de grupos étnicos que tiveram seus direitos de preservarem suas características culturais completamente negados. (Albuquerque, 2008, p. 14)

A teoria multicultural surge como possibilidade de resposta às parcelas da sociedade que têm sofrido durante séculos, preconceitos e racismos. Assim, para que tais injustiças sejam corrigidas propiciando uma mudança política e social em relação às minorias étnicas do país, essa teoria apresenta duas posturas ideológicas: o liberalismo e o comunitarismo.

No liberalismo, tende-se a não identificar o indivíduo; neste caso, a instituição pública é impessoal e o cidadão procura se relacionar de acordo com os padrões que a sociedade exige, independentemente da particularidade do cidadão quanto à sua identidade étnica, racial, sexual ou religiosa. Já no comunitarismo, a natureza humana é dialógica, estabelecendo-se por meio do diálogo com outras pessoas e outros significativos.

Considerando a natureza dialógica das relações humanas ao longo de sua história, constatamos também que a mudança é fator inerente ao fenômeno humano, daí poder-se considerar um erro a “imagem de sociedades primitivas paralisadas em um eterno presente” (Laburthe-Tolra e Jean Pierre, 2008, p. 58). A diferença deve ser tratada como um produto da história, cultura, poder e ideologia.

No comunitarismo que considera a natureza humana de forma dialética, ou seja, as relações se operam por meio do diálogo, não existe a possibilidade de interferência do Estado ou do grupo. O homem se descobre na medida em que reconhece sua identidade, independentemente de viver em grupo ou isolado, de pertencer a um grupo homogêneo ou heterogêneo. O que define esse reconhecimento são os hábitos e os condicionantes de sua autenticidade e auto aceitação.

Atualmente, a identidade não depende somente da posição social, mas de que os outros reconheçam a sua originalidade, a sua autenticidade, enfim que reconheçam a sua diferença. Caso não ocorra o reconhecimento da diferença, essa falta poderá ser sentida como opressão. Essa necessidade de reconhecimento vale para a maioria dos movimentos sociais. (Albuquerque, 2008, p. 15)

É central nesse contexto que a acentuação da identidade segue parâmetros de ordem, ou seja, a inserção do indivíduo no grupo requer sua identificação com o grupo, o que vai determinar a sua aceitação ou não.

O processo de identificação e o, correlativo, de etnogênese não são autônomos. São postos em movimento por fatores múltiplos: a geopolítica regional, os conflitos de interesse, a necessidade de criar grupos de solidariedade em meios urbanos anônimos e hostis. São suscetíveis de acabar formando etnias, cada uma identificando-se a um modo de adaptação ao meio ambiente, a uma civilização, a uma língua. As etnias, vale ressaltar, não são e nunca foram entidades fixas, fechadas, "naturais". Têm uma história e definem-se a partir dela. Por esta razão muitos antropólogos recusam-se, muito paradoxalmente, a utilizar a noção de etnia. Hesitam em reificar uma entidade social cuja modalidade conhecem bem. É, entretanto, excessivo negar a sua existência. (Laburthe-Tolra e Jean Pierre, 2008, p. 410)

Assim, é essencial que a pessoa seja incluída no processo de identificação, mas para isso deve estar inserida na etnia ou grupo. Qualquer alteração sistemática na relação entre as pessoas sofre pelos membros a rejeição da identidade. Esse critério de acentuação da identidade possibilita distinguir a formação do homem quanto ao seu estado social, cultural e o que permanece na historicidade dos membros dos grupos.

[...] o direito está em rota de colisão com a moral estabelecida e com crenças arraigadas em sociedades que julgamos "modernas", erodindo o costume no seio do próprio Ocidente, quando, por exemplo, um novo código civil suprime o "chefe de família" ou a *patria potestas* exclusiva do pai e especialmente quando incorpora e constitucionaliza as convenções contra todas as formas de discriminação racial e de gênero, põe órgãos coercitivos a serviço da erradicação do racismo e sanciona leis que garantem ações afirmativas para beneficiar as mulheres, as pessoas negras ou, inclusive, os portadores de deficiência física. (Segato, 2006, p. 210)

A nova realidade que se apresenta é de que o direito consuetudinário e o direito estatal não caminham mais paralelamente, mas estão cada vez mais se conformando em uma posição de distinção e coexistência. O que se considerava distante, não está tão distante assim, e exige, portanto, diálogos e negociações na esfera do Estado-Nação.

Segundo Segato (2006), a tarefa do antropólogo consiste em estudar como os discursos normativos baseados nos direitos humanos e garantias fundamentais são produzidos, traduzidos e materializados numa variedade de contextos sociais e culturais.

Com a Constituição de 1988, firma-se no Brasil uma nova ordem que traz como pauta o respeito à diversidade étnico-cultural e os direitos humanos fundamentais. Dessa forma o aparelhamento jurídico estatal passa a se relacionar com a Antropologia, enquanto ciência capaz de propiciar pareceres e perícias referentes aos grupos étnicos que compõem a sociedade nacional.

A proposta do pluralismo jurídico de teor comunitário-participativo para espaços institucionais periféricos passa, fundamentalmente, pela legitimidade instaurada por novos atores sociais e pela justa satisfação de suas necessidades. (Wolkmer, 1997, 100)

Sem desconsiderar o grande avanço trazido com o reconhecimento da diversidade étnica e cultural pelo Estado Brasileiro, temos que, no que tange a estes grupos e minorias, cabe-lhes a garantia do respeito aos seus direitos. E especificamente no caso dos indígenas brasileiros, em relação ao chamado “infanticídio” indígena, está posto o desafio de diálogo, negociação e conscientização.

3 PARA UMA ANÁLISE DO “INFANTICÍDIO” INDÍGENA: PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

3.1 – Distintas visões

Duas cosmovisões não tão distantes, mas o suficiente para ficarem completamente desligadas ou desvinculadas uma da outra, devem ser consideradas para a abordagem do infanticídio, sob uma ótica jurídico-antropológica.

Num primeiro momento, utilizarei depoimentos de indígenas brasileiros compilados no documentário “Quebrando o Silêncio”¹, dirigido pela jornalista e documentarista Sandra Terena e lançado em 31/03/2010 no Memorial dos Povos Indígenas em Brasília.

Sandra Terena: Meu nome é Sandra, sou índia Terena, na minha tribo me chamam de Alieté, mas acima de tudo eu sou mãe. Hoje, minha vida é mais completa e alegre com a companhia da minha filha, a pequena Tenó. Eu lembro que meu pai contava, que em algumas aldeias, quando nasciam deficientes, gêmeos ou filhos de mães solteiras, essas crianças eram sacrificadas. Eu pensava que matar crianças era uma prática que fazia parte do passado, mas descobri que meus parentes, em algumas aldeias, ainda fazem isso.

Sandra Terena ao iniciar sua fala, menciona um conhecimento distante sobre o “sacrifício” (como ela chama) de crianças, o que lhe foi transmitido por seu pai e que ela considerava tratar-se de prática ancestral abandonada. Ficou surpresa ao descobrir que seus parentes em outras aldeias ainda hoje o praticam. Provavelmente seja por isso sua inserção nessa militância de esclarecimentos em favor dos povos indígenas quanto a essas práticas.

Muitos são os nomes dados à prática ameríndia de matar crianças, embora não seja verificada em todas as etnias. Dentre estes, estão “infanticídio indígena”, homicídio, interditos de vida e também, sacrifício.

¹ Transcrito na íntegra (Anexo III)

Numa visão jurídica, o termo “infanticídio indígena” seria inapropriado, uma vez que o chamado *infanticídio* pelo Código Penal Brasileiro², é o ato de a mãe, em estado puerperal, matar o filho nascente ou neonato, constituindo aí crime previsto. Assim, o protagonismo da mãe e seu estado puerperal são condições *sine qua non* para a tipificação do crime.

Homicídio, como alguns autores o chamam, se dá por se referir à morte dessas crianças, independente da idade cronológica, podendo ser desde o nascimento até mesmo a pré-adolescência.

Aritana Yawalpiti (Cacique): Coisa triste mesmo! Que foi enterrado pequeno, rapazinho já. Não era mais criança, não! Eu vi! Eu mesmo vi isso aí! Ontem, eu estava comentando com o pessoal da aldeia. Eu vi! Ele viu!

Outros ainda, afirmam que “uma criança indígena quando nasce não é uma pessoa. Ela passará por um longo processo de *peessoalização* para que adquira um nome e assim, o *status* de pessoa. Portanto, os raríssimos casos de neonatos que não são inseridos na vida social da comunidade, não podem ser descritos ou tratados como uma morte, pois não é. Infanticídio então, nunca”³. Assim, uma criança que se enquadre numa situação que inviabilize sua *peessoalização*, será passível, conforme Marianna Holanda, do chamado “interdito de vida”.

Enquanto a morte é descontinuidade de vida, os interditos do processo de *peessoalização*, as negações de pertença social aos entes, são a impossibilidade do aparentamento e da alterização – os entes não se movimentam. Não falo, portanto, de uma relação entre humanos e não humanos (destinada ao xamanismo) mas uma relação entre pessoas que fazem não pessoas, retirando as últimas da dinâmica existencial. (Holanda, 2008, p. 36)

Ainda nesse percurso, vale ressaltar o termo usado por Sandra Terena em seu documentário, *sacrifício* – que segundo o dicionário é “a oferenda feita a uma divindade em sinal de adoração, expiação, etc.”

Holanda (2008) faz uma aproximação entre a noção de sacrifício e os chamados “interditos de vida” para mostrar porque os interditos de vida não estão no

² “Art. 123. Matar, sob a influência do estado puerperal o próprio filho, durante o parto ou logo após. Pena – detenção de 2 (dois) a 6 (seis) anos”.

³ Disponível em: <http://exsurge.wordpress.com/2010/03/25/infanticidio-indigena/>

plano dos ritos sacrificiais como considerado pela autora, equívoco enfaticamente aludido pela mídia que se dedicou nos últimos anos a noticiar tais “barbáries”.

Apoiada nos objetivos de Frazer, Holanda (2008) apresenta que os assassinatos, num contexto de “barbárie”, são considerados pelo autor como um acesso ao sacerdócio, o que faz do assassinato sacrificial um caminho para o sagrado.

Considerando a noção de sacrifício maussiana, que gira em torno da imprescindibilidade do rito, com a presença de etapas de imolação e, sobretudo, da relação entre uma divindade e a humanidade, nem a negação de pessoalidade a entes e nem também os infanticídios urbano-ocidentais estariam inscritos na lógica do sacrifício. (Holanda, 2008, p. 110)

Holanda (2008), ainda quanto ao sacrifício diz que Girard (1923) vai relacionar o sacrifício não à formalidade do rito, mas à necessidade de obstruir o movimento mimético da violência, do desejo de vingança. Esse objetivo pode ser alcançado por meio da imolação de uma vítima, o que desviaria a violência dos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa.

Girard (1998) destaca o duplo aspecto das vítimas expiatórias: elas são a um só tempo tratadas como seres sagrados e criminosos. Ela é vítima substitutiva, uma vez que carrega em si todo ódio e sede de violência dos verdugos da sociedade.

Não apenas os ritos e os mitos são explicados por Girard através de suas teorias do desejo mimético e do sacrifício, mas inúmeros costumes primitivos como o uso de máscaras, a repulsa ao sangue menstrual e aos gêmeos, e muitas das proibições ou regras de direito primitivas. A teoria de Girard, cujos dois pilares são os conceitos de desejo mimético e de sacrifício de vítimas expiatórias, constitui assim uma verdadeira teoria antropológica e sociológica geral, compreensiva de muitos fenômenos sociais e humanos.

O desejo, portanto, não conhece a si mesmo. Ele decorre de uma falta. O que falta ao sujeito desejante e que, no final, ele quer é a completude do ser. Adota-se o modelo como exemplo porque este aparenta ser dotado de uma superioridade do ser. Imitar o desejo dele e uma forma de adquirir o ser. (GO, p. 91 citado por Paulo, 2008)

Paulo (2008) afirma que não é o desejo de posse do objeto, mas a imitação de um estado de ser - visto como superior - e que é representado pelo rival, o modelo, gerando um conflito em que o sujeito somente percebe a apropriação do

objeto, não a sua imitação do desejo de um outro. Em consequência, uma dinâmica de conflito ganha corpo: quanto mais obstáculos o modelo cria, mais o desejo tende a transformar esses obstáculos em modelos, e assim sucessivamente. Por outro lado, ainda que o rival não estabeleça obstáculos para dificultar a apropriação do objeto do desejo pelo sujeito, mas ao contrário lhe seja totalmente indiferente, essa mesma indiferença servirá como um obstáculo intransponível, levando a violência mimética ao infinito.

Acrescenta ainda (Paulo, 2008) que à medida que as diferenças entre o sujeito e o modelo diminuem, a violência mimética aumenta, já que “cada [um dos rivais] deseja impedir o outro de encarnar a violência irresistível que ele próprio deseja personificar” (René Girard citado em *GO*, p. 92). No final, não há nada que um não faça ou sinta que o mesmo não ocorra ao outro. Em consequência, os rivais se tornam duplos, cuja figura arquetípica é a dos gêmeos, símbolo da indiferenciação e, por sua vez, gênese da violência.

Antes, se queria ter a posse de um objeto, agora se quer destruir um mesmo inimigo. A violência se transforma, por outro lado, num mecanismo de diferenciação. Para desfazê-la ou diminuí-la, faz-se necessário uma vítima que se torna então objeto da ira coletiva, já que é vista como a origem da crise. (Paulo, 2008)

Independente de terminologias e nomenclaturas, o que vale aqui é impulsionar o debate que visivelmente ganha destaque na comunidade indígena nacional. Não se pode fechar os olhos e os ouvidos para a realidade que tem sido trazida à tona por aqueles que são os legítimos preservadores de sua cultura, como também de sua existência como nação.

Ver o infanticídio indígena é deparar-se com uma problemática até bem pouco oculta para a sociedade em geral, para o sistema jurídico, e para muitos que ainda desconhecem essa realidade persistente em algumas etnias indígenas. O Estado define a organização jurídica, administrativa e política em relação à sociedade, incluindo todos os seus grupos e tem, portanto, a competência e a responsabilidade de manter íntegra a segurança da vida e tudo que se relacione ao bem comum, em toda sociedade nacional.

Por volta do século IV, com a fusão do político e do religioso no Império Romano Cristão Ocidental, matar crianças – prática corriqueira – passou a ser considerado como erro. Isso está relacionado à criação do longo reinado da mulher restrito à condição de mãe, reinado este inaugurado por Maria.

As leis canônicas adotaram a punição para aqueles que praticassem o infanticídio. A ordenação criminal de Carlos V, *Constitutio Criminalis Carolina*, dispunha que as mulheres que matassem seus filhos seriam enterradas vivas ou empaladas; para as não reincidentes havia como atenuante a morte por afogamento (Muakad, 2001). Aos poucos o infanticídio vai se tornando uma violação da grande lei, a lei da natureza. (Holanda, 2008)

Badinter (1985, p. 54 citado por Holanda 2008) afirma que os pais não podem dispor dos filhos à sua vontade, nem desembaraçar-se deles. Presente de Deus ou cruz a carregar, não podem usar e abusar deles segundo a definição clássica de propriedade. Em consequência, o primeiro direito suprimido foi o de morte, pois o pai não poderia destruir o que fora criado por Deus. Desde os séculos XII e XIII, a Igreja condena vigorosamente o abandono dos filhos, o aborto e o infanticídio.

Nas antigas civilizações, os laços familiares eram estabelecidos pelo culto à religião e não pelas relações afetivas ou consangüíneas. O pai era, portanto, autoridade familiar e religiosa. Como autoridade, o pai exercia poder absoluto sobre os seus. Os filhos não eram sujeitos de direitos, mas sim objeto de relações jurídicas. Assim, era conferido ao pai o poder de decidir inclusive sobre a vida e a morte dos filhos. (Coulanges, 2003)

Na Idade Antiga apenas as crianças saudáveis e fortes eram mantidas vivas. Em Esparta, cidade famosa por seus guerreiros, os pais transferiam para um tribunal do Estado o poder sobre a vida e a criação dos filhos, a fim de preparar novos guerreiros. Em razão da pureza das crianças, no Oriente, era comum o sacrifício religioso de crianças. Também era corrente, entre os antigos, sacrificarem crianças doentes, deficientes, malformadas, jogando-as de despenhadeiros; desfazia-se de um peso morto para a sociedade. (Amin *in* Maciel, 2006)

Segundo Amin (*in* Maciel, 2006) na Idade Antiga, a exceção à prática de matar crianças indesejadas ficava a cargo dos hebreus, que proibiam o aborto ou o sacrifício dos filhos, apesar de permitirem sua venda como escravos. Outros povos como lombardos e visigodos proibiram o infanticídio, enquanto que os frísios restringiram o direito do pai sobre a vida dos filhos (Tavares, 2001).

A Idade Média foi marcada pelo crescimento da religião cristã com seu grande poder de influência sobre os sistemas jurídicos da época. O homem não era um ser racional, mas sim um pecador e, portanto, precisava seguir as determinações da autoridade religiosa para que sua alma fosse salva. (Amin *in* Maciel, 2006)

Através de diversos concílios a Igreja foi outorgando certa proteção aos menores, prevendo e aplicando penas corporais e espirituais para os pais que abandonavam ou expunham seus filhos. No entanto, os filhos nascidos fora do manto sagrado do matrimônio eram discriminados. A criança aparece como objeto da disciplina e como discurso social, tornando-se razão para a criação de leis.

Holanda (2008) diz que apesar das sanções morais e punições, recém nascidos continuavam a ser “expostos”. O agravante, nesse caso, é que essa situação agora tem lugar em sociedades nominalmente cristãs, sendo este um incômodo que perdurará. A solução encontrada para a contradição da coexistência de famílias e mulheres cristãs que não desejavam filhos foi deliberar estabelecimentos para abrigo das crianças abandonadas, tornando o abandono legal.

Para receber as crianças enjeitadas, foram criadas as “Roda dos Expostos” que, segundo o registro dos Hospitais de Santas Casas, mostram que entre 0 a 7 anos, a mortalidade dos expostos era aterradora: situava-se entre 650-700 óbitos para cada mil crianças (Marcílio e Venâncio 1990, p. 330 citado por Holanda, 2008).

Para Holanda (2008), os projetos de elaboração dos direitos, do social e do humanismo se atrelaram ao projeto de correção das alteridades. Acrescenta ainda, que o mundo aparentemente estático do universo jurídico elaborou o infanticídio como crime, caricaturando-o como falha da alteridade. Quando desencantada, a categoria pode surgir com flexibilidade permitindo-nos compreender que o que se chama *infanticídio* é antes uma gama diversa de estratégias reprodutivas e de relações político-religiosas, presentes historicamente em todos os cantos do mundo.

O projeto de nação da qual os povos indígenas seriam integrantes tem como base o “bem comum”. A proteção tem portanto, um caráter pedagógico mostrando aos índios os benefícios da humanidade (Leite, 1987 citado por Holanda 2008). O que protege é dono do poder e da vontade do “protegido”, pressupondo que a passiva generosidade anularia a dominação.

Faz parte da tradição cultural de algumas das tribos indígenas brasileiras a rejeição de crianças portadoras de alguma deficiência (algumas etnias incluem gêmeos e filhos de mães solteiras). Na maioria das vezes, ocorre o homicídio destas crianças. Porém, apesar de se tratar de uma antiga tradição cultural, isso não impede que os pais sofram ao cometerem este ato. Alguns se suicidam logo após, por não suportarem a tristeza e a depressão; outros resistem às pressões e se negam a praticar o ato. (Barreto in Souza e Lidório, 2008, 121)

Ao examinar a relação entre o sobrenatural e a natureza na mentalidade primitiva, Lévy-Brühl procura aprofundar seu estudo sobre o papel da emoção, do sentimento e da afetividade através da análise das representações dos “poderes invisíveis” que circundam o homem primitivo. São representações em que predominam elementos emocionais e são envolvidas por uma carga mística. (Oliveira, 2002, p. 122)

Ainda desvendando o pensamento de Lévy Brühl, é crucial considerarmos a “categoria afetiva do sobrenatural” que consiste numa atitude constante do homem em presença do sobrenatural fundamentando suas idéias de forças invisíveis na crença que elas inspiram. Assim, com o intuito de clarificar o conceito de categoria do sobrenatural, vale a citação desse pequeno trecho de Lévy Brühl

Lá [em outras sociedades] – onde o modo de pensamento conceitual se desenvolveu e se impôs –, os elementos intelectuais tiveram um lugar cada vez mais importante nas representações relativas ao mundo sobrenatural. Um florescimento de crenças apareceu então e sempre frutificou em dogmas. Mas a categoria afetiva do sobrenatural, entretanto, subsiste. O fundo emocional dessas representações não é jamais inteiramente eliminado. (citado por Oliveira, 2002, p. 126)

Nesse sentido, o que se percebe é que, ao se comparar uma sociedade indígena considerada dentro desse conceito de mentalidade primitiva, e uma sociedade não indígena como a brasileira, as noções de transgressão se apresentam de forma diferente.

Poder-se-ia dizer que para a mentalidade não-indígena, ou melhor, como Lévy Brühl denominou a sociedade européia, transgressão significa “violação de uma regra, de uma lei positiva ou moral”; já para a mentalidade primitiva, significa apenas “uma anomalia, uma coisa insólita e inaudita: presságio funesto, manifestação de um princípio nocivo invisível”. Tal esclarecimento leva Lévy Brühl a complementar: “Nosso ponto de vista é jurídico e moral; o dos primitivos é sobretudo místico”. (Oliveira, 2002, p. 126)

Vale ainda esclarecer que o natural e o sobrenatural, embora distintos, são inseparáveis, como no exemplo do “sangue” usado por Lévy Brühl. Na mentalidade européia o sangue não é mais que um dos elementos do corpo, já na mentalidade primitiva tem sentidos sobrenaturais, místicos; especialmente o sangue de mulher, de seus órgãos ligados à reprodução, sangue do feto, do cordão umbilical ou da placenta.

O temor que esses elementos geram na mentalidade primitiva introduz um tônus emocional poderoso, determinante de uma representação coletiva mais *sentida* do que *conhecida*. A mentalidade primitiva é fortemente conduzida pelos mitos e crenças, o que não difere muito da mentalidade conceitual, ou lógico-formal, pois apesar de se valer muito mais da intelectualidade, também está suscetível à sensibilidade. (Lévy Brühl citado por Oliveira, 2002)

Essa sensibilidade ao sobrenatural comumente é considerada como fator que impede a visualização das contradições, elemento este componente de uma mentalidade com imperativos lógicos formais. No entanto, isso não significa que a mentalidade primitiva seja imune de modo absoluto aos imperativos de uma lógica formal.

[...] sem dúvida, a estrutura fundamental do espírito humano é sempre a mesma. Quando os primitivos têm o sentimento nítido e vivo de uma contradição, ela não os choca menos do que a nós. Eles a rejeitam com a mesma energia. Mas uma das características distintivas de sua mentalidade consiste precisamente nisto: frequentemente, aquilo que para nós é contraditório tal não lhes parece e os deixa indiferentes. (Lévy Brühl citado por Oliveira, 2002, p. 128)

Como dito anteriormente, os indígenas que por submissão à tradição praticaram o ato de matar ou deixar morrer seu filho, por estar este incluso entre aqueles que não poderiam continuar vivos, sofrem e muitas vezes acabam cometendo suicídio por não suportarem a pressão emocional que lhes sobrevém. Isso permite entender que tal prática os entristece, deprime e até mesmo os adocece fisicamente, contradizendo pontos tão valorizados entre eles.

Barreto (in Souza e Lidório, 2008, p.126) considerando tal realidade, afirma que a atenção especial ao sofrimento humano se constitui num guia seguro e indispensável para distinguir as orientações culturais razoáveis das inaceitáveis. Destaco que esse sofrimento é relatado pelos próprios atores sociais, como agentes ou pacientes da prática, conforme relatos contidos no documentário “Quebrando o Silêncio”.

Marcos Mayoruna (sobrevivente): Nós éramos gêmeos e cacique José, cacique José, ele interpretou errado! Mas, meu próprio povo, me condenou à morte!

Marcos Mayoruna (Sobrevivente, mas teve um irmão gêmeo que foi queimado vivo aos 10 (dez) anos de idade): Todos os indígenas que matam gêmeos ou deficientes, eles sofrem! Eles mesmo sofrem! Depois

que analisam bem, porque eles mataram. Então, todos os seres humanos sentem, tem dor!

Etnia Jarawara: A mãe não queria matar a criança, era a avó que queria matar. A mãe da criança sentia tristeza. O pai ficou triste porque mataram seu filho. As pessoas da aldeia queriam a criança e ficaram com raiva da avó. Porque ela queria matar a criança. As pessoas da aldeia diziam: “Ah! A criança deveria crescer, mas as avós estão matando.” As pessoas queriam que a criança estivesse viva.

Boaventura de Sousa Santos afirma que “o sofrimento humano possui uma dimensão individual irreduzível, pois não são as sociedades que sofrem, mas sim os indivíduos” (Santos, 2003, p. 446).

Não responder ao clamor trazido nos apelos feitos através de manifestações e mobilizações indígenas ante a sociedade nacional, caracteriza, além de omissão e insensibilidade, uma pretensão retrógrada de mantê-los na condição de incapacidade, a mesma defendida pelo Código Civil Brasileiro de 1916, que já foi derogado, e segundo o qual, se fazia necessário que outros, na condição de “tutores” fossem os responsáveis pelos grupos indígenas. Esses tutores é que diriam o que seria melhor para os indígenas, não obstante a sua própria vontade, ou seja, como se fossem crianças, débeis ou dementes. Tal omissão pode configurar-se em cumplicidade ao justificar a não-interferência nas tradições culturais como causa da não-aplicação aos indígenas de normas que lhes seriam claramente favoráveis ao bem estar, saúde, preservação e qualidade da vida.

Davi Terena (advogado): Mas a lei... garante a vida de todo ser humano. Quer seja: índio, negro, chinês... tudo! Ele tem todo direito à vida. E o índio também!

Paltu Kamayurá: Agora meu pensamento não é mais como o deles, não é mais pensamento de antropólogo, que já estudou sobre a cultura do índio... Eles falam: “Este índio, deixa...deixa eles viverem assim. Esta é a cultura deles”. Não é! Porque a cultura...não pára! Ela anda! O pensamento também anda igual ao da cultura. Por isso que hoje, a gente... estamos... estamos querendo criar, pegar todas essas crianças.

As práticas culturais, resultado da vivência aceita e professada por todos os integrantes dos grupos indígenas, é que determinam o Direito em cada nação indígena. Por outro lado, o direito estatal é marcado pela dominação de uns pelos outros e pelo individualismo.

A distância que medeia o Direito indígena do estatal é a mesma que medeia o coletivismo do individualismo. Daí ocorre outra diferença fundamental: o direito de cada nação indígena é ‘estável’, porque nascido de uma práxis de consenso social, não conhece instância de modificação

formal, modifica-se na própria práxis; o Direito estatal, tendo o Legislativo como instância formal de modificação, está em constante alteração. (Souza Filho, 2009, p. 74).

Assim, retomando o conceito de conduta como sendo o comportamento ou procedimento restrito às fronteiras da norma, e que esta somente se estabelece pela repetição do costume no tempo, regulando, guiando e mantendo a direção, é possível asseverar que a interrupção individual ou coletiva da prática da conduta que determina a norma, acabará por alterá-la.

Segundo Cascudo (2004, p.160) a norma procede da repetição do costume e, depois de verificada a analogia, autentica-lhe a legitimidade. Toda cultura vive dentro dos limites de uma norma e de sua dinâmica; quanto à forma de atuação, é a conduta humana que a cumpre e a materializa.

Asseveramos ainda com Cascudo (2004, p. 162) que as normas, vivendo em atos humanos, fundamentam-se na aceitação e prática do uso e, considerando a dinamicidade da norma e da cultura e sua mecânica, têm-se margens para as mudanças, lentas ou rápidas, num plano de desdobramento e não de imediata mutilação.

Ainda quanto à renovação das normas estabelecidas pela práxis dos grupos, temos que esse processo se dá pelas reações infiltrantes e as frontalmente adversas, conforme afirma o autor supra. É consenso entre doutrinadores do Direito que o costume composto pela generalidade de aplicação no espaço e continuidade de observância no tempo, torna-se uma fonte formal do Direito Internacional Público.

Como escreve o professor Georges Scellè:

O costume é a fonte intuitiva e coletiva da regra do Direito... Não nos admiramos de ver o costume, sendo característico de toda ordem jurídica primitiva e imperfeita, no jogo do Direito Internacional, num papel muito mais importante que no Direito Interno, um papel capital, confiante num direito comum, ou "*common law*" internacional. (Scellè in Cascudo, 2004, p. 163)

É fato que a prática lenta e gradativa dos costumes é que definiu a existência de leis e sempre foi assim, pois as leis não surgiram de decisões de conselhos ou assembléias, mas da capitalização dos costumes. Ou seja, o direito comum ou "*Common Law*" ganhou forma em razão da insistência com que o costume era vivido. (Cascudo, 2004, p. 164) Nenhuma legislação origina uma mentalidade, mas esta é que provoca a legislação à sua imagem e semelhança.

Não é possível precisar com exatidão quais os fatores determinantes da conservação e do perecimento das normas e dos costumes. As desobediências, desatenções, independências de alguns dentro das normas não provam exatamente a falência destas, mas são exceções que podem constituir novas normas.

Marité e Tximagu Ikpeng (tiveram que deixar a aldeia para salvar seus tri-gêmeos): A gente não queria perder os bebês. A gente não quer perder os bebês! A gente ama as crianças! Então, eu sempre dizia assim: as crianças não têm culpa de chegar no mundo. Então, eu senti no coração que tenho que criar os três! São os meus filhos, né?! E, resolvi criar os três. Eu vou criar. Daqui a alguns anos eles vão estar maiores, e vou ter orgulho deles!

Quando se considera as normas de determinado povo no tempo, pode-se dizer que estamos diante de um estudo da cultura desse povo. Apesar de não ser o objeto da presente pesquisa, entendo importante destacar alguns aspectos sobre a cultura enquanto conceito norteador de trabalhos que abordam a diversidade étnica. É sabido que uma coisa não se confunde com a outra, por isso, esclarecer bem o que é cultura é importante.

Lucia Bakairi: Por que nós não temos direito? Por que nós não temos direito? Por que dizem: “Não, é cultura”. Isto não é cultura! Falta de conhecimento!

Sandra Terena: Há quem diga que essa prática faça parte da nossa cultura, e que por isso deve ser mantida. Mas, desde quando uma cultura pára no tempo? Por que a gente tem que continuar com uma prática que nos faz sofrer? Uma prática que nos deixa mal? Que nos causa remorso! Vida não combina com morte! Será que para manter nossa cultura viva, precisamos matar nossas crianças?

Não identificado: Em função do nome da preservação cultural, que é um relativismo bastante extremado. Eu também não sou contra preservar as culturas, a partir do momento que eu entendo que a cultura é dinâmica. Nossa cultura está em constante mudança, está em constante movimento.

Ao se deparar com o estudo das inter-relações, é preciso considerar também que cada pessoa individualmente se relaciona com o ambiente cultural que a envolve. Importante ressaltar que nessa relação indivíduo-sociedade existe uma gama de aspectos instintivos e racionais que se entrelaçam, compondo o todo da inter-relação.

Nesse sentido, ao se estudar as relações interculturais é necessário que se faça de uma forma interdisciplinar, ou seja, considerando o componente biopsíquico

de cada ser humano, utilizando-se não somente da antropologia que considera o contexto sociocultural, mas também da psicologia individual.

O indivíduo, a sociedade e o ambiente são elementos indispensáveis para uma elaboração cultural. “A harmonia cultural torna-se discutível, em função de uma série de variáveis inerentes ao indivíduo, à sociedade e ao meio ambiente, o que, via de regra, provoca um equilíbrio instável, determinando necessidades individuais e culturais.” (Marconi e Presotto, 2007, p. 184)

É pertinente lembrar que cada pessoa, como membro de uma sociedade, tem seu comportamento dirigido por suas potencialidades hereditárias e pelas normas e padrões de sua cultura. Nesse sentido, o indivíduo é moldado por fatores culturais e sociais, mas conserva sua capacidade de pensar, sentir e agir com independência, resguardando sua individualidade.

INTRODUÇÃO (NARRADOR INICIAL): Eu vou falar com vocês, e vocês vão me ver. Depois que vocês me virem, pensarão melhor a meu respeito. Sou igual a vocês, sou um ser humano. Assim como vocês tem a capacidade de pensar, eu também tenho. Vocês dizem que nós somos incapazes, mas nós somos capazes. Como vocês têm a capacidade de pensar, nós também temos. Vocês dizem que somos como bichos, nós não somos como bicho. Olhem para mim hoje, vocês de toda a parte.

“Padrões de cultura preestabelecidos, orientadores da conduta, acham-se intimamente relacionados com a psicologia dinâmica do indivíduo. Contudo, não se pode admitir, dada a diferença de temperamento das pessoas, uma aceitação compulsória do comportamento ditado pela sua sociedade”. (Marconi e Presotto, 2007, p. 186)

É perfeitamente possível considerarmos uma ausência de uniformidade nas atitudes e reações de determinado grupo, justamente pela diferença de personalidade e pela dinâmica cultural. Sem contar que, o ajuste do indivíduo à cultura que o envolve se dá por variados motivos, pessoais e de conveniência.

Uma relação fecunda existe entre cultura e personalidade, e as primeiras pesquisas antropológicas correlacionando esses elementos foram desenvolvidas por Margaret Mead e Malinowski. No entanto ainda hoje muitos estudiosos prosseguem dedicando-se à análise psicocultural dos grupos humanos. A conclusão a que se pode chegar é que não existe cultura e sociedade sem o indivíduo.

Assim, o que percebo nos relatos apresentados no documentário “Quebrando o Silêncio”, é a manifestação individual dos componentes dos mais variados grupos indígenas em favor da vida e de seu direito de expressão e de serem ouvidos.

A cultura não é o bem maior a ser tutelado, mas sim o ser humano, no intento de lhe propiciar bem-estar e minimizar seu sofrimento. Os direitos humanos perdem, completamente, o seu sentido de existir se o ser humano for retirado do centro do discurso e da *práxis*.[...] Além disso, a cultura não é estática, imutável. Ao contrário, é dinâmica e está em constante transformação. Os próprios antropólogos, atualmente, descartam o conceito de cultura como um fenômeno social claramente delimitado e fixo. (Barreto in Souza e Lidório, 2008, p. 123 e 124).

Posicionar os direitos fundamentais definidos no sistema jurídico nacional, os direitos humanos internacionalmente reconhecidos e a realidade prática do homicídio de crianças é fundamental para responder aos anseios da própria sociedade indígena.

Qual seria o propósito de um documentário sobre essa realidade na comunidade indígena brasileira, em diferentes etnias, produzido pelos próprios indígenas, senão conchamar a opinião pública nacional, especialmente os seguimentos responsáveis pelas leis, tanto em sua elaboração como em sua aplicação, para o drama que tanto os aflige?

Não se trata de imposição de normas/leis, mas de se buscar uma melhor maneira, e inclusive opções alternativas, para que se viabilize social e juridicamente a preservação da vida das crianças indígenas e mesmo que sejam suplantados os obstáculos que colocados à criação das mesmas. Na realidade, estamos diante de uma questão de política pública que atenda a essa minoria, já que a “política das minorias” é tão historicamente significativa para a Nação Brasileira, nos dias de hoje.

3.2 – O relativismo cultural e a universalidade ética

A palavra infanticídio é derivada do latim *infanticidium* e significa *morte de criança nos primeiros anos de vida*. Tal prática sempre ocorreu nas mais diversas culturas e pelos mais variados motivos socioculturais, não se restringindo ao passado (Lidório in Souza e Lidório, 2008, p. 177). Os motivos que levavam essas diversas sociedades à prática do *infanticídio* vão desde sua própria sobrevivência

em função da escassez de recursos até a seleção de indivíduos considerados *anormais*, segundo os critérios do grupo.

No Brasil, temos o exemplo dos Tapirapé, que matavam o quarto filho, fixando em 3 (três) o número máximo de filhos por casal (Lidório in Souza e Lidório, 2008, 178). Entre os Kaiapó também existem relatos do uso de uma planta com substâncias anticoncepcionais e abortivas (Bamberger citado por Lidório, 2008, p. 178). Também há relatos de infanticídio entre os Bororo, a partir de sonhos ou impressões de mau augúrio antes do parto, como afirma o antropólogo Jon Christopher Crocker (citado por Lidório in Souza e Lidório, 2008, p. 178).

O *infanticídio*, enquanto fato social, traz sérias implicações tanto para os que o vivenciam quanto aos seus observadores, e pode ser interpretado antropologicamente por duas teorias principais: o *relativismo ético cultural* e a *fundamentação da universalidade ética*.

O *relativismo cultural*, inicialmente desenvolvido pelo antropólogo Franz Boas, defende que *bem* e *mal* são elementos definidos em cada cultura e que não há verdades universais ante a ausência de padrões de comparação do comportamento humano, em suas diferentes culturas (Lidório in Souza e Lidório, 2008, 178/179).

É importante destacar que o *relativismo cultural* chamou a atenção das nações conquistadoras para uma visão de tolerância cultural. Em vista disso, verifica-se que as idéias que inicialmente motivaram os pesquisadores da época, acabaram por sucumbir a um *relativismo radical*, que torna as culturas estáticas e estanques.

A radicalização do relativismo cultural leva ao chamado *purismo antropológico* que enxerga cada elemento cultural como relevante e absoluto, sem considerar a possibilidade de avaliação e contraste interno no grupo e que teoriza que a moral se enraíza na cultura e não na pessoa humana. Ora, se a moral está na cultura e não no homem, como é que este poderá emitir juízo sobre as práticas e os costumes que o envolvem?

A outra teoria sob a qual se pode analisar o *infanticídio* é a da *universalidade ética*, em que valores, como moral, dignidade, sobrevivência, morte, dor e sofrimento, são pertencentes aos seres humanos em geral, sem qualquer restrição espacial, temporal e cultural.

Tal teoria pauta-se, principalmente, na inter-relação entre sociedades culturalmente distintas, com fundamento numa antropologia comunicativa. Oliveira

(citado por Lidório, 2008, 180) afirma que “uma mudança é possível se percebida sua necessidade e deve ser processada no interior de uma comunidade intercultural de argumentação”.

O pacto de San José da Costa Rica (1981) traz o conceito de etnodesenvolvimento que consiste no “fortalecimento da capacidade autônoma de decisão de uma sociedade culturalmente diferenciada para orientar seu próprio desenvolvimento e o exercício da autodeterminação”.

[...] o homem mesmo distinto e disperso compartilha valores inerentes. Pressupõe que fazemos parte de uma aldeia global e que, portanto, temos a ganhar no intercâmbio das idéias e valores. Este intercâmbio, ao contrário de ser nocivo e etnocida, é construtivo, e todo diálogo pode transmitir conhecimento aplicado em contexto paralelo”. (Lidório in Souza e Lidório, 2008, p. 181)

Não se pode negar que o homem, nos mais diferentes grupos, nas mais diferentes regiões e nos mais longínquos tempos da história, manifesta elementos que expressam sua individualidade como seres da mesma espécie, que compartilham formas de sentir e de agir correspondentes.

Para Rouanet (1990), “o homem não pode viver fora da cultura, mas ela não é seu destino e sim um meio para sua liberdade. Levar a sério a cultura não significa sacralizá-la e sim permitir que a exigência de problematização inerente à comunicação que se dá na cultura se desenvolva até o *telos do descentramento*”.

Nesse sentido, ao avaliar a posição dos indígenas brasileiros apresentada no documentário anexo, posso dizer que estes estão buscando significarem-se como agentes de sua cultura, e não permanecer subjugados a ela por força de tradições até então inquestionadas.

Considerando a dinâmica cultural, o fato de que determinada prática seja aceita sem questionamento por longo tempo, não a eleva à categoria de valor absoluto na cultura correspondente e tampouco a caracteriza como fundamento, mesmo porque, para a natureza de uma cultura que se constrói, é imprescindível o intercâmbio de idéias.

3.3 – Morte, sofrimento e superação

Lidório afirma que questões como a morte, sofrimento, discriminação ou repressão são universais e permitem o compartilhamento de experiências na busca de soluções e que, após uma longa conversa com um índio Tariano do alto Rio Negro, ouviu como conclusão - *Como vocês brancos também devem saber, não há morte sem dor* - ... (Lidório in Souza e Lidório, 2008, 181). A dor é comum aos homens, ela é universal.

Quando participei de um grupo de trabalho que estudou o infanticídio em Gana no noroeste africano, entre 1995 e 1999, percebi que, apesar de as motivações para tal prática serem distintas em cada grupo, a morte sempre causava sofrimento. (...) nenhum dos grupos – nem qualquer outro que tenhamos estudado -, vê o infanticídio como uma prática construtiva, mas sim como uma solução interna a partir de uma realidade social danificada. Essa cosmovisão local poderia ser comprovada pelo conseqüente sofrimento experimentado. (Lidório in Souza e Lidório, 2008, p. 184)

Com relação à morte para os indígenas, faz-se necessário trazer à colação as contribuições de alguns autores que já abordaram o tema. Qual o significado da morte na cosmologia indígena? O que é a morte? Quem é o morto após a sua morte? Que sentimentos são produzidos pela morte dentro do grupo?

Não existe uma cultura indígena no Brasil, mas inúmeras culturas indígenas nas quais a questão da morte é presente. A maioria dos relatos consta que a morte teve uma origem, e isto é contado em diversos mitos. Viveiros de Castro (2010), afirma que de acordo com a mitologia indígena existe algo que criou a morte; são os chamados mitos de origem da vida breve. Tais mitos podem ter se originado numa idéia de reciclagem, ou seja, assim como os animais trocam de pele, na velhice aconteceria o mesmo; outra possibilidade é a consideração da morte como um equívoco.

Os Yudjá contam que duas pequenas ilhas separadas do continente desceram o rio anunciando, uma, a palavra da vida, a outra, a da morte. A ilha da morte veio na dianteira e clamou: - *Todos nós havemos de morrer!* - Um xamã havia orientado os Yudjá que quando ela passasse ninguém deveria responder e que guardasse as reações para a passagem da ilha da vida eterna. Mas, quando a

primeira ilha passou as pessoas gritaram, por não terem acreditado no xamã (Stolze Lima, 2005 citado por Holanda, 2008, p. 35).

O fato de que, para muitos indígenas, os mortos continuam existindo, não os deixa com medo da morte, mas com medo dos mortos. “Nas sociedades indígenas brasileiras os mortos são inimigos. Quem morreu, desertou. Os mortos têm profundo rancor e raiva por ter morrido e isso atrai os que ficaram para o lado dos mortos”. (Viveiros de Castro, 2010).

Nesse sentido, quando um indígena sente saudades, remorso, nostalgia por causa daquele que morreu, na verdade está sofrendo uma investida daquele quanto a seu privilégio de continuar vivo. No pensamento indígena, a saudade e a nostalgia são uma doença que reflete o desejo dos mortos pelos vivos.

Viveiros de Castro (2010), em sua palestra *A morte como quase acontecimento*, afirma que “os mortos exercem uma espécie de sucção dos vivos, por isso são considerados perigosos, e o sistema funerário indígena é uma máquina de proteção dos vivos contra os mortos”.

Para o indígena, a diferença entre mortos e vivos é infinita e, por isso mesmo, os mortos se tornam os mais perigosos inimigos dos vivos. “*O mundo dos mortos é uma solidão*. O que eles desejam dos vivos é a sociedade, a convivência. Esse pensamento produz a luta de todos os vivos contra todos os mortos. Morte é um inimigo, uma vez que torna o melhor amigo, enquanto vivo, em pior inimigo, após a morte” (Viveiros de Castro, 2010).

Diante da realidade de que a morte é um inimigo e cria inimigos para os vivos, como deve ser considerada a prática de lançar para o *lado inimigo* aquele que não é querido ou aceito na sua comunidade? Como fica a consciência de um pai ou mãe que são forçados pela vontade do grupo ou pela imposição da tradição, a sacrificarem o próprio filho?

A morte além de ser a *descontinuidade da vida*, também se constitui num divisor de águas que distingue amigo e inimigo, amor e ódio, paz e inquietação. Assim, considerando a inerente sensibilidade humana, e em especial dos indígenas, não seria possível evitar que com a relação intercultural e a aquisição de novos conhecimentos, valores, conceitos e concepções de mundo, também viessem a insatisfação e absoluta discordância com os padrões culturais que lhes causam sofrimento e lhes impõem a transformação do filho em inimigo.

Paltu Kamayurá (Pai que perdeu um filho gêmeo enterrado vivo):
 Como no meu caso mesmo, até hoje, eu não esqueço ainda. Porque estou vendo o menino, né?! O crescimento dele. E aí, eu penso no outro também. Puxa! Eu deveria ter uma pessoa para me ajudar e para criar duas crianças. Eu falo isto! A mãe mesmo, pensou no outro dia e falou pra mim: “Pô... o pessoal enterrou nosso filho e hoje estamos só com um!”

Viveiros de Castro (2010) apresenta a morte como um *quase acontecimento*, e realmente é assim para aqueles que apenas se deparam com ela sem, no entanto, experimentá-la. É nessa condição que esse *quase acontecimento* pode ser relatado. Viveiros de Castro ainda destaca o valor do parentesco na cultura indígena em que o parentesco consiste numa proteção contra a morte e contra a solidão.

É bom lembrar que, segundo o autor, a morte nessas culturas finaliza o parentesco e, além disso, transforma o morto em inimigo do seu povo. Isto porque passam para o *mundo dos espíritos* onde impera a solidão e, a partir daí, começam a agir como sedutores para atrair outros à morte, e conseqüente solidão.

Dessa forma pode-se inferir que a criança voluntariamente abandonada na mata é sumariamente privada da proteção de seu grupo familiar, ficando assim exposta a ser mais facilmente *sugada* pela morte. Além disso, uma criança que não seja sadia e forte, como se espera e deseja, é tida como *maldita* e sua presença atrairá para o grupo todos os males do mundo dos mortos, povoado por inimigos. Assim, a *providência do abandono à morte* constitui-se na única possibilidade de se neutralizar tal maldição.

Outro aspecto que merece destaque é o do rito funerário. Segundo Holanda (2008), sem o rito funerário não há morte entre os indígenas. Também para Viveiros de Castro, “esse rito é um instrumento pelo qual os mortos são mantidos afastados dos vivos e se constitui numa forma de proteção que afasta dos vivos o poder de atração para a morte que os mortos exercem sobre eles”. É relevante mencionar que, segundo acreditam tais culturas, quanto mais duradoura for a dor produzida pela morte sobre os vivos, tanto mais se reflete o poder de atração para a morte que os mortos exercem sobre eles.

O fato de não haver formalização do rito funerário para os casos de *infanticídio*, não impede que os pais das crianças mortas experimentem o sofrimento decorrente de tal prática, mesmo porque, o impedimento de se chorar a morte ou mesmo o abandono, os coloca numa condição de vivenciar a situação de maneira velada, contida e sem o amparo do recurso que culturalmente poderiam usufruir

para promover consolo e atenuar o sofrimento. Há relatos de que após a morte infanticida, muitos pais e familiares são tomados por depressão, e que outros, só pelo fato de saberem da impossibilidade de se evitá-la, optam pelo suicídio.

[...] Mas, para a tristeza da família, ele não se desenvolvia como um menino normal. Aos três anos, ainda não conseguia andar nem falar. (...) A família se sentia cada vez mais envergonhada e infeliz. (...) A situação de pressão aumentava e o desgosto dos pais se tornou tão insuportável que eles acabaram se suicidando quando Niawi tinha 5 anos. Toda comunidade chorou muito a perda do grande caçador e de sua esposa. (...) Quando terminaram os rituais fúnebres, o irmão mais velho de Niawi lhe deu vários golpes na cabeça até que ele desmaiasse. Depois disso, segundo relato dos familiares, Niawi foi enterrado ainda vivo numa cova rasa perto da maloca. Algumas mulheres jovens da tribo, chocadas mas incapazes de reagir ficaram paradas ao redor da cova improvisada..." (Anexo IV, p. 8)

Algumas etnias indígenas, como os kaiowá no Mato Grosso do Sul, registram a prática do *suicídio* subsequente de meninos e meninas entre a idade de 10 a 16 anos (Meihy, 1991, p. 87). O que se vê é que a morte provocada, induzida ou permitida, altera profundamente a vida daqueles que estão diretamente ligados a ela.

[...] tenho dois filhos vivos e tive mais dois que morreram... um morreu de doença, porque naquele tempo não tinha a Missão ainda....outro morreu por facada, foi uma coisa triste essa morte..."

[...]

Conheço poucas pessoas que tenham tentado se matar... a gente só fica sabendo depois que acontece a morte.... eles avisam uns para os outros, os que querem morrer falam para os amigos e parentes, mas esses ficam quietos....Na minha família houve um caso desse tipo de morte...faz tempo, bastante tempo que um filho meu quis morrer... tudo aconteceu por causa de uma briga... ele saiu, se desentendeu e depois se matou....foi o tal da faca..... (Meihy, 1991, p. 45 e 48)

A existência de práticas culturais milenares nas sociedades indígenas não tem impedido que os agentes dessa cultura – os próprios indígenas – se mobilizem de forma a se tornarem agentes de transformação. Não é possível impedir que estas sociedades decidam seu próprio destino. Não se pode interferir, mas podemos apoiá-los na adoção das medidas que julguem melhores para sua realidade como nação.

Da mesma forma que os indígenas tem se mobilizado quanto ao infanticídio, também os Kaiowá quanto ao suicídio de seus jovens, como afirmam: - *A morte por*

enforcamento existe faz tempo, a pelo veneno tem começado agora... mas tem diminuído, estamos tomando as providências - (Meihy, 1991, 76).

Segundo Roque de Barros Laraia (2002):

[...] a grande qualidade da espécie humana foi a de romper com suas próprias limitações: um animal frágil, provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se transformou no mais temível dos predadores. Sem asas, dominou os ares; sem guelras ou membranas próprias, conquistou os mares. Tudo isto porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura.

Quando o representante Kaiowá diz: - *...estamos tomando as providências...* - ou quando Sandra Terena diz: - *... hoje sou uma das únicas jornalistas indígenas no Brasil. Quero usar minha formação para lutar a favor do meu povo. O acesso a educação é fundamental para garantir os direitos dos povos indígenas - o que se vê nada mais é do que a capacidade de superação de limitações, qualidade inerente à espécie humana, como destaca Laraia.*

É crescente a manifestação de grupos indígenas trazendo uma avaliação de seus valores, uma avaliação de suas condições de sobrevivência, e ainda, propondo procedimentos que gerem a superação de uma realidade que a olhos vistos é cada vez mais desafiadora. Com isto, a pretensão é serem ouvidos, compreendidos e alcançarem autonomia para gerirem questões de seus interesses com garantias do Estado, no sentido de se fazerem representar com vez e voz, de forma a ser estabelecida uma legítima inclusão em que a convivência seja respeitosa e produtiva.

Diante da precária situação, os indígenas estão conscientes de sua problemática particular. Assim, recentemente, lideranças indígenas do médio e alto Solimões apresentaram como demanda para a geração produtiva, a aprendizagem de alternativas econômicas de produção, tais como a piscicultura, avicultura, reflorestamento e plantio de ervas medicinais, saneamento básico, abastecimento de água e tratamento de lixo. Eles almejam garantir sua sobrevivência através do aprendizado do desenvolvimento de sistemas de manejo ambiental. Para tanto, requerem cursos de formação de agentes ambientalistas indígenas, engenheiros florestais, médicos, biólogos, turismólogos, administradores, etc. (Eli Ticuna in Souza e Lidório, 2008, p. 57)

Nos últimos anos tem crescido a participação dos indígenas no cenário nacional, na política, com a eleição de seus candidatos, nas manifestações sociais, no compartilhamento de problemas relacionados com o meio ambiente, nas frentes

de trabalho formal (como ocorrido recentemente em granjas do Paraná), nas brigadas contra incêndios, enfim, ganham uma projeção em nível nacional cada vez maior e de forma efetiva e criativa.

O próprio isolamento em que viviam muitos grupos, e que alguns ainda vivem, está cada vez mais fragilizado devido às relações crescentes e, em muitos casos já regulares, com a população não-indígena. Estas relações são cada vez mais possibilitadas pelas infra-estruturas modernas, pelos meios de transporte e pelos meios de comunicação, hoje tão acessíveis.

Sandra Terena afirma que “o acesso à educação é fundamental para garantir os direitos dos povos indígenas”. Na visão de Eli Ticuna (in Lidório, 2008, p. 59) “a escolarização dos índios ampliou a sua visão de mundo. O conhecimento da Língua portuguesa se disseminou, especialmente entre os jovens. A educação é um dos alicerces fundamentais para o alcance de maior autonomia, dada às mudanças demográficas, culturais e sociais ocorridas no decorrer da colonização e nos processos de interação com o contexto nacional”.

Marcos Mayoruna: Porque através da educação é que vai melhorar o povo indígena. Se o índio não estudar, sempre vai ser dominado, sempre vai ser tutelado, sempre vai ser considerado como criança. Porque ele não decide. Mas hoje eu sinto... capaz como qualquer outra pessoa, como qualquer ser humano. Hoje estou vivo. Faço faculdade de enfermagem.

Há informações de que aproximadamente 60% dos estudantes indígenas são forçados a desistir dos estudos por falta de apoio. De 1997 a 2005, o número de estudantes indígenas cresceu vinte vezes: de cem saltou para dois mil alunos. Essa inclusão acelerada esbarrou na falta de preparo das instituições responsáveis pela educação dos povos indígenas (Eli Ticuna in Lidório, 2008, p. 60).

Eli Ticuna, pastor e líder indígena, coordena um projeto chamado *Um Moisés para cada nação indígena* que tem como objetivo “preparar líderes indígenas que possam conduzir suas nações para um futuro melhor. Através desse projeto, jovens indígenas representantes de diversos povos, receberão o apoio que precisam para completar seus estudos universitários em Brasília ou em outra cidade do país” (Projeto “Um Moisés para cada nação indígena”, disponível em: <http://www.igrejadafamilia.org.br>).

Considerando a conscientização como fator inerente ao processo de educação e conseqüente melhoria de vida, o que se percebe é que os grupos indígenas não estão aceitando permanecer à margem das discussões nacionais, principalmente daquelas que lhes digam respeito. Estão querendo investir e buscar aqueles que queiram investir na capacitação de seus jovens a fim de equipá-los dos conhecimentos necessários para que munidos desses e outros conhecimentos, possam de alguma maneira assessorar sua comunidade.

Segundo Eli Ticuna (Projeto: Um Moisés para cada nação indígena):

[...] Contatados a menos de 20 anos, os Matis, etnia do extremo oeste da Amazônia, vivem ainda hoje a fase inicial de problemas pós-contato com a sociedade envolvente. Nômades, foram obrigados a se organizar em comunidades. A falta de estrutura e saneamento básico trouxe doenças antes desconhecidas por esse povo. O cacique Txamã Matis lamenta: 'As doenças estão acabando com meu povo e ninguém foi lá para resolver. A gente busca uma melhoria para nossa situação. (...)

Ganha corpo entre eles o reconhecimento de que o trato e as relações com o meio ambiente demandam conhecimentos ainda não adquiridos pela comunidade indígena, e isso, só a educação poderá realizar aliada a uma política justa e consciente para dar apoio e sustentabilidade.

Eli Ticuna traz o exemplo emblemático do Parque Indígena do Xingu, em Mato Grosso, na seguinte descrição:

[...] cartão postal do indigenismo oficial brasileiro, com uma área de 2,6 milhões de hectares, no centro geográfico do país, onde vivem vários povos, que preservam seu meio ambiente. No entanto, a sustentabilidade está ameaçada, porque fazendeiros estão depredando o seu entorno, especialmente a região das cabeceiras do rio Xingu, que fica fora dos limites do parque. (Eli Ticuna in Souza e Lidório, 2008, 61)

Ainda citando a antropóloga e professora Cármem Junqueira, em entrevista à revista *Brasil Indígena*, publicada pela FUNAI (ano 3, n. 3), transcrevo "Eu vejo em Mato Grosso, de 1970 pra cá, o número de municípios que surgiram em torno do Parque Xingu. Os índios freqüentam essas cidades e sentem uma necessidade crescente de ter dinheiro, mesmo que não seja para consumo com futilidades, mas para um consumo normal. A questão econômica é o maior desafio".

A impossibilidade de se sustentar a idéia de isolar o índio em nome da preservação cultural é inviabilizada pela própria ação expansionista da cultura

envolvente, a despeito de todo cerceamento imposto pela política oficial de tutela ao indígena.

4 INFANTICÍDIO SOB UMA PERSPECTIVA JURÍDICO-ANTROPOLÓGICA: O DIREITO E AS CULTURAS

Neste capítulo pretendo abordar a prática do *infanticídio indígena* verificada em algumas etnias brasileiras e sua implicação jurídica. A relevância do assunto que abordaremos mais especificamente é justamente o fato de estarmos diante de uma situação de tensão, onde 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, 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.

4.1 – Princípios Fundamentais e Direitos Constitucionais Indígenas

Em Direito, os princípios são considerados como norteadores das interpretações constitucionais ou infraconstitucionais, e se constituem numa nova matriz epistemológica do direito, 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. Tem sido objeto de discussões no Superior Tribunal de Justiça e demais tribunais do país, qual a postura hermenêutica aplicável nas situações em que há superposição de direitos fundamentais.

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.

[...] 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 expelida 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 se busca 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 norma que estão na base ou constituem a *ratio* de regras jurídicas, desempenhando uma função normogenética fundamental.

Assim, ao contrapor o *direito à vida* ao *direito à preservação da cultura*, ambos direitos constitucionalmente garantidos, não vejo 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 de pautar a solução da contraposição com base num preceito maior que norteia 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.

Juridicamente falando, a interpretação da Constituição Federal/88 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. 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 por que 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, lhes quebra 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”.

É preciso deixar claro que a Constituição Federal deve ser interpretada de forma sistemática, como um todo, e não por artigos, isoladamente, como se estivessem fora de todo o ordenamento jurídico brasileiro. E mais: a Constituição inteira deverá ser interpretada de acordo com os direitos fundamentais estabelecidos pela própria Constituição. E o direito à vida é o direito tutelado por excelência. Assim sendo, existe um limite a este reconhecimento, propugnado pelo artigo 231 da Constituição: o confronto com os direitos humanos fundamentais. (SOUZA e LIDÓRIO, 2008, 124)

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 inferir que a forma de tutela que privilegiou 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 *estatuta 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.

Vale ressaltar que a garantia dos direitos constitucionais atingem 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 esclarecer do que se trata esta doutrina é necessário diferenciar *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 em sua cultura já internalizada, 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 é estabelecida. A segunda se refere a grupos indígenas que, não necessariamente, limitados a uma única etnia, tendo internalizados os valores de sua cultura, não conseguem mais se determinar de acordo com os mesmos na sua totalidade.

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 que seja, qualquer papel a não ser o de reconhecimento e proteção a esse fenômeno social.

Essa transformação 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 o risco de ser radicalizado, absolutizado. Essa é uma ocorrência inexoravelmente ruim, isto é, a 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, 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 destaco a importância do documentário *Quebrando o Silêncio*, uma vez que

evidencia a presença desses elementos, não só nos depoimentos pessoais, como 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!

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, sem se darem conta, estavam reduzidos a 54 indígenas na aldeia.

Essa prática não cedeu ante o princípio religioso apresentado por missionárias presentes, no entanto, 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, a 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.*”

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 a 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 o 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.

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 adolescente 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 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.

4.2 - Leis Indígenas

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 identificada 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 falei anteriormente, para o qual “há *estágios de evolução cultural* pelos quais os índios (isolada ou coletivamente) passarão necessária e inexoravelmente. Estágios a partir dos quais seria possível diferenciá-los numa *escala hierárquica de menos ou mais evoluídos*” (Barreto, 2009, p. 34).

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 percorresse as mesmas etapas evolutivas.

Barreto (2009, p. 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 existem 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.

4.3 – Os Direitos Humanos e os povos indígenas

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.

A 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.

Ao contrário do direito positivo que tem suas bases na legitimação de direitos e deveres para o sujeito individual, o direito consuetudinário⁴ 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 titulares a coletividade.

⁴ Esses direitos são definidos como o conjunto de normas sociais tradicionais, criadas espontaneamente pelo povo, não escritas e não codificadas.

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, está intrínseco 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 que se funda 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 tais como o colonialismo, as tentativas de minar os direitos humanos invocando a cultura ignoram os processos jurídicos transnacionais.

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

A segunda proposta antropológica (Segato, 2006), apresentada 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, recorreremos frequentemente ao relativismo de forma um tanto simplificadora, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades 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 incompletude de todas as culturas, e do reconhecimento dessa incompletude por meio do diálogo é possível esperar um avanço.

[...] 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, no entanto, nem se dão conta que na verdade o posicionamento extremado de ambos, o tem promovido (Curi, 2009). “O universalismo não reconhece as particularidades e o relativismo promove o congelamento cultura”.

O diálogo e o respeito parece ser o caminho para a solução da controvérsia acima exposta, visto o reconhecimento da diversidade étnica como um princípio fundamental para a dignidade humana. A atual situação dos povos indígenas brasileiros requer que o diálogo se posicione acima dessa questão controversa que parece infundável, e pense formas reais de compatibilizar o multiculturalismo.

[...] o direito que estamos nos propondo aqui analisar é aquele que representa não apenas os princípios normativos existentes em uma dada sociedade, mas também o que atua como parte integrante dos processos sociais. É a perspectiva que se aproxima da antropologia do direito que, segundo Oliveira (1985), tem como característica fazer uma abordagem das leis através de um fenômeno histórico e cultural, cuja eficácia social e dinamismo devem ser explicados pela inter-relação entre valores e interesses de determinados grupos sociais, com contextos sociais mutáveis e com usos e costumes diversificados (preexistentes ou alternativos). (Curi, 2009, p. 7)

Ao contrário do que se possa pensar, o direito consuetudinário ou, simplesmente, direito costumeiro, não se refere a um conjunto de normas imutáveis e inalteradas desde os tempos mais remotos. Sua concepção mais atual é de que seus aspectos vão desde elementos culturais de períodos pré-coloniais até referenciais contemporâneos que foram incorporados na dinâmica da cultura.

Segato (2006) afirma que ao se equiparar a moral tradicional e a lei, pode-se constatar um caminho para o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas, entretanto na maioria dos casos, esse reconhecimento caminhará cada vez mais para o distanciamento daquilo que os instrumentos internacionais promulgam com relação aos direitos humanos da mulher e da criança, por se tratarem, entre outras, de categorias marcadas pelo *status* inferior e dependente.

Korsbaek e Vivanco (citado por CURI, 2009, p. 8.) ressaltam que existem três posturas diferentes para construção da conceituação das normas jurídicas. A primeira seria aquela fundamentada nos preceitos de Kelsen, que entende o Direito como sinônimo de Estado. A segunda, em uma concepção muito mais antropológica, defende a existência do Direito mesmo que não exista a figura do Estado na sociedade analisada. Finalmente, a terceira, que relaciona os dois conceitos anteriores, defende a possibilidade de analisar sistemas normativos de interação dinâmica.

Essa terceira postura tem servido de fundamento para a antropologia jurídica moderna na busca por um mecanismo de análise das normas que leve em consideração todos os atores sociais que participam do chamado *sistema normativo*.

[...] o direito costumeiro para os povos indígenas atende a uma cosmovisão baseada em princípios ancestrais que está relacionada com a ordem natural dos acontecimentos. São regras aceitas e aplicadas pela sociedade porque a consciência coletiva diz que são boas para os homens. Sua aplicação não requer a inclusão de tais regras em textos normativos, pois o que as tornam legítimas é a consciência comum do grupo que, através do conhecimento dos princípios gerais que regem as suas condutas, sustenta as regras determinadas para a resolução de problemas específicos. (Cuevas Gayosso citado por CURI, 2009, p. 9)

O termo *regra* não apresenta a mesma rigidez do termo *norma jurídica*; o primeiro admite uma adaptação dentro da sociedade em que se manifesta, já o segundo, é rígido e sua aplicação corresponde à imposição de determinada norma de conduta aos fenômenos sociais. Para Gayosso a *visão cosmológica* é a origem

fundamental das regras costumeiras. Assim, não apenas o legislador, como no direito positivo, é responsável em criar o direito, mas também as práticas cotidianas relacionadas à cosmovisão de cada grupo.

Outra característica fundamental do direito consuetudinário é o fato de não ser escrito, nem codificado, o que não impede, no entanto, de se reunir um corpo definido de regras e costumes que são reconhecidos e compartilhados por toda coletividade na qual está inserido. É importante ressaltar que o direito costumeiro só faz sentido dentro do sistema em que está inserido.

Como caminho para a solução de conflitos e para o reconhecimento de normas particulares de grupos e sociedades, têm surgido no cenário nacional uma concepção pluralista, que considera, primeiramente, a realidade de uma desigualdade fática na vida cotidiana, e segundo, a possibilidade de coexistência de dois ou mais sistemas normativos em um mesmo espaço.

A concepção pluralista tem alcançado espaços restritos ao meio acadêmico, pois, desbancar o monopólio da produção de normas jurídicas das mãos do Estado não se constitui tarefa fácil. Wolkmer (1994, citado por Curi, 2009, p. 11) ressalta que a intenção não é negar o direito estatal, mas legitimar outras formas jurídicas existentes na sociedade.

[...] opto, apesar (das férteis e interessantes) controvérsias que a esse respeito possam surgir, por uma visão contratualista da nação, segundo a qual a lei deve mediar e administrar o convívio de costumes diferentes, ou seja, a convivência de comunidades morais distintas. Apesar de se originar em um ato de força por meio do qual a etnia dominante impõe seu código à etnias dominadas, a lei assim imposta passa a se comportar, a partir do momento de sua promulgação, como uma arena de contendas múltiplas e tensas interlocuções. (Segato, 2006)

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.

Assim, no caso específico das sociedades indígenas, 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 povos indígenas, ou seja, o direito do grupo 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, dever 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 (Anexo I) 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 que, 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, destaco a referência ao termo *silêncio*, isto desde o primeiro documentário organizado por Márcia Suzuki (Anexo IV) em 2007, até o documentário dirigido por Sandra Terena (Quebrando o Silêncio – Anexo III) em 2010. Tal fato impõe uma chamada a considerar o *infanticídio* indígena, como pauta de nossas discussões. Parece que se busca, na verdade, a audibilidade que, segundo Segato (2006), é possível alcançar por meio da narrativa legal. O que fazer?!

Todo problema deve ser encarado de frente, pois o fato de não encará-lo não o fará desaparecer, nem tampouco fará com que pessoas deixem de sofrer em razão da nossa indiferença. 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) – Anexo III

“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. (Anexo IV)

Não obstante o que se vê na prática jurídica e antropológica, é o fato de que em questões de conflito como o *infanticídio*, o relativismo cultural opor-se ao universalismo dos direitos humanos, o que por si só apresenta contradições por 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 existir cultura sem seus agentes?!

Acrescento ainda que a proposta do pluralismo jurídico não defende o congelamento da cultura com sua conseqüente imposição, mas reconhece em cada povo uma dinâmica própria para definir seus conceitos e decidir seu caminho. “O entendimento predominante é de que não é a tradição que constitui um povo, mas a deliberação conjunta. Muitos são os povos que já deliberaram e modificaram costumes, como, por exemplo, a prática do infanticídio” (Curi, 2009).

5 CONCLUSÃO

Para destacar a importância do estudo sobre o “*infanticídio*” indígena, parti da idéia de considerar os povos indígenas dentro de sua cosmovisão e agentes de sua história. Para tanto, foi minha preocupação enfatizar que, mesmo com a experiência desastrosa dos contatos a que foram submetidos e a despeito de muitas e irreparáveis perdas, estes povos conseguiram conduzir suas vidas. E, nesse processo, mantiveram os seus costumes, ora reconstruindo-os, resgatando-os ou simplesmente preservando-os, a ponto de garantirem, ainda hoje, a expressão de suas identidades sob forma de trabalho e rituais, por exemplo.

Das tensões advindas do processo civilizatório houve um enriquecimento em seu modo de vida, uma espécie de agregação de elementos e, não obstante as realidades de domínio, exploração e submissão a que foram constantemente submetidos, tais fatos resultaram em reafirmação cultural. Preferindo superar a seara de condenações ao fatídico processo civilizatório, porque inegável, voltei-me a um aspecto dele decorrente que é a realidade da aproximação e interação, entre povos antes isolados e desconhecidos entre si.

A partir do contato intercultural surgem teorias importantíssimas sobre sociedades contrastantes, a estranheza do outro, permitindo, de uma forma ou de outra, haver uma releitura de si mesmo ou um avanço no processo de autoconhecimento. A evidência das diferenças culturais lançou luz sobre esse cenário até então nevoado, desvendando a beleza e a riqueza da diversidade. Assim, a descrição de uns ou outros grupos, mais ou menos afastados e com maior ou menor grau de assimilação de costumes externos no patrimônio étnico, sócio-cultural e de valores, não se trata de privilegiar essa ou aquela cultura em detrimento das demais, mas sim de uma tentativa de compreender com maior abrangência as dimensões de profundidade, largura e altura constitutivas da riqueza encerrada no fenômeno chamado humanidade.

Em razão do conhecimento das diferenças culturais e, principalmente, da deliberada preservação dessas diferenças, mesmo em situações de extremo contato e inter-relações, é que surgiram propostas no sentido de se definir a etnicidade e, justamente em razão da riqueza do conhecimento empírico sobre as situações interétnicas, não foi ainda possível eleger uma teoria geral em etnicidade. Apesar

disso, é possível aventar-se a assertiva, no que tange aos estudos sobre o assunto, de que a expressão cultural não é ponto decisivo para definição de parâmetros étnicos.

A realidade do multiculturalismo retrata a dinâmica dos grupos componentes do Estado. 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 no curso deste estudo como um *nó*, um dilema a ser enfrentado, se não por sua própria importância então por sua repercussão nacional nos últimos anos, suscitando crescente manifestação da sociedade, quer de forma direta ou indireta, envolvendo aspectos que com ele se relacionam. Não busquei explicar as razões que levam a mãe ou uma comunidade a enterrarem crianças vivas, ou abandoná-las à morte. Meu 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 (Anexo I) 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.

A ONG ATINI manifestou-se a favor do projeto. Os missionários que a integram estão instalados desde 1984 entre os povos Suruwahá de cuja língua vem a palavra *ATINI*, e assim a definem:

A Atini é formada por líderes indígenas, antropólogos, lingüistas, advogados, religiosos, políticos e educadores, e nutre profundo respeito pelas culturas indígenas.

Um pouco de história - Atini significa “voz” na língua Suruwahá. Nosso movimento se inspirou na luta de uma mulher indígena, Muwaji Suruwahá, que levantou sua voz com coragem a favor de sua filha Iganani. A menina tem paralisia cerebral, e por isso estava condenada à morte por envenenamento em sua própria comunidade. Muwaji desafiou a tradição de seu povo e ainda a burocracia do mundo de fora para manter sua filha viva

e garantir seu tratamento médico. (disponível em http://www.hakani.org/pt/palavra_pais.asp. acesso em 23/11/2009)

O Projeto de Lei provocou a manifestação da Associação Brasileira de Antropologia:

A ABA entende que o tema do PL 1057 não deve ser votado agora. Entende que deve ser discutido no Congresso quando da próxima tramitação do novo *Estatuto do Índio*. O fórum que discute o novo Estatuto dos Povos Indígenas é a Comissão Nacional dos Povos Indígenas, com a participação dos Povos Indígenas e que logo o fará tramitar no Legislativo.

A ABA teme que tratar de modo preconceituoso práticas indígenas tomadas como “nocivas” [sic], está longe de prover qualquer estímulo construtivo à reflexão sobre tais práticas. A medida positiva seria incentivar os povos indígenas, para que estes, por meio de deliberações internas e livres negociem os seus dissensos, sem usurpar aos povos indígenas a capacidade de tecer história própria, como indica a legislação vigente.

Os pleitos manifestados pelas lideranças indígenas brasileiras: (a) demandam que a “lei de criminalização do infanticídio” não seja votada sem consulta ampla aos povos indígenas (que eles avaliam não ter sido feita); (b) entendem que o PL visa à indevida intrusão e supervisão da vida cotidiana nas aldeias com base na suspeita que ali se cometam atos de crueldade contra crianças; (c) compreendem que o PL é inconstitucional, pois fere a Convenção 169 da OIT e o espírito da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU; e (d) observam que o problema, na verdade, é outro: adoções indevidas, não justificadas e nem legalizadas de crianças indígenas, desviando-as de aldeias e hospitais para serem supostamente salvas de crueldades e abrigadas em lares adotivos ou em instituições administradas por entidades religiosas (notadamente a ATINI/JOCUM) com sítios na Internet que promovem tais práticas. (ANEXO II)

Reportagem publicada na Gazeta do Povo de Curitiba em 23.11.2009:

[...] pesquisa realizada por Rachel Alcântara, da Universidade de Brasília, mostra que só no Parque Xingu são assassinadas cerca de 30 crianças todos os anos. E de acordo com o levantamento feito pelo médico sanitário Marcos Pellegrini, que até 2006 coordenava as ações do Distrito Sanitário Ianomâmi, em Roraima, 98 crianças indígenas foram assassinadas pelas mães ou por alguém da tribo em 2004. “Em 2003 foram 68, fazendo dessa prática cultural a principal causa de mortalidade entre os ianomâmi”. (...). (disponível em <HTTP://www.unb.br/noticias/unbagencia/cpmod.php?id=48272>)

Além destas manifestações, temos ainda aquelas trazidas pelo documentário *Quebrando o Silêncio*, dirigido por Sandra Terena, cuja íntegra está no Anexo III e também as contidas nos relatos compilados em revista organizada por Márcia Suzuki (Anexo IV).

Diante desse quadro é que decidi partir para um exercício de análise que venha quiçá contribuir nesse campo. Assim, com base no exposto acima, volto às

questões que procurei discutir ao longo do texto: Qual o papel do “*infanticídio*” na cultura indígena? O “*infanticídio*” tem papel definidor da cultura entre os grupos indígenas? Existe possibilidade de transformação dessa prática sem ferir a cultura indígena como um todo? Estratégias de transformação quanto à prática do “*infanticídio*” desqualificarão a cultura indígena em sua essência? Essas estratégias afetariam a sobrevivência, continuidade e unidade dessas populações?

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.

Minha análise tende a reconhecer que, justamente por entender ser a lei o meio *legítimo* para dar audibilidade às demandas sociais, é que a propositura do PL 1.057/2007, foi motivada. Também é possível 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. Essa condição não apresenta nenhum estímulo que indique conveniência de abordagem e avaliação.

Por estar diante de uma situação cujo estudo demandará além de aplicação ao conhecimento teórico, uma necessária coragem para o confronto, com refletida análise do quanto *custará* a tarefa, mas, por outro lado, a certeza de que após todo o processo, após a travessia, qual seja o resultado, terei trazido à luz do debate mais um ponto para reflexão e assim contribuído para uma melhor compreensão de nós mesmos. Quero ainda esclarecer que é comum a todas as manifestações sobre uma análise do *infanticídio*, o posicionamento de que é indispensável a participação dos povos indígenas nesses diálogos e sua importância na agenda de política pública nacional.

Mesmo que os meios possam ter se constituído falhos no processo, algo é certo: hoje a sociedade brasileira tem conhecimento de uma realidade que não lhe pode ser alheia, por uma questão de unidade nacional. Visto que, na esfera de cada realidade, benefícios e deveres devem ser compartilhados, espera-se da sociedade

brasileira uma moralidade que respalde esse debate, bem como a ação dele decorrente, ao nível legislativo.

A existência de múltiplas concepções de moralidade, justiça e direitos fez com que a defesa dos direitos humanos no Ocidente resultasse, muitas vezes, em uma desmoralização da diferença, uma *alterofobia*, com críticas às práticas alheias. Assim, o que deveria ser uma via de mão dupla, repatriando o olhar crítico constantemente dirigido aos outros, acaba produzindo acriticamente uma equivocada *superioridade moral*, com reforço de estereótipos negativos. (Segato, 2006)

O *infanticídio* indígena é, no presente estudo, a grande expressão da tensão existente entre *cultura* e *direito*, principalmente porque as culturas consideradas mais distantes estão buscando dialogar e negociar seus direitos nos foros estabelecidos por seus Estados nacionais. Para Segato (2006), isso desloca o projeto da Antropologia como área de conhecimento.

O discurso legal tem uma importância pedagógica, reproduzida em sua simples circulação, com poder de inaugurar novos estilos de moralidade e desenvolver sensibilidades éticas desconhecidas. E mais, é possível dizer que a moral de uma determinada época ou de um determinado povo e a lei são sistemas que interagem e cruzam influências. (Segato, 2006)

Assim, o fundamento dos direitos humanos é o consenso produzido historicamente (Bobbio, 1991). Numa tentativa de justificar a constante expansão dos direitos humanos, abrangendo novas exigências, antes irrelevantes, Segato (2006) sugere a incorporação de outro princípio de justiça, distante tanto da moral quanto da lei, que é o *impulso ético*. Este sim, responsável por atitudes de contestação e estranheza diante de leis, códigos morais, costumes, violências, etc., levando a reações deliberadas e conscientes.

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)

A possibilidade de se evitar o *infanticídio* indígena é vislumbrada por vários de seus representantes através de atitudes particulares, pessoais ou familiares que já começam a emergir nesse sentido e também por todos aqueles que diretamente se envolveram com essa prática como ocasionais testemunhas oculares ou por força de convívio a trabalho; tais manifestações são justamente resultado do chamado *impulso ético*. O fato de estarmos na história e fazermos parte dela também como protagonistas/atores é que nos torna plenamente humanos. Não somos infalíveis nem autômatos, somos suscetíveis a erros como também passíveis de desprogramação no dinâmico processo de socialização no qual somos inseridos.

Segato (2006) define a ética como resultante do aspirar ao *mais bem*, à melhor vida, à maior verdade, e se encontra portanto, em constante movimento. Se a lei e a moral são estáveis, a ética é inquieta.

[...] os povos sem história nunca existiram, e a suposta inércia das outras culturas não é mais do que um produto da episteme culturalista de uma antropologia hoje inaceitável. Nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de um povo em particular, mas atitudes minoritárias na maioria das sociedades. (Segato, 2006, p. 225)

Reconhecer que somos incompletos, que temos limitações, que temos traves em nossos olhos e que só com a remoção das mesmas poderemos ver com mais clareza o outro é condição indispensável para equilibrarmos a interculturalidade que nos envolve. Existe um texto da Bíblia Sagrada que expõe uma das exortações de Jesus da seguinte forma:

Por que vês tu o argueiro no olho de teu irmão, porém não reparas na trave que está no teu próprio? Ou como dirás a teu irmão: Deixa-me tirar o argueiro do teu olho, quando tens a trave no teu? Hipócrita! Tira primeiro a trave do teu olho e, então, verás claramente para tirar o argueiro do olho do teu irmão. (Mateus 7:3-5)

Entendo 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 sustentação da prática em suas comunidades, visando a sua substituição por outra ou outras que elegerem. Enfatizo também que essas manifestações têm se apresentado crescentes, não só em arraçoamentos e fundamentações como em abrangência de número de pessoas e grupos engajados. Poder-se-ia 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 a alteração de práticas sedimentadas ao longo da história cultural de qualquer nação, incluindo as mais simples e impenetráveis comunidades morais.

Estamos diante de um processo educativo que necessariamente terá que ser protagonizado pelas próprias comunidades envolvidas, sustentado jurídica e materialmente pelo Poder Público e avalizado por postura coadjuvante e participativa da sociedade nacional. Além disso, do ponto de vista da linha do tempo, parece estarmos diante de um momento de mudança de Era, talvez um elo na história cultural desse segmento do povo brasileiro.

É provável que todo esse processo de inconformismo e insatisfação, uma vez 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 cultural e étnica. A transformação cultural, advinda do 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 provável transformação.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

ALMEIDA, Luiz Sávio de et al. **Resistência, Memória, Etnografia**. Maceió: EDUFAL, 2007.

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.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: Poutignat, Philippe; Streiff-Fernat, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Sobre el fundamento de los derechos del hombre**. In: *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema, 1991.

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>

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Civilização e Cultura: Pesquisa e Notas de Etnografia Geral**. São Paulo: Global, 2004.

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

_____. **Direito Constitucional**. 5ª ed. Coimbra: Almedina, 1991.

COULANGES, Fustel. **A Cidade Antiga**. Trad. J. Cretella Jr. e Agnes Cretella, Revista dos Tribunais, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da et al. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras. Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

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.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIRARD, René. **A violência e o Sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HALL, Stuart. **Quem precisa de Identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da, org. Identidade e Diferença; A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena**. Brasília, 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, departamento de antropologia da Universidade de Brasília – UNB.

LABURTHE-TOLRA, Philippe e JEAN PIERRE, Warnier. **Etnologia e Antropologia**. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti: revisão da tradução Jaime A. Clasen, revisão técnica Antônio Carlos de Souza Lima. 4ª ed., Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

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

MARCONI, Maria de Andrade e PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: Uma Introdução**. 6ª ed., 3. reimp. São Paulo: Atlas, 2007.

MACIEL, Kátia Regina Ferreira Lobo Andrade, coord. **Curso de Direito da Criança e do Adolescente: Aspectos Teóricos e Práticos**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006.

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

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Canto de morte Kaiowá: história oral de vida.** São Paulo: Loyola, 1991.

MONTEIRO, Jonh. **Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais.** Campinas: UNICAMP, 2000.

MUAKAD, Irene B. **O Infanticídio – análise da doutrina médico legal e da prática judiciária.** São Paulo: Mackenzie, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Razões e Afetividades: O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl.** 2ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____. **O trabalho do Antropólogo.** Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. **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)

PAULA, Aldir Santos de. **A Língua dos índios Yawanawá do Acre.** Maceió: EDUFAL, 2007.

PAULO, Fernando de Lima. **Imaginando o inimaginável.** Minas Gerais, 2008. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal de Minas Gerais.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNAT, Jocelyne. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

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.

RIBEIRO, Darcy. **O Processo civilizatório: Estudo de antropologia da civilização; etapas da evolução sócio-cultural.** 5ª ed., Petrópolis- RJ: Vozes, 1979.

_____, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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. Acesso em: 13.10.2010

SANTOS, Boaventura de Sousa. org. **Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

_____. **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.

SENADO FEDERAL. **Direitos Humanos: Subsecretaria de edições técnicas. Instrumentos internacional documentos diversos**. Índice: Ana Valderez Aures Neves de Alencar e colaboração: José Vicente dos Santos. Brasília, 1990, p. 83

SILVA, Jose Afonso. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 17ª ed., São Paulo: Malheiros, 1999.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1ª ed. (ano 1998), 6ª reimpr. Curitiba: Juruá, 2009.

SOUZA, Isaac Costa de e LIDÓRIO, Ronaldo. **A Questão Indígena - Uma Luta Desigual: Missões, Manipulação e Sacerdócio Acadêmico**. Viçosa – Minas Gerais: Ultimato, 2008.

TAVARES, José de Farias. **Direito da Infância e da Juventude**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2001.

VEJA LAROUSSE. **Dicionário Enciclopédico Ilustrado**. vol. 12. São Paulo: Abril, 2006.

WADE, Peter. **Raza y etnicidade em Latinoamérica**. Quito: Abya Yala, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. São Paulo: Alfa Omega, 1997.

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

VILLAR, Diego. **Uma abordagem crítica do conceito de “eticidade” na obra de Fredrik Barth**. *Mana* 10(1): 165-192, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A morte como quase acontecimento**. 2010. Disponível em: <http://www.cpfcultura.com.br/site/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>

ANEXO I – PROJETO DE LEI 1057/2007

**PROJETO DE LEI Nº ____ 2007
(Do Sr. Henrique Afonso)**

Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais.

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

Art. 1º. Reafirma-se o respeito e o fomento a práticas tradicionais indígenas e de outras sociedades ditas não tradicionais, sempre que as mesmas estejam em conformidade com os direitos humanos fundamentais, estabelecidos na Constituição Federal e internacionalmente reconhecidos.

Art. 2º. Para fins desta lei, consideram-se nocivas as práticas tradicionais que atentem contra a vida e a integridade físico-psíquica, tais como

- I. homicídios de recém-nascidos, em casos de falta de um dos genitores;
- II. homicídios de recém-nascidos, em casos de gestação múltipla;
- III. homicídios de recém-nascidos, quando estes são portadores de deficiências físicas e/ou mentais;
- IV. homicídios de recém-nascidos, quando há preferência de gênero;
- V. homicídios de recém-nascidos, quando houver breve espaço de tempo entre uma gestação anterior e o nascimento em questão;
- VI. homicídios de recém-nascidos, em casos de exceder o número de filhos considerado apropriado para o grupo;
- VII. homicídios de recém-nascidos, quando estes possuírem algum sinal ou marca de nascença que os diferencie dos demais;
- VIII. homicídios de recém-nascidos, quando estes são considerados portadores de má-sorte para a família ou para o grupo;
- IX. homicídios de crianças, em caso de crença de que a criança desnutrida é fruto
- X. de maldição, ou por qualquer outra crença que leve ao óbito intencional por desnutrição;
- XI. Abuso sexual, em quaisquer condições e justificativas;
- XII. Maus-tratos, quando se verificam problemas de desenvolvimento físico e/ou psíquico na criança.
- XIII. Todas as outras agressões à integridade físico-psíquica de crianças e seus genitores, em razão de quaisquer manifestações culturais e

tradicionais, culposa ou dolosamente, que configurem violações aos direitos humanos reconhecidos pela legislação nacional e internacional.

Art. 3º. Qualquer pessoa que tenha conhecimento de casos em que haja suspeita ou confirmação de gravidez considerada de risco (tais como os itens mencionados no artigo 2º), de crianças correndo risco de morte, seja por envenenamento, soterramento, desnutrição, maus-tratos ou qualquer outra forma, serão obrigatoriamente comunicados, preferencialmente por escrito, por outras formas (rádio, fax, telex, telégrafo, correio eletrônico, entre outras) ou pessoalmente, à FUNASA, à FUNAI, ao Conselho Tutelar da respectiva localidade ou, na falta deste, à autoridade judiciária e policial, sem prejuízo de outras providências legais.

Art. 4º. É dever de todos que tenham conhecimento das situações de risco, em função de tradições nocivas, notificar imediatamente as autoridades acima mencionadas, sob pena de responsabilização por crime de omissão de socorro, em conformidade com a lei penal vigente, a qual estabelece, em caso de descumprimento:
Pena - detenção, de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa.

Art. 5º. As autoridades descritas no art. 3º respondem, igualmente, por crime de omissão de socorro, quando não adotem, de maneira imediata, as medidas cabíveis.

Art. 6º. Constatada a disposição dos genitores ou do grupo em persistirem na prática tradicional nociva, é dever das autoridades judiciais competentes promover a retirada provisória da criança e/ou dos seus genitores do convívio do respectivo grupo e determinar a sua colocação em abrigos mantidos por entidades governamentais e não governamentais, devidamente registradas nos Conselhos Municipais dos Direitos da Criança e do Adolescente. É, outrossim, dever das mesmas autoridades gestionar, no sentido de demovê-los, sempre por meio do diálogo, da persistência nas citadas práticas, até o esgotamento de todas as possibilidades ao seu alcance.

Parágrafo único. Frustradas as gestões acima, deverá a criança ser encaminhada às autoridades judiciárias competentes para fins de inclusão no programa de adoção, como medida de preservar seu direito fundamental à vida e à integridade físico-psíquica.

Art. 7º. Serão adotadas medidas para a erradicação das práticas tradicionais nocivas, sempre por meio da educação e do diálogo em direitos humanos, tanto em meio às sociedades em que existem tais

práticas, como entre os agentes públicos e profissionais que atuam nestas sociedades. Os órgãos governamentais competentes poderão contar com o apoio da sociedade civil neste intuito.

Art. 8º. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

J U S T I F I C A Ç Ã O

A presente proposição visa cumprir o disposto no Decreto 99.710, de 21 de novembro de 1990, que promulga a Convenção sobre os direitos da criança, a qual, além de reconhecer o direito à vida como inerente a toda criança (art. 6º), afirma a prevalência do direito à saúde da criança no conflito com as práticas

tradicionais e a obrigação de que os Estados-partes repudiem tais práticas, ao dispor, em seu artigo 24, nº 3, o seguinte:

“Os Estados-partes adotarão todas as medidas eficazes e adequadas para abolir práticas tradicionais que sejam prejudiciais à saúde da criança”.

Também visa cumprir recomendação da Assembléia Geral das Nações Unidas para o combate a práticas tradicionais nocivas, como estabelecido na Resolução A/RES/56/128, de 2002, a qual faz um chamamento a todos os Estados para que:

“Formulem, aprovem e apliquem leis, políticas, planos e programas nacionais que proíbam as práticas tradicionais ou consuetudinárias que afetem a saúde da mulher e da menina, incluída a mutilação genital feminina, e processem quem as perpetrem”.

Cabe pontuar que a menção à mutilação genital feminina é meramente exemplificativa, como uma das práticas tradicionais nocivas que têm sido combatidas, pelo fato de afetar a saúde da mulher e da menina. Não há, entretanto, registros desta prática consuetudinária no Brasil.

A Resolução A/S-27/19, também da Assembléia Geral da ONU, chamada de “Um mundo para as crianças”, estabelece como primeiro princípio: ***Colocar as crianças em primeiro lugar. Em todas as medidas relativas à infância será dada prioridade aos melhores interesses da criança.*** Destaca-se que a expressão “melhor interesse da criança”, presente na legislação nacional e internacional é, hoje, um princípio em nosso ordenamento jurídico e, mesmo sendo passível de relativização no caso concreto, existe um norte a seguir, um mínimo que

deve ser respeitado na aplicação do mesmo: os direitos fundamentais da criança.

E como estratégia para proteger as crianças de todas as formas de maus-tratos, abandono, exploração e violência, dispõe a Resolução A/S-27/19, no item 44:

“Dar fim às práticas tradicionais e comuns prejudiciais, tais como o matrimônio forçado e com pouca idade e a mutilação genital feminina, que transgridam os direitos das crianças e das mulheres”.

Urge destacar que todas as crianças encontram-se sob a proteção da própria Constituição Federal de 1988, que em seu artigo 227, garante o direito à vida e à saúde a todas as crianças. A mesma proteção é garantida pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, o qual, em seu art. 7º, estabelece que a criança tem direito a proteção à vida e à saúde.

Também o Código Civil determina, em seu art. 1º, que toda pessoa (incluindo, obviamente, as crianças) é capaz de direitos e deveres na ordem civil e, em seu art. 2º, que o começo da personalidade civil se dá com o nascimento com vida (deixando claro que os neonatos já são titulares de personalidade civil).

Demonstra-se, portanto, que os diplomas legais acima referidos garantem o direito à vida como o direito por excelência. Desta maneira, o Estado brasileiro deve atuar no sentido de amparar todas as crianças, independentemente de suas origens, gênero, etnia ou idade, como sujeitos de direitos humanos que são. Obviamente, as tradições são reconhecidas, mas não estão legitimadas a justificar violações a direitos humanos, como dispõe o art. 8, nº 2, do Decreto 5.051/2004, o qual promulga a Convenção 169 da OIT.

Desta maneira, não se pode admitir uma interpretação desvinculada de todo o ordenamento jurídico do art. 231 da Constituição, o qual reconhece os costumes e tradições aos indígenas. É necessário que este artigo seja interpretado à luz de todos os demais artigos mencionados acima, bem como o art. 5º sobre os direitos fundamentais da Constituição, o qual norteia todo o ordenamento jurídico nacional.

É importante destacar um trecho do estudo intitulado “Assegurar os direitos das crianças indígenas”, realizado pelo Instituto de Pesquisas Innocenti, da UNICEF, que diz o seguinte:

“Por outro lado, as reivindicações de grupo que pretendem conservar práticas tradicionais que pelos demais são consideradas prejudiciais para a dignidade, a saúde e o desenvolvimento do menino ou da menina (este seria o caso, por exemplo, da mutilação genital feminina, do matrimônio não consensual ou de castigos desumanos ou degradantes infligidos sob pretexto de comportamentos anti-sociais) transgridem os direitos do indivíduo e, portanto, a comunidade não pode legitimá-los como se se tratasse de um de seus direitos. Um dos princípios-chave que tem vigência no direito internacional estabelece que o indivíduo deve receber o mais alto nível possível de proteção e que, no caso de crianças, “o interesse superior da criança” (artigo 3º da Convenção sobre os direitos da criança) não pode ser desatendido ou violado para salvaguardar o interesse superior do grupo”.

É importante destacar que a cultura é dinâmica e não imutável. A cultura não é o bem maior a ser tutelado, mas sim o ser humano, no intento de lhe propiciar o bem-estar e minimizar seu sofrimento. Os direitos humanos perdem, completamente, o seu sentido de existir, se o ser humano for retirado do centro do discurso e da práxis. Portanto, a tolerância (no sentido de aceitação, reconhecimento da legitimidade) em relação à diversidade cultural deve ser norteadada pelo respeito aos direitos humanos.

Desta forma, entende-se que práticas tradicionais nocivas, as quais se encontram presentes em diversos grupos sociais e étnicos do nosso país, não podem ser ignoradas por esta casa e, portanto, merecem enfrentamento, por mais delicadas que sejam.

Sabe-se que, por razões culturais, existe a prática de homicídio de recém-nascidos, o abuso sexual de crianças (tanto por parte de seus genitores, quanto por parte de estranhos), a desnutrição intencional, entre outras violações a direitos humanos fundamentais. Destaca-se que tais práticas não se circunscrevem a sociedades indígenas, mas também a outras sociedades ditas não tradicionais.

Há que ressaltar, também, o sofrimento por parte dos genitores que, muitas vezes, não desejam perpetrar tais práticas, mas acabam obrigados a se submeterem a decisões do grupo, tendo, assim, seus próprios direitos humanos violados (como, por exemplo, sua integridade psíquica).

Quando a família ou o grupo não deseja rejeitar a criança, mas sim buscar alternativas, a atuação do governo deve guiar-se pelo princípio fundamental de respeito à vida e à dignidade humana, os quais permeiam todo o ordenamento jurídico brasileiro e dar a assistência necessária para que a família ou o grupo possam continuar com a criança.

Porém, se um grupo, depois de conhecer os meios de evitar as práticas tradicionais nocivas, não demonstrar vontade de proteger suas crianças, entende-se que a criança deveria ser encaminhada, provisoriamente, a instituições de apoio, governamentais ou não, na tentativa de ainda conseguir a aceitação da família ou do grupo. Se esta tentativa for frustrada, então a alternativa da adoção poderia ser adequada, pois garante o direito à vida que a criança possui. É imprescindível destacar que este processo todo deve ser realizado, em todos os momentos, com base no diálogo.

Preocupada com a postura dos órgãos governamentais de não interferir em práticas tradicionais que se choquem com os direitos humanos fundamentais, postura esta embasada no relativismo radical e demonstradamente contrária ao ordenamento jurídico brasileiro e à legislação internacional, a organização não-governamental ATINI – Voz pela Vida, que defende o direito humano universal e inato à vida, reconhecido a todas as crianças, empenha-se no enfrentamento e debate sobre as práticas tradicionais que colidem com os direitos humanos fundamentais.

De acordo com pesquisas realizadas pela ATINI, existem poucos dados oficiais a respeito do coeficiente de mortalidade infantil em razão de práticas tradicionais. Segundo dados da FUNASA, entre a etnia Yanomami, o número de homicídios elevou o coeficiente de mortalidade infantil de 39,56 para 121, no ano de 2003. Ao todo, foram 68 crianças vítimas de homicídio, naquele ano.¹ No ano seguinte, 2004, foram 98 as crianças vítimas de homicídio (erroneamente divulgado como infanticídio).²

Também foi divulgado pela mídia um caso de gravidez de uma criança de 9 anos, da etnia Apurinã, com suspeita de que haja sido por estupro.³

Fica clara a urgência de providências que este assunto demanda, visto que inúmeras crianças, as quais devem ter seus direitos e interesses postos em primeiro lugar, têm sido vítimas silenciosas de práticas tradicionais nocivas e sem que haja providências suficientes para cessar

estas violações à sua dignidade e a seus direitos fundamentais mais básicos, dos quais elas são indiscutivelmente titulares.

Objetivando tornar realidade os propósitos da ATINI – Voz pela Vida, manifestados nesta justificação, venho assumir a tarefa de apresentar esta proposta de Projeto de Lei.

Dada a importância do tema conto com o apoio dos nobres parlamentares para a aprovação do presente Projeto de Lei.

Sala das Sessões, maio de 2007.

Deputado HENRIQUE AFONSO
(PT/AC)

¹ COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. Yanomami na Imprensa. **Conselho Yanomami se reúne para aprovar Plano**

Distrital de Saúde. Fonte: Brasil Norte, 26 de maio de 2004. Disponível em: <<http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=noticia&id=3382>>, acesso em 02.01.2006.

² COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. Yanomami na Imprensa. **Parabólicas.** Fonte: Folha de Boa Vista, 11 de março de 2005. Disponível em: <<http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=noticia&id=3977>>, acesso em 20.03.2006.

³ Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,O1949683-E1306,00.html>

ANEXO II – POSIÇÃO DA ABA QUANTO AO PL 1057/2007.

Senhores(as) Deputados(as),

Apresenta-se a V. Excia. a posição da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) frente ao PL 1057 e ao Substitutivo.

1. A ABA entende que o tema do PL 1057 não deve ser votado agora. Entende que deve ser discutido no Congresso quando da próxima tramitação do novo *Estatuto do Índio*. O fórum que discute o novo Estatuto dos Povos Indígenas é a Comissão Nacional dos Povos Indígenas, com a participação dos Povos Indígenas e que logo o fará tramitar no Legislativo.

2. A ABA lembra que tanto a Constituição de 1988, quanto o Código Penal e o Estatuto da Criança e da Adolescente legislam e resguardam os Direitos Humanos.

3. A ABA teme que tratar de modo preconceituoso práticas indígenas tomadas como “nocivas” [sic], está longe de prover qualquer estímulo construtivo à reflexão sobre tais práticas. A medida positiva seria incentivar os povos indígenas, para que estes, por meio de deliberações internas e livres negociem os seus dissensos, sem usurpar aos povos indígenas a capacidade de tecer história própria, como indica a legislação vigente.

4. Como apontam as recomendações da *Conferência de Durban*, para se evitar e eliminar a discriminação racial e cultural deve-se, especialmente, criar “mecanismos que garantam a eficácia e solidez de políticas públicas que reparem as desigualdades raciais em decorrência da discriminação racial”, e que não seja a mão repressiva que atinja os povos indígenas, nem medidas que contribuam para o preconceito, mas, medidas que incrementem a interlocução e o reconhecimento da diversidade dos povos indígenas e de seus direitos.

5. A ABA argumenta que a forma mais eficaz da plenitude dos direitos humanos está na circulação e generalização das idéias dos direitos humanos entre os povos indígenas, a partir de plena tradução de suas tradições cosmológicas. Reconhecendo-se, assim, a existência de amplo circuito de valores de tradução e interlocução sobre as noções de direitos humanos entre os povos indígenas.

6. A ABA entende que a forma mais eficaz de defender os direitos humanos é defender os direitos à diversidade cultural e ampliar a circulação dos valores diversos que enriquecem o convívio social.

7. O circuito de valores cada vez mais generalizado permite apontar que, hoje, praticamente inexistente junto aos povos indígenas no Brasil qualquer ato que remotamente possa ser caracterizada como infanticídio.

8. O Estatuto da Criança e do Adolescente está sendo discutido pela CNPI e, que a Lei Maria da Penha, que defende os direitos das mulheres está sendo amplamente discutida em Seminários Regionais que integram mulheres indígenas e não indígenas, assim como discutidas em contínuos *fori* sobre Saúde de Mulheres indígenas.

9. Os pleitos manifestados pelas lideranças indígenas brasileiras: (a) demandam que a "lei de criminalização do infanticídio" não seja votada sem consulta ampla aos povos indígenas (que eles avaliam não ter sido feita); (b) entendem que o PL visa à indevida intrusão e supervisão da vida cotidiana nas aldeias com base na suspeita que ali se cometam atos de crueldade contra crianças; (c) compreendem que o PL é inconstitucional, pois fere a Convenção 169 da OIT e o espírito da Declaração dos Direitos dos Povos indígenas da ONU; e (d) observam que o problema, na verdade, é outro: adoções indevidas, não justificadas e nem legalizadas de crianças indígenas, desviando-as de aldeias e hospitais para serem supostamente salvas de crueldades e abrigadas em lares adotivos ou em instituições administradas por entidades religiosas (notadamente a ATTINI/JOCUM) com sítios na Internet que promovem tais práticas.

10. A ABA entende que o exemplo histórico da Austrália não deve ser seguido nem plena nem parcialmente. País em que, em função de práticas similares (adoção autoritária e educação de crianças fora de seus contextos culturais) atualizadas, seja por missões religiosas com patrocínio de órgãos governos, seja por estes, forjou-se a chamada "geração perdida" – o que levou ao histórico pedido de desculpas pelo Estado australiano.

11. A ABA entende e sugere que o tema seja reconduzido para o *fórum* que discute o novo estatuto dos povos indígenas, a CNPI e que seja discutido pelo Congresso no momento oportuno da tramitação do novo Estatuto do Índio. Que sejam buscadas estas e outras formas de atender a Convenção 169 OIT, que exige e insta para a consulta dos povos indígenas.

Em nome da presidência da ABA, Prof. Dr. Carlos Caroso, da vice-presidente, Prof^a. Dr^a. Lia Zanotta Machado, e dos demais integrantes da direção da ABA, colocamos à disposição dos(as) senhores(as) Deputados(as) e contamos com o apoio dos membros da Comissão de Direitos Humanos da Associação para discutir, debater e auxiliar a formulação de propostas que, adequadamente, contemplem os Direitos Humanos.

Em anexo, encaminhamos os artigos que se encontram disponíveis no site da ABA e publicados em Jornal para conhecimento.

Atenciosamente,

Prof. Dr. Carlos Caroso, presidente da ABA

Prof^a. Dr^a. Lia Zanotta Machado, vice-presidente da ABA

Prof^a. Dr^a. Jane Felipe Beltrão, secretária Geral da ABA

**ANEXO III – TRANSCRIÇÃO DO DOCUMENTÁRIO “QUEBRANDO O SILÊNCIO”
DIRIGIDO POR SANDRA TERENA**

Quebrando o Silêncio – Documentário dirigido pela Jornalista e documentarista Sandra Terena, lançado dia 31/03/2010 no memorial dos Povos Indígenas, em Brasília, mostra história dos sobreviventes do infanticídio indígena e de famílias que saíram das aldeias para salvar a vida de seus filhos.

INTRODUÇÃO: Eu vou falar com vocês, e vocês vão me ver. Depois que vocês me virem, pensarão melhor a meu respeito. Sou igual a vocês, sou um ser humano. Assim como vocês tem a capacidade de pensar, eu também tenho. Vocês dizem que nós somos incapazes, mas nós somos capazes. Como vocês têm a capacidade de pensar, nós também temos. Vocês dizem que somos como bichos, nós não somos como bicho. Olhem para mim hoje, vocês de toda a parte.

Sandra Terena: Meu nome é Sandra, sou índia Terena, na minha tribo me chamam de Alieté, mas acima de tudo eu sou mãe. Hoje, minha vida é mais completa e alegre com a companhia da minha filha, a pequena Tenó. Eu lembro que meu pai contava, que em algumas aldeias, quando nasciam deficientes, gêmeos ou filhos de mães solteiras, essas crianças eram sacrificadas. Eu pensava que matar crianças era uma prática que fazia parte do passado, mas descobri que meus parentes, em algumas aldeias, ainda fazem isso.

Carlos Terena (Org. Jogos Indígenas): Eu tenho acompanhado essa situação do infanticídio. Isso não é de hoje que ouço falar. Vejo em várias comunidades. Alguns rituais são diferentes em cada povo, mas na verdade tudo acaba na morte de uma criança.

Paltu Kamayurá (Professor): Se a criança nasce aqui dentro da comunidade, eles enterram!

Etnia Jaminawa: Nosso povo Jaminawa matava, e às vezes, enterrava assim, vivo mesmo. Às vezes pegava no nariz deles, matava!

Marité Ikpeng (agente de saúde – FUNASA): Nasceu, já faz o buraco, já fica tudo preparado, né? Com o buraco e tudo. Quando nasce, pegam e enterram a criança. Enterram vivo, ou eles quebram no meio.

Aritana Yawalapiti (Cacique): Coisa triste mesmo! Que foi enterrado pequeno, rapazinho já. Não era mais criança, não! Eu vi! Eu mesmo vi isso aí! Ontem, eu estava comentando com o pessoal da aldeia. Eu vi! Ele viu!

Lucia Bakairi (Salvou irmão do infanticídio): Minha mãe teve este homem aqui, que está na presença de vocês, com muita luta. A minha mãe, lutou para mata-lo. Ela saiu, foi embora para o mato. De lá, ela veio e falou assim: Ô criança! Vamos para lá, vamos lá no mato. Vai enterrar aquela criança!

Marcos Mayoruna (sobrevivente): Nós éramos gêmeos e cacique José, cacique José, ele interpretou errado! Mas, meu próprio povo, me condenou à morte!

Kaiana Waurá (mãe adotiva): Essa daqui é minha criação. A mãe queria enterra-la. A tia dela levou-a para a casa da avó. Aí, ficou cinco dias sem tomar leite! Aí, eu falei para o meu marido que vou criar ela.

Sandra Terena: Infelizmente, até hoje tem parentes, que matam seus filhos. Saber disso, me deixa muito triste. Inocentes que não têm chances de escolher viver, são sacrificados. Vozes de crianças de diversas tribos, são silenciadas para sempre. Eu fico triste com isso. Com essa prática, todo mundo sofre: sofre o pai, sofre a mãe, a criança e quem luta para que a criança não morra.

Marcos Mayoruna (Sobrevivente, mas teve um irmão gêmeo que foi queimado vivo aos 10 (dez) anos de idade): Todos os indígenas que matam gêmeos ou deficientes, eles sofrem! Eles mesmo sofrem! Depois que analisam bem, porque eles mataram. Então, todos os serem humanos sentem, tem dor!

Paltu Kamayurá (Pai que perdeu um filho gêmeo enterrado vivo): Como no meu caso mesmo, até hoje, eu não esqueço ainda. Porque estou vendo o menino, né?! O crescimento dele. E aí, eu penso no outro também. Puxa! Eu deveria ter uma pessoa para me ajudar e para criar duas crianças. Eu falo isto! A mãe mesmo, pensou no outro dia e falou pra mim: “Pô... o pessoal enterrou nosso filho e hoje estamos só com um!”

Lúcia Bakairi: Então, isto é muito triste, para mim como mulher... Que nascem gêmeos, mata um, cria só um! É... Como que se fala?...Nasce deficiente. Mata! Enterra! Enterra vivo!

Etnia Jarawara: A mãe não queria matar a criança, era a avó que queria matar. A mãe da criança sentia tristeza. O pai ficou triste porque mataram seu filho. As pessoas da aldeia queriam a criança e ficaram com raiva da avó. Porque ela queria matar a criança. As pessoas da aldeia diziam: “Ah! A criança deveria crescer, mas as avós estão matando.” As pessoas queriam que a criança estivesse viva.

Kanuá Kamayurá (cacique): Acho que não pode mais! Não pode! Coitado, a gente fica pensando...Coitado do menino, que enterraram!

Ayato Kuikuro (Agente de Saúde – FUNASA): Eu fico triste, quando vejo a criança debaixo da terra. Eu fico feliz, quando a criança está em pé brincando!

Sandra Terena: Eu também fico feliz em saber que esperança está surgindo. Hoje tem parentes que estão escolhendo vida para as nossas crianças!

Marité e Tximagu Ikpeng (tiveram que deixar a aldeia para salvar seus tri-gêmeos): A gente não queria perder os bebês. A gente não quer perder os bebês! A gente ama as crianças! Então, eu sempre dizia assim: as crianças não têm culpa de chegar no mundo. Então, eu senti no coração que tenho que criar os três! São os meus filhos, né?! E, resolvi criar os três. Eu vou criar. Daqui a alguns anos eles vão estar maiores, e vou ter orgulho deles!

Cacique Tabata Kuikuro (teve que sair da aldeia para criar seus filhos gêmeos): Aí, como que eu posso deixa-los, sabe? Eu não quero... Olhe o que estou criando aqui! Eles são meus filhos! Olhe, meu outro filho que está aqui... Como é que eu vou deixar meu filho? Assim... Alguém vai fazendo mal para ele, matando ele... Eu não posso!

Marité e Tximagu Ikpeng: Eu falava para todo mundo. É... eu falava: meu sonho é ter gêmeos!

Entrevistador: - Dela também?

Marité: - É... dela também!

Entrevistador: - Você também tinha este sonho Tximagu?

Tximagu: - assenou positivamente com a cabeça.

Marité: Aí, as vezes eles falavam:...

Tximagu: - Eu observava os filhos do meu primo!

Marité: O primo dela tem gêmeos também. Ele tem filhos gêmeos. Duas meninas!

Marcos Mayoruna: Por isso, fico feliz que a pessoa que me ajudou... Ele é o sargento Fortz, ele é meu pai! Ele me adotou como filho. Se não fosse ele, talvez estaria morto. Mas eu sinto... eu fico alegre, porque...talvez ele me salvou. Se ele não me salvasse, eu também estaria morto!

Marité e Tximagu: Aí, vieram três... ficamos mais felizes ainda!

Sandra Terena: Tudo aquilo que prejudica o direito à vida do nosso povo, precisa ser deixado de lado. Tudo o que é bom na nossa cultura, como por exemplo: nossas danças, música e língua, temos que preservar. Nós índios, já não somos muitos. As nossas crianças precisam estar vivas! Para que no futuro, continuemos existindo como povo. Somos seres humanos. Podemos escolher o que é melhor para nós! Mas precisamos ser ouvidos! Se manifestar a favor da vida é um direito de todo ser humano, é um direito nosso!

Marcos Mayoruna: Todos os seres humanos têm direito de viver! Qualquer que seja! Pobre ou rico, ou índio...

Paltu Kamayurá: Ele nasce como.... gente mesmo! Porque ela não é animal. Porque ela não é filho do... porco, nem do tatu! Saiu da pessoa, né?!

Cacique Tabata Kuikuru: Eu fiquei bem corajoso para criar eles! Eles são meus filhos! Ele não é um bicho! Eles estão começando a falar! Eles falam: "Pai!Mãe!..." É isto que eu gosto! Quando eu chego da rua, falam: "Pai, vem aqui!"E ficam no meu colo... Tão bonitinho!...

Eli Ticuna (Vice-Presidente CONPLEI): Eu sou um dos defensores da vida da criança! Porque a criança... é o futuro dos indígenas! Devemos investir na vida deles. Devemos dar... o direito à vida. Que ele viva, ele cresça, e se torne um indígena que ame a sua cultura, e que saiba como trabalhar dentro da sua cultura e dentro do país.... o país chamado: Brasil!

Lucia Bakairi: Por que nós não temos direito? Por que nós não temos direito? Por que dizem: “Não, é cultura”. Isto não é cultura! Falta de conhecimento!

Davi Terena (advogado): Mas a lei... garante a vida de todo ser humano. Quer seja: índio, negro, chinês... tudo! Ele tem todo direito à vida. E o índio também!

Marcos Mayoruna: Eu defenderia qualquer pessoa, não somente índio. Se eu vejo matar eu defenderia...qualquer pessoa, pode ser: povo brasileiro, pode ser americano. Se eu vejo fazendo sacrifício, eu defenderia!

Álvaro Tucano (Líder Tucano no Amazonas): Fala um pouco! Porque vai para o Brasil inteiro, para o mundo inteiro. Então nós temos que fazer esta propaganda. Não ofender a ninguém! Nós estamos em defesa da vida!

Sandra Terena: Há quem diga que essa prática faça parte da nossa cultura, e que por isso deve ser mantida. Mas, desde quando uma cultura pára no tempo? Por que a gente tem que continuar com uma prática que nos faz sofrer? Uma prática que nos deixa mal? Que nos causa remorso! Vida não combina com morte! Será que para manter nossa cultura viva, precisamos matar nossas crianças?

Álvaro Tucano: Nós temos certos índios, que recebem muita influência dos antropólogos, e como tais eles acham que.... os costumes são intocáveis.

Paltu Kamayurá: Agora meu pensamento não é mais como o deles, não é mais pensamento de antropólogo, que já estudou sobre a cultura do índio... Eles falam: “Este índio, deixa...deixa eles viverem assim. Esta é a cultura deles”. Não é! Porque a cultura...não pára! Ela anda! O pensamento também anda igual ao da cultura. Por isso que hoje, a gente... estamos... estamos querendo criar, pegar todas essas crianças.

Eli Ticuna: É necessário que alguém corajoso se levante, para interferir nessas práticas culturais, que não são boas, que são prejudiciais para a pessoa humana.

Cacique Tabata Kuikuru: Tem um índio falando para mim. Falou: “Tabata, como você é liderança... bom que você... Assim: começou! Como você é liderança. Você abriu nosso caminho! Como você é grande cacique, e você começou a pegar os gêmeos, a gente vai acompanhar!” .

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.

Álvaro Tucano: O que é errado nós temos que corrigir! Eu acho que nós temos que ter a capacidade de corrigir e melhorar o nosso comportamento. Eu não vou continuar...achando que aquele pajé está certo quando ele vai... dar veneno, só porque ele está fazendo bem para a sobrevivência do costume tribal. Não! Ele está errado!

Marcos Mayoruna: A cultura é uma dinâmica! É uma dinâmica.... A cada momento muda a cultura, de geração em geração. Então, isso o antropólogo tem que entender, que... a gente, eu não perdi a língua. Estou a oito anos no Rio. Não perdi. Faço faculdade. Eu tenho meu costume de comer, meu costume de viver do meu jeito. Então, não perde!

Cacique Tabata: Vai continuar minha cultura ainda! Em agosto vai ter festa (Festa Kauryp) lá, eu vou pra lá. Vou levar eles. Vou pintar eles também. Não pode esquecer cultura.

Entrevistador: - Mesmo morando na cidade?

Cacique Tabata: É, mesmo morando... Eu continuo!

Marcos Mayoruna: Ele vai decidir que nenhum homem, nenhum antropólogo; a gente não tem nada contra o antropólogo, só que eles interpretam errado! Por exemplo: O povo brasileiro... ele gosta de ajudar! Porque ele conhece a vida. Mas, alguns atrapalham! Por exemplo: indigenista, a FUNASA... Eu não tenho contra! Mas eu quero que a FUNASA entenda que tem que haver mudança!

Não identificado: Em função do nome da preservação cultural, que é um relativismo bastante extremado. Eu também não sou contra preservar as culturas, a partir do momento que eu entendo que a cultura é dinâmica. Nossa cultura está em constante mudança, está em constante movimento.

Álvaro Tucano: Então eu acho que a gente tem que saber modificar o nosso povo. Consertando os erros internos.

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!

Marcos Mayoruna: Infanticídio, tem que mudar! Tem que...Não precisa... Assim, né?! Que nasce... Que ele possa morrer naturalmente. Ele nasce... cresce... Não precisa mais sacrificar. Ele pode morrer naturalmente. Normal! Não precisa matar mais!

Sandra Terena: Hoje sou uma das únicas jornalistas indígenas no Brasil. Quero usar minha formação para lutar a favor do meu povo. O acesso a educação é fundamental para garantir os direitos dos povos indígenas.

Adão Kaiwá (Funcionário Público): Amanhã para os índios não morrerem e preservar tudo: o estudo! A gente tem que acompanhar, dar condições também. Porque o estudo é essencial, não tem outro. Trabalho, essas coisas... Porque a FUNAI em relação ao estudo ainda é zero.

Davi Terena: Porque através da educação nós vamos conseguir ver o futuro nosso! Porque sem ela os nossos olhos vão ficar tapados. Nós vamos ficar cegos.

Eli Ticuna: Em vez de decidir pelo índio, a primeira coisa que... que o branco deveria fazer, é treinar o índio, ensinar o mundo do branco. Porque, uma vez que o índio conhece o mundo envolvente, ele vai saber decidir por ele.

Marité Ikpeng: O meu grande sonho, é estudar...fazer faculdade. Faculdade de medicina que tenho sonho de fazer. Para poder...me ajudar e ajudar minha comunidade. Chegar lá, já com o pensamento diferente, mudar o que eles pensam do passado.

Marcos Mayoruna: Porque através da educação é que vai melhorar o povo indígena. Se o índio não estudar, sempre vai ser dominado, sempre vai ser tutelado, sempre vai ser considerado como criança. Porque ele não decide. Mas hoje eu sinto... capaz como qualquer outra pessoa, como qualquer se humano. Hoje estou vivo. Faço faculdade de enfermagem.

Eli Ticuna: É por isso, que eu sou a favor de que o índio não fique isolado. Ele tem que conhecer o outro lado, o outro mundo...a sociedade que envolve ele. A partir do momento, em que ele conhece o mundo que cerca ele... ele vai ter plena capacidade de decidir o que ele está querendo.

Sandra Terena: Lideranças indígenas, têm levantado sua voz contra a prática do infanticídio. Já foram realizadas reuniões em Brasília, em Roraima e também no Parque do Xingu. Lá, meus parentes, fizeram uma grande reunião, que podem servir como exemplo para outras aldeias... pois tiveram a coragem de se posicionar abertamente a favor da vida.

Aritana Yawalapiti (Cacique): Toda vez em reunião aqui, a gente está se preocupando mais com os outros de fora. Nosso rio, nossa madeira, nosso minério, nosso.... todas essas coisas a gente está se preocupando na reunião. Sempre estamos falando....Agora... as nossas crianças, não! Como se a gente não estivesse dando... não estivesse valorizando nossas crianças.

Payé Kaiabi (Líder Indígena): Sem crianças, nós não temos vida! Sem crianças, nós não somos alegres! Se a gente continuar praticando isso, a tendência é aquele grupo acabar.

Atamai Waurá (Cacique): Aí, eu falei para o pessoal: Não vai enterrar mais o nosso povo!!! Por isso, que o waurá mais antigamente, estávamos pouco. Porque foi enterrado 'esse' aí. Agora nós estamos aumentando.

Sanai Yawalapiti (mãe): Muito bom o que estamos falando aqui. Essa fala é muito importante. Quando nascer outra criança deficiente, nós vamos pensar, de como cuidar. Podemos dá-la para alguém. Criança normal, nós vamos cria-la! Gêmeos, vamos criar também! Só quero saber o que fazer com criança deficiente?

Aritana Yawalapiti (cacique): Esse aí, não tem como...criar aqui, dentro da comunidade. Não tem... Aí, como que fica isso aí? Que a gente acabou de falar? Como é que ficaria essa criança? Então... Tem que criar noutra lugar.

Ayato Kuikuru (Agente de Saúde – FUNASA): Agora, os deficientes... é muito difícil mesmo... como eu falo: Eu assisto a dificuldade de sustentabilidade. Porque o homem branco sabe se virar. Os índios não têm como se virar. Os brancos estão perto do hospital, perto do mercado, perto de tudo. Carros, cadeiras de roda... os banheiros dentro de casa. A gente não tem isso! Por isso que...as nossas crianças sofrem!

Kanuá Kamayurá (Cacique): Estou querendo ajuda para... para mãe, para o nenê! Tudo isso que a gente quer. Depois que crescer, pronto! Já está aí.

Aritana Yawalapiti (Cacique): A criança, né?! Que nasce só pela mãe (filho de mãe solteira) precisa realmente de ajuda. Bastante ajuda também! Às vezes não tem leite! Às vezes... esse negócio, né?! Coisa nova... porque antigamente era difícil mesmo criar! Não tem como criar! Gêmeos, ainda têm... pode criar! Tem jeito de criar na comunidade. Com a mãe! Tem sim, esses aí tem como. E também...
Entrevistador: - Da mãe solteira?

Aritana Yawalapiti (Cacique): o da mãe solteira, também tem como criar! Dentro da aldeia também. Na minha aldeia mesmo, na Yawalapiti, já tem 'isso' aí criando já. Já ta criando já.

Entrevistador: - No Waurá....

Aritana Yawalapiti (Cacique): - Não tem problema! – Ele já está confirmando. Lá tem muito. O Waurá também...

Atamai Waurá (Cacique): - a própria avó... a tia... Ta criando, normal, normal....

Kanuarú Kamayurá (mãe): Estamos falando entre nós mulheres. Agora não vamos enterrar crianças. Já falamos isso entre nós. Quando nossas filhas ficarem grávidas, não vamos matar! Nós mulheres já conversamos. Daqui para frente, deficientes vamos criar. Estamos falando sério. Deficientes vamos criar!

Aritana Yawalapiti (cacique): Para finalizar minha fala aqui, e... em questão de criança, acabamos de ouvir da mulherada, a promessa da mulherada, a promessa da liderança aqui. Essa casa aqui é como se fosse...uma Câmara. Aqui todo mundo está decidido. Está aprovado isso pela liderança. Ontem mesmo, hoje está pouco liderança... Ontem é que esta a liderança aqui. Está aprovado! Acho que não pode voltar mais para trás!

FECHAMENTO: Agora que me viram, espero que reflitam. Se chegaram à conclusão de que sou humano, terão um pensamento bom dentro de vocês. .

**ANEXO IV – QUEBRANDO O SILÊNCIO – UM DEBATE SOBRE O INFANTICÍDIO
NAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO BRASIL (ORGANIZADO POR MARCIA
SUZUKI)**