



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

FABRÍCIO RODRIGO SILVA DE ARAÚJO

LEI “MUWAJI”:

Sobre a formulação da política de proteção à vida da criança indígena no Brasil

Belém
2012

Fabício Rodrigo Silva de Araújo

LEI “MUWAJI”:

Sobre a formulação da política de proteção à vida da criança indígena no Brasil

Dissertação em nível de Mestrado Acadêmico apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política /IFCH/UFPA, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientação:

Prof^ª. Dr^ª. Eneida Corrêa de Assis

Belém
2012

FOLHA DE APROVAÇÃO

Candidato: Fabrício Rodrigo Silva de Araújo

Dissertação defendida e aprovada em 19/ 11/ 2012 pela Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Eneida Corrêa de Assis - UFPA/ PPGCP
Orientadora

Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz - UFPA/ PPGCP Examinador Interno

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior – UEPA/ PPGCR
Examinador Externo

Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz

Coordenador do Programa de Pós- Graduação em Ciência Política/ IFCH/ UFPA

À minha família: Sheila, Nicolas e Fabrício Junior, que “pagaram o preço” desta dissertação junto comigo por causa amor incondicional com o qual me cercaram todos os dias.

AGRADECIMENTOS

A Deus por me proporcionar a vitória de participar do Programa de Pós Graduação em Ciência Política/UFGA, por me cobrir de tantas bênçãos imerecidas por causa de sua graça e misericórdia e por me “carregar em seus braços” nos momentos difíceis;

A minha esposa Sheila Araújo pelo apoio, carinho e compreensão durante os momentos difíceis da elaboração deste trabalho;

Aos meus filhos Nicolas e Fabrício Júnior, que apesar de pequenos, souberam compreender e colaborar, a seu modo, nos momentos em que a redação deste trabalho exigia maior empenho e concentração;

Ao meu avô e pai Antônio Silva (*In memoriam*), por ser o canal de Deus para forjar o meu caráter e me ensinar a valorizar aquilo que é certo e aquilo que é importante;

À minha mãe Francivone Araújo que sempre acreditou no meu potencial e me incentivou a alcançar os meus sonhos;

Ao meu irmão Danilo Araújo e meus sobrinhos (Yan, Yasmim e Ysis) que tão pouco receberam de mim nesse período devido a agenda cheia de estudos e trabalho;

Aos meus amigos Emerson Soares, Izabel Reis, Thiago Mesquita e Andreici Oliveira por todos os momentos de alegria e incentivo. Vocês são uma inspiração pra minha vida;

A minha orientadora Prof^a. Dr^a. Eneida Corrêa de Assis, por toda tolerância e cuidado que teve não somente com a minha pesquisa, mas também com a minha pessoa. Obrigado pelas horas longas de orientação, pelos *insights* relevantes que me ampliaram o horizonte científico;

Ao Prof. Dr. Celso Coelho Vaz, coordenador do PPGCP, pela maturidade acadêmica que promoveu em minha pessoa em suas aulas inspiradoras, mas principalmente pela coerência de seus atos com os princípios de justiça e cidadania que repassa aos seus alunos que me provocam a buscar ainda mais a excelência de meus atos como cidadão e cientista;

Aos meus professores queridos do mestrado: Eneida Assis, Carlos Sousa, Celso Vaz, Karl Henkel, Dolores Silva, Marise Morbach, Edir Veiga, Graça Campagnolo, Nírvea Ravena, Roberto Corrêa, Carmem Rodrigues e Claudia Lopez. Obrigado pelo conhecimento e direcionamento para o desenvolvimento de uma ciência política relevante;

Aos colegas da turma de Mestrado em Ciência Política 2010: Andreici, Thiago, Wando, Yuri, Edith, Concita, Carlos, Márcio, Jean, Edson, Vladimir, Karla, Brito e Paulo

pelos momentos de elucubrações infundáveis de altíssimo nível e também pelas bobagens que sempre me alegravam;

Às melhores servidoras da UFPA: Delice e Aninha, às quais atribuo esse título por saberem agregar um alto nível de competência técnica com a empatia de uma mãe que cuida com carinho de seus filhos;

À Faculdade Teológica Batista Equatorial, em especial às pessoas do Dr. David Bowman Riker e do Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior que não mediram esforços para que eu pudesse cursar o mestrado e ter um porto seguro para o sustento da minha família. Também agradeço pela confiança em minha competência para assumir a coordenação do programa de extensão, estágio supervisionado, CPA e EaD da FATEBE, dentre outras tarefas que tenho o prazer de desenvolver.

À CAPES, ao Governo Federal e à UFPA que financiaram meus estudos. Sem esse apoio certamente eu não teria alçado voos tão altos na pesquisa científica.

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

Sandra Terena – Indígena brasileira diretora do documentário “Quebrando o silêncio”.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Dinamicidade Cultural.....	19
Figura 2: Trigêmeas da aldeia Yanomami de Aribú.....	20
Figura 3: Processo de construção da personalidade.....	33
Figura 4: Kamiru Kamayurá e seu filho adotado.....	47
Figura 5: Muwaji.....	47
Figura 6: Iganani na festa de natal.....	48
Figura 7: Hakani com sua mãe adotiva, missionária Márcia Suzuki da JOCUM.....	48
Figura 8: Política de reconhecimento.....	63
Figura 9: Policy cycle.....	74
Figura 10: Protesto no Rio de Janeiro em Julho de 2008.....	92
Figura 11: Líder Indígena Carlos Terena.....	96
Figura 12: Líder Indígena Davi Terena.....	97
Figura 13: Líder Indígena Eli Ticuna.....	97
Figura 14: Líder Indígena Jorge Ticuna.....	98
Figura 15: Líder Indígena Kakatsa Kamayurá.....	98
Figura 16: Líder Indígena Karatsipa Kamayurá.....	98
Figura 17: Lucia Bakairi.....	99
Figura 18: Edson Bakairi.....	99

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Pesquisas realizadas em programas de Pós graduação Stricto Sensu no Brasil sobre o infanticídio no Brasil.....	13
Quadro 2: Instituições Visitadas durante a pesquisa de campo.	16
Quadro 3: Entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo.....	16
Quadro 4: Outros dados coletados durante a pesquisa de campo.....	16
Quadro 5: O infanticídio como problema público na Europa do século XV.....	29
Quadro 6: Comparativo cosmológico sobre a construção da personalidade.....	34
Quadro 7: Cosmologia Indígena sobre a consubstancialidade do ser.....	34
Quadro 8: Cenário das rodas brasileiras no século XIX.....	39

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

APIB: Articulação dos Povos Indígenas no Brasil

CAI: Comissão de Assunto Indígena

CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CDHM: Comissão de Direitos Humanos e Minorias do Congresso Nacional

CF: Constituição Federal

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CINEP: Centro Indígena de Estudos e Pesquisa

COIAB: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

ECA: Estatuto da Criança e do Adolescente

FUNAI: Fundação Nacional dos Índios

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

IFCH: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

OIT: Organização Internacional do Trabalho

ONU: Organização das Nações Unidas

PPGCP: Programa de Pós Graduação em Ciência Política

UFPA: Universidade Federal do Pará

RESUMO

A presente dissertação objetiva analisar o processo de formulação da política de defesa do direito à vida da criança indígena diante das práticas tradicionais de infanticídio ocorridas em algumas comunidades indígenas brasileiras. Apresenta-se tal situação como um problema político, partindo dos pressupostos da intransponibilidade do direito à vida e da obrigação do Estado Brasileiro de garanti-lo, conforme previsto em sua Constituição, dispositivos legais próprios de defesa à criança e Convenções Internacionais de defesa dos Direitos Humanos e dos Povos. Para tanto, construiu-se um diálogo interdisciplinar da Ciência Política com a Antropologia, as Ciências Jurídicas, a Bioética e a História. Delimitou-se a análise ao processo de discussão do polêmico Projeto de Lei 1.057/07 e de seu substitutivo, considerando-se, principalmente, o discurso dos diversos atores envolvidos, os quais foram coletados na pesquisa de campo e nos registros das audiências e declarações públicas, textos acadêmicos e peças processuais. Observou-se grande embate entre duas *inputs* opostas no que se refere à necessidade de intervenção da União nas práticas de infanticídio entre os indígenas, a primeira que entende que a vida em termos genéticos e bioéticos é um direito superior aos demais e a segunda que entende que tal direito deve ser relativizado. Os *outputs* produzidos na arena decisória das políticas regulatórias revelaram um avanço no que tange à garantia dos direitos fundamentais da criança indígena, mas ainda não dão conta da real demanda de políticas públicas para a mesma.

Palavras-chave: Infanticídio Indígena, Direitos Humanos e Fundamentais, Responsabilidade do Estado de Direito, Criança indígena.

ABSTRACT

The present dissertation analyzes the process of formulation defense policy of the right to life of the indigenous child before the traditional practices of infanticide occurred in some Brazilian indigenous communities. It presents the situation as a political problem, starting from assumptions of insuperability the right to life and the obligation of the Brazilian State to guarantee it, as provided in its Constitution, legal advocacy own to defend to the child and International Conventions on the Rights of defense human and Peoples. To this end, it was built up an interdisciplinary dialogue with Political Science and Anthropology, the Juridical Sciences, Bioethics and History. It was delimited the analysis to the process of discussion of the controversial Bill 1.057/07 and its replacement, considering mainly the speech of different actors involved, which were collected in the field research and records of hearings and statements public, academic papers and pleadings. It was observed a large clash between two opposing *inputs* with regard to the need for intervention of union in the practices of infanticide among Indians, the first who understands that life and bioethics in genetic terms is a right superior to the others and the second considering that this right must be relativized. The *outputs* produced in the decision-making arena of regulatory policies revealed a advanced in respect to guaranteeing of the fundamental rights of indigenous child, but not yet realize the real demand of public policy for the same.

Keywords: Infanticide Indigenous. Human Rights and Fundamental. Responsibility of the Law State . Indigenous Child.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 UMA ABORDAGEM POLÍTICA DO INFANTICÍDIO INDÍGENA.....	24
1.1 – Sobre o infanticídio objeto desta pesquisa.....	24
1.2 – Diálogo interdisciplinar sobre o infanticídio no mundo.....	26
1.3 – Uma leitura relativista sobre o infanticídio praticado por etnias indígenas no Brasil.	32
1.4 – Breve histórico do infanticídio no Brasil.....	37
1.5 – Infanticídio indígena: Um problema público.....	42
2 O ESTADO BRASILEIRO E OS DIREITOS DA CRIANÇA INDÍGENA.....	52
2.1 – A criança indígena brasileira: Sujeito de direitos.....	53
2.2 – A responsabilidade do Estado na garantia do direito à vida para a criança indígena.....	56
2.3 - O infanticídio no Brasil multicultural: o equilíbrio da garantia dos direitos e da diferença aos índios.....	62
2.4 - O “valor” da vida da criança indígena numa perspectiva dialógica e bioética.....	65
3. A “LEI MUWAJI”: O PODER LEGISLATIVO BRASILEIRO E O INFANTICÍDIO INDÍGENA - ENTRE A OMISSÃO E A CRIMINALIZAÇÃO.	70
3.1 - O processo de formulação e implementação de políticas públicas ou <i>policy cycle</i> ..	71
3.2 - Análise do processo de formulação da “Lei Muwaji”: identificação do problema, formação da agenda e alternativas.	74
3.3 - Tomada de decisão, implementação de políticas e a omissão do Estado Brasileiro.	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS	114
ANEXO	

INTRODUÇÃO

Esta dissertação aborda um tema atual e polêmico, o “Infanticídio Indígena”, ainda escasso de estudos acadêmicos na área de Ciência Política. Buscaram-se, em diversos espaços e fontes, produções acadêmicas sobre o referido tema, porém em 2010, quando essa pesquisa foi iniciada, além de poucos artigos jornalísticos e textos de blogs, existiam apenas 2 (dois) trabalhos de pesquisa em programas de pós graduação *stricto sensu* em nível de mestrado que discutiam o tema em questão, nas áreas das Ciências da Saúde e Antropologia, ambos realizados na Universidade de Brasília - UnB.

Em 2011, outros dois trabalhos de mesmo nível nas áreas do Direito e da Sociologia foram divulgados e outro na área do direito, em nível de doutorado, conforme quadro abaixo:

Quadro 1 – Pesquisas realizadas em Programas de Pós-graduação *stricto sensu* no Brasil sobre “Infanticídio Indígena”.

Ano de Defesa	TÍTULO	AUTOR	INSTITUIÇÃO/ ÁREA
2008	Quem são os humanos do direito? Sobre a criminalização do infanticídio indígena	Marianna Assunção Figueiredo Holanda	UnB – Antropologia Dissertação de Mestrado
2010	Pluralismo moral e o direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil.	Saulo Ferreira Feitosa	UnB – Ciências da Saúde Dissertação de Mestrado
2011	Direitos Fundamentais, eticidade reflexiva e multiculturalismo: uma contribuição para o debate sobre o infanticídio indígena no Brasil.	Guilherme Scotti Rodrigues	UnB – Direito Tese de Doutorado
2011	Infanticídio indígena: uma análise à luz da proteção integral.	Mayra Silveira	UFSC – Direito Dissertação de Mestrado
2011	Infanticídio indígena: um dilema entre a travessia e o permanecer à margem de si mesmo.	Wilsinara Almeida Barreto Camacho	UNISINOS – Ciências Sociais Dissertação de Mestrado

Todos esses trabalhos abordaram o infanticídio indígena como um problema antropológico e/ou jurídico, porém a presente dissertação versa sobre o referido problema como sendo de ordem política sob o recorte dos estudos das políticas públicas (*public policies*). Sob o ponto de vista da ciência política, ao considerar a situação do infanticídio em

grupos indígenas como uma questão política, possível de ser resolvida mediante a implantação de políticas públicas (public policy), entende-se que “políticas públicas tratam do conteúdo concreto e do conteúdo simbólico de decisões políticas, e do processo de construção e atuação dessas decisões” (SECCHI, 2010, p.1).

Para a produção dessa dissertação, utilizou-se o arcabouço teórico metodológico da Ciência Política dialogando com o Direito, a Ética, a História e a Antropologia. Nesse sentido a Ciência Política está sendo vista também como uma ciência cultural:

A ciência política como ciência cultural, antes de inventar novas palavras e novos conceitos, deve ter humildade e o sentido realista de recolher os símbolos existentes. Conforme as palavras de Eric Voegelin, começa inevitavelmente a partir do rico conjunto de auto-interpretações da sociedade e prossegue através do esclarecimento crítico dos símbolos sociais preexistentes (VOEGLIN apud MALTEZ, 1993, p.43)

Objetivou-se, portanto, observar o processo de formulação da política pública para a garantia do direito à vida da criança indígena no Brasil, sopesando as responsabilidades, ações e limites do Estado de Direito Brasileiro voltados para a mesma, considerando a constitucionalização das leis brasileiras que reforçam e garantem a diversidade étnica, bem como as convenções internacionais que tratam deste assunto.

Neste sentido, fez-se necessária a observação do comportamento dos órgãos governamentais de proteção aos direitos das crianças e dos indígenas, bem como dos atores políticos das *policy networks* que militam sobre a questão do infanticídio. Com isso pretendeu-se uma abordagem multicêntrica do processo de formulação da política pública para apresentar o infanticídio como “problema público”, revelando a necessidade da política em questão.

A abordagem multicêntrica, contrariamente, considera organizações privadas, organizações não governamentais, organismos multilaterais, redes de políticas públicas (policy networks), juntamente com os atores estatais, protagonistas no estabelecimento de políticas públicas [...]. Autores da abordagem multicêntrica atribuem o adjetivo “pública” a uma política quando o problema é público. (SECCHI, 2010, p.2)

Para tanto, apresenta-se o infanticídio como problema público, por entender a gravidade das implicações para a criança indígena no tempo atual, e esta, enquanto pessoa de qualidade notável, que fica submissa aos interditos de vida determinados pela etnia a qual pertence. Bem como, por entender também que isto já fora expressamente declarado na

Constituição Federal no seu artigo 227, que determina que “É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida[...]”.

O aludido dispositivo constitucional revela a decisão do legislador constituinte de inserir na agenda da política nacional, como prioridade absoluta, o atendimento às necessidades básicas da criança e do adolescente, reconhecendo-lhes direitos especiais que devem ser levados em consideração quando da alocação de verbas orçamentárias, sob a pena de incorrer em inconstitucionalidade, seja por ação, seja por omissão. (PIOVESAN, 2010, p.344)

Um dos exercícios científicos adotados foi contrastar as perspectivas dos atores políticos envolvidos na discussão do projeto de lei 1.057/2007: indígenas (*policytakers*), organizações do terceiro setor, comunidades epistêmicas, políticos, pessoas designadas politicamente, burocratas, grupos de interesse e meios de comunicação. Para tanto, foram realizadas análises dos discursos dos mesmos e das peças processuais arroladas, possibilitando uma reflexão sobre os pontos de divergência e o interesse público.

Mesmo compreendendo a impossibilidade de um distanciamento total do pesquisador de seu objeto de pesquisa, buscou-se abstenção de perspectivas valorativas. Apresenta-se objetivamente a referida problemática como objeto de análise da *public policy*, utilizando-se do instrumental analítico de políticas públicas catalogado por Leonardo Secchi¹, alinhavado à perspectiva da “escolha trágica”² de Wanderley Guilherme dos Santos e ao *corpus* teórico multidisciplinar proposto.

Foi realizada uma pesquisa de campo em Brasília-DF, no período de 11 a 22 de novembro de 2010, que possibilitou a catalogação de produções acadêmicas sobre o infanticídio no Brasil, bem como permitiu coletar os discursos de representações políticas indígenas, instituições públicas de defesa dos direitos indígenas e dos direitos humanos e de um pesquisador da UnB especialista em problemas relacionados aos conflitos entre os índios e o Estado nacional. Obtiveram-se os resultados expostos nos quadros a seguir:

¹ Na obra: Políticas Públicas: Conceitos, Esquemas de Análise, Casos Práticos, Leonardo Secchi traz conceitos fundamentais, tipologias e categorias analíticas já consolidadas na literatura internacional. A organização do volume coloca em evidência cinco dimensões analíticas para um estudo mais completo de política pública: 1. dimensão de conteúdo (tipos de políticas públicas); 2. dimensão temporal (ciclo de políticas públicas); 3. dimensão espacial (instituições); 4. dimensão de atores; 5. dimensão comportamental (estilos de políticas públicas).

² A escolha da política social, como afirma Wanderley Guilherme dos Santos, é sempre uma “escolha trágica”, porque há o “desafio de encontrar um princípio de justiça que seja coerente e consistente e superior a qualquer outro” (1987, p. 37).

Quadro 2 - Instituições visitadas durante a pesquisa de campo em Brasília-DF³.

INSTITUIÇÕES VISITADAS	
Órgãos Governamentais	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República ➤ Subsecretaria de Gestão da Política de Direitos Humanos ➤ Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana ➤ Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA) ➤ Subsecretaria Nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos ➤ Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana
Movimentos Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB); ➤ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB); ➤ Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP);
Pesquisa científica	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Universidade de Brasília – UNB ➤ Secretaria da Associação Brasileira de Antropologia – ABA

Quadro 3 – Entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo.

ENTREVISTAS REALIZADAS*	
Órgãos Governamentais	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Arthur Nobre Mendes – Ex- presidente da FUNAI – Assessor técnico (Antropólogo); ➤ Hugo Mello – Chefe de gabinete da dep. Iriny Lopes/ PT. Assessor da comissão de direitos humanos e minorias;
Movimentos Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Sr. Francisco Baniwa– Secretário Executivo da COIAB ➤ Sr. Mauro Terena – Diretor Executivo da APIB ➤ Sr. Paulino Montejo – Assessor APIB ➤ Sr. Domingos Agudelos – Secretário executivo do CINEP
Pesquisa científica	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Stephen Baines – Pesquisador de Antropologia política da UnB

Quadro 4 – Outros dados coletados durante a pesquisa de campo.

OUTROS DADOS OBTIDOS	
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E PRODUÇÕES CIENTÍFICAS	DOCUMENTOS E MATERIAIS DIVERSOS
<ul style="list-style-type: none"> ➤ 92 referências coletadas entre Livros, Artigos, Dissertações, Teses e Atas ➤ Dissertações de mestrado sobre infanticídio indígena nas áreas de biologia e antropologia. 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Coletânea de legislação indigenista do Brasil; ➤ Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos; ➤ Prospectos das ações da comissão de direitos humanos; ➤ Prospectos da ONG ATINI; ➤ Prospectos da camara dos deputados e do senado; ➤ Reportagem da TV RECORD sobre o infanticídio indígena; ➤ Parecer da APIB sobre o projeto de lei 1057/2007; ➤ Substitutivo do projeto de lei 1057/2007 (Dep. Janete Pietá); ➤ Documentos das assembleias do Conanda (DVD-rom); ➤ Documentos dos processos de adoção de crianças indígenas da FUNAI.

³ Todas as entrevistas foram agendadas através de ofícios do PPGCP assinados pela orientadora desta pesquisa. Utilizaram-se perguntas abertas e todas as respostas foram devidamente registradas em um gravador portátil, transcritas e arquivadas para consulta posterior.

A pesquisa de campo proporcionou uma reformulação na abordagem teórica e metodológica do primeiro projeto de pesquisa proposto em 2010, principalmente devido às informações coletadas e registradas por este autor, que ainda não foram publicadas em nenhuma pesquisa no Brasil.

Na construção dessa dissertação, também se propôs um destaque especial ao processo de discussão do Projeto de Lei 1.057/2007, que ficou conhecido como “Lei Muwaji”, do deputado Henrique Afonso do PV/Acre até à aprovação do substitutivo da deputada Janete Pietá PT/SP (*policy cycle*), numa perspectiva analítica das políticas públicas e do sistema de garantias de direitos, ambos articulados com as demais políticas nacionais e internacionais contemporâneas voltadas para a defesa das crianças indígenas.

Verificou-se que, politicamente, a “Lei Muwaji” tem provocado dissensão entre os diversos atores políticos envolvidos direta ou indiretamente com o problema. De um lado encontram-se a Associação Brasileira de Antropologia (ABA)⁴ e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)⁵ que refutam a “Lei Muwaji”, afirmando que a mesma reflete um processo de criminalização etnocêntrica, pois reforçaria a visão do indígena como um “ser mau” que mata suas crianças, perspectiva essa decorrente da cosmovisão da maioria política do restante do Brasil, da visão religiosa judaico-cristã e da cultura ocidental. Para essa vertente, o infanticídio seria um “assunto de índio” que deve ser tratado apenas pelos índios.

Do outro lado estão organizações não governamentais evangélicas, a exemplo da JOCUM- Jovens com uma Missão⁶ e alguns movimentos indígenas, como a ONG “ATINI – Voz pela vida”⁷ que questionam o radicalismo relativista da perspectiva antropológica que

⁴ “A Associação Brasileira de Antropologia é a mais antiga das associações científicas existentes no país na área das ciências sociais, ocupando hoje um papel de destaque na condução de questões relacionadas às políticas públicas referentes à educação, à ação social e à defesa dos direitos humanos. No decorrer de sua história, ela tem sido voz atuante em defesa das minorias étnicas, dos discriminados e posicionando-se consistentemente contra a injustiça social. Sem ter uma linha político-partidária, sua voz inquieta a todos os que não respeitam os direitos humanos. Seu código de ética exige respeito às populações estudadas e obriga o pesquisador a deixar claros seus objetivos para os grupos e populações que sejam objeto de suas análises”. Disponível em: <http://www.abant.org.br/?code=1.0>

⁵ “É uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil, que nasceu com o propósito de fortalecer a união dos povos indígenas, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país; unificar as lutas dos povos indígenas, a pauta de reivindicações e demandas e a política do movimento indígena e mobilizar os povos e organizações indígenas do país contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas”. Disponível em: <http://www.apib.org.br/institucional/>

⁶ “Jovens com uma Missão é uma Missão Internacional e Interdenominacional, empenhada na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária”. Disponível em: <http://www.jocum.org.br/na-cabeca/quem-somos>

⁷ É uma organização sem fins lucrativos, sediada em Brasília - DF, reconhecida internacionalmente por sua atuação pioneira na defesa do direito das crianças indígenas. A Atini é formada por líderes indígenas,

acaba por dar primazia à garantia do direito à cultura e diversidade em detrimento do direito à vida, pois essa seria apenas um conceito socialmente construído e não biologicamente instituído.

Nesta dissertação, aborda-se tal conflito a partir da necessidade de um diálogo intercultural, pois ambos os posicionamentos, se assumidos de maneira isolada, são contraditórios, “a primeira porque quando se diz que ‘tudo é relativo’ está fazendo uma afirmação absoluta. A segunda porque, ao querer tornar universais de uma cultura iguais para todos, acaba marginalizando a diversidade cultural” (PIACENTINI, 2007, p. 47).

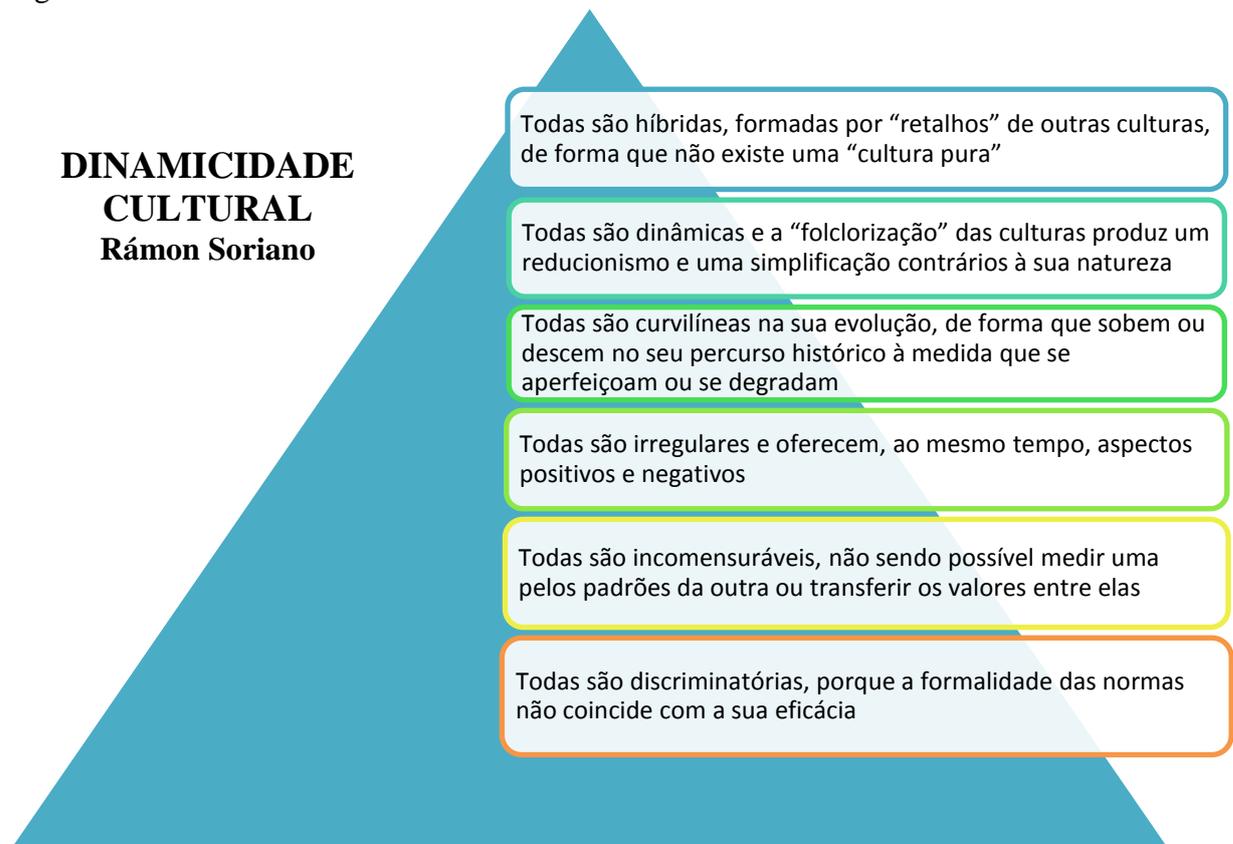
Diante do exposto, observa-se que os argumentos de ambos os lados que discutem o infanticídio indígena no Brasil, precisam de uma investigação que reavalie a perspectiva da criança enquanto categoria abstrata e também, enquanto ser concreto nas análises das políticas. Isso permite a revisão deste conceito incorporado ao referencial teórico da Ciência Política e ao novo cenário mundial promovido pela globalização, vislumbrando que só seria possível entender a cultura se a mesma fosse examinada como um contexto de contínuo movimento que leva os seres humanos a seguir diversos recursos, sejam eles particulares, heterodoxos e/ou contraditórios.

Our view is that culture is not merely an additional dimension of politics that requires attention. It is quite simply one of the key fundaments of social life, the matrix within which that which we understand as political action takes place. In other words, the field of politics itself has to be examined within its appropriate cultural milieu, as it were. Far from being a residual category, culture is in some sense that which constitutes the coordinates, the mapping, or the very blueprint of politics. (CHABAL e DALOZ, 2006, p.10)

A globalização fez com que a cultura se tornasse um tipo de conceito central para a definição das identidades culturais e alteridades como “um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento e um campo de lutas e contradições” (SANTOS, 2003, p.5).

Não obstante, além deste novo cenário mundial, a cultura tem características cientificamente classificadas que convergem no sentido de entenderem o seu aspecto dinâmico. Segundo Soriano, existem seis características que estão intrínsecas em todas as culturas, como se vê na figura 1:

Figura 1



Fonte: SORIANO, 2004. p. 125-129

Roque Laraia reforça a concepção de dinamicidade da cultura, entendendo que a mesma está suscetível a mudanças de ordem interna (produto do próprio sistema cultural) e externa (decorrente das trocas culturais). Sendo, para ele, inconcebível que exista alguma cultura que se modifique apenas pelas influências dos processos de ordem interna, admitindo essa possibilidade somente “no caso, quase absurdo, de um povo totalmente isolado dos demais” (1986, p.86), o que não se aplica, por exemplo, às etnias brasileiras representadas nos movimentos indígenas que se posicionam contrários à prática de infanticídio indígena.

A dinamicidade cultural permitiu que as próprias etnias indígenas brasileiras repensassem suas práticas tradicionais. Mesmo com a persistência de casos de infanticídio indígena em algumas etnias brasileiras, existem indivíduos e grupos indígenas que resistem à pressão do grupo na execução desta prática tradicional, fugindo das aldeias e se mobilizando para impedir que tal prática se perpetue.⁸

⁸ Maiores detalhes em www.vozpelavida.blogspot.com.

Como exemplo, citamos o caso do casal Marité e Tixumagu Ikpeng de uma aldeia do Xingu, no Mato Grosso, de onde fugiram para evitar que suas trigêmeas fossem enterradas vivas, visto que as mesmas representavam má sorte para toda a aldeia.⁹

Em outro caso de nascimento de trigêmeos em Junho de 2009 na aldeia de Ariabú, em Maturacá, no Amazonas, o próprio pai insistiu em ficar com os bebês. E toda a comunidade se dispôs a ajudar o casal na criação das meninas, que foram concebidas naturalmente, e nasceram de cesariana no Hospital de Guarnição, em São Gabriel da Cachoeira. Essa situação gerou apreensão entre os profissionais da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)¹⁰, responsáveis pela saúde dos índios da região.

Figura 2



Trigêmeas da aldeia Yanomami de Ariabú

Fonte: Agência O Globo

A preocupação decorria da ciência dos Técnicos da FUNASA sobre a cosmovisão Yanomami, que percebe crianças gêmeas como fonte de azar e têm “almas partidas” em bem e mal. E, não sendo possível saber qual criança representa o mal, ambas são sacrificadas por abandono, sufocamento ou envenenamento. Bebês com deficiência física têm o mesmo destino, pois as mulheres Yanomami são encarregadas do trabalho pesado e não podem cuidar de crianças com algum tipo de deficiência.

⁹ Reportagem de Danielle Santos. Correio Brasiliense 08.10.2009. In: www.vozpelavida.blogspot.com.

¹⁰ Órgão executivo do Ministério da Saúde, é uma das Instituições do Governo Federal responsável em promover a inclusão social por meio de ações de saneamento para prevenção e controle de doenças. É também a instituição responsável por formular e implementar ações de promoção e proteção à saúde relacionadas com as ações estabelecidas pelo Subsistema Nacional de Vigilância em Saúde Ambiental. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/site/conheca-a-funasa/competencia/>

Essa mudança foi construída na própria história dessa aldeia e pelos próprios sujeitos dessa história. Joana Claudete Schuertz, funcionária da FUNASA de Roraima, afirmou:

Foi muita sorte. Se tivessem nascido em outra tribo, elas talvez não tivessem chance. Se as meninas tivessem nascido entre os Yanomami de Roraima, por exemplo, dificilmente teríamos conseguido atendê-las.¹¹

Beltrão (2009, p.4) também destaca que os pesquisadores Early e Peters (1990) “relatam que os Yanomami consideram o infanticídio um aborto terminal e não um homicídio”, mas que é importante se compreender os conceitos de aborto, homicídio, tradição, humanidade e infância conforme pensados pelos próprios indígenas.

A autora entende a “Lei Muwaji” como uma “violência do Estado brasileiro contra todas as sociedades indígenas” e afirma que suas justificativas estariam “revestidas de um ‘humanismo’ etnocêntrico” (p.2).

Mas como cristalizar a cosmologia de determinado povo, desconsiderando o novo cenário histórico, político e social no qual suas novas gerações estão inseridas? O que pensam essas novas gerações?

Partindo do pressuposto da dinamicidade cultural, que produz mudanças na vida social, política e ideológica de um povo, percebe-se a ressignificação cosmológica das novas gerações e lideranças indígenas do Brasil, que agora se mobilizam no intuito de pedir apoio à União para a garantia dos direitos fundamentais e humanos de suas crianças. Direitos esses que passaram a “fazer sentido” para esses atores sociais e que os provocou se organizarem em prol desta causa.

Elemento central desta pesquisa, a “Lei Muwaji” propunha a obrigatoriedade de notificação aos órgãos responsáveis, de casos de crianças que estivessem em risco de infanticídio, bem como um programa de educação em direitos humanos nas sociedades indígenas.

Tal proposição foi fundamentada na carta Política Republicana do Brasil que, sob a condução do princípio da prevalência dos direitos humanos, no artigo 4º determina que suas relações internacionais o seguinte: “A república Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: II – Prevalência dos direitos humanos” e estabeleceu o constituinte no artigo 5º, o direito à vida, consagrando que: “todos são iguais perante a lei, **sem distinção de qualquer natureza**, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros

¹¹ Reportagem de Fabiana Parajara. Agência O Globo 02.07.2009.

residentes no país **a inviolabilidade do direito à vida**, à liberdade, à segurança e à propriedade[...]” – grifo nosso.

A crítica dos órgãos de proteção aos direitos dos indígenas no Brasil e da comunidade epistêmica, referente à influência religiosa das Missões Evangélicas no cerceamento da liberdade de pensamento aos indígenas, acaba se aplicando como uma autocrítica institucional, pois da mesma forma, impõe parâmetros conceituais de estatismo e isolamento cultural não considerando a participação de indígenas de diversas etnias brasileiras que declaram a existência e se opõem às práticas de infanticídio e que exigem as garantias dos seus direitos constitucionais e humanos.

Vamos sempre dizer sim a tudo o que dizem sobre cultura? Temos o direito, mas aceitamos a imposição de que somos incapazes. A diversidade étnica não nos impede de conhecer **nossos** direitos e exercê-los. Independente do que o branco ache, o índio tem valor e é relevante para o país. Mas tem servido para muitos antropólogos como objeto de estudo. A FUNAI sempre chama os índios para aparecer nas fotos, nunca para ouvi-los. Nossa maior preocupação é educação. Através da educação há futuro.

Davi Terena – Líder indígena¹²

Norberto Bobbio defende que os direitos humanos são históricos e não simplesmente naturais, não permitindo, portanto, a busca por fundamentos absolutos que os justifique, bem como os mesmos, são fruto de lutas sociais (1997, p.2). A tese da historicidade implica, também, reconhecer que a luta por um direito sempre contesta uma ordem anterior estabelecida, isto é, a cada novo direito instituído outro é derogado.

E “todo direito segue uma política, como toda política serve a um direito”. (CABRAL DE MONCADA, 1993. p.34), o que reforça a linha de produção deste trabalho pelo viés da ciência política, entendendo que o Estado brasileiro é responsável e deve promover uma ação política para sanar este problema público.

A realidade histórica das comunidades indígenas no Brasil tem mudado, isso pode ser percebido através de iniciativas interventivas como o Projeto “Casa Kunumim Xinguano” solicitado pelas lideranças indígenas do Xingu que visa receber as crianças recém-nascidas em situação de risco, rejeitadas por famílias indígenas, bem como providenciar o gradativo retorno dessas crianças ao convívio com sua comunidade de origem.¹³

¹² Declarações disponíveis no site da ONG ATINI –voz pela vida: www.atini.org.

¹³ Disponível em: <http://dephenriqueafonso.blogspot.com.br/2010/11/terca-feira-18-de-agosto-de-2009.html>

A importância deste estudo em Ciência Política está em poder contribuir com diversas outras discussões políticas que refletem sobre as responsabilidades do Estado de Direito brasileiro diante do desafio de lidar, de forma constitucionalmente adequada, em situações limites entre direitos fundamentais e a diversidade cultural existente em nosso país.

No primeiro capítulo busca-se identificar as “diversas facetas” do infanticídio no mundo, no Brasil e, em especial, entre as comunidades indígenas brasileiras, através de um diálogo interdisciplinar que aponte para esta prática tradicional como um problema político público que deve ser pensado em termos de demanda para o Estado Nacional Brasileiro de formulação de políticas públicas regulatórias.

Também ampliando a discussão antropológica sobre o infanticídio presente em alguns grupos indígenas no Brasil com as abordagens da Bioética, da História, do Direito e, principalmente, da Ciência Política sobre a garantia de direitos fundamentais para a Dignidade da Pessoa Humana.

O capítulo seguinte apresenta a criança indígena enquanto sujeito de direitos, refletindo sobre o papel do Estado Brasileiro na garantia dos direitos essenciais das mesmas, bem como sobre a aplicabilidade dos Direitos Humanos, Convenções internacionais e Legislação brasileira voltada às crianças e aos povos indígenas brasileiros. Outra discussão levantada neste capítulo é a perspectiva do direito à vida como inalienável e intransponível.

Esta pesquisa encerra com um capítulo que intenta expor o *policy cycle* da “Lei Muwaji” e do substitutivo que fora aprovado. São consideradas as diversas peças processuais, discursos dos diferentes atores envolvidos com este problema, bem como analisados os comportamentos institucionais diante da problemática do infanticídio no Brasil.

1 UMA ABORDAGEM POLÍTICA DO INFANTICÍDIO INDÍGENA

O infanticídio praticado em algumas comunidades indígenas no Brasil, antes de ser uma discussão unicamente de estudo da Antropologia ou da Etnologia, é também jurídico e político, pois demanda uma reflexão teórica sobre o papel do Estado na garantia dos direitos fundamentais da pessoa humana, ao mesmo tempo em que questiona a aplicabilidade da legislação nacional e internacional frente às diversidades culturais das minorias étnicas.

Entende-se que o Estado deve dar conta de questões antes consideradas invisíveis e que hoje, em face da nova postura desse Estado em relação aos povos indígenas, possibilita a visibilidade de situações diversas, sendo que algumas delas acabam por estar nos limites da cultura, como no caso do infanticídio indígena que exige um tratamento adequado de um Estado que se considera pluricultural, como o Estado Brasileiro.

O diálogo interdisciplinar proposto na produção deste capítulo possibilita a compreensão do infanticídio indígena como problema político público e, por consequência, objeto de estudo da Ciência Política e demanda para o Estado brasileiro.

1.1. Sobre o infanticídio objeto desta pesquisa

Infanticídio, palavra originária do latim, que significa “morte de criança”, comumente utilizada para referir-se às mortes provocadas em recém-nascidos. Na literatura jurídica brasileira essa terminologia refere-se a um crime muito específico, uma modalidade de homicídio, pois ele também é um “matar alguém”, só que com peculiaridades que atentam para o princípio da especialidade das regras, que resolvem os aparentes conflitos de normas. Ou seja, seria uma regra especial, que possui os mesmos elementos da regra geral (homicídio) somados a alguns elementos especializadores.

Um desses especializadores é o sujeito ativo do crime, no caso da legislação brasileira, a mãe; ou seja, se praticado por outrem deixa de ser considerado infanticídio, passando a ser enquadrado como homicídio. Outro especializador é a obrigatoriedade da mãe ser

diagnosticada em estado puerperal, caso contrário, ela também pode ser enquadrada no crime comum de homicídio (JESUS, 2009).

o estado puerperal existe, mas nem sempre ocasiona perturbações emocionais na mulher, que a possam levar à morte do próprio filho. O processo do parto, com suas dores, a perda de sangue e o enorme esforço muscular, pode determinar facilmente uma momentânea perturbação de consciência. É esse estado que torna a morte do próprio filho um homicídio privilegiado. Essa perturbação pode ocorrer mais facilmente em caso de mulher nervosa, angustiada ou de filho ilegítimo. (FRAGOSO, 1988, p. 94 apud MUAHAD, p. 150)

Infanticídio na literatura jurídica brasileira é, portanto, o homicídio praticado pela mãe em estado puerperal contra o seu próprio filho. No estado puerperal a mãe pode apresentar depressão, não aceitando a criança, não desejando ou aceitando amamentá-la, e ela também fica sem se alimentar.

Às vezes a mãe fica em crise psicótica, violenta, e pode até matar a criança. E, segundo Nelson Hungria, aquele que ajuda a mãe diagnosticada em estado puerperal a praticar o crime responde pelo crime de infanticídio junto com ela por conta do artigo 30 do Código Penal Brasileiro que afirma que “as circunstâncias pessoais não se comunicam, salvo quando elementares do crime”.

Porém, ao utilizar-se o termo “infanticídio” nesta pesquisa, não se faz referência à tipificação jurídica penal brasileira do crime de infanticídio, mas aos atos tradicionais que se realizam em espaços culturalmente definidos, especialmente em etnias indígenas brasileiras.

Portanto acolherei, por razões objetivas, a expressão “infanticídio indígena” que ficou convencionalizada nos discursos dos grupos de interesses e da mídia envolvidos na discussão da “Lei Muwaji”, no sentido de identificar o objeto de estudo desta dissertação. Essa escolha também se justifica por não abordar-se essa prática tradicional em uma única comunidade indígena, nem tampouco o termo *étnico* para a referida prática.

O infanticídio indígena praticado por algumas etnias brasileiras, por razões cosmologicamente justificadas, advém da não atribuição de “pessoalidade” e/ou “humanidade” à criança indígena. Razões essas, de características diversas, como deformidades físicas, filiação à mãe solteira, nascimento gemelar, dentre outras que podem trazer uma espécie de maldição para a comunidade. É relevante ressaltar que existem também razões de gestão pública dos alimentos disponíveis e controle populacional além de aspectos de constrangimento moral (no caso das crianças filhas de mães solteiras, por exemplo).

Mas o “ponto chave” para a compreensão desta prática tradicional é entender que, em termos antropológicos, a humanidade e a personalidade são socialmente determinadas. Para um bebê indígena é necessário um acolhimento e um reconhecimento social que, a partir dessas cosmologias étnicas, lhe atribuirá o status de humano e de pessoa. Já a negação dessa humanidade e personalidade lhe submeterá à necessidade da morte.

1.2. Diálogo interdisciplinar sobre o infanticídio no mundo

A prática de infanticídio existe nas sociedades humanas desde seus primórdios e em sociedades dos mais diversos universos cosmológicos. Sobre isso, Bouillon-Jenses elenca algumas das principais causas da prática de infanticídio no mundo:

1. terminally ill;
2. experiencing unbearable pain or suffering;
3. born with unacceptable anomalies;
4. of the wrong gender, race, class, maternity or paternity;
5. political threats;
6. social threats;
7. fitting sacrifices in religious rituals; and
8. embarrassing, frustrating, or inconvenient.

(2004, p.1.236)

Segundo esse autor, a prática de infanticídio nas diversas sociedades não difere apenas no aspecto da causalidade, mas também na forma:

They have been incinerated, decapitated, and suffocated. They have also been sundered, stabbed, stoned, shot, hung, drowned, struck, shaken, stomped, crushed, raped, poisoned, buried, starved, fed to animals, and exposed to the elements. They have been denied air, food, water, warmth, and protection from diseases. Their blood vessels have been inject with toxic substances and bubbles of air. (BOUILLON-JENSES. 2004, 1.236)

Na Grécia e Roma antigas, o *pater familias* (pai de família) detinha o direito de vida e morte sobre seus filhos. Também era de praxe a ordem real de morte aos recém-nascidos para fins preventivos decorrente da falta de alimentos em determinadas épocas. Ou seja, se as crianças fossem eliminadas ocorreria a diminuição da população que, por sua vez, geraria um maior controle administrativo por parte dos governantes. Essa razão também justificava a prática de infanticídio em diversas sociedades bárbaras.

Além disso, de acordo com Vicente de Paula Rodrigues Maggio, "crianças que nascessem imperfeitas, mal formadas ou que constituíssem desonra ou afronta à família, podiam ser mortas pelos pais depois do nascimento" (2004, p.14). E um dos principais

motivos para a negação da vida aos filhos era a preocupação com a qualidade dos guerreiros, pois estes deveriam ter condições de saúde compatíveis com o serviço militar adotado.

Em Roma, o *jus vitae et necis* que o pai possuía dava a ele poder absoluto sobre os filhos, ou seja, o controle sobre a vida dos filhos homens e, portanto, autoridade de morte. O bebê só “nasceria” se fosse retirado do chão após o parto, pois a aceitação paterna lhe daria um nome e por consequência a pertença à vida social (HOLANDA, 2008, p.70).

Já na Grécia,

Havia uma distinção clara entre duas maneiras de existir, já que os gregos não possuíam um termo único para o que chamamos de ‘vida’: *zoe* – o simples fato de viver comum a todos os seres (uma vida biológica/natural)- e *bios* – a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou um grupo (uma vida ‘social’, ‘qualificada’) (AGAMBEN, 2004, p.10)

Portanto, a distinção *bios/zoe*, fundiu a relação entre a vida na cidade e a posse de uma humanidade plena – que se daria pela presença da lei, referindo-se à figura do cidadão que busca viver segundo o bem na perspectiva aristotélica (REALE, 1994, p. 433):

A comunidade perfeita de várias vilas constitui a cidade, que alcançou o que se chama o nível da autarquia, a qual surge para tornar possível a vida e subsiste para produzir as condições da boa existência. Por isso, toda cidade é uma instituição natural, se o são também os tipos de comunidade que a precedem, enquanto ela é o seu fim, e a natureza de uma coisa é o seu fim, isto é, dizemos que a natureza de cada coisa é aquilo que ela é quando se concluiu a sua geração, como acontece com o homem, o cavalo, a casa. Ora, o escopo e o fim são o que há de melhor; a autarquia é um fim e o que há de melhor. É claro, portanto, que a cidade pertence aos produtos naturais, que **o homem é um animal que, por natureza, deve viver numa cidade, e quem não vive numa cidade, por sua própria natureza e não por acaso, ou é um ser inferior ou é mais que um homem**, é o caso do que Homero chama, com desprezo, de “apátridas, sem lei, sem-lar”. Por isso, é claro que o homem é um animal mais sociável do que qualquer abelha e qualquer outro animal gregário. **E quem é assim por natureza, é também sedento, enquanto não possui laços e é como uma peça de jogo posta ao acaso.** Por isso é claro que o homem é animal mais sociável do que qualquer abelha e qualquer outro animal gregário. (...) A comunidade dos homens constitui a família e a cidade. E na ordem natural a cidade precede a família e cada um de nós. Com efeito, o todo precede necessariamente a parte, porque sem o todo, não haverá mais nem pés nem mãos, a não ser por homonímia, como ocorre, por exemplo, quando se fala de uma mão de pedra; mas esta realidade é uma mão morta. Todas as coisas são definidas pela função que cumprem e pela sua potência, de modo que, não possuindo nem uma nem outra, não poderão mais ser ditas as mesmas de antes, senão por homonímia. Portanto, é claro que a cidade existe por natureza, e é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado isoladamente, não é autárquico, relativamente ao todo está na mesma relação em que estão as outras partes. **Por isso quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando a si próprio, não faz parte de uma cidade, mas é ou um animal ou um deus.** (A 2, 1252 b 27-1253 a 29) – grifo meu

A versão aristotélica do Estado é bastante abrangente no que tange aos conceitos de justiça, virtudes e direitos, dependendo das circunstâncias e do tipo de constituição. Essa seria a condição de um Estado perfeito – cujas leis deveriam ter por objetivo a promoção da paz e do bem comum, os absolutos de Platão (ISHAY, 2006, p.33), sendo tudo voltado não para o ser simplesmente nascido de mulher, mas para aquele forjado pela sociedade.

Aristóteles inclusive recomenda a prática do infanticídio: “Que haja uma lei segundo a qual nenhuma criança deformada possa viver” (ARISTÓTELES, 1941, p.1302). Posicionamento esse utilitarista frente à necessidade de cidadãos perfeitos e guerreiros com o perfil adequado para aquele contexto.

Segundo Russel Champlin (2001), na visão judaico-cristã, o infanticídio é considerado um tipo de assassinato ou um sacrifício humano, sendo considerada uma prática pagã abominável que era punida com a pena de morte na perspectiva legal mosaica.

O autor destaca que na Bíblia são identificadas diversas situações dessa natureza, como na polêmica solicitação de Deus a Abraão para que oferecesse seu filho em sacrifício a Ele (mesmo sendo Isaque um jovem de quase 25 anos na ocasião). Neste período eram praticados diversos sacrifícios humanos para agradar aos deuses na cidade de Ur e circunvizinhanças. E, em determinadas épocas, era bastante comum que o rei ordenasse a morte de recém-nascidos, para fins de sobrevivência, no caso de escassez de alimentos e/ou proteção de seu reinado.

Um exemplo disso é o relatado no livro de Êxodo, quando o faraó do Egito ordenou que as parteiras hebreias matassem os bebês de sexo masculino do povo hebreu evitando o crescimento demográfico desses escravos, ordem essa não executada, provocando assim uma determinação faraônica de que todos os bebês hebreus fossem jogados no rio Nilo.

Também, se pode observar algo semelhante praticado pelo rei Herodes no evento do nascimento de Jesus, provocando a fuga da Maria e José com o pequeno rebento para o Egito por mais de um ano. Herodes temia o nascimento de um novo rei que fora anunciado a ele pelos “três reis magos do oriente” que procuravam o rei da profecia (CHAMPLIN, 2001).

A *Petição em favor dos cristãos* de Atenágoras feita no ano de 177 já começa a modelar o infanticídio como indulgência:

Não se pode pensar que aquele que a mulher leva no ventre é um ser vivente e objeto da providência de Deus, e em seguida matar aquele que já tem anos de vida; não expor o nascido, crendo que expor os filhos equivale a mata-los, e [não] tirar a vida ao que já foi criado (SOUZA, s/d, p.4)

O *constituto criminalis carolina* de Carlos V que versava sobre a ordenação criminal referente ao infanticídio “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, p.68). O infanticídio, que outrora era funcional às sociedades agora se torna uma violação da lei da natureza, um tipo de “grande lei”.

Do século V ao XVIII d.C., quando o cristianismo foi legalizado como religião no império romano, ele passou a influenciar o pensamento legal, gerando uma reação social e jurídica em prol da defesa das vítimas de infanticídio, tornando-o crime gravíssimo, que seria punido com a morte, durante o reinado de Constantino.

Conforme Nelson Hungria:

O direito romano da época avançada incluía o infanticídio entre os crimes mais severamente punidos, não o distinguindo do homicídio. Se praticado pela mãe ou pelo pai, constituía modalidade do *parricidium* e a pena aplicável era o *culeus*, de arrepiante atrocidade (1981, p.142).

No ano de 1556, na Inglaterra, por causa do grande número de “acidentes noturnos” de recém-nascidos nos leitos junto com suas mães, Henrique II promulgou um decreto onde as mulheres deveriam declarar a sua gravidez, prevenindo assim as práticas de infanticídio que, se viessem a acontecer, condenaria a mulher à forca.

Era o direito natural caracterizando o infanticídio como crime contra a vida e regulando diversos aspectos do cotidiano para coibir e punir esta prática. Isso provocava o Estado a reconhecer o infanticídio como problema público e, por consequência, formular a *public policy* para resolvê-lo.

Quadro 5- O infanticídio como problema público na Europa do século XV

Contexto situacional para a morte dos recém nascidos na Europa do século XV)	Ações preventivas e punitivas adotadas
<u>Compressão da criança no leito da mãe</u> durante o sono. A coabitação na mesma cama era então prática muito difundida em todas as camadas sociais (ARIÈS, 1978, p.79)	Decreto: a proibição de mãe e bebê compartilharem o mesmo leito (BENHAIM, Michèle “La folie des mères”, pg. 117-118, apud BAZZO 2004, p. 25)
“ <u>Sufocação</u> ” que costumava ser invocado quando bebês eram “acidentalmente” asfixiados por cuidadoras. Na Florença do séc. XV, por exemplo, 15% das mortes entre bebês enviados para amas-de-leite eram atribuídos a esse tipo de acidente.(HRDY, 2001, p.227)	Aceitando a sufocação como um dado comprovado, um médico do século XVIII aconselhou os britânicos a adotarem uma nova invenção, a <i>arcutio florentino</i> , uma espécie de gaiola de madeira de 1 metro de comprimento destinada a impedir uma mulher de sufocar acidentalmente um bebê em sua cama. As

	babás italianas eram obrigadas a usá-la sob pena de excomunhão (HRDY, 2001, p.311).
--	---

Apesar dos altos índices de mortalidade infantil por sufocamento continuarem na Europa do século XVII, a importância dada à criança como pessoa cristianizou profundamente os costumes (ARIÈS, 1978, p.83).

De acordo com esta nova orientação, encabeçada pela Igreja Católica Apostólica Romana, a vida de um recém-nascido deixou de ser algo “sem valor” e passou a receber um tratamento mais respeitoso por parte dos juristas, que “passaram a considerar que ninguém tinha o direito de tirar a vida de seu semelhante, principalmente em se tratando de uma criança indefesa, frágil e desprotegida” (MAGGIO, 2004, p.35).

Uma nova perspectiva sobre a infância começa a emergir, o que provocou o surgimento de diversas instituições para o abrigo das crianças rejeitadas, pois agora a proteção à criança se tornara um problema público.

Mesmo com a influência religiosa cristã que provocava sanções morais e punições às práticas de infanticídio, crianças recém-nascidas continuavam sendo expostas na Europa, mas agora de maneira institucionalizada através da criação de estabelecimentos, as Rodas para que as crianças fossem “abandonadas legalmente”, que funcionava como um tipo de estratégia para controlar e limitar o poder de morte, em especial de crianças recém nascidas.

Mas o descaso na assistência aos enjeitados provocava um alto índice de mortalidade destes, beirando 70% de óbitos entre as crianças de 0 a 7 anos nos hospitais de Santas Casas onde havia Roda dos Expostos (MARCÍLIO e VENÂNCIO, 1990, p. 330). Tal situação era decorrente da exposição dessas crianças à insalubridade, má alimentação e falta de afeto.

Do século XV ao XVII os estabelecimentos de assistência social se multiplicaram para atender uma demanda de exclusão social desses indivíduos que passaram a lotar os hospitais, leprosários, presídios e hospícios.

Nesta fase, quando a infância era vista como uma fase inocente, frágil e imatura e que precisava da proteção do adulto, os laços de linhagem, diretamente ligados à consanguinidade, foram enfraquecidos. Agora a família passa a assumir a responsabilidade que outrora era da linhagem, tornando-se a “célula da sociedade”, uma base para o Estado e para o poder monárquico, consolidado pela perspectiva moral da Igreja.

Vicente de Paula Rodrigues Maggio considera que os filósofos do direito natural, visando diretamente a influenciar os legisladores no sentido de privilegiar o delito, possuíam

fortes e relevantes argumentos, como a pobreza, o conceito de honra, bem como a prole portadora de doenças ou deformidade.

Sob o influxo das novas ideias a favor do abrandamento da pena e contra a pena de morte, difundidas pelos filósofos iluministas, as legislações feitas a partir do século XVIII passaram a considerar o infanticídio como homicídio privilegiado, quando praticado por motivo de honra pela mãe ou por seus parentes (2004, p.38-42).

Na filosofia política lockeana os direitos naturais são uma condição necessária para a convivência entre os homens racionais que provêm de determinações divinas. Ou seja, os direitos naturais de cada indivíduo pertencente à sociedade civil devem ser resguardados minimamente para a promoção da convivência pacífica, em especial os direitos à vida, à liberdade e à propriedade.

No que tange ao direito à vida na perspectiva jusnaturalista, a vida é dada por Deus e submissa à vontade onipotente dele. Esse aspecto faz com que o pensamento lockeano estreitasse a relação entre os direitos humanos e os naturais, também pensando a concepção de vida como proveniente da vontade de Deus.

Para Locke, por causa da tendência de hierarquização dos homens, dever-se-ia proibir a agressão ao outro, o que caracterizaria o direito à vida. Deus criara os homens “iguais e independentes”, o que impossibilitaria a agressão mútua. Porém, neste mesmo ínterim, todos têm o direito à auto defesa para a proteção de seu próprio direito à vida.

Por volta do século XVIII até os dias atuais o direito tem sofrido influência das ideias iluministas, que, no campo jurídico, apresentaram propostas para leis mais humanitárias.

Nos dias de hoje, pode-se verificar também a alta taxa de mortalidade infantil decorrentes da prática de infanticídio na China, por exemplo, em especial de crianças do sexo feminino, provocando na população do país um desequilíbrio entre os sexos.¹⁴

O infanticídio é, na literatura jurídica ocidental, considerado um dos crimes mais difíceis de serem compreendidos na sociedade contemporânea, pois nem a medicina e nem a psicologia conseguem explicar de maneira exata os motivos para esta ação, que quando praticada pela mãe pode ser considerado um tipo de crime mais “leve”.

Como se pode perceber, o infanticídio é uma prática milenar que existiu e existe em diversos contextos, porém, para alcançar de maneira mais efetiva o objetivo proposto neste estudo, nos detivemos nas características desta prática em etnias indígenas brasileiras.

¹⁴ Disponível no site: <http://www.portalmenina.com/colunas/antonio-lobes/antonio-lobes/79>

1.3. Uma leitura relativista sobre o infanticídio praticado por etnias indígenas no Brasil

Diversas etnografias disponíveis na Biblioteca virtual Curt Nimuendajú¹⁵ revelam a existência da prática de infanticídio na maioria das etnias ameríndias, como se verifica na descrição etnográfica de Alfred Métraux sobre a cultura dos índios Manáo:

Los párvulos com alguma mal formación eram muertos dela siguiente manera: el niño era colocado em uma fossa, y los padres y demas moradores de la misma vivienda, daban vueltas alrededor del hoyo, hasta que los desmoronamientos del terreno recubrían completamente el corpo del infante.

La covada también se practicaba entre los Manáo: dipués del nacimiento del vástago, el marido permanecia tendido em su hamaca ayunando durante alguns días.

Pagliari & Junqueira (2007) informam que a prática do infanticídio entre os Kamaiurá era uma forma ética de se impedir a sobrevivência dos recém-nascidos, podendo ser precedido por tentativas de aborto no intuito de planejar a família e evitar um nascimento indesejado. O fato de ser indesejado decorre da cosmovisão partilhada pelo povo, portanto algo próprio da cultura.

Marianna Holanda afirma que:

A constituição da humanidade indígena depende da aquisição de elementos no “exterior”, originalmente possuídos por não humanos, e sua contínua elaboração é fruto das relações entre esta humanidade e seus outros – os animais, os mortos, os inimigos, os brancos – da onde emana o que é social. (2008, p.16)

Para a antropologia, os processos de criação da vida e morte e da existência de (não pessoas) são, portanto, relativos, nascendo na cosmovisão de cada etnia, portanto não podem ser compreendidos homoganeamente. Tal compreensão desconstrói a própria expressão “infanticídio” que traz em seu bojo o caráter criminalizatório.

O que se convencionou chamar de infanticídio seria fruto de um etnocentrismo antropofágico, advindo de uma perspectiva jurídica ocidental fundamentada em uma visão universal de valores e princípios que não concebe a variedade de situações dos componentes étnicos que cada povo possui em sua cosmovisão sobre a humanidade e pessoalidade do ser.

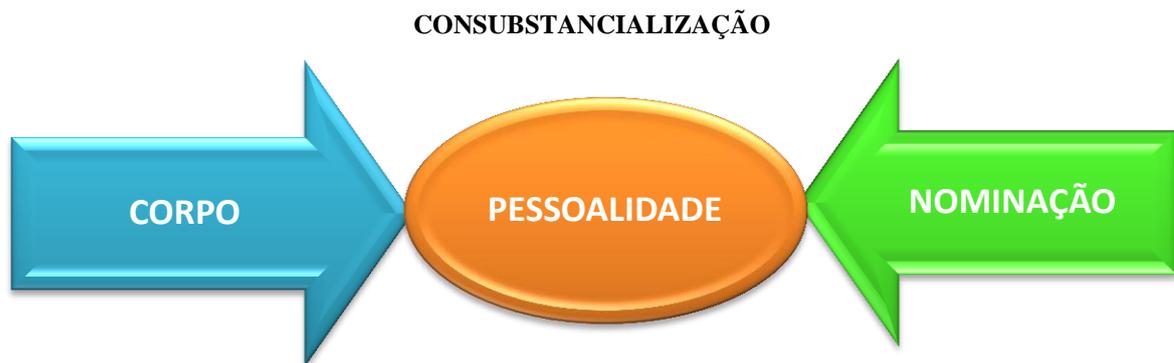
São os conhecimentos adquiridos sobre a vida social, o saber agir como deve ser, em respeito às prescrições, o saber ser social, que determina a natureza da consubstancialidade de um ser e esta definirá o parentesco consanguíneo (humano,

¹⁵ Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org>

animal, outro) e determinará assim, que tipo de agência que esse novo ser vai desempenhar (Vilaça 2002)

É, portanto, na consubstancialidade do ser que o mesmo se torna humano e adquire o status de pessoa, uma aquisição que só pode ser aferida pela sociedade, conforme sugere a figura abaixo:

Figura 3-



Processo de Construção da Pessoaalidade

Portanto, o infanticídio, enquanto uma negação de personalidade, não pode ser compreendido como uma prática homogênea. É necessário entender os processos de criação da vida, morte e não personalidade a partir de pesquisas etnográficas.

Estas permitem a coleta de informações que interpretam, em uma perspectiva êmico-cultural, as práticas chamadas de “infanticídio”, identificando assim a causalidade destas, ou seja, somente através da compreensão da cosmovisão de um determinado povo é possível identificar se, o infanticídio advém de sanções sociais, perspectivas religiosas, ou até mesmo se é decorrente de decisões pragmáticas de um povo para o bem estar social e coletivo.

A vida só existe dentro do social e os mitos étnicos indígenas remetem aos espaços de formação da personalidade e da humanidade e tudo aquilo que fica fora, negando e constituindo [...] O que chamamos de “social” no universo ameríndio é antes o conceito geral de relação imaginado pelo pensamento indígena, e a constituição deste pensamento como imaginação relacional. Não se trata de explicar o discurso nativo, mas de imaginar o mundo que corresponde a ele (HOLANDA, p.23).

O nascimento e a pertença social não são simultâneos nas culturas indígenas. O ser que nasce não tem sua humanidade garantida, pois a consanguinidade é uma condição a ser

continuamente produzida pelas trocas e relações que elaborarão a personalidade através de um processo contínuo de aprender a ser humano.

Toda cultura possui um conceito de pessoa que é significado num *ethos* substancial, portanto, os processos de personalidade ocidentais não são os mesmos dos povos indígenas, eis então a dificuldade de se pensar “Direitos Humanos Universais” para o índio, pois a humanidade pensada nesses direitos e nas demais convenções internacionais é fundamentada nos valores e princípios morais da sociedade ocidental conforme apresentada no Quadro abaixo:

Quadro 6- **Comparativo cosmológico sobre a construção da personalidade.**

COSMOVISÃO OCIDENTAL		COSMOVISÃO AMERÍNDIA
Dada pela procriação (Interna e Constitutiva)	CONSANGUINIDADE	Construída (Externa e Regulativa)
Construída socialmente (Externa e Regulativa)	AFINIDADE	Dada (Interna e Constitutiva)

A diversidade étnica existente no Brasil torna mais acirrada a discussão do problema proposto. Não é possível nem mesmo pensar em um simples embate de “duas” cosmovisões (ocidental e indígena), por esse motivo é mister visitar algumas dessas cosmovisões étnicas sobre a personalidade, vida e morte do ser.

Para tanto, adaptamos, em um quadro de exposição cosmológica diversas cosmovisões étnicas sobre a consubstancialidade da personalidade, e catalogação etnológica feita por Marianna Holanda (2008):

Quadro 7 – **Cosmologia indígena sobre a consubstancialidade do ser**

ETNIA INDÍGENA	MITO, COSMOVISÃO E PROCESSO DE PESSOALIZAÇÃO
Desana (Alto Rio Negro)	Uma mulher, <i>Yebá bēló</i> , se fez a si mesma a partir de seis coisas invisíveis: bancos, suportes de panela, cuias, cuias de <i>ipadu</i> (coca), pés de maniva e cigarros. Voltou a mascar <i>ipadu</i> e a fumar cigarro, então invisíveis, tirou o <i>ipadu</i> da boca e o transformou em homens, os cinco trovões, imortais, e deu a cada um deles um compartimento na esfera. <i>Yebá bēló</i> encarregou os trovões de fazerem o mundo, criarem a luz, os rios e a futura humanidade. Os trovões só fizeram os rios, mas não conseguiram fazer a luz e nem a humanidade. Então <i>Yebá bēló</i> resolveu fazer um outro ser. Mascou <i>ipadu</i> e fumou cigarro e da fumaça deste fez surgir um ser invisível, <i>Ĕmēko sulān Palāmin</i> , e deu-lhe a ordem de fazer as camadas do universo e a futura humanidade. Colocando enfeites masculinos e femininos na ponta de um bastão, fez a ponta assumir um rosto humano, que deu luz até os confins do mundo; era o Sol que acabava de ser criado. <i>Yebá bēló</i> tirou do seio esquerdo sementes de

	<p>tabaco e as espalhou sobre esteiras para formar a terra. Depois tirou leite do seio direito e espalhou em cima, para adubá-la. Foi para a casa do terceiro trovão que se dirigiu <i>Ēmēko sulān Palāmin</i>. Ao abrir a porta, apareceu <i>Ēmēko mahsān Bolēka</i>, [Lua] o chefe dos Desanas, que seria como um irmão. O terceiro trovão estendeu a esteira, apertou a barriga e de sua boca saltaram diversas riquezas sobre a esteira. Eram enfeites. Cada par de enfeites representava um homem e uma mulher. O trovão ensinou o rito para transformá-los em seres humanos. No mesmo instante as riquezas se transformaram em gente; deram uma volta na casa e voltaram a se transformar em riquezas, que futuramente viriam a constituir a humanidade. (MELATTI, 2003, p.5-6). O trovão recomendou então que cada um dos irmãos colhesse uma folha nova de <i>ipadu</i> de um pé que havia no pátio e a engolissem. Quando sentissem dor na barriga, deveriam acender o turi (madeira produtora de fogo), molhá-lo numa cuia d'água e beberem o conteúdo, em seguida vomitarem em um só buraco do rio. O vômito deles era como um parto que fez surgir as primeiras mulheres. Os dois heróis as levaram à casa do terceiro trovão, que verificou que eles sabiam fazer as coisas direito. E decidiu acompanhá-los para ajudá-los a formar a futura humanidade (MELATTI, 2003, p. 6).</p> <p>Somente provando ao trovão “que eles sabiam fazer as coisas direito”, os demiurgos puderam fundar a futura humanidade. E o dever ser funciona também mostrando o que não pode acontecer. Isso se dá porque a maneira positiva do ser consiste numa negação do não-ser (LÉVI-STRAUSS 1973).</p>
Tupi	<p>Os irmãos Sol e Lua são os responsáveis pela ligação entre os elementos essenciais para podermos pensar a vida, a personalidade e a morte. O primeiro a ser destacado aqui é o fumo: é ele quem permite a criação, a transformação, o movimento, e assim, a vida. A transformação de objetos em ancestrais de humanos instaura uma instabilidade que é central para compreender os processos de elaboração da personalidade ameríndia. O mais antigo antepassado da humanidade, o velho <i>Kuamutí</i>, através da habilidade de artista e pajé, anima figuras femininas de madeira, que ele próprio talhara. Uma dessas mulheres, casando-se com o Chefe das Onças, dá à luz aos gêmeos Sol e Lua (COSTA 1986, p. 248, interpretando VILLAS BOAS 1970). Os objetos que elaboram essa humanidade dependem do movimento, da ação humana. Movimentar-se implica relacionar-se e, portanto, implica também em negar seus outros. Estamos falando de demiurgos que criam mundos nos quais relacionar-se permite as inconstâncias, as imanências, os fluxos e ciclos entre humanos e não humanos, entre vida e morte. Tudo isso forma o cosmos. Os irmãos Sol e Lua tiveram que dar provas de sua destreza para desfrutar do social que criaram.</p>
Kamayurá (Alto Xingu)	<p>Ideia semelhante à cultura tupi encontrado no pensamento alto-xinguano, narrado por um Kamayurá aos irmãos Villas Boas.</p>
Yudjá (Juruna)	<p>Uma relação central na estética de sua socialidade é a noção de <i>iwa</i>, que indica alguma coisa da qual se é “dono”. Por exemplo, o bebê é <i>iwa</i> de sua placenta, é uma relação de amizade assimétrica. O <i>iwa</i> atua como condição da vida social, pois nada viria a ser feito se não tivesse surgido um.</p> <p>Para apropriar-se dele e tornar-se um produtor efetivo e moral de um acontecimento na vida coletiva, isto é, para articular a formação de um grupo ali executando a função-Eu [em oposição aos outros, a afinidade, a diferença], faz-se uso de um procedimento invariável: atrair as pessoas com cauim. É apenas com o <i>iwa</i> de cauim que um homem pode articular um grupo (LIMA 2005, p. 95).</p> <p>O <i>iwa</i> do cauim exerce para os Yudjá o mesmo papel do tabaco para os Jês, ele é o articulador relacional, o ponta-pé de uma atividade coletiva particular – como exemplo, construir uma casa – e do movimento social como um todo. Isso porque o <i>iwa</i> que circula é a afinidade efetiva ou virtual, a diferença, e sem ela não há o “nós”, a elaboração das pessoas e dos humanos. A produção da personalidade e da humanidade depende da fundação do parentesco – que elabora, concomitantemente, o incesto, as proibições, a flauta sagrada originada pelo descontrole do fogo. A importância destes limites de agir humano estabelecidos pela flauta é justamente a fronteira de metamorfoses ameríndias.</p>

Arara	Quando há excessos, a divindade, tocando uma flauta, chama a atenção de todos para que retornem à boa ordem (PINTO, 1997). Manter-se domesticado, mostrar as habilidades pessoais para a vida cotidiana é uma atualização dos traumas da criação original e dos perigos que ali emergiram (OVERING, 1999). Qualquer um que desconheça as regras não é humano, pois não sabe como agir socialmente. Sugiro que são estas fronteiras ontológicas que são ultrapassadas pelos entes. Eles se colocam no mundo mostrando que não sabem pertencer. Por desconhecem as regras, quebram com o que deve ser e por isso são punidos com a impossibilidade de gozarem do social.
Piro	Uma questão crucial é colocada após um feto emergir espontaneamente – para eles, o feto é o agente do parto: “Ele é Humano?”. O recém nascido é inspecionado visualmente em busca de evidências de sua consubstancialidade. Muitos fetos, ao emergirem, revelam-se não-humanos: “formaram-se jabutis, peixes, ou algum animal que não reconhecemos” (GOW, 1991), dizem. Os Piro fazem humanos. Contudo, não o fazem por meio de poderes miraculosos “eles dão origem ao seu mundo através da multiplicidade”. Esta é uma perspectiva crucial ao desenvolvimento de uma humanidade que não é dom, que não exige hierarquia ou autoridade entre o “doador” e o “beneficiário” (MAUSS, 2001). Uma humanidade que se elabora a partir das relações de consanguinidade e de afinidade.
Piaroa	O bebê é chamado de “the young of animals” (OVERING, 2006). Importante salientar que dizer que um neonato é peixe ou paca não é uma metáfora. É no ato da fala que se fazem naturezas, inclusive a (não)humana. Pode-se pensar esta condição também a partir desta noção de “agencialidade”, característica de todos aqueles que possuem alma. Como qualquer ser que compõe o cosmos, o feto já apresentaria uma agencialidade, o que o coloca em uma situação ambígua: ele age mas ainda não é, e talvez não passará pelo regime de transformações que o fará um ser humano.
Wari’	O bebê, antes de nascer, já sabe quem é o seu pai e conversa com ele, o chama para perto e é esse relacionamento que se estreita que irá legitimar quem é o genitor de uma criança (CONKLIN e MORGAN, 1996) já que a mãe, ao longo da gestação, tem relações sexuais com vários pais potenciais, garantindo assim, que o bebê crescerá saudável. Antes de ser um possível humano, essa criança veio de algum lugar, de um lugar onde não havia regras.
Bororo	Uma criança aceita: ela é posta sobre uma esteira colorida; ocorre o corte de seu cordão umbilical; logo após recebe um banho e, por fim, e o mais importante; ao passar para dentro da casa, ela inicia o seu pertencimento à rede de consubstancialidades. “Os Bororo não gostam nem um pouquinho de sangue na carne e no osso. Comem tudo limpo de sangue e de terra” (VIERTLER 1976, p.41); e, segundo um bororo “as tribos inimigas comem carne com muito sangue na carne e no osso. Eles não entendem o que os Bororo pensam” (idem), um status de menos humanos. Contudo, diferente das onças – e dos mortos – os inimigos, apesar de outros, são afins potenciais: não agem como deve ser, assim como os parentes, mas podem ser canibalizados, via consumo ou via predação – por meio de práticas guerreiras e xamânicas. O xamanismo é justamente o instrumento de mediação entre humanos e não-humanos – ambos sujeitos, dotados de perspectiva.
Xikrin	O menino era filho da onça, e ela, seu pai, lhe mostrou o caminho da aldeia. Chegou lá um dia. Contou o que tinha acontecido com ele e disse que lá tinha fogo. Foram todos lá. Pegaram um jatobá grande queimando e carregaram nas costas, todos juntos. E a onça ficou sem fogo até agora. Ela come cru e nós come cozido (VIDAL 1977, p. 232). Comer cozido é característica da humanidade, um dos seus diferenciais. Há muitos mitos sobre a conquista e a perda do fogo.
Timbira (Jê)	De modo geral, os Timbira (Jê), admitem ser a onça a dona original do fogo (por exemplo, entre os Krahó) assim como mostram como as pessoas, ao perderem o fogo, viraram onças (por exemplo, entre os Marubo); “se, o mito krahó ensina que o homem tomou o fogo da onça, o mito marubo vai ainda mais longe, mostrando que homem sem fogo é onça” (MELATTI 2003, p. 71). A onça evoca uma alteridade que põe em movimento o processo de elaboração da vida, assim como o fazem os

	mortos. Ambos são a diferença. Se a consubstancialidade é formadora da personalidade (uma relação entre os humanos) a alteridade também se configura pelo regime alimentar (relações entre humanos e uma natureza): quem é presa e quem é caçador. Nesta hierarquia, a onça pintada figura no topo, já que consegue abater os maiores e melhores animais, os mais ricos em carne (anta, capivara, veado-galheiro, queixada) e os mais perigosos (jacaré, sucuri) (VIERTLER, 1976). Isso faz dela uma alteridade perigosa, que está sempre a espreitar a humanidade, para consumi-la, para roubar-lhe o fogo ao primeiro descuido. Estamos em um plano onde a vida é um processo constituído por inúmeras relações. Daí a importância de ser parte do círculo social que fortalece e atualiza cotidianamente o pertencimento à humanidade, um trabalho corporal contínuo. Estar fora destas relações é não ser apto a tornar-se humano.
Yawalapití	É também por meio da alimentação que determinados animais relacionam-se entre si e com os humanos; assim os Yawalapití concluem: “as onças comem os humanos, os humanos comem os macacos e ‘gente é macaco de onça’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Na mesma lógica “bicho é gente”, já que, para alguns povos Jês, as onças, a partir da perspectiva delas mesmas, não bebem sangue e sim tomam cauim, sangue é o cauim da onça. O que indica um desejo de toda alteridade de tornar-se humana – ao menos é este perigo iminente que dá coerência ao “nós” enquanto negação dos “outros”. Sem a diferença, o exterior, não poderíamos afirmar o parente, o consubstancial. Ao comer cru, a onça, para os humanos, não apresenta domesticação dos seus hábitos alimentares, ela constitui uma fronteira ontológica. É preciso marcar esta diferença.

Fonte: Adaptado a partir da pesquisa de Marianna Holanda, 2008.

São essas diferenças engendradas por cada etnia que possibilitam um diagnóstico de causalidade do infanticídio praticado por alguns indígenas brasileiros¹⁶. Não obstante, é mister refletir que o simples estudo das causas não resguardará a vida (em termos biomédicos) dos neonatos indígenas, garantida pela Constituição Brasileira. Portanto, no tópico seguinte apresenta-se o infanticídio indígena como um problema político público, que por consequência precisa de resposta do Estado.

1.4. Breve histórico do Infanticídio no Brasil

Art. 5º Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais.

Desde o Brasil colônia, havia a necessidade de se estabelecer políticas de proteção à criança, para que a população crescesse sadia para atender às demandas da expansão mercantil. “Arrancar uma criança da doença e da morte prematura, recusar a desgraça tentando curá-la, passa a ser a angústia dos pais. Um novo pensar dos médicos volta-se então,

¹⁶ As reflexões de Holanda (2008) sobre a noção de pessoa/ personalidade que diferem em cada sociedade referencia uma digressão sobre as duas noções, o que não nos compete no âmbito deste trabalho.

com grande cuidado, para a vontade e a necessidade de curar” (TRINDADE 1999, p. 2).

As altas taxas de mortalidade infantil no Brasil Colônia decorrentes das endemias e epidemias da época, além das exposições e abandonos das crianças tornou-se um problema social, pois em muitos lugares não havia as “Rodas”, levando as pessoas a exporem as crianças nas portas das igrejas, conventos e residências e, muitas vezes, nas ruas, vielas, matos e lixos – formas mais explícitas de infanticídio (MARCÍLIO e VENÂNCIO 1990).

A pedido do vice-rei iniciou-se uma “política de rodas” na colônia, a primeira Roda do Brasil foi instaurada em Salvador no ano de 1726 e outras no Rio de Janeiro (1738) e em Recife (1789). Diante do grande número de crianças abandonadas, dois aspectos foram complementares à implementação das rodas: a instituição de escolas para proteção dessas crianças e a internação das mesmas.

A existência da Roda e das Casas para retirar os expostos das ruas era embasada pela retórica da caridade. A política pública se fazia no interesse de proteger a honra privada, escondendo-se a ilegitimidade com um véu assistencialista/religioso, ao mesmo tempo facilitador do trabalho doméstico (FALEIROS 2004, p. 17).

Nesta época a demanda para as Rodas decorria principalmente da defesa da honra, pois uma criança ilegítima traria sanções sociais sérias para a mulher e para a família da mesma. E é por isso também que a maioria absoluta das crianças expostas neste contexto era filha de mulher branca, pois a mulher negra não sofria sanções por ter um filho ilegítimo, a honra não era sua principal preocupação, mas sim a sobrevivência. O destino do filho ilegítimo na mulher negra era, na sua maioria, outro:

O modelo escravocrata encontrava seu ápice. Mas a criação de crianças escravas era mais cara que a importação de um adulto que, com um ano de trabalho, pagava o seu preço de compra (FALEIROS, 2004).

Logo, os filhos de escravos e ilegítimos em geral acabavam sendo mortos pelos patrões ou pelas duras condições de existência. Em Sobrados e Mocambos, temos relatos da recorrência com que senhores mandavam matar, sob os pés de cajueiros, não apenas escravos, mas também a seus filhos. (FREIRE apud BAZZO 2004)

No que se refere às crianças indígenas da época, não se tinha informações dessa natureza, pois não era próprio da cultura das étnicas indígenas desse contexto abandonar crianças ou atribuir a responsabilidade de educar à outrem. Segundo Darcy Ribeiro, as crianças indígenas deveriam ser amadas e criadas pelo seu próprio povo. Ele afirmava que no

que tange ao cuidado com a criança, “não há gente mais extremosamente apegada aos filhos do que as sociedades fundadas no parentesco” (1995. p.102).

As leis seculares passam a ser fruto da laicização da moral religiosa e dos costumes. Isso fez com que se intensificasse a política das rodas, mesmo que a mesma não apresentasse os resultados esperados, mas apenas uma confirmação do sentimento de Caridade que a sociedade precisava e servia para tentar garantir que nenhuma criança morresse sem ser batizada. É importante observar os dados abaixo:

Quadro 8 – Cenário das Rodas brasileiras no século XIX

Período	Roda	Expostos recebidos	Resultados
1836-1837	Salvador	75	68 mortes
1831	Rio de Janeiro	325	303 mortes
1828 a 1840	Florianópolis	367	233 mortes

Fonte: VALDEZ, 2004, p.14 e TRINDADE 1999, p.7

O descaso do governo com as crianças sobreviventes era evidente. As crianças negras não usufruíam desses “benefícios”, eram tratadas com descaso e não podiam ser alimentadas pela própria mãe que, na maioria das vezes era alugada como ama-de-leite.

Porém, “Muitas vezes o senhor arrancava a criança da escrava, depositava-a na Roda e transformava a cativa em ama-de-leite de crianças ricas ou dos expostos das Santas Casas” (MARCÍLIO e VENÂNCIO, 1990). Segundo Eva Faleiros, o aborto era comum entre as escravas que preferiam “matar seus filhos” a vê-los padecer como servos (2011, p. 204).

As mudanças no cenário escravista do Brasil, fez com que surgisse um número significativo de mestiços expostos a partir de 1870. O aspecto econômico passa a justificar boa parte dos expostos, o que provocará mais uma mudança na política de “proteção” à criança: A colocação familiar, onde famílias ou amas-de-leite eram pagas para cuidarem dessas crianças até os 7 ou 8 anos (FALEIROS 2011; MARCÍLIO e VENÂNCIO, 1990).

Foi durante o período da colonização das Américas, que o monoteísmo medieval propôs a negação dos mitos e a unificação da concepção de humanidade. Há neste momento, um tipo de projeção nas práticas culturais indígenas do que sempre existira no contexto europeu: o infanticídio.

Além da repugnância aos “rituais antropofágicos”, outra questão comentada pela literatura jesuítica foi o “infanticídio” entre os Tupinambá. Nas palavras do padre: Se acaso fosse a criança defeituosa era rapidamente eliminada (...) que assim fazem

a todos os que nascem com alguma falta ou deformação, e por isso mui raramente se acha algum coxo, torto ou mudo nesta nação (HILL, 2000 p.28).

“No mesmo período em que enquadraram o infanticídio na Europa, domesticando-o juridicamente, utilizaram a nova figura jurídica como carapuça de selvageria para práticas tradicionais dos povos daqui” (HOLANDA, 2008 p.84). Desta forma tornando os índios da América selvagens e maus, o que justificaria as guerras santas.

Thévet ao chegar ao Rio de Janeiro em 1555, verificou que as crianças indígenas nascidas de relações intertribais deveriam ser mortas e, por vezes, comidas: “se por ventura nascerem filhos da união do prisioneiro e da mulher que lhe foi dada, eles serão criados na tribo durante algum tempo, mas depois também serão devorados porque, afinal de contas, são filhos do inimigo” (1944, p.131).

O Pe. José de Anchieta também declarava:

Nasceu sem nariz e com não sei que outras enfermidades, o mandou logo um irmão de seu pai enterrar sem nô-lo fazer saber que assim fazem a todos os que nascem com alguma falta ou deformidade, e por isso mui raramente se acha algum coxo, torto ou mudo nesta nação (ANCHIETA, 1933, p. 239).

Esse tipo de registro só era encontrado nos escritos dos missionários jesuítas, em seus sermões e cartas. Inclusive descrições de cuidado familiar, contidos nessas crônicas, eram destacadas, por causar estranheza ao olhar europeu que afastava a hipótese comportamental desses “selvagens” possuírem “boa índole”. Como por exemplo, o que foi dito pelo jesuíta Fernão Cardim: “os pais não têm maior musa, que mais amem, que os filhos, e quem a seus filhos faz algum bem tem dos pais quanto quer” (CARDIM, 1980, p. 153).

No século XVII, Claude D’Abbeville, capuchinho francês, fez relatos de mesma natureza a partir de suas observações dos rituais mortuários das crianças que revelavam o sentimento de importância da criança para o seio da família indígena e para a comunidade, pois o funeral era acompanhado de muitos choros, gritos e lamentos (D’ABBEVILLE.1945, p. 96-7).

A condição de selvageria atribuída à mãe que pratica o infanticídio seria apenas fruto da expectativa social da sociedade contemporânea ocidental. Pois, as expectativas sociais sobre a figura materna atual é que a mesma deve possuir um tipo de “instinto”, um tipo de sentimento irrempeensível, incontrolável de vontade de proteger a “cria” contra tudo e contra todos, mesmo que isso exija o sacrifício da própria vida.

Mas, dependendo da cosmovisão da mãe, o sentimento é diferente, podendo ir de um mero distanciamento até a própria aversão e rejeição, que em casos extremos, levam a mulher a retirar a vida do próprio filho.

Beltrão (2009, p.8) ressalta que os povos indígenas valorizam suas crianças e que “possuem regras próprias, sistemas jurídicos diferenciados, que punem violações (como estupros, agressões, homicídios) contra crianças, jovens e adultos membros do grupo de modo geral, o que demonstra que os povos indígenas reprovam tais práticas”. Dessa forma o infanticídio não poderia ser categorizado como crime. Seria um elemento socialmente aceito com algum propósito socialmente construído.

Quando os jesuítas foram enviados ao Brasil, uma de suas primeiras tarefas foi distinguir o que era e o que não era humano, obviamente balizado pela cosmovisão cristã eurocêntrica. O trabalho dos jesuítas na evangelização, na educação e na libertação tinham direcionamentos políticos que influenciaram substancialmente aquilo que se entende hoje por “direitos humanos”, um tipo de jurisdição sobre a alteridade.

No século XIX os Jesuítas retornam com a tarefa de educar, trazendo os debates da época sobre infância visando a civilização dos índios. Para os portugueses, era através da educação que as crianças indígenas seriam moldadas para os padrões mercantilistas.

A criança indígena era educada pelos jesuítas com limites à liberdade e coação nos casos de espontaneidade infantil, o que na prática educativa das comunidades indígenas da época era inconcebível. Por isso, os indígenas eram considerados sem educação e com incapacidade para aprender.

O contato com os povos indígenas provocou um processo de revisão sobre o direito natural, principalmente refletindo sobre a questão da natureza humana. As primeiras cartas sobre as Américas apresentam os indígenas como seres inferiores, sem alma.

Tais elucubrações provocaram na Europa uma série de discussões sobre a humanidade dos indígenas, exemplo disso foi o confronto das ideias de Bartolomeu de Las Casas e Francisco de Vitória, que defendiam a unicidade da natureza humana, a partir de uma perspectiva teológica contra as ideias de Guinés de Sepúlveda e Luiz Molina que entendiam que os indígenas possuíam outra natureza, que não a humana. Logo, a visão cristã fundamentou o ideal humanista que também se projetou para a defesa dos índios.

Reconhecer a humanidade dos índios não era suficiente para garantir os direitos dos mesmos, era necessário que tal visão fosse concretizada no Estado de Direito.

No Brasil as Santas Casas chegaram por volta de 1550, onde as crianças indígenas passam a ser o público alvo do trabalho missionário dos jesuítas que tentavam “regenerar os pequeninos” enquanto ainda estavam no estado de “inocência original”, pois com a puberdade viria também os perigos do “conhecimento do bem e do mal”. O trabalho de catequese realizado pelos jesuítas pretendia conservar a docilidade e obediência da criança para a idade adulta (SUESS, 2006).

Neste período, os índios começam a ser considerados como parte da população das vilas, antigas aldeias missionárias, logo subjugados pelas mesmas leis civis da metrópole. Nesse contexto surge o “Diretório”, um instrumento jurídico que regulamentava as ações colonizadoras dirigidas aos índios, tanto de caráter evangelizador quanto de organização do Brasil para o povoamento e defesa do território.

O Diretório assume um papel de projeto civilizatório das populações indígenas, disseminando o imaginário europeu, fundamentando a elaboração do direito, do social e do humanismo.

Na lógica dos modernos Direitos Humanos, Humanidade e selvageria, ética e infanticídio, todas essas imagens do reflexo passaram por um processo constituinte que, embora viva da ilusão de constituído – a verdade das leis naturais e fundamentais –, não pode cessar seu movimento. São aqueles “mitemas flutuantes” de Obeysekere (HOLANDA, 2008);

A produção das ideias do direito natural desenvolvidas por Locke, Hobbes e Rousseau provocou reflexões sobre a infância e a incluiu na pauta das preocupações sociais, até mesmo na condição de problema público decorrente da alta taxa de mortalidade de recém nascidos. “Não se considerava que essa coisinha desaparecida tão cedo fosse digna de lembrança: havia tantas crianças cuja sobrevivência era tão problemática” (ARIÈS, 1978). O discurso do Cacique Aritana pode ser um exemplo da inclusão da criança no rol das preocupações:

Nós estamos sempre fazendo reunião para tratar do rio, da madeira, dos minérios - a única coisa que nós não estamos prestando atenção é nas nossas crianças. Nós temos que compreender que isso é muito triste. Isso agora não pode mais acontecer. (trecho do discurso do Cacique Aritana Yawalapiti, em que fala sobre o infanticídio)¹⁷

1.5. Infanticídio indígena: Um problema público

¹⁷ Disponível em: http://vozpela vida.blogspot.com.br/2009_03_01_archive.html

A concepção de *problema* está diretamente ligada à consideração do *status quo* inadequado e que, frente a isso, surge a possibilidade de se alcançar uma situação ideal. Portanto, pensar um problema como público, na verdade refere-se à necessidade de se alcançar alguma situação ideal para a realidade pública. Para Secchi, “para um problema ser considerado público, este deve ter implicações para uma quantidade ou qualidade de pessoas” (2010, p.7).

O infanticídio indígena ocorrido no Brasil se adequa a essas categorizações, pois além de ter a implicação mais severa e radical (morte) às crianças indígenas (qualidade de pessoas), tem provocado o anseio de mudança, por parte dos membros de algumas etnias do Brasil, de políticos engajados na defesa dos direitos humanos e da sociedade civil, no *status quo* referente à preservação da vida dessas crianças. A vida, em termos biomédicos, seria *condition sine qua non* para que se garantam quaisquer direitos, inclusive a manutenção da diversidade cultural, pois como poderão produzir cultura se não têm oportunidade de se apropriarem dela?

O infanticídio indígena se torna, portanto um problema público, pois “um problema só se torna público quando os atores políticos intersubjetivamente o consideram um problema (situação inadequada) e público (relevante para a coletividade)” (SECCHI, 2010, p.8). Essa condição será demonstrada na ação dos atores políticos discutida no último capítulo sobre o *Policy cycle* da “Lei Muwaji”.

Neste trabalho, o infanticídio indígena está sendo entendido como um problema público e seu tratamento é feito a partir dos instrumentais de análise das políticas públicas, trazendo ao Estado brasileiro a responsabilidade de enfrentamento dessa situação. Obviamente os *policymakers* devem enfrentar entraves tanto no processo de tomada de decisão, por conta da diversidade de atores envolvidos com *inputs* diversificados, quanto na implementação de alguma política pública (*outputs*), devido as especificidades geográficas, sociais, políticas, culturais e linguísticas dessas etnias.

Segundo Irene Rizzini,

Em meio às grandes transformações econômicas, políticas e sociais, que marcaram a era industrial capitalista do século XIX, o conceito de infância adquire novos significados e uma dimensão social até então inexistente no mundo ocidental. A criança deixa de ser objeto de interesse, preocupação e ação no âmbito privado da família e da Igreja para tornar-se uma questão de cunho social, de competência administrativa do Estado. (2011, p.23)

Neste sentido, a proteção à vida da criança indígena é competência da União, pois implica ações políticas, legislativas e judiciárias, em contraposição ao discurso antropológico defendido por Beltrão, Holanda, Pacheco de Oliveira, Segato, dentre outros pesquisadores, que reforça a ideia de não intervenção do Estado brasileiro nas práticas de infanticídio.

Logo, o que se busca preservar? Os índios ainda pensam assim? O que eles (os índios) dizem a respeito? O relativismo que fundamenta o posicionamento de muitos das comunidades epistêmicas, em especial dos estudiosos da antropologia, e dos órgãos governamentais de defesa dos direitos dos indígenas, é radical, pois para eles, a humanidade tem aspectos universais, dentre eles a constituição físico-biológica do ser humano, sendo as diversas sociedades consideradas geneticamente idênticas (critério: genótipo), se diferenciando apenas pelos aspectos do fenótipo e, principalmente, pela produção cultural.

Quando se trata de vida, esse aspecto universal da humanidade é que conta realmente? Partindo dessa ideia, a garantia do direito à vida, independeria de aspectos culturais, e estes seriam construídos e reconstruídos a partir daquela condição mínima.

A ideia central do relativismo consiste em afirmar que nada pode atender ao bem-estar de todo o ser humano, isto porque, os seres humanos, no entendimento relativista, não são semelhantes em nenhum aspecto que comporte generalizações” (Barreto, 1998, p. 377).

Barreto entendia que apesar das diferenças culturais existirem entre as diversas sociedades, existe também algumas necessidades humanas universais, comum a todos os homens (1998, p. 378).

Borges reforça essa perspectiva ao afirmar que “o grande problema da posição relativista é o fato de que ela absolutiza as diferenças e se esquece na nossa condição humana comum” (2008, p. 250).

Partindo desse pressuposto da existência das necessidades comuns de todos os homens, Barreto entende que também existirão valores compartilhados na busca de satisfação dessas necessidades, mas que se deve ter cuidado ao analisar os aspectos culturais, porque os mesmos podem sofrer interpretações distintas, pois toda cultura é plural em si mesma e pode ser criticada pelos seus próprios participantes (BARRETO.1998, p.379).

É exatamente a partir das críticas dos próprios participantes que se pretende, nesse trabalho, desenhar o cenário do infanticídio indígena no Brasil, enquanto aspecto cultural,

classificando o mesmo em um tipo de estágio que estou chamando de *zona de mudança cultural*, que pode ser esclarecido através das ações e atitudes tomadas pelos atores indígenas.

Sandra Terena, comunicóloga indígena, produziu um documentário intitulado “Quebrando o silêncio” no qual os indígenas de diversas etnias testemunham sobre a existência do infanticídio indígena e fazem críticas ao posicionamento dos antropólogos e técnicos da FUNAI que acreditam que o Estado brasileiro não deve intervir nessa situação em nome da preservação da cultura. Durante o documentário, Terena diz:

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

Neste mesmo documentário observa-se a história de Marité e Tximagu Ikpeng que, para salvar seus filhos trigêmeos tiveram de abandonar a aldeia, no Xingu. Marité relata:

Nasceu, já faz o buraco, já fica tudo preparado. Quando nasce, enterram a criança. Enterram vivo ou quebram no meio. A gente não queria perder os bebês. A gente ama as crianças. Se eu tinha de seguir as regras da cultura, não era bom para mim. Então falei: ‘vou quebrar essa regra e tenho que seguir outro caminho’.

Uma história semelhante, que aparece no documentário, é a do cacique Tabata Kuikuro que também precisou abandonar a aldeia para criar seus filhos gêmeos: “Como posso deixar meu filho? Alguém vai fazer mal para ele, matando ele. Eles são meus filhos, não são bichos. Nem sempre o socorro chega a tempo”.

A declaração feita por Marcos Mayoruna nesse documentário amplia nossa visão sobre o infanticídio entre comunidades indígenas, que até então era apresentado como praticado em neonatos. Ele conta que era gêmeo e que seu irmão havia sido queimado vivo aos 10 anos de idade: “Nós éramos gêmeos, e o cacique José interpretou errado. Mas meu próprio povo me condenou à morte. Todos os indígenas que matam gêmeos ou deficientes sofrem depois que analisam por que mataram”. O cacique Aritana Yawalapiti, no mesmo documento, sobre um infanticídio ocorrido em sua etnia, também afirmou: “Coisa triste mesmo. Que foi enterrado pequeno, rapazinho já. Não era mais criança, não. Eu mesmo vi isso”.

Não obstante, diversos líderes indígenas no Brasil têm declarado publicamente a existência da prática de infanticídio nas aldeias e se posicionado contra tais práticas, como se pode observar nas declarações a seguir:

“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”, diz Carlos Terena, organizador dos Jogos Indígenas.

“ ‘Nosso povo Jaminawa matava, e às vezes enterrava, assim, vivo mesmo. Às vezes pegava no nariz deles... matava’, conta uma índia dessa etnia”.

Fonte: www.atini.org

Em uma declaração pública veiculada no site da ATINI em Agosto de 2007, intitulada “Com a palavra, os pais”, a líder indígena Kamiru Kamayurá, que resgatou um menino Kamaiurá que fora enterrado pela mãe biológica após o nascimento, e que hoje encabeça um movimento de convencimento de mulheres indígenas para o abandono da prática do infanticídio, disse:

Eu já vi enterrar muita criança no Xingu. Já vi isso acontecer muitas vezes. Eu acho isso errado porque eu gosto de criança. Eu, por exemplo, preciso de mais crianças, pois eu só tenho dois filhos. Ao invés de enterrar, elas poderiam dar para mim. Às vezes eu tento tirar do buraco, mas é difícil. Às vezes a mãe quer a criança, mas a família dela não deixa. É muito difícil.

Até hoje eu só consegui desenterrar um com vida, o Amalé. A mãe dele era solteira, ela chorou muito, mas o pai dela enterrou ele. Ele estava chorando dentro do buraco, aí minhas parentes foram me chamar. Eu entrei na casa, perguntei onde ele estava enterrado e tirei ele do buraco. Saiu sangue da boca e do nariz dele, mas ele viveu. Ele está doente, mas eu decidi criá-lo. Agora ele é meu filho. É um menino bonito, não é cachorro. É errado enterrar. Teve três crianças que eu tentei salvar, mas não deu tempo. Uma nasceu de noite e eu não vi. A minha tia também queria essa criança, gostava dela, mas quando chegou lá a mãe dela já tinha quebrado o pescoço do bebê.

Quebraram o pescoço depois enterraram. A outra eu ia tirar do buraco, não deu tempo porque eu estava do outro lado, tirando mandioca. Eu estava trabalhando e não vi. Disseram que ele também estava chorando dentro do buraco. Minha outra prima, a mãe do Mahuri, enterrou as cinco crianças que nasceram antes dele. Ela era solteira, por isso tinha que enterrar. O funcionário salvou o Mahuri porque ficou com pena, é um menino muito bonito, já está grande. A mãe dele viu ele em dezembro e achou ele bonito.

Eu mesma não gosto que enterre, acho errado. Criança não é cachorro. Nós temos medo de nascer gêmeos, trigêmeos. Dizem que quando um pajé faz feitiço, podem nascer até sete crianças. Por isso as mães têm medo. Mas eu acho errado matar. Eu já falei isso para as mulheres de lá. A criança fica chorando dentro do buraco, criança pequena custa muito a morrer. Se eu ver no buraco eu tiro.

Figura 4-



Kamiru Kamayura e seu filho adotivo Amalé

Fonte: <http://vimeo.com/channels/forlife>

Abaixo, Muwaji Suruwahá segura sua filha Iganani, que nasceu com paralisia cerebral em cena do documentário "Hakani" do cineasta norte-americano David Cunningham, sobre o infanticídio indígena no Brasil; a luta da índia Muwaji Suruwahá contra sua tribo inspirou a criação da “Lei Muwaji”.

Figura 5-



MUWAJI

Fonte: UOL Notícias

Muwaji preferiu sair da convivência da sua tribo a ter que cometer infanticídio ou permitir a morte de Iganani. Ambas receberam apoio das ONG's JOCUM e da ATINI, a FUNAI, por vezes tentou levar Muwaji de volta à tribo, mas a mesma resiste a isso por temer pela vida da filha no que tange à segurança na convivência com os demais membros da tribo e

devido não haver uma estrutura mínima para a garantia dos cuidados com a saúde que Iganani demanda.¹⁸

Figura 6-



Iganani na festa de natal em 2011

Fonte: www.atini.org

Figura 7-



Hakani com sua mãe adotiva, missionária Márcia Suzuki da JOCUM

Fonte: www.atini.org

Na imagem acima aparece Hakani que foi enterrada viva e resgatada pelo seu irmão e posteriormente adotada pela Sra. Márcia Suzuki, porta-voz do movimento pela abolição do infanticídio indígena, o ATINI. Na outra foto, estado em que se encontrava a menina quando foi retirada da comunidade indígena pelo próprio irmão.

¹⁸ Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=PwgAUay2pQ4>

O que se observa é que o movimento em prol da “Lei Muwaji”, surgiu **da e na** sociedade indígena, a exemplo da “ATINI -*Movimento indígena a favor da vida*”. Apesar das intervenções externas de ONG’s, que dão mais visibilidade ao problema, o movimento contra a prática do infanticídio tem partido de membros das sociedades que ainda adotam essa prática.

Portanto, não é possível pensar qualquer cultura por um viés estático. Deve-se entender que as mudanças são promovidas de acordo com as necessidades de cada sociedade e maximizadas pelo contato com o outro.

São esses pressupostos, também antropológicos, que permitem certa flexibilidade da concepção relativista que limita a intervenção da União na esfera privada de cada etnia indígena, mas ao mesmo tempo tem de garantir os direitos fundamentais, dentre eles o inalienável direito à vida.

[...] quando se fala em direitos humanos, direitos indígenas, é preciso saber até que ponto o governo federal está capacitado para enxergar e ouvir a voz de um povo silenciado por quase cinco séculos. Ao governo, e somente a ele, compete do dever histórico de corrigir os rumos desse relacionamento, considerando o passado, mas sobretudo a demanda dos povos indígenas sobreviventes (TERENA, p.888).

Apesar das críticas ao projeto de “Lei Muwaji”, Pacheco de Oliveira defende a proteção dos espaços e escolhas das sociedades indígenas, admitindo que as mesmas,

[...]são também sensíveis e permeáveis ao diálogo intercultural, mas não a prepotência e ao autoritarismo. Qualquer política pública de intervenção ou mediação nestes contextos precisará ser elaborada em conjunto com as populações afetadas.¹⁹

Obviamente, o autor aponta para a necessidade de se potencializar a participação indígena nos processos e arenas decisórias que diretamente lhes diga respeito. O Estado brasileiro precisa atender as demandas indígenas, não em uma abordagem estatista (state-centered policy-making), mas através de uma abordagem multicêntrica que considera as policy networks, tornando tal *policy-making process* realmente democrático nos termos de Robert Dahl que pressupõe “que uma característica-chave da democracia é a contínua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, considerados como politicamente iguais” (2005, p.25).

¹⁹ Disponível no site: <http://www.coiab.com.br/coiab.php?dest=show&back=index&id=396&tipo=A>.

Uma das perspectivas mais comuns de se avaliar o infanticídio indígena é o questionamento da não garantia dos direitos humanos às crianças indígenas.

[...] as instituições culturais e os valores variaram na história da humanidade e vão continuar a variar. Apesar disso não é difícil constatar que os direitos humanos, apesar da relatividade cultural, são hoje essencialmente universais, requerendo evidentemente ajustes para poderem levar em conta a diversidade cultural. (GREGORI, p.214)

Pacheco de Oliveira admite que a Declaração Universal dos Direitos Humanos “pode ser sim uma base de diálogo com sociedades diferentes da nossa, cujo respeito no Brasil foi assegurado pela Constituição de 1988, revertendo uma longa e perversa tradição colonial”.

Oliveira compreende que as propostas de intervenção do Estado nas dinâmicas culturais indígenas trazem de volta a “suspeita de uma natural perversão e irracionalidade dos indígenas”, pensamento esse que justificou agressões das mais diversas naturezas contra as sociedades indígenas desde o período colonial.

Os órgãos de proteção ao direito indígena, em especial a FUNAI, e a comunidade epistêmica afirmam que o infanticídio praticado pelas comunidades indígenas do Brasil é raro e que os números são inexpressivos para se configurar a necessidade de uma política pública.

A quantidade de índios mortos por infanticídio no país é uma incógnita. Nos dados da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) sobre mortalidade infantil indígena, esse número aparece somado a óbitos causados por "lesões, envenenamento e outras consequências de causas externas". Esse grupo responde por 0,4% do total das mortes de menores de um ano de idade, segundo os últimos dados disponíveis da Funasa, de 2006²⁰.

Beltrão, por sua vez, considera a possibilidade de se discutir políticas públicas para “proteger crianças e curumins” de caráter preventivo e não preconceituoso, tornando assim o debate mais respeitoso e acertado.

Neste sentido, ela questiona as motivações do infanticídio apresentadas pelos que defendem o Projeto de “Lei Muwaji”, visto que “sem dados concretos da existência desta prática, como então não ventilar que existem outros níveis de explicação para a mortalidade infantil indígena como a falta de orientação sobre saúde e nutrição?”.

²⁰ Disponível no site: <http://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2009/04/16/ult5772u3629.jhtm>

Em resposta a esses argumentos proponho a seguir, uma catalogação de dados de diversos estudos se complementam para construir-se um cenário do infanticídio ocorrido em espaços das etnias indígenas no Brasil.

Alvitra-se que ainda existam práticas de infanticídio em cerca de treze etnias, dentre as quais estariam os Kamaiurá, os Suruwahá, os Yanomâmis, os Kaiabi, os Kambeba, os Kaingang, dentre outros (COUTINHO, 2007).

Adolfini realizou em 2010 uma catalogação das etnias brasileiras que possuíam registros da prática de infanticídio, chegando ao número de oito etnias: Kamaiura, Suyá, Ianomami, Suruwahá, Kaibi, Kuikuro, Amundawa e Uru-Eu-Wau-Wau (2011, p.15).

No levantamento feito pela ONG ATINI, publicado em uma cartilha escrita por Márcia Suzuki, são registradas as seguintes etnias brasileiras como praticantes de infanticídio: Waiwai, Bororo, Mehinako, Tapirapé, Ticuna, Amondaua, Uru-Eu-Uau-Uau, Suruwaha, Deni, Jarawara, Jaminawa, Waurá, Kuikuro, Kamayurá, Parintintin, Yanomami, Parakanã e Kajabi (2007, p.7).

Márcio Pellegrini, médico sanitário, em entrevista à Folha de Boa Vista de 11/03/2005 declarou o registro de 68 óbitos decorrentes de infanticídio entre os ianomâmis de Roraima no ano de 2003 e que em 2004 esse número pulou para 98 óbitos decorrentes de infanticídio.

Neste sentido, vale a apenas ressaltar que a comprovação da existência atual da prática de infanticídio, também se dá (e poderia dizer principalmente) pelos discursos e testemunho dos indígenas de diversas etnias registrados em diversos sites; nos documentários produzidos pela ATINI (HAKANI) e outro por uma jornalista índia - Sandra Terena (Quebrando o Silêncio), reportagens (Rede Record e Rede Globo), reportagens em jornais e revistas e nos eventos políticos de discussão do infanticídio indígena no Brasil.

Compreendendo a existência do *status quo* e a insatisfação de atores políticos das *policy networks* que consideram o infanticídio indígena como uma situação inadequada, trato a questão neste trabalho como problema público que demanda ações por parte do Estado que possam contornar o problema, pois “É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida[...]” Art.227 da CF.

2 O ESTADO BRASILEIRO E OS DIREITOS DA CRIANÇA INDÍGENA

Ongi vita umana è molto piú de quello che è, perché in qualche modo è gia progetto che serà (PAULA, 1995)

Este capítulo apresenta o papel do Estado Nacional Brasileiro na garantia dos direitos da criança indígena, partindo da ideia de que a mesma é sujeito de direitos conforme determinado na Constituição Federal de 1988.

Para esse constructo teórico, adoto a concepção de humanidade na perspectiva do direito natural e da bioética de intervenção, para promover a discussão político-jurídica sobre a aplicabilidade dos direitos humanos entre as comunidades indígenas do Brasil.

O referencial teórico metodológico da bioética brasileira permite, assim, uma terceira linha de análise dos direitos humanos, que não a da criminalização etnocêntrica e nem do relativismo antropológico.

Estes direitos, que se propõem universais frente à diversidade cultural das minorias étnicas, podem ser pensados pelo viés da bioética, permitindo explorar os princípios da mesma, de respeito à inviolabilidade, integridade e identidade da vida humana, referindo-se ao corpo e à classificação genética.

Um dos pontos centrais desta proposta referencia-se à corporeidade como marco teórico e conceitual da bioética da intervenção, e o prazer e a dor como indicadores da necessidade dessa intervenção [...] Partindo dessa perspectiva, a bioética de intervenção defende a ideia de que corpo é a materialidade da pessoa, a totalidade somática na qual estão articuladas as dimensões física e psíquica que se manifestam de maneira integrada nas inter-relações sociais e nas relações com o ambiente (PORTO; GARRAFA, 2005, p. 115 e 116)

São também expostos os dispositivos relacionados à garantia do direito à vida nos diversos instrumentos jurídicos nacionais e internacionais, articulando tais instrumentos com as funções do Estado de Direito Democrático.

2.1. A criança indígena brasileira: Sujeito de direitos

A criança indígena pode ser compreendida enquanto um “sujeito de direitos” independentemente da cultura de sua etnia? Diante desta questão, Patrice Schuch (2009, p. 47-48) afirma que:

Para além de uma etapa da vida ou de um período definido por aspectos biológicos e/ou psicológicos, a construção da criança como sujeito e especificamente, como “sujeito de direitos” é resultado de processos amplos e diversos – de tecnologias de poder e de saber, nos termos foucaultianos – que implicam não só o idioma dos direitos formais, mas um conjunto de valores sobre a família, autoridade, etnia, gênero, segurança e harmonia social que acabam constituindo a criança como um sujeito moral. Essas diversas formas de regulação especificam, excluem, delimitam, classificam e constroem sujeitos através de sua constante diferenciação em termos de classe, raça/etnia, gênero e idade.

A constante discussão do conceito sociológico de socialização permite pensar as crianças como atores sociais produtores de um tipo de cultura. Para Corsaro:

Sociological theories of childhood must break free from the individualistic doctrine that regards children social development solely as the child's private internalization of adult skills and knowledge. From a sociological perspective, socialization is not only a matter of adaptation and reproduction. Central to this view of socialization is the appreciation of the importance of collective, communal activity - how children negotiate, share and create culture with adults and each other. (1997, p.18)

Sobre isso, Anne Solberg (1997) afirma:

The starting point for the new paradigm of the sociology of childhood is that childhood is a social construction. This suggests that conceptions of childhood-what it is like or should be like to be a child-is part of culture and, as such, transforms through time and space. how particular families 'decide' what it means to be a child in their family. Obviously this is not a matter which families decide independently, since family life is itself structured by the many material and cultural forces which define the general features of childhood in contemporary.

O coletivo é, portanto, de grande importância para a socialização da criança, mas elas também negociam, compartilham e produzem culturas, assim como os adultos. Neste sentido a criança deixa de ser absolutamente passiva diante daquilo que lhe é apresentada pelos adultos (JAMES e PROUT, 1997).²¹

²¹ DELGADO, Ana Cristina Coll e Muller, Fernanda. **Sociologia da infância: pesquisa com crianças**”. Campinas: Educação e Sociedade, Maio/Agosto 2005;

Na Convenção dos direitos das crianças da ONU, no seu artigo terceiro, afirma: “Todas as ações relativas às crianças, levadas a efeito por autoridades administrativas ou órgãos legislativos, **devem considerar, primordialmente, o interesse maior da criança**”.

A CF de 1988 reconheceu em seu art.227, a criança como sujeito de direitos e lhe garantiu os direitos fundamentais, vedando também qualquer forma de discriminação que a impeça de usufruir desses direitos, inclusive a distinção étnica.

Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. (Redação dada Pela Emenda Constitucional nº 65, de 2010)

§ 1º O Estado promoverá programas de assistência integral à saúde da criança, do adolescente e do jovem, admitida a participação de entidades não governamentais, mediante políticas específicas e obedecendo aos seguintes preceitos: (Redação dada Pela Emenda Constitucional nº 65, de 2010)

Neste mesmo artigo, a responsabilidade da promoção e da garantia dos direitos das crianças, foi dividida ao Estado, à família e à sociedade. Não obstante, ressalto que essa responsabilidade se refere a todas as crianças nascidas em território brasileiro – inclusive as indígenas.

O Estado deve desenvolver políticas que resguardem esses direitos constitucionais que, por sua vez apontam para os direitos fundamentais, dentre os quais destaco o direito à vida.

A família deverá atender as necessidades básicas dessas crianças, no caso das famílias indígenas o grupo de parentesco compõe esse todo familiar. A criança se insere como um membro dessa coletividade responsável pela sua proteção e pelo seu lugar social.

Para que haja efetividade dessa proteção os atores sociais que influenciam direta ou indiretamente na formulação de políticas de defesa dos direitos da criança, em especial aquelas voltadas para a criança indígena constituem uma das três esferas sociais que são co-responsáveis pelo bem estar da criança, assumindo obrigações diretas nos processos de formulação de políticas públicas de proteção integral voltadas à crianças indígenas como projetadas às demais crianças brasileiras.

Esse atendimento integral deve ser “um sistema vivo, onde seus elementos (espaços, instrumentos e atores) formam uma teia de relações entrelaçadas que, de modo ordenado, contribuem para o mesmo fim, a garantia dos direitos de crianças e adolescentes” (ARCA, 2009).

O atendimento em questão é disciplinado pelo Estatuto da Criança e do Adolescente – O ECA (Lei nº 8,069 de 13 de julho de 1990), que propõe que essas garantias de direitos sejam feitas através de “um conjunto articulado de ações governamentais e não governamentais da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios” (art. 86, ECA).

Ou seja, são responsáveis por esse atendimento integral pessoas, órgãos, entidades serviços e programas de atendimento aos responsáveis. Para tanto, tais atores atuam em três diferentes eixos estratégicos de mesma importância:

- Promoção: é a instância da formulação de políticas públicas, que se operacionalizam por meio de programas, serviços e ações públicas para o atendimento da criança, prevista no art. 86 do ECA. Neste sentido cabe ao Estado a instituição de políticas voltadas à criança indígena;
- Defesa: é a instância que deve dar às crianças acesso aos meios de efetivação de seus direitos, responsabilizando o Estado, a família e à sociedade quando os mesmos não cumprirem com o seu papel;
- Controle de efetividade: é a instância que determina o controle social das ações de promoção de direitos, devendo ser desenvolvido no espaço da sociedade civil organizada por meio da atuação dos Conselhos de Direitos da Criança e do Adolescente²².

No que tange ao resguardo do direito fundamental da criança indígena à vida, nos casos de infanticídio, muito pouco tem sido realizado dentro dessas três esferas. É de suma importância que se entenda a criança indígena a partir dos parâmetros cosmológicos de seu próprio povo, mas sob nenhuma justificativa a vida lhe pode ser cerceada: “A república Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: [...] II – Prevalência dos direitos humanos”.

²² São os órgãos municipais autônomos e permanentes, independentes do Poder Judiciário, que têm a função de garantir o cumprimento dos Direitos da Criança e do Adolescente. Esses órgãos integram o Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente junto com outras instâncias do poder público e da sociedade civil, tais como Justiça da Infância e da Juventude, O Ministério Público, a Defensoria Pública, a Segurança Pública e os Centros de Defesa.

2.2. A responsabilidade do Estado na garantia do direito à vida para a criança indígena

Na perspectiva contratualista de Thomas Hobbes, em “O Leviatã” (1652), o Estado é fruto da união de indivíduos através de um pacto social, onde este Estado deveria garantir a todos esses indivíduos a proteção e estes lhe dariam o poder absoluto de um monarca. Essa perspectiva inaugurou a base liberal dos direitos humanos (ISHAY, 1997). Em “The Cive”, ele afirma que os deveres de um governante poderiam ser resumidos em uma questão: dar segurança ao povo.

John Locke também contribuiu sobremaneira para a interpretação liberal dos direitos humanos nas obras “Declaração de Direitos” (1689) e “Segundo Tratado sobre o Governo Civil” (1690), onde, dentre diversas outras questões, o surgimento do *Habeas Corpus* apresenta o novo sujeito da política: o *corpus*, que se relaciona com a não distinção entre corpo e pessoa.

Locke reconhece que a garantia dos direitos fundamentais, que foram adquiridos no estado natural, agora se tornam função primordial do Estado. Este precisa garantir o direito do indivíduo à vida, à propriedade e à liberdade, além de destacar a necessidade de representação política e de igualdade perante a lei, concepções essas todas que imprimiram nortes fundamentais na constituição dos EUA (1776) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789). Para ele, “‘estado de Natureza’ é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens”.

Na filosofia jusnaturalista lockeana, a vida é intransponível e é função do Estado resguardá-la: “Segundo a lei fundamental da natureza, o ser humano deve ser preservado na medida do possível, se nem todos podem ser preservados, deve-se dar preferência à segurança do inocente”.

No caso das crianças, que para Locke, estavam em um tipo de “condição imperfeita” por ainda não terem atingido o que ele chama de “estado da razão”, os pais tinham poderes de decisão e domínio sobre as mesmas, mas limitava-se no que se refere à disponibilidade da vida.

Em primeiro lugar, o poder paterno ou parental, nada mais é que aquele que os pais têm sobre seus filhos para governá-los **visando o seu bem** até que eles atinjam o uso da razão ou um estado de entendimento em que possam ser considerados capazes de compreender a regra que deve reger sua atividade, seja ela a lei da natureza ou a lei civil de seu país; capazes, quero dizer, de compreendê-la assim como a compreendem os outros homens livres que vivem submetidos a essa lei. O afeto e a ternura que Deus implantou no coração dos homens em relação a seus filhos tornam evidente que este não pretende ser um governo arbitrário e severo, mas apenas visando o auxílio, a instrução e a preservação de sua descendência. **Mas, aconteça o que acontecer, como eu já provei, nada autoriza a crer que ele conceda aos pais um direito de vida e de morte sobre seu filho**, ou sobre quem quer que seja, nem que ele mantenha o filho, quando crescer e já for um homem, em um estado de dependência diante da vontade de seus pais, salvo na medida em que a doação da vida e da educação, que deles recebeu, o obriga até à morte a respeitar seu pai e sua mãe, a honrá-los, agradecer-lhes, assisti-los e prover suas necessidades. O governo paterno é, portanto um governo natural, mas não se estende aos mesmos objetivos e às mesmas competências do governo político; o poder do pai não atinge toda a propriedade do filho, da qual só ele próprio pode dispor (LOCKE, 1998, p. 62).

O Direito natural começa a sofrer modificações semânticas fundamentais a partir do século XVII, consequência do processo de secularização do Estado, tentando desvincular a cosmovisão religiosa da condição de parâmetro para a lei natural. Para que isso fosse possível, a concepção de “ética” se apresentou como alternativa relevante para a lei moral.

Na modernidade, o direito de natureza começou a se relacionar ao princípio de conservação da própria vida (AGAMBEN, 2004). E o parricídio não só dá lugar a um novo termo: *homicidium* – caracterizado pela morte violenta –, como passa a estar incluído nele.

No sentido penal, “homicídio” passou a exprimir a destruição da vida de um ser humano provocado por um ato voluntário (ação ou omissão) de um outro ser humano (CRUZ, 2000). E as crianças passaram a portar uma condição humana cada vez mais cedo, a tal ponto que se vinculou o “nascer” como condição imediata para se fazer parte de uma “nação” (AGAMBEN, 2002).

Este cenário gerou demanda de leis universais fundamentadas na ética e no direito natural. Para Hugo Grotius (1625), considerado por alguns historiadores e juristas, o fundador do direito natural moderno, essas seriam as “leis das nações”, um tipo de legislação de caráter consultivo para o que ele chama de “sociedade maior da humanidade”:

O Direito Natural existiria mesmo que Deus não existisse ou que, existindo, não cuidasse dos assuntos humanos – Grotius. Hoje, concebe-se o Direito Natural como um conjunto de amplos princípios, que o legislador deveria se valer na criação de novas leis. São eles: o direito à vida, à liberdade, à participação na vida social, à união para procriação da prole, à igualdade de oportunidades. (NADER, 2003, p.368)

Este novo cenário provocou uma reconfiguração das leis das nações de Grotius, exigindo que o humanismo se tornasse um projeto jurídico. Abbé Charles de Saint-Pierre (Projeto de Paz Perpétua 1713) propôs uma organização internacional com a finalidade de manter a paz e regular as disputas entre os Estados, que eram obrigados a aceitar a decisão final desse conselho.

O grande problema desses direitos internacionais sempre foi relacionado aos direitos que regeriam uma justiça criminal universal. O infanticídio, por exemplo, tornou-se uma afronta à soberania da vida e por isso exigia uma punição e/ou reparação, o que era reforçado pela nova percepção sobre a infância, agora frágil, indefesa e dependente da proteção do adulto. Esses direitos naturais começam a se solidificar como inalienáveis e fundamentais para a humanidade.

A moralidade cristã, a expansão colonial e a universalização de direitos, revelam-se, neste contexto, as raízes da perspectiva criminal das práticas de infanticídio.

Naquela época, Rousseau falava de direitos populares pela representação da “Vontade Geral”, que não poderiam se basear na sujeição ou escravidão, mas em direitos universais – à propriedade, à representação política e à igualdade política – que seriam garantidos pelo Estado (ISHAY, 1997).

A XXI Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou o “Pacto Internacional sobre os direitos civis e políticos” onde afirma na parte III de seu art. 6: “O direito à vida é inerente à pessoa humana. Esse direito deverá ser protegido por lei, ninguém poderá ser arbitrariamente privado de sua própria vida”.

Alexandre de Moraes acentua que o direito à vida é o mais fundamental de todos os direitos, pois para exercer os demais direitos, presume-se a necessidade da existência, da vida em geral, inclusive a vida uterina, resguardada pela constituição que afirma que o Estado deve assegurá-la em uma dupla acepção: direito de ficar vivo e direito de ter uma vida digna quanto à subsistência (2000, p.61).

Maria Helena Diniz que

O direito à vida, por ser essencial ao ser humano, condiciona os demais direitos da personalidade. A Constituição Federal de 1988, em seu art. 5º, caput, assegura a inviolabilidade do direito à vida, ou seja, a integralidade existencial, conseqüentemente, a vida é um bem jurídico tutelado como direito fundamental básico desde a concepção, momento específico, comprovado cientificamente, da formação da pessoa. Se assim é, a vida humana deve ser protegida contra tudo e contra todos, pois é objeto de direito personalíssimo. O respeito a ela e aos demais bens ou direitos correlatos decorre de um dever absoluto ‘*erga omnes*’, por sua

própria natureza, ao qual a ninguém é lícito desobedecer...Garantido está o direito à vida pela norma constitucional em cláusula pétrea, que é intangível, pois contra ela nem mesmo há o poder de emendar...tem eficácia positiva e negativa... (2001, p. 22-24)

O direito à vida é, portanto, um direito ubíquo. Seria inato: “quem nasce com a vida, tem direito à ela... ou seja, quaisquer regras jurídicas e/ou culturais que refutem o direito à vida devem ser consideradas e decretadas, no caso dos atos normativos, inconstitucionais. É na regra jurídica constitucional que a incolumidade da vida deve ser assegurada (PONTES DE MIRANDA, 1971, p.29).

Na perspectiva do Código Civil Brasileiro, o nascituro, desde a concepção, tem seus direitos resguardados, visto que a responsabilidade civil da pessoa começa com o nascimento com vida, registrada na Certidão de Nascimento.

Essa situação não deixa de ser outro problema bioético de nossa sociedade, pois não se chega a um denominador comum no que tange à definição de início de vida. Não pretendo me debruçar sobre este ponto, mas como essa pesquisa versa sobre o “direito à vida”, tomarei como parâmetro desta questão, a impressão jurídico-brasileira, interpretada por Limongi França:

Quanto ao nascimento com vida, a partir daí, a pessoa adquire a plenitude da sua capacidade jurídica, podendo ser sujeito ativo e passivo do direito. Daí, ou seja, do nascimento com vida, se distinguem dois elementos: o nascimento e com vida. [...] nascimento é a 'separação do filho das vísceras maternas'... Assim, a criança se encontra nascida. E completa: O elemento 'vida', que deve acompanhar o nascimento, parece caracterizar-se pela respiração pulmonar, pois é este o primeiro indício de que a criança já não se alimenta através do organismo materno. Basta um só instante de vida e a personalidade está caracterizada (1996, p.47).

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) no artigo 2º afirma que “cabe aos Estados, promover a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais dos povos indígenas, respeitando as identidades sociais e culturais, costumes, tradições e instituições diversas”.

Esta convenção também afirma que os povos indígenas “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**”. – grifo meu. Essa é uma declaração mais que explícita da concepção internacional ocidental da superioridade do direito à vida, e

de outros direitos considerados fundamentais, em relação a quaisquer outros aspectos, sejam eles jurídicos e/ou culturais.

A Convenção dos Direitos das Crianças da ONU afirma em seu artigo 24 que: “Os Estados parte adotarão medidas eficazes e adequadas **para abolir práticas tradicionais que sejam prejudiciais à saúde da criança**”. Esse dispositivo pode radicalizar para outro extremo da análise que estamos fazendo nessa pesquisa, se a implementação desta política internacional não considerar o texto “medidas eficazes e **adequadas**”. Entende-se que por “adequadas” refira-se ao tratamento diferenciado à cada situação do contexto multicultural.

O Brasil como signatário desta convenção assume a responsabilidade com os dispositivos da mesma, dentre eles o artigo 2 que afirma:

Os Estados Partes respeitarão os direitos enunciados na presente Convenção e assegurarão sua aplicação a cada criança sujeita à sua jurisdição, sem distinção alguma, independentemente de raça, cor, sexo, idioma, crença, opinião política ou de outra índole, origem nacional, étnica ou social, posição econômica, deficiências físicas, nascimento ou qualquer outra condição da criança, de seus pais ou de seus representantes legais.

Em 10 de Dezembro de 1948, foi assinado em Paris, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que se ocupou em especial com a proteção do direito à vida, liberdade e segurança pessoal.

Art. III. Toda pessoa tem direito a vida, a liberdade e a segurança pessoal.

Art. V. Ninguém será submetido a tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

Essa ênfase decorreu do cenário pós guerra que visava promover no mundo inteiro o sentimento de segurança até então abalado. Este documento impõe ao Estado a obrigação de desenvolver políticas de combate à violação desses direitos e também de se abster de tais práticas.

A Convenção Americana sobre Direitos Humanos de 18 de Julho de 1978, concluída em São Jose da Costa Rica, foi aderida por 25 países, dentre eles o Brasil que aderiu em 07 de Setembro de 1992, estabeleceu regras que expressavam o alto grau de relevância do direito à vida:

Art. 4o. Direito a vida.

1. Toda pessoa tem o direito de que se respeite sua vida. Esse direito deve ser protegido pela lei e, em geral, desde o momento da concepção. Ninguém pode ser privado arbitrariamente.
2. Nos países que não houverem abolido a pena de morte, esta só poderá ser imposta pelos delitos mais graves, em cumprimento de sentença final de tribunal competente e em conformidade com lei que estabeleça tal pena, promulgada antes de haver o delito sido cometido. Tampouco se estendera sua aplicação a delitos aos quais não se aplique atualmente.
3. Não se pode restabelecer a pena de morte nos Estados que a hajam abolido.
4. Em nenhum caso pode a pena de morte ser aplicada por delitos políticos, nem por delitos comuns conexos com delitos políticos.
5. Não se deve impor a pena de morte a pessoa que, no momento da perpetração do delito, for menor de dezoito anos, ou maior de setenta, nem aplica-la a mulher em estado de gravidez.
6. Toda pessoa condenada à morte tem direitos tem direito a solicitar anistia, indulto ou comutação de pena, os quais podem ser concedidos em todos os casos. Não se pode executar a pena de morte enquanto o pedido estiver pendente de decisão ante a autoridade competente.

O Brasil tornou-se também signatário da Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança através do Decreto nº 3.087, de 21 de Junho de 1999 previu:

Artigo 6º

1. Os Estados Partes reconhecem que toda criança tem **o direito inerente a vida**.
2. Os Estados Partes **assegurarão ao máximo a sobrevivência e o desenvolvimento da criança**.

Artigo 19

1. Os Estados Partes tomam todas as medidas legislativas, administrativas, sociais e educativas adequadas à proteção da criança contra todas as formas de violência física ou mental, dano ou sevícia, abandono ou tratamento negligente; maus tratos ou exploração, incluindo a violência sexual, enquanto se encontrar sob a guarda de seus pais ou de um deles, dos representantes legais ou de qualquer outra pessoa a cuja guarda haja sido confiada.

Os Estados Partes reconhecem à criança mental e fisicamente deficiente o direito a uma vida plena e decente em condições que garantam a sua dignidade, favoreçam a sua autonomia e facilitem a sua participação ativa na vida da comunidade.

Artigo 24

3. Os Estados Partes tomam todas as medidas eficazes e adequadas com vista a abolir as práticas tradicionais prejudiciais à saúde das crianças.

Na convenção acima, o Brasil assume internacionalmente um compromisso de formulação de políticas de garantia à criança, incluindo as crianças indígenas e as deficientes físicas e mentais. A omissão nos casos de infanticídio ocorridos em solo brasileiro torna-se um descumprimento desse acordo.

O Estatuto da Criança e do Adolescente do Brasil também aponta para uma responsabilidade direta do Estado no que tange à garantia do direito à vida da criança:

O artigo 7º do ECA especifica que a criança e o adolescente têm o direito a proteção à vida e à saúde, cabendo ao Estado a efetivação de políticas públicas voltadas para

seu desenvolvimento sadio e harmonioso, em condições dignas de existência (PIOVESAN, 2010, p. 344-345)

2.3. O infanticídio no Brasil multicultural: o equilíbrio da garantia dos direitos e da diferença aos índios

Nos termos de Boaventura de Sousa Santos, em decorrência do individualismo jurídico ou da transformação do titular de direito em um indivíduo na construção do estado contemporâneo “criou-se a **ficção** de que cada povo indígena seria uma individualidade com direitos protegidos. Isto transformava os direitos essencialmente coletivos dos povos em direitos individuais” (SANTOS, 2004, p.57). **grifo meu.**

Neste ínterim, devem-se entender os direitos humanos como direitos coletivos dos povos e não direitos individuais, pois “mesmo que se considerasse cada povo uma individualidade de direito, os bens protegidos (os bens que os povos precisam proteger) e sua legitimidade não tem nenhuma relação com a disponibilidade individual e com origem contratual” (p.57).

Para tanto, é necessário entender as comunidades indígenas como **povos** que buscam seus direitos como tal. Logo, se a luta social contra o infanticídio iniciou dentro das próprias sociedades indígenas, torna-se demanda política desses povos e não de organizações externas ou de indivíduos.

A criação dos Estados nacionais latino-americanos, seguindo o modelo europeu, se deu com a redação de uma Constituição que estabelecia um rol de direitos e garantias individuais. Isso significou o esquecimento de seus índios e a omissão de qualquer direito que não fosse a possibilidade de aquisição patrimonial individual. Portanto, aos índios sobrou como direito a possibilidade de integração como indivíduo, como cidadão ou, juridicamente falando, como sujeito individual de direitos. **Se ganhava direitos individuais, perdia o direito de ser povo**”. (p.61)
Grifo meu

Um dos problemas políticos que surgem neste cenário é a falta de reconhecimento, por parte do antigo paradigma de Estado Nacional, das etnias indígenas como sujeitos de direito coletivo que podem viver segundo seus usos, costumes e tradições. A visão integracionista apresenta um Estado que formula políticas fundamentadas no princípio da igualdade, que não dá conta das múltiplas cosmovisões da diversidade étnica no Brasil. Para Mariana Holanda:

O “infanticídio” é, portanto, um problema para a autoridade estatal. Contudo, a ostensiva tentativa de criminalização do “infanticídio indígena” tem gerado novos dilemas para

alguns povos e pessoas indígenas, colocados diante deste “infanticídio” como um problema jurídico e individual.

Por esse motivo, deve-se considerar o multiculturalismo, para além da compreensão de coexistência de múltiplas culturas, como um projeto político que propõe o reconhecimento das diferenças existentes, permitindo a inter-relação entre as diversas formas de cultura (SANTOS, 2003, p.28). E como tal, torna-se um forte indicador da crise da modernidade, pois “ultrapassa a especificidade de qualquer contexto nacional e propõe um sério desafio de civilização às sociedades contemporâneas” (SEMPRINI, 1999, p. 9).

O multiculturalismo, como proposto por Charles Taylor, deve ser observado dentro de uma política de reconhecimento que decorre de dois enfoques:

Figura 8-



De um lado, Taylor analisa a depreciação da etnia minoritária que, em relação aos demais membros da sociedade brasileira, por exemplo, não se percebe “reconhecido” mesmo convivendo no mesmo espaço geográfico. E, por outro lado, reforça o princípio da democracia moderna que não solicita aos indivíduos e aos povos a renúncia de suas identidades.

Para que um povo conquise igualdade e a liberdade, é necessário primeiramente reelaborar as imagens depreciativas que pode possuir de si mesmo, característica essa comum entre grupos sociais heterogêneos (TAYLOR. 1993, p.44).

Neste sentido, o autor afirma que, em função da capacidade dialógica humana, a conexão entre identidade e reconhecimento permite que ocorra um tipo de autodefinição por meio da linguagem. Isso se dará, a partir da interação com os outros, pois não se desenvolve linguagem por si só, mas principalmente no contato com os outros.

Ele entende que o “colonialismo europeu deve anular-se para dar aos povos, do que hoje chamamos de Terceiro Mundo, sua oportunidade de serem eles mesmos, sem obstáculos” (1993, p.47).

Nesta perspectiva, o conceito de identidade atrela-se à noção de honra que depois passa a se vincular a ideia de dignidade igualitária, sendo apropriado pelo o que ele chama de política da diferença.

Para Taylor, as políticas da dignidade e da diferença não se confundem, pois tanto a política da dignidade se coloca a favor da universalização dos direitos, quanto a política da diferença impõe o reconhecimento da identidade do indivíduo ou do grupo, o distinguindo dos demais.

De acordo com Taylor, é possível combinar a política de dignidade e a política de diferença, pois a diferença propicia uma base universal consistente no “potencial de moldar e definir nossa própria identidade como indivíduos e como cultura. Essa potencialidade deve respeitar-se por igual” (Taylor, 1993, p. 72-3). O autor então propõe que além das culturas buscarem autodefesa, elas devem também reconhecer o igual valor entre elas e a própria capacidade de sobrevivência.

Essa perspectiva de Taylor permite que os indígenas acessem os seus direitos pátrios e internacionais, sem, no entanto, perderem suas identidades. Para tanto, as populações indígenas precisam se organizar e aprender a transitar nos fóruns de discussão e nas arenas públicas decisórias de formulação de políticas públicas.

Porém, é necessário admitir os riscos provenientes de toda essa autonomia que se requer quando se pensa na necessidade de se proteger a soberania nacional. Discussões sobre os direitos ao pluralismo jurídico e à autodeterminação dos povos indígenas estão em pauta, mas não se encaixam no modelo político nacional.

Segundo Tatiana Azambuja Ujacow Martins, a Carta Magna brasileira assegurou aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, o que implica o dever de respeito ao modo de constituição, conquista e manutenção do poder social tribal, da ordem social e dos costumes e tradições. Reconheceu, ainda, os direitos originários sobre as terras

que os índios tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Estabeleceu também que os indígenas e suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus interesses e direitos (2002, p.44). Ou seja, o Estado brasileiro reconhece o direito à cultura dos povos indígenas, mas isso em nenhum momento o desobriga de garantir os direitos fundamentais dos indígenas que também são considerados cidadãos brasileiros.

Paulo José Brandi Santili constata que:

A constituição promulgada em 1988 foi inédita ao reconhecer aos índios o direito à diferença, rompendo com a tradição assimilacionista instituída pela legislação anterior e criando condições legais para a superação da tutela do Estado estabelecida pelo código civil brasileiro. (2001, p.109)

Somente através do diálogo intercultural será possível encontrar esse equilíbrio, necessários a discussão da “Lei Muwaji”, por exemplo. No item seguinte discute-se a aplicabilidade dessa perspectiva no objeto da política pública proposta para estudo nesta pesquisa.

2.4. O “valor” da vida da criança indígena numa perspectiva dialógica e bioética

Como fora dito anteriormente, ao mesmo tempo em que a Constituição Federal de 1988 no seu artigo 5º dá garantia do direito de inviolabilidade da vida, ela também reconhece ao indígena, no art.231, “...sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições...”

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas no seu artigo 4º reconhece a estes o exercício de seu direito a livre determinação, direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas. Porém, no mesmo instrumento jurídico, no artigo 7º fala que “os indígenas têm direito à vida, à integridade física e mental, à liberdade e a segurança pessoal”.

A Convenção dos Direitos das Crianças da ONU é incisiva sobre esta questão no artigo 6 que afirma: “Os Estados Partes reconhecem que toda criança tem o direito inerente à vida”. E no artigo 23: “Os Estados Partes reconhecem que a criança portadora de deficiências

físicas ou mentais deverá desfrutar de uma vida plena e decente em condições que garantam sua dignidade, favoreçam sua autonomia e facilitem sua participação ativa na comunidade”.

O Brasil na condição de signatário desta convenção assume um compromisso no cenário internacional com a proteção da vida da criança indígena ou não independentemente de justificativas de quaisquer naturezas.

Portanto, o direito à vida da criança indígena é inalienável e deve ser resguardado pelo Estado brasileiro, entretanto, essa garantia deve ser aplicada diferenciadamente no sentido de respeitar as diferenças étnicas e culturais.

Para isso, visões radicais que promovam a criminalização indígena ou que recusem a intervenção do Estado Nacional nesse tipo de questão fundamental, devem ser postas de lado, dando lugar ao diálogo intercultural em espaços com maior participação das etnias indígenas nos processos de formulação de políticas públicas.

Alguns antropólogos pesquisadores do problema do infanticídio indígena questionam a imposição dos direitos humanos, das convenções internacionais e da concepção ocidental hegemônica de vida, morte e humanidade para os índios brasileiros. Fica explícito nos discursos e publicações o posicionamento desses pesquisadores sobre a vida socialmente constituída (cultura) ser um aspecto superior à vida pensada pelo viés biomédico e genético, muito menos enquanto direito intransponível como a literatura jurídica naturalista e moderna o versam.

Então, o que se sobrepõe juridicamente: A vida ou a cultura? Estamos diante de uma questão bioética mal resolvida e que dá margem a muitas interpretações na Legislação Brasileira e Internacional.

Uma cultura bioética deve elevar o valor da vida, através de uma atenta sensibilidade nos confrontos desse valor, a um nível tal que resulte o pleno respeito da dignidade que possui cada pessoa humana (ARDITA, 2004).

Termine dignità indica um atributo comune a tutti gli uomini, senza riconoscimento del quale non quò esserci liberta e nemmeno giustiza o pace, uma característica specifica che li coloca su um gradito superiore rispetto a quello di tutti gli altri essere esistenti sulla terra (ARDITA, 2004)

A dignidade não pode ser dependente de subjetividade, pois possui um valor único – o valor de existir como pessoa (SEIFERT, 2003). Não há possibilidade de se entender o

princípio da dignidade separada da concepção de natureza humana. A dignidade da pessoa humana é uma categoria de negação das diversas formas de oposição à pessoa.

The two terms dignity and right to life are closely related but refer to quite different things: Dignity is an inherent value-property of the person and not a just claim to life in relation to other persons; therefore the dignity of human life is also possessed by a Robinson Crusoe who lives alone on an island where his situation prevents his potential right to life from being an actual issue. (SEIFERT, 2003)

O respeito a essa dignidade impediria o uso do ser humano para quaisquer outros fins que não o seu próprio bem (PAULA, 2004). “Asserire la dignità dela vita umana significa riconocere valore único dell’uomo enquanto singola e concreta persona vivente” (PAULA, 1995, p. 221).

Segundo Carlos Nicodemos

Indiscutivelmente, a vida se constitui como o mais importante se não o mais indispensável de todos os direitos humanos até aqui constituídos, natural e juridicamente, em todos os tempos e épocas e especialmente nos ordenamentos normativos nacionais e internacionais do mundo moderno (2007, p.321)

O problema da formulação de uma política pública no Brasil para o enfrentamento do infanticídio indígena está na percepção, já criticada por Wanderley Guilherme dos Santos, de um objeto numa perspectiva “unidimensional”, tornando a garantia do direito à cultura incompatível com a garantia do direito à vida, pois entende-se que a intervenção do estado nacional nas práticas tradicionais indígenas provocaria a deterioração da cultura indígena, pois lei gera punição e controle, mesmo que isso custe a sobrevivência de dezenas de crianças indígenas anualmente. Esse tipo de decisão substantiva específica é altamente complexa por tornar-se parâmetro para decisões em outras circunstâncias. (1987, p.22-24)

Uma vez que os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a realização plena dos direitos civis e políticos sem gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais é impossível (SANTOS apud BELFORT, 2006, P.33).

Segundo Wanderley Guilherme dos Santos, “toda escolha social é uma escolha trágica no sentido radical de que, mesmo decisões altamente benéficas reverberam, em algum lugar metamorfoseadas em mal”, portanto tal discussão nos remete ao que o autor chama de “contabilidade ética”, que seria um dos critérios para a busca de um princípio de justiça consistente e coerente (p.28).

Porém, ambas as preferências não são suficientes para a promoção de uma decisão justa (política social), primeiramente pela dificuldade de se definir um “princípio de justiça, coerente e consistente que seja superior a qualquer outro” e depois pela consequência da aplicação deste princípio definido, que por sua vez, “viola a si próprio ou a outro princípio igualmente aceito como indispensável”.

Para o autor “a conclusão final será a de que a realização do valor justiça social não pode ser garantida por nenhum critério automático e que, qualquer que seja a opção ideológica [...] o que se obtém, em qualquer caso, é a modificação relativa do perfil de desigualdades existentes” (SANTOS, 1987, p.38 e 39). Como “valor de justiça social”, as desigualdades humanas sofrem alterações singulares, particulares e universais que não se excluem única e necessariamente. Portanto essas desigualdades não se reduzem a relatividades na transformação de suas essências (VIEIRA, 2007, p.14).

Para Santos, os recursos disponíveis nas sociedades sempre são insuficientes para atender a demanda de todos os membros e interesses, o que provocaria o dilema entre a justiça e a administração da escassez, condição que o levou a definir situações dessa natureza como sendo uma “escolha trágica”, por elas terem desdobramentos que dependendo do contexto, podem ser consideradas maléficas conforme se lê abaixo:

Por exemplo, a decisão de produzir x aparelhos de hemodiálise significa não apenas que parcela de necessitados não terão acesso a eles, mas também que carentes de outro tipo não poderão usufruir de, digamos, tratamento com bombas de cobalto. Mais: se se decide produzir aparelhos de hemodiálise em número suficiente para atender à demanda, maior será o número de cancerosos desassistidos. Quanto produzir e o quê converte-se por se saber algo mais, em outra questão: como estabelecer justo intercâmbio entre o bem e o mal? A política social escapa ao cálculo econômico e ingressa na contabilidade ética, no cerne do conflito entre valores, no trágico comércio entre o bem e o mal (1998, p.37).

Para Kenneth Joseph Arrows “não existe uma escolha social capaz de refletir perfeitamente as preferências individuais...” (1970, p.66), portanto deve-se levar em consideração a possibilidade do Estado desenvolver-se visando sua utilidade em detrimento do interesse social. Porém, questões relacionadas aos direitos humanos provocam o envolvimento de diversos outros atores e organizações sociais que trazem uma pluralidade de demandas que dão o tom à dinâmica do conflito que regerá o processo de formulação das políticas públicas, segundo a teoria da escolha pública.

Tais políticas buscam alinhar as preferências dos diversos agentes aos interesses das organizações e instituições. Deve-se entender, portanto, em uma perspectiva neo institucionalista, que as regras institucionais influenciam os padrões de cooperação entre os atores, levando-se em consideração a assimetria das informações e o caráter oportunista dos agentes que elevam os custos das transações políticas.

A teoria da escolha racional nesta perspectiva entende que tais custos dependerão diretamente dos arranjos institucionais formais e informais, porém o acesso dos próprios indígenas a esses processos ainda é representativamente insuficiente, tanto pelo arranjo institucional, quanto pela fragilidade dos movimentos indígenas no Brasil, que historicamente possuem um baixo nível de formação política e por muitas vezes é enfraquecido pela própria diversidade étnica dos mesmos.

As instituições orientam a interação dos diversos agentes e organizações, observando o contexto histórico em que estão inseridas, além das premissas decorrentes das conquistas históricas em termos procedurais fundamentais e/ou contingentes. Surge então um problema político frente ao desafio de considerar a história e as instituições de poder de cada povo indígena (que normalmente tem seus limites pouco definidos, pois os arranjos políticos têm relação com a estrutura familiar) num arranjo político institucional de caráter universalista, nacional e que privilegia as demandas da maioria dominante.

A luta pelos direitos humanos das minorias na arena regulatória vem ganhando visibilidade a partir do momento em que tal arena se torna participativa, ensaiando uma democracia voltada para essas minorias. Ressaltando que, além dos conflitos de interesses e das regras do jogo, existem os mecanismos burocráticos que influenciam na evolução das políticas públicas. Um problema a ser refletido é a desproporção do acesso dos diferentes grupos potencializada pelas instituições de âmbito nacional, que neste caso específico, privilegia os atores externos aos povos indígenas.

Seria possível, considerando a *escolha trágica* de Wanderley Guilherme dos Santos, condicionar tal proposição a um terceiro termo que ordene as preferências numa perspectiva dos direitos humanos internacionais e dos direitos fundamentais da constituinte? Ou ainda, associa-la às políticas de educação indígena de caráter não somente instrumental, mas também político, permitindo a dinamicidade conceitual das regras substantivas e procedurais dos povos indígenas brasileiros, cada uma a seu modo?

3 A “LEI MUWAJI”: O PODER LEGISLATIVO BRASILEIRO E O INFANTICÍDIO INDÍGENA - ENTRE A OMISSÃO E A CRIMINALIZAÇÃO.

Nesta etapa da presente dissertação se busca analisar o processo de formulação, tramitação e discussão da “Lei Muwaji”, na forma proposta pelo deputado Henrique Afonso PV/AC em 2007, até a aprovação do seu substitutivo, proposto pela deputada Janete Pietá Rocha PT/SP, em Junho de 2012, na perspectiva da análise de políticas públicas.

A análise de políticas para Wildavsky (1979, p. 15):

Recorre a contribuições de uma série de disciplinas diferentes, a fim de interpretar as causas e consequências da ação do governo, em particular, ao voltar sua atenção ao processo de formulação de política. Ele considera, ademais, que Análise de Política é uma subárea aplicada, cujo conteúdo não pode ser determinado por fronteiras disciplinares, mas sim por uma abordagem que pareça apropriada às circunstâncias do tempo e à natureza do problema.

Segundo Dye (1976, p. 1) fazer análise de política “é descobrir o que os governos fazem, porque fazem e que diferença isto faz”. Para ele, análise de política envolve a descrição e explicação das causas e consequências da ação do governo.

Segundo Mesquita (2012) a análise de políticas públicas, envolvem um esforço de pesquisa, onde compreensão da formulação e implementação de políticas, dependem de conceitos importantes, além da existência de um processo que visa atingir grupos de cidadãos em determinados espaços de tempo.

[...] formular e implementar políticas envolve conceitos importantes em termos de análise de políticas públicas. De um lado temos um problema que envolve instituições políticas e gestões públicas, onde regras se estabelecem de maneira formal e informal e são capazes de influenciar na efetiva capacidade de tomar decisões, conduzindo à análise do funcionamento institucional, ou seja, que atores têm poder e quais regras incidem sobre o desempenho governamental. Por outro lado temos a análise do ponto de vista processual, que parte do pressuposto simples de que formular e implementar políticas públicas diz respeito a atingir determinados grupos de cidadãos, causando impactos no curto, médio e longo prazo, havendo um complexo de relações que envolvem formuladores e implementadores de políticas públicas em um cenário imprevisível e sujeito a mudanças e renegociações. (MESQUITA, 2012, p. 75).

A abordagem sobre o ponto de vista da existência de um ciclo pelo qual uma política passa, enfatiza a definição da agenda, também conhecida como *agenda setting* que seria o conjunto de ações e inações que o governo deve assumir, com vistas ao atendimento de determinadas questões. Para (SOUZA, 2006)

Algumas vertentes do ciclo da política pública focalizam mais os participantes do processo decisório, e outras, o processo de formulação da política pública. Cada participante e cada processo pode atuar como um incentivo ou como um ponto de veto. A pergunta de como os governos definem suas agendas, são dados três tipos de respostas. A primeira focaliza os problemas, isto é, problemas entram na agenda quando assumimos que devemos fazer algo sobre eles. O reconhecimento e a definição dos problemas afeta os resultados da agenda. A segunda resposta focaliza a política propriamente dita, ou seja, como se constrói a consciência coletiva sobre a necessidade de se enfrentar um dado problema. (...) A terceira resposta focaliza os participantes, que são classificados como visíveis, ou seja, políticos, mídia, partidos, grupos de pressão, etc. e invisíveis, tais como acadêmicos e burocracia. Segundo esta perspectiva, nos participantes visíveis definem a agenda e os invisíveis, as alternativas. (SOUZA, 2006, pp. 30-31)

Para tanto, analisar-se-á o processo de formulação da política pública em resposta às práticas de infanticídio ocorridas em alguns grupos indígenas brasileiros (PL 1.057/07), a partir do referencial teórico metodológico de análise de políticas públicas, utilizando-se o esquema de visualização que organiza a vida de uma política pública em fases sequenciais e interdependentes, conhecido como *policy cycle* conforme exposto metodologicamente por Leonardo Secchi²³ (2010, p.33).

3.1 O processo de formulação e implementação de políticas públicas ou *policy cycle*.

Os estudos voltados para as áreas de formulação e implementação de políticas públicas, atualmente contam com diversos trabalhos, que dão conta do processo que parte da identificação de um problema, passando por um longo processo de implementação, chegando até a sua extinção.

Associadas ao *policy cycle*, estão às tipologias de políticas públicas, especialmente abordadas por Theodore J. Lowi (1964), que se baseiam no critério de “impacto esperado na

²³ Por adotar o desenho analítico deste autor, considero relevante justificar a minha escolha, tanto pela proposta didática de exposição desse modelo, quanto pela competência técnica de Secchi para esse tipo de proposição, que demonstro nesta breve biografia: É PhD em Estudos Políticos pela Universidade de Milão – Itália, e possui graduação e Mestrado em Administração pela Universidade Federal de Santa Catarina. Foi Pesquisador na Harvard Kennedy School, Boston Municipal Research Bureau e Instituto de Gobierno y Políticas Publicas da Universidade Autônoma de Barcelona. É consultor de administração pública e docente de graduação e pós graduação em diversas universidades nas áreas de administração pública e políticas públicas.

sociedade”, de modo que dentre as políticas públicas governamentais, existem quatro categorias ou tipologias de políticas públicas, que são as de caráter distributivas, regulatórias, redistributivas e constitutivas.

De acordo com Celina Souza (2006, p.28), Lowi (1964), quando desenvolve a máxima “política pública faz política”, o autor constrói a ideia de que cada tipo de política pública vai de encontro a diferentes interesses e mobiliza, dentro do processo decisório, atores que podem apoiar ou rejeitar determinados temas, os quais são produzidos e debatidos em diferentes arenas de decisão. Segundo Souza (2006):

Para Lowi, a política pública pode assumir quatro formatos. O primeiro é o das políticas distributivas, decisões tomadas pelo governo, que desconsideram a questão dos recursos limitados, gerando impactos mais individuais do que universais, ao privilegiar certos grupos sociais ou regiões, em detrimento do todo. O segundo é o das políticas regulatórias, que são mais visíveis ao público, envolvendo burocracia, políticos e grupos de interesse. O terceiro é o das políticas redistributivas, que atinge maior número de pessoas e impõe perdas concretas e no curto prazo para certos grupos sociais, e ganhos incertos e futuro para outros; são, em geral, as políticas sociais universais, o sistema tributário, o sistema previdenciário e são as de mais difícil encaminhamento. O quarto é o das políticas constitutivas, que lidam com procedimentos. Cada uma dessas políticas públicas vai gerar pontos ou grupos de vetos e de apoios diferentes, processando-se, portanto, dentro do sistema político de forma também diferente. (SOUZA, 2006, p. 28).

A proposta de tipologias, ou arenas de políticas públicas, feita por Lowi, busca garantir previsibilidade ou antecipação dos efeitos da produção de uma política sobre os atores envolvidos no processo decisório e de implementação de políticas públicas, em outros termos, determinados tipos ou arenas envolvem atores e custos de transação diferentes, configurando processos políticos diversos, dependendo do tema correspondente a cada política pública.

Nesse sentido, infere-se que as arenas de produção de políticas públicas, envolvem a todo tempo relações de conflito, negociação e consenso e trazem à tona o processo pelo qual uma política passa, desde a identificação de um problema, passando pela resolução de conflitos e o processo de implementação.

No âmbito da tipologia ou arena de políticas públicas, é possível afirmar que entre outros problemas expressos pela Lei 1.057/2007, a questão do infanticídio indígena, está localizada na arena constitutiva, também conhecida como institucional ou estruturadora, pois não atende à tipologia das arenas distributivas e redistributivas marcadas pelo benefício ou distribuição de recursos.

Neste sentido, também destoa da arena regulatória que trata de uma política pública, que resulte na constituição de uma agência reguladora, que é voltada para as áreas econômica, de tributação e política externa. Embora tal tipologia tenha como característica o fato de “se desenvolver predominantemente dentro de uma dinâmica pluralista, em que a capacidade de aprovação ou não de uma política desse gênero é proporcional à relação de forças dos atores e dos interesses presentes na sociedade” (SECCHI 2010, p.17).

Flexor e Leite (s/d), ao aprofundarem o debate sobre a arena de políticas públicas, afirmam que estas são resultados de uma dada política e são atreladas a programas, projetos, áreas específicas, podendo tornar-se consultivas ou deliberativas, dependendo da capacidade de congregação de atores envolvidos em determinados temas com os atores da sociedade civil impactados por estes temas.

Os autores afirmam ainda que, dentro das arenas de políticas públicas, existem esferas de atuação de cunho macro político, onde estão localizadas as políticas comerciais, financeiras, fiscais e cambiais; e outras de cunho regional onde se localizam as políticas de desenvolvimento, criação de polos regionais, sociais e incentivos; e por fim as setoriais, quais sejam, as políticas agrícolas, agrárias, diferenciadas e ambientais. Segundo Flexor e Leite (s/d):

A rigor a própria criação dessas arenas deve ser entendida como resultado de uma dada política, ou seja, aquilo que chamamos anteriormente de políticas institucionais, ou ainda constitutivas. A experiência brasileira a partir da segunda metade dos anos 1980 tem sido rica na criação e operacionalização de diversas arenas atreladas a distintos programas. Estas arenas podem ser consultivas ou, ainda, deliberativas, e assumirem diferentes formatos: conselhos (municipais, regionais, estaduais, nacionais), comissões, grupos de discussão ou grupos executivos, câmaras (setoriais, técnicas, etc.). Um elemento importante na análise das arenas é a sua capacidade de congregação de atores diretamente envolvidos num determinado tema, mesclando representantes de organizações governamentais e da sociedade civil. (FLEXOR e LEITE, s/d, p. 18).

Nesse contexto, é possível afirmar que por se tratar de um tema que envolve não somente uma legislação específica, mas todo um processo histórico e cultural, apresentado ao longo dessa dissertação, concluímos que a “Lei Muwaji” está localizada na arena institucional. Tal locação mobiliza a atuação de atores institucionais, podendo modificar ou determinar regras, levando o governo a atuar ou interferir em temas dessa natureza. Além disso, a esfera de atuação é setorial, na parte que trata das políticas diferenciadas, ou seja, que trata das políticas públicas voltadas para as populações e povos indígenas.

3.2 Análise do processo de formulação da “Lei Muwaji”: identificação do problema, formação da agenda e alternativas.

Para esta etapa da análise, proponho o uso do esquema de visualização e interpretação conhecido como *policy cycle*, ou ciclo de uma política pública, segundo o modelo proposto por Leonardo Secchi, que contempla sete fases principais demonstradas na Figura 9.

Ressalta-se que, em decorrência do caráter recente da aprovação da política proposta pela “Lei Muwaji”, através do substitutivo da deputada Janete Pietá é utilizada apenas as 5 (cinco) primeiras fases.

Figura 9-



Policy Cycle

3.2.1 A identificação do problema e a proposição do Projeto de Lei 1.057 (Lei “Muwaji”).

Para que uma política pública exista, o primeiro passo é a identificação de um ou de vários problemas, a partir da observação, da análise de dados, cenários, crises, que podem ou não chamar a atenção do governo para determinadas questões.

A identificação do problema e o modo como este é conduzido é fundamental, pois nesse momento atores políticos e sociais são mobilizados conduzindo um problema ao processo de definição da agenda de políticas públicas ou *agenda-setting*, que é extremamente competitiva.

De acordo com Mesquita (2012), a identificação de problemas pode municiar o governo de questões pré-existentes, trazendo políticas que podem ou não ascender à agenda de decisão, sendo produtos de construções sociais e políticas. Segundo o autor:

O despertar de questões importantes é definido a partir de indicadores, eventos, crises, símbolos e da capacidade de resposta do governo e podem ser capazes de municiá-lo de questões e problemas, reforçando a capacidade de percepção de temas pré-existentes e conduzindo a processos de monitoramento, acompanhamento e avaliação.

Nesse caso inferimos que no estágio pré-político, problemas podem chamar a atenção dos formuladores de políticas públicas, mas estas não são capazes de automaticamente compor a agenda de políticas, afinal esta é resultado da percepção política dos diversos atores envolvidos, sendo, portanto uma construção social e política. (MESQUITA, 2012, p. 12).

Ao afirmar que um problema de política pública não é capaz de automaticamente compor a agenda de políticas, o autor evidencia que problemas são identificados, mas dependem do posicionamento dos atores nas arenas de decisão política.

No caso da Lei “Muwaji”, identificaram-se diversos casos de mortes provocadas em neonatos (infanticídio) nas comunidades indígenas, as quais foram publicadas em mídias diversas. Essas práticas tradicionais foram *denunciadas* primeiramente pela Missão Evangélica JOCUM, que atuava na evangelização do povo Suruwahá, quando observaram essa prática, que segundo os órgãos de proteção aos direitos dos indígenas, estava extinta. Diversos outros casos foram denunciados.

Nesse caso, verificou-se que a sociedade civil estava sensibilizada com a situação, mas o grande destaque para o estabelecimento do infanticídio como problema político foi a “quebra do silêncio” sobre esse assunto milenar. Muitos testemunhos e declarações de indígenas começaram a alcançar as mídias diversas, como esse feito pela índia Karivani:

Eu tive um bebê anormal, parecia uma boneca, não dava pra ver o rosto, não dava pra ver o sexo. As pernas das crianças eram lindas, mas não era uma criança, o pajé veio me visitar e ele disse: -“não é um ser humano, isto é uma outra coisa, não é um ser humano”. Então enterramos a criança, quando enterramos a criança, ela ainda estava respirando, depois eu tinha muito leite no seio e senti muita saudade.

Desde o ano de 2007, o tema do infanticídio já havia ganhado espaço na agenda de formulação de políticas públicas, conforme exposto nos capítulos anteriores. Essa prática tradicional indígena assumiu o status de problema público pelos motivos já descritos em 21/05/2007, quando o Deputado Afonso Henrique do PV/AC propôs o projeto de lei (PL) 1.057, que ficou conhecido como “Lei Muwaji”, que será detalhado mais a frente.

Em novembro de 2010, o programa Domingo Espetacular da Rede Record, veiculou a notícia sobre a questão na “Reportagem da Semana”, onde os repórteres chamavam este problema de *tragédia* que o Brasil desconhece. Segundo a reportagem:

Uma tragédia que o Brasil desconhece crianças indígenas marcadas para morrer, como explicar, como impedir o costume de algumas tribos indígenas de sacrificar crianças doentes e portadoras de deficiências. Você vai conhecer histórias de quem escapou deste destino cruel e vai saber por que as autoridades e especialistas evitam tocar nesse assunto. É a nossa reportagem da semana.

De acordo com o site “Hakani” a discussão sobre o problema do infanticídio indígena é tratado como tabu nas aldeias, e na sociedade mais ampla, dados sobre a realidade do que acontece nas aldeias são “maquiados” e não expõe a verdade sobre os fatos. Segundo o site:

Com base no Censo Demográfico de 2000, pesquisadores do IBGE constataram que para cada mil crianças indígenas nascidas vivas, 51,4 morreram antes de completar um ano de vida, enquanto no mesmo período, a população não indígena apresentou taxa de mortalidade de 22,9 crianças por cada mil. A taxa de mortalidade infantil entre índios e não índios registrou diferença de 124%. O Ministério da Saúde informou, também em 2000, que a mortalidade infantil indígena chegou a 74,6 mortes nos 12 primeiros meses de vida. Curiosamente, nas notícias do IBGE e do Ministério da Saúde não qualquer explicação da *causa mortis*. Muitas das mortes por infanticídio vêm mascaradas nos dados oficiais como morte por desnutrição ou por outras causas misteriosas (causas mal definidas – 12,5%; causas externas – 2,3%; outras causas – 2,3%) (Disponível em: <http://www.hakani.org/>)

Apesar dos dados relativos a mortalidade infantil não serem precisos, como frisa o próprio site, trata-se de um problema que ganhou importante relevância, alcançando uma importante arena de decisão que é o Congresso Nacional Brasileiro.

Nesse sentido ao ser identificado o problema, parlamentares, comunidades indígenas e sociedade civil empreenderam esforços no sentido de trazer soluções e alternativas para o assunto.

Com a veiculação em telejornais, jornais impressos, revistas e internet, o tema passou a fazer parte do imaginário social, expondo uma questão que acontece nas comunidades indígenas, para o Brasil e para o mundo. De acordo com Kingdon (2006) *apud* Mesquita (2012)

O reconhecimento do problema é fundamental para a definição da agenda. As chances de uma dada proposta ou assunto crescente na agenda, são marcadamente aumentada se ele estiver conectado a um problema importante. Alguns problemas são vistos como tão prementes que definem a agenda por si mesmos (...) O reconhecimento e a definição dos problemas afetam os resultados significativamente. (Kingdon, 1995, pp. 106-107 *apud* MESQUITA, 2012).

Assim sendo, compreende-se que o problema foi identificado com possibilidades de poder compor a agenda de governo e posteriormente ocupar a agenda de implementação. Tais momentos serão debatidos na segunda fase do *policy cycle*, que diz respeito à formação da agenda.

3.2.2. Conflitos e arranjos na formação da agenda do Projeto de Lei 1.057

De acordo com Leonardo Secchi (2010), o problema seria a diferença entre uma situação atual indesejada e uma situação ideal possível, ou seja, quando há, por meio das políticas públicas, condições para atender a expectativa de situações melhores.

Um problema se torna público, quando muitas pessoas o percebem, ou quando algumas pessoas especiais, nesse caso políticos e empreendedores de políticas públicas, o identificam. A identificação de problemas nesse caso é intersubjetiva.

A compreensão de que a identificação de um problema público é intersubjetiva, dá base para a análise da segunda etapa do *policy cycle* no que diz respeito à formação da agenda. John Kingdon (1984), afirma que anteriormente à composição da agenda de políticas públicas ocorre a identificação de alternativas, ou até mesmo que essas duas etapas acontecem ao mesmo tempo. Tal questão é superada, quando compreendemos que o *policy cycle* é dinâmico e as etapas acontecem ao mesmo tempo e de forma sincronizada.

Miguel Midões (2008) em artigo intitulado “Crise no espaço público, agenda-setting e formação da opinião pública”, analisa a importância da comunicação política moderna e a ideia de participação da população em processos decisórios, para além do voto, de modo que ao se deter especificamente na formação da agenda, o autor evidencia que:

Os meios de comunicação, escolhendo os temas que vão destacar, estão a formular a agenda do público, pois será acerca destes temas que incidirá o debate no espaço público, e estes serão a base da formação da opinião pública.

Tendo em conta que as primeiras imagens que nos são dadas acerca de um determinado assunto vêm dos “*mass media*”, aquilo que pensamos do mundo é baseado naquilo que os “*media*” decidem contar-nos. Este pressuposto leva-nos a argumentar que as prioridades dos “*media*” passem também a ser as prioridades do público. (MIDÕES, 2008, p. 11)

Dentro do processo de formação da agenda, tem-se a formação da agenda do público, ou seja, aquela agenda de temas que passam a fazer parte do cotidiano da população, a qual é associada a problemas que devem ser resolvidos, passando da condição de indesejada para ideal.

Ao trazer à tona um problema como o do infanticídio indígena, os *media* chamam a atenção da população para um tema, que já fazia parte da agenda de debates parlamentares, desde 2007, mas que até então não havia ganhado destaque em termos de impacto social.

Não se afirma que as matérias veiculadas na grande mídia tenha influenciado decisivamente no encaminhamento do PL 1.057, mas esta foi em parte responsável pela mobilização social em torno do assunto, o que é importante para chamar a atenção dos formuladores e empreendedores de políticas públicas. Segundo França (2007):

Reconhecida por John Kingdon (1995) como sendo uma das forças que compõem a corrente política, a opinião pública pode desempenhar um importante papel na elevação de temas à agenda de governo. Como foi apontado anteriormente, em *Agendas, Alternatives and Public Policies*, opinião pública – *national mood* -, campanhas de grupos de pressão, resultados eleitorais, distribuição partidária ou ideológica no parlamento, assim como mudanças no primeiro escalão do governo afetam o equilíbrio do sistema político que, por sua vez, abre possibilidade para promover mudanças significativas nas políticas.

Assim, a depender da ressonância alcançada pela desaprovação da opinião pública sobre determinada matéria, governos tendem a reconsiderar as suas intenções. Da mesma maneira, o vetor inverso também se apresenta como verdadeiro, isto é, a depender do apoio da opinião pública, temas podem ser fortalecidos na agenda governamental. (FRANÇA, 2007, pp.133-134)

Um problema, por si só, não é capaz de fazer compor a agenda governamental, tão pouco a agenda de decisões, é por isso que é importante que eventos, dados, informações, sejam capazes de mobilizar atores em função de um determinado tema, para que este seja inserido na agenda governamental, para então partir para a agenda de implementação.

Ao refletir sobre o processo de formação e implementação de políticas públicas, Silva e Pedone (1987) afirmam que cada tema encontra uma possibilidade de ser incluso na

agenda governamental, dentre os quais se destacam questões administrativas e políticas, entretanto existe a formação de políticas que são consideradas “não questões”. Segundo os autores:

Por último, na formação de políticas é preciso considerar as “não questões”, ou problemas que não conseguem um lugar na pauta – racismo, direito de algumas minorias, entre outros – e que ganham importância apenas marginal no conjunto de temas da pauta política. É a questão de “legitimidade” de alguns assuntos que merecem passar à etapa de formulação de políticas, mas que são cronicamente protelados ou redefinidos. (SILVA e PEDONE, 1987, p.63)

No caso do PL 1.057, o mesmo foi encaminhado à Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) do Congresso Nacional, porém colocado e tirado da pauta por diversas vezes, por conta da tensão causada pela pressão dos diversos atores políticos interessados na questão.

No dia 17/07/2008 foi apresentado um parecer da CDHM, feito pela relatora, Deputada Janete Rocha Pietá, contrário ao texto do projeto de lei, propondo um substitutivo.

No dia 03/09/2008 foi retirado de pauta em virtude da aprovação pelo plenário dos requerimentos de nº. 110 e nº. 111 de 2008, de autoria dos deputados Henrique Afonso e Gustavo Fruet, respectivamente.

No dia 04/12/2008, o projeto voltou à pauta, em forma de substitutivo anexo ao parecer da relatora Janete Pietá. Nos dias 10/12/2008 e 11/03/2009 foram retirados novamente da pauta a pedido da relatora Janete Pietá e só retornou à pauta no dia 31/03/2009.

Ao questionar esse período de silêncio na entrevista realizada com o Sr. Hugo Melo, chefe de gabinete da Deputada Ireny Lopes, presidente da CDHM informou:

Tinha muita gente agitando a questão e não poderíamos tomar decisões sem consultar os verdadeiros interessados, os indígenas. A deputada Janete Pietá pediu aos indígenas da APIB que contribuíssem na reelaboração do texto do substitutivo.

Então se perguntou: Em qual Assembleia isso ocorreu?

O Sr. Hugo Mello respondeu:

Não teve nenhuma reunião formal, eles receberam a minuta e fizeram aquilo que eles achavam conveniente para o povo deles e assim a comissão encaminhou a nova proposta de substitutivo.

Sobre isso também declarou o secretário executivo do CINEP, Sr. Domingos Agudelos:

Bom, na realidade o Projeto de Lei que estamos desenvolvendo e que há a discussão de políticas para adolescentes e crianças indígenas é uma parceria com o CDH quando fomos procurados pelo CDH para conversar a respeito desse projeto.

Vale ressaltar que essa proposta “revisada extra oficialmente” pelos líderes da APIB, retirou a maioria dos dispositivos da “Lei Muwaji” e acrescentou um dispositivo de criação de um “Fundo Indígena” totalmente alheio, tanto da proposta da “Lei Muwaji”, quanto do substitutivo da mesma, pois ambos os documentos deveriam priorizar o enfrentamento do infanticídio indígena.

No dia 05/08/2009, a presidente da CDHM, deputada Ireny Lopes, solicitou o adiamento da discussão e a devolução do relatório à relatora Janete Pietá. Depois deste pedido, o substitutivo foi retirado de pauta e devolvido à relatora mais 6 (seis) vezes.

Somente no dia 01/06/2011 o parecer com alteração no substitutivo (alteração essa referente à retirada do dispositivo de criação do fundo indígena, referido acima).

É importante lembrar que esse constante fluxo processual se deu em função da atenção provocada pelos atores políticos na mídia e do baixo nível de resolubilidade para atender os diferentes interesses sobre a questão.

A formação da agenda em torno da Lei “Muwaji” envolvia atores com posições divergentes, o que tornou o percurso conturbado, caracterizando o tema como uma “não questão”, haja vista as alterações apresentadas e que não correspondiam ao proposto no projeto inicial.

A Lei “Muwaji” é de autoria do deputado Afonso Henrique Soares de Lima do PV/Acre, que foi acionado pela ONG ATINI apoiada pela ONG evangélica JOCUM, elaborando em 2007 um projeto que visava à intervenção do Estado nacional brasileiro nas práticas tradicionais que atentem contra a vida e a integridade físico-psíquica dos indivíduos indígenas, dentre elas as práticas de infanticídio ocorridas em diversas etnias indígenas no Brasil.

Este projeto tornou-se polêmico tanto pela complexidade da natureza de seu objeto, quanto pelo envolvimento de atores dos mais diversos segmentos que se identificaram com o problema em questão.

O texto da “Lei Muwaji”, conforme proposto inicialmente pelo deputado Afonso Henrique (PL1.057/07), reafirma o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, com exceção àquelas que sejam contrárias aos direitos fundamentais previstos na Constituição

Brasileira e nos dispositivos internacionais, dos quais o Brasil é signatário, de promoção dos Direitos Humanos e da Infância.

Neste sentido, a “Lei Muwaji” considera as práticas tradicionais que atentem contra a vida ou a integridade física, “nocivas”, expressão que provocou a reação imediata de alguns antropólogos no Brasil.

No artigo 2º deste Projeto de Lei foram elencadas treze formas de violências que deveriam ser combatidas pelo Estado, independente de aspectos culturais das etnias indígenas:

- 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 de maldição, ou por qualquer outra crença que leve ao óbito intencional por desnutrição;
- X. Abuso sexual, em quaisquer condições e justificativas;
- XI. Maus-tratos, quando se verificam problemas de desenvolvimento físico e/ou psíquico na criança.
- XII. 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.

O Projeto fixa que o conhecimento de casos onde haja suspeita ou confirmação de gravidez considerada de risco (para mãe ou para a criança), de crianças correndo risco de morte ou maus-tratos serão obrigatoriamente comunicados à FUNASA, à FUNAI, ao Conselho Tutelar da respectiva localidade ou, na falta deste, à autoridade judiciária e policial (art. 3).

O cidadão que deixasse de comunicar, sobre esses riscos, aos órgãos responsáveis estaria cometendo o crime de omissão de socorro (art. 4). Da mesma forma, a autoridade pública (da FUNAI, FUNASA, Conselho Tutelar, Polícia, etc.) que não adotasse as medidas cabíveis também responderia pelo crime de omissão de socorro (art. 5).

A “Lei Muwaji” autoriza a autoridade judicial determinar a retirada provisória da criança sempre que constatada a disposição dos genitores ou do grupo em persistirem na

prática tradicional nociva, encaminhando-a para entidade de acolhimento institucional ou família acolhedora (art. 6).

Estabelece ser dever de o magistrado promover constantes diálogos com a comunidade indígena, no sentido de demovê-los da persistência das práticas nocivas, até o esgotamento de todas as possibilidades ao seu alcance (art. 6) e, apenas quando frustradas as discussões, encaminhar a criança para a adoção (art. 6, parágrafo único).

O Projeto não busca a criminalização da prática, com a penalização do praticante ou de sua comunidade, ao contrário, declara explicitamente que as medidas a serem adotadas para a erradicação das práticas tradicionais nocivas, deverão estar pautadas em meios educativos e no diálogo intercultural em direitos humanos (art. 7).

O Projeto foi apresentado em maio de 2007, após ser sucessivamente retirado da pauta, em 17 de maio do corrente ano, foi publicado parecer da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, de autoria da Deputada Janete Rocha Pietá, de São Paulo.

A Relatora, mesmo concordando com a necessidade de preservar a vida das crianças indígenas ameaçadas por algumas práticas culturais, fez diversas críticas ao Projeto, a começar pela adoção da expressão “práticas nocivas” que atribui, mesmo que implicitamente, “a pecha de cruéis a esses povos e, por via de consequência, deixa de considerar sua pluralidade cultural, colocando-os à margem da sociedade”.

Ainda discordou da caracterização do crime de omissão de socorro, haja vista que essa penalização inviabilizaria o desenvolvimento de trabalhos junto aos povos indígenas, diante da obrigação legal de delação imposta.

Neste sentido, tal posicionamento é conflitante com o dispositivo do ECA.

De grande importância para a saúde da criança e do adolescente é a determinação do art. 13, no sentido de que os casos de suspeita ou confirmação de maus tratos contra criança e adolescente serão obrigatoriamente comunicados ao Conselho Tutelar da respectiva localidade. A determinação vem reforçada pelo art. 245, que comina pena de multa de três a vinte salários mínimos de referência ao médico, professor ou responsável por estabelecimento de atenção à saúde e de ensino fundamental, pré-escola ou creche que deixar de comunicar à autoridade competente os casos de que tenha conhecimento, envolvendo suspeita ou confirmação de maus tratos contra criança ou adolescente (PIOVESAN, 2010, p.345).

Igualmente, o referido relatório sugeriu a criação do Conselho Nacional de Direitos Indígenas e de Conselhos Tutelares Indígenas, órgãos que seriam incumbidos de tratar “da discussão de questões culturais próprias dos grupos indígenas, elaborando campanhas de

conscientização destinadas a promover mudanças entre esses grupos, e a promoção de medidas voltadas para o bem-estar das crianças e adolescentes indígenas”.

Ao final, sugeriu que o texto fosse substituído por outro, que acrescentaria três artigos à Lei nº 6.001/1973, o Estatuto do Índio. O primeiro para reafirmar o respeito e a necessidade de fomento às práticas culturais que não violem direitos fundamentais, o segundo e o terceiro para criar, respectivamente, o Conselho Nacional de Direitos Indígenas e o Conselho Tutelar Indígena que, segundo a relatora,

[...] teriam as atribuições de tratar, respectivamente, da discussão de questões culturais próprias dos grupos indígenas, elaborando campanhas de conscientização destinadas a promover mudanças entre esses grupos, e a promoção de medidas voltadas para o bem-estar das crianças e adolescentes indígenas.

O parecer foi aprovado unanimemente pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias em 1º de junho de 2011, com a alteração do texto na forma proposta pela Relatora, seguindo os trâmites ordinários para a sua aprovação pelo Congresso Nacional.

Outro Projeto de Lei – de nº 295/2009 de autoria do Senador Aloísio Mercadante (PT/SP), buscava acrescentar ao texto do Estatuto da Criança e do Adolescente dispositivos próprios para o reconhecimento de direitos específicos da criança e do adolescente indígenas.

De acordo com o seu proponente, as concepções ocidentais acerca do que é considerado o período de infância e adolescência ou do que é ser criança ou adolescente diferem essencialmente das concepções de diversos povos indígenas, fato que justificaria a inclusão de um Capítulo VI, composto por doze artigos, à Parte-Geral da Lei nº 8.069/1990.

O novo texto, de maneira expressa, determinaria que toda a legislação que afeta à infância e à adolescência, quando aplicada à criança e ao adolescente indígenas, deveria levar em consideração a cultura, os costumes, os valores, as formas de organização social e a manifesta vontade das comunidades indígenas, respeitando-se as concepções dos diversos povos indígenas acerca das faixas etárias que compreendem o período legalmente estabelecido como infância e adolescência.

Igualmente, reconheceria que a concepção de família indígena está fundamentada no conceito de família extensa, que compreende uma rede de parentesco na qual os compromissos e responsabilidades com relação à educação, formação e proteção das crianças e adolescentes são atribuídos não apenas aos pais, mas a toda a coletividade, de modo que o poder familiar e as questões a ele relacionadas deveriam ser compreendidos a partir desse entendimento.

Com relação à colocação de crianças e adolescentes em famílias substitutas, a nova redação, visando preservar a manutenção dos laços culturais, cria uma série de restrições e condições nos casos de famílias que não pertençam à comunidade, vedando, em qualquer hipótese, a sua adoção por famílias estrangeiras.

O Projeto de Lei nº 295/2009, diferentemente da emenda proposta pela Relatora do Projeto de Lei nº 1.057/2007, não busca a criação de Conselhos Tutelares e dos Direitos específicos para as comunidades indígenas, contudo, impõe ao poder público o dever de estimular a presença de representantes indígenas nos respectivos Conselhos, além de garantir a participação dos membros dessas comunidades nos processos de escolhas dos conselheiros.

Muito embora o Projeto de Lei, a todo o momento, fixe a necessidade de as tradições culturais dos povos indígenas serem valorizadas e preservadas, a nova redação do texto estatutário faria ressalva às práticas atentatórias aos direitos e garantias fundamentais, incumbindo a FUNAI e o Ministério Público do dever de promover soluções que garantam a proteção integral da criança e do adolescente indígenas.

O Projeto de Lei nº 295/2009 foi protocolado em 30 de junho de 2009 e logo encaminhado à Comissão de Assuntos Sociais. Em outubro de 2010, finalmente, a relatora, a Senadora Lúcia Vânia, aprova seus termos, entrando na pauta da Comissão. Contudo, em janeiro de 2011, diante do fim da legislatura do proponente que, atualmente, ocupa o cargo de Ministro de Ciência e Tecnologia, o Projeto foi arquivado na forma do Regimento Interno do Senado.

De qualquer forma, independentemente de aprovação, a simples discussão no Congresso Nacional – tanto na Câmara, com o Projeto de Lei nº 1.057/2007, quanto no Senado, pelo Projeto de Lei nº 295/2009 - já é um avanço, demonstrando que as questões indígenas, mais especificamente aquelas que afetam suas crianças e adolescentes, compõem a agenda de interesses da sociedade e do Estado brasileiro.

Outrossim, se de um lado é sabido que a letra da lei nem sempre resulta em efeito imediato, a exemplo do Estatuto da Criança e do Adolescente, em vigor há mais de duas décadas sem ter sido, ainda inteiramente implementado, de outro, o texto normativo serve como parâmetro e como um importante instrumento para se demandar ações e políticas dos responsáveis.

Portanto, a Lei “Muwaji”, mesmo havendo sido polêmica, alcançou a agenda governamental e a atenção da sociedade e da classe política, a qual apresentou propostas para a resolução dos problemas com alternativas, localizado na terceira fase do *policy cycle*.

3.2.3 O posicionamento dos atores e a formulação de alternativas.

O processo de formulação de alternativas corresponde ao momento em que, técnicos, especialistas e atores diretamente envolvidos com as questões problemas debatem, propõem soluções e alternativas, criam grupos de trabalho com a finalidade de garantir subsídios para que um problema que acesse a agenda governamental tenha sustentação.

Assim ideias são apresentadas e debatidas sob o ponto de vista dos custos de transação e mesmo das escolhas trágicas, segundo a perspectiva de Wanderley Guilherme dos Santos discorrido no capítulo anterior.

Mesquita (2012) afirma que a formulação de alternativas acontece dentro de comunidades de especialistas, com diferentes ideias, mas que convergem em torno de áreas específicas e a partir do momento em que alternativas se estabelecem enquanto possibilidades, podem compor integralmente a dimensão política, onde decisões são tomadas e políticas implementadas. Segundo o autor:

Estes processos ocorrem em comunidades geradoras de alternativas (*policy communities*) onde grupos de pessoas com ideias diferenciadas convergem em torno de áreas específicas, nesse caso, a seleção se faz por meio de um amplo processo de pesquisa e análises e ainda, quando aprovadas por um público em geral ou por consensos, não são encaminhadas rumo a realização, mas sim ao campo das possibilidades.

Ao se estabelecerem enquanto possibilidades, elas entram para a dimensão da política, ou seja, para arenas onde decisões são tomadas baseadas no poder de influência, atuação dos grupos de pressão e estratégias políticas. Nesse segundo momento as ideias são partes integrais ou mesmo centro das atenções no processo decisório, pois carregam consigo o esforço dos formuladores de políticas públicas na direção de propor mudanças no *status quo*. (MESQUITA, 2012, p. 13).

A proposição de mudanças no *status quo* de uma política, ou seja, o encaminhamento de alterações na correlação de forças de um tema que acessa a agenda é produto da dinâmica do processo de reconhecimento de problemas e formulação de alternativas, nesse momento temos a presença de atores visíveis e invisíveis que influenciam no modo como a agenda se estabelece e as suas especificações.

Atores e *policymakers* participam da formulação de alternativas como incentivadores ou como obstáculos, fato que faz desse momento o ponto crucial entre o sucesso ou o fracasso de um tema à agenda de implementação, haja vista que, em grande parte do processo de formulação de uma política, o consenso é formado na dinâmica da política mais pela negociação que pela persuasão propriamente dita.

Desse modo as alternativas são filtradas de acordo com os interesses dos atores envolvidos com o problema em questão de modo que, dependendo da dinâmica da negociação, questões podem ser utilizadas ou descartadas pelos atores visíveis, ou seja, os tomadores de decisão ou *policymakers*.

Entretanto, sobre a formulação de alternativas, estão presentes a todo o momento os chamados atores invisíveis ou especialistas, em geral acadêmicos, pesquisadores, consultores, burocratas de carreira. Estes têm grande influência na formulação de alternativas, embora possam ser pouco relevantes nas arenas de decisão política, onde acertos, processos de barganha e negociação ocorrem.

Carlos França (2007), afirma que a formulação de alternativas está localizada no momento anterior ao processo decisório propriamente dito, onde ocorre a agenda de implementação, de modo que as alternativas que estão em jogo envolvem de um lado as proposições das comunidades de especialistas e por outro são produzidas na própria corrente de políticas públicas.

Ainda segundo o autor fragmentações na comunidade de especialistas, podem dificultar a consolidação de uma visão clara sobre uma determinada política, tornando o jogo político ainda mais complexo. Segundo ele:

Alternativas, propostas e soluções são geradas em comunidades de especialistas (comunidade epistêmica). Esses participantes menos visíveis publicamente incluem acadêmicos, pesquisadores, consultores, funcionários de carreira, staff permanente do parlamento e analistas que trabalham para grupos de interesses. Algumas comunidades são mais fragmentadas e outras mais sólidas. Embora seus membros tenham vivências e origens distintas, todos podem ser considerados e se reconhecem como especialistas no tema debatido. A consequência da fragmentação de uma comunidade é a dificuldade em consolidar uma visão comum sobre determinada política. Por outro lado, uma maior coesão facilita a comunicação e a construção de alternativas. (FRANÇA, 2007, p. 50).

Com base nesse entendimento, as preferências e escolhas são definidas no fluxo político, com base na existência de um problema que, de alguma forma, acessou a agenda

governamental e que possui subsídios ou alternativas para entrar em pauta e ser encaminhado ou não para o processo decisório.

Nesse ponto, as preferências são definidas a partir dos benefícios esperados e dos custos estimados, de modo que há, até certo ponto, uma previsibilidade das perdas e ganhos que cada alternativa comporta, sob o ponto de vista dos atores envolvidos.

Existe, neste caso, uma estrutura de oportunidades, onde recursos de poder e regras foram definidos e a decisão passou a ser tomada com base nos aspectos que influenciam cada ator presente na arena pré decisória. Segundo Gomide (2008):

Assim, não é a existência de uma solução que faz com que um problema se insira na agenda, transformando-se numa política: é necessário um contexto político favorável onde o problema seja reconhecido. Também, não é apenas o contexto político favorável que faz com que uma política seja decidida: é preciso que o problema seja bem definido, com suas relações causais, para sensibilizar os tomadores de decisão, e que existam soluções viáveis e aceitáveis. (GOMIDE, 2008, p. 06).

No caso dos encaminhamentos da Lei “Muwaji”, *a priori*, os *policymakers* tiveram dois mecanismos para a indução de seu comportamento durante a formulação das alternativas:

O primeiro se fez por meio da conscientização, a partir dos argumentos opostos dos atores políticos (relativismo cultural e garantia de direito fundamental universal).

Foram realizadas diversas assembleias e debates sobre a questão, o que culminou também na publicação do problema em 160 sites e blogs; 10 revistas e jornais de grande porte, entre eles a Folha de São Paulo, as revistas Isto é, VOGUE, Ultimato, Cristianismo Hoje, o Correio Brasiliense, o jornal *USA Today* e o jornal *Aftensposten* da Noruega; 12 programas de televisão, entre eles o Sem Censura, o Programa do Jô, o noticiário SBT Repórter e o *Nightline* da ABC Americana; Além de manifestações em 14 cidades brasileiras, em defesa das crianças indígenas – Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Curitiba, Florianópolis, Guarulhos, Recife, Belo-Horizonte, Aracaju, Porto Velho, Salvador, Cuiabá, Porto Alegre e Belém.²⁴

O segundo mecanismo se deu por meio da apresentação de soluções técnicas, orientações antropológicas que chegaram à CDHM, tanto dos técnicos da FUNAI, quanto da comunidade epistêmica. As declarações da ABA através de artigos de João Pacheco de Oliveira, publicados no site da COIAB, além das publicações de Beltrão (2009), Segato (2006), Holanda (2008) e Feitosa (2010) opondo-se ao texto original da “Lei Muwaji”.

²⁴ Dados disponíveis no site: www.atini.org.br

O Projeto de Lei 1.057/07 é, em sua essência, polêmico, e, por esse motivo, atores políticos dos mais diversos se empenharam arduamente na discussão em torno do mesmo.

Um primeiro ponto a ser analisado sob o ponto de vista da formulação de alternativas, diz respeito ao relativismo da comunidade epistêmica. Durante a pesquisa de campo realizada em Brasília, observou-se um discurso recorrente na fala dos entrevistados tanto pesquisadores, quanto aqueles ligados a APIB, ou seja, o fato de mais crianças serem mortas pela violência urbana que pelo infanticídio indígena, e que este é um problema de menor dimensão, que não demandaria uma política pública específica.

Neste sentido, Francisco Baniwa declarou com grande indignação:

Porque vocês querem dizer o que devemos fazer com as nossas crianças, se algumas das nossas morrem por ano como vocês dizem, milhares das de vocês morrem por dia nas ruas, nas escolas e até mesmo na casa de vocês.

De acordo com informações jornalísticas veiculadas no site da UOL Notícias, o ex-presidente da FUNAI, o antropólogo Mércio Pereira Gomes, declarou que sofria “grande dilema” interno no órgão quando se tratava do infanticídio indígena. Ao mesmo tempo em que ele era contrário a essa prática na condição de cidadão brasileiro, precisava ser responsável tecnicamente na condição de antropólogo e presidente do órgão, opondo-se a quaisquer políticas intervencionistas. Ele afirmou também que haveria apenas 5 a 10 mortes por infanticídio no Brasil por ano.

Marianna Holanda (2008 p.03), que precedeu os estudos acadêmicos sobre infanticídio indígena no Brasil, fez a seguinte leitura do Projeto de “Lei Muwaji”:

O projeto de criminalização do que vinculou-se chamar ‘infanticídio indígena’ é fruto de uma concepção hegemônica do que é vida, do que é ético e do que é humano, demarcando quem tem legitimidade para outorgar estas fronteiras.

Rita Segato(2009), em entrevista ao jornal da UNB, declarou que “o projeto cria uma imagem absolutamente distorcida da relação entre os índios e suas crianças. Essa Lei ofusca a realidade e declara os índios bárbaros, selvagens e assassinos”²⁵. A proposta, na opinião dela, seria apenas uma redundância visto que a legislação brasileira já afirma que é proibido matar.

²⁵ Disponível em:

http://www.direitoshumanos.etc.br/index.php?oPVion=com_content&view=article&id=2483:estudo-contesta-criminalizacao-do-infanticidio-indigena&catid=21:indigenas&Itemid=165

Para ambas, a genética vem ditando a concepção de humanidade, e é na relação entre essa nova condição humana e a condição de mãe, que preconiza um tipo de vínculo materno inato entre mãe e bebê, que legitimou a existência de infanticídios como crimes. Em Foucault (1988), a força da biopolítica está justamente em sua internalização pelas pessoas, pelos corpos, perpassando subjetividades, mentalidades, autodisciplinas.

Para Holanda, o PL 1.057/2007 é na verdade um tipo de projeto de criminalização etnocêntrica disfarçado de ação política humanitária, um novo projeto de colonialismo. Um dos aspectos que mais chamam atenção é o fato de se relativizar até a concepção de humanidade, estando essa desvinculada do aspecto biológico e genético do ser, que na concepção desses antropólogos, sempre esteve e sempre estará subjugado ao social e à cosmovisão de cada povo.

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, nos permitindo compreender que o que se chama “infanticídio” é antes uma gama diversa de estratégias reprodutivas e de relações político-religiosas presentes em todos os cantos do mundo, historicamente. Desenturvando as políticas que enquadraram o infanticídio, ele mostra-se como um, entre tantos reflexos do espelho. (HOLANDA, 2008)

A pesquisadora apresenta no início de sua dissertação de mestrado uma versão muito particular narrativa da audiência pública acionada pela Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional ocorrida em 2005, quando a questão do infanticídio indígena fora exposta pela primeira vez no congresso nacional, onde se pode observar claramente o posicionamento da autora, pelo tom valorativo do discurso:

Na sala do Congresso Nacional, um crucifixo na parede direita indicava o horizonte moral do monólogo que se seguiu. Os protagonistas são, de um lado, as duas crianças Zuruwahá, do outro, a Jocum e sua missão de garantir o dom da vida a estas meninas. Entre eles, biomédicos e diagnósticos, a Fundação Nacional do Índio, a Fundação Nacional de Saúde, Procuradores da República e a bancada evangélica parlamentar. Um dos deputados esclareceu o objetivo da audiência pública, acionada pela Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional: “debater uma atuação mais incisiva, humanitária e governamental nestes casos de abuso dos direitos humanos”. Ao longo das falas, foi notável uma dupla produção da vitimização indígena: vítimas de sua própria cultura opressora e arcaica (para os missionários / parlamentares) ou vítimas do “contato interétnico”, sobretudo com a presença dos missionários (para a FUNAI /FUNASA), a tal ponto que o representante da FUNAI concluiu “não há possibilidade de eles resistirem ao trabalho de convencimento ou à catequese”. O direito à diferença foi enfaticamente negado em prol de “uma dimensão superior humana”, cujo critério é a imposição da *vida*. Notemos a fala da missionária, Márcia Suzuki, na qual ela desenvolve o foco de atuação da Atini. Estamos lá com o objetivo de fazer amigos, de ajudar as

culturas naquilo que é necessário, de atender em ocasiões de emergência. Fazemos isso com constância (Audiência Pública 2005).

Ainda de acordo com Holanda, os discursos utilizados na discussão da “Lei Muwaji” seriam apenas reflexos de uma visão hegemônica de humanidade, vida e ética. Tendo esse pensamento como viés de discussão, ela afirma:

Se o direito à vida é uma garantia fundamental dos Direitos Humanos universais e é pilar de inúmeras constituições nacionais, o problema é antes a sua interpretação exclusiva por parte de legisladores que compreende estes direitos como do indivíduo, com base em uma igualdade que não permite discriminar por “raça, cor, gênero” e, portanto, suprime a possibilidade de diferenças. Esta perspectiva liberal é a base da carta constitucional brasileira, vinculada à fundação do Estado e a *um* sistema jurídico-político.

O fato que tornou o infanticídio indígena um tema de interesse público foi a exploração de uma situação ocorrida em uma aldeia Zuruwahá, onde duas crianças tiveram seu status de pessoa indeferido pelo seu povo em decorrência de um problema congênito de indefinição sexual e outro caso de paralisia cerebral. Para a autora, esse fato passou a ser apresentado à sociedade como uma prática de barbárie a partir do envolvimento direto da Missão Evangélica JOCUM com a questão que está sendo tratada.

Holanda também adverte que a ONG ATINI – voz pela vida, que labuta contra as práticas tradicionais indígenas no Brasil, é fruto da relação de algumas etnias com a ação missionária da JOCUM que se instalou entre os Zuruwahá na década de 1980 quando a FUNAI ainda os considerava “povo isolado”. Logo, o posicionamento dos líderes e de outros indígenas das etnias envolvidas não seria legítimo ou “puro”, mas resultado da catequese promovida pelo contato interétnico.

A Associação Brasileira de Antropologia declarou seu posicionamento contrário ao PL 1.057 e encaminhou um pedido de arquivamento do mesmo.

Stephen Baines, em entrevista concedida durante a pesquisa de campo, opinou sobre a intervenção do Estado Nacional nas práticas tradicionais indígenas:

Onde estou fazendo uma pesquisa, nesses últimos 10 anos (fronteira com Guiana), os indígenas estão reclamando de uma falta de presença do Estado, pois estão sempre faltando equipamentos, remédios, profissionais de saúde. O estado não está oferecendo um mínimo de direitos fundamentais a esses povos. O Estado tem que se preocupar primeiro em oferecer para a população todo condições mínimas, o que ele não está fazendo. Como a gente vê nas grandes cidades, milhões de pessoas não tem nenhum tipo de atendimento, estão jogadas nas favelas e o Estado está absolutamente ausente, que quando se faz presente é de forma violenta, de invadir

favelas e o Estado não consegue nem controlar o que está acontecendo. Então o Estado deveria se preocupar primeiro em resolver esses problemas básicos de toda essa população brasileira de 190 e tantos milhões de pessoas. Em relação a essa interferência nas práticas indígenas: primeiro, o caso do infanticídio existe em algumas poucas populações, mas não são poucos casos, em um país enorme como o Brasil. Então, não há no momento, no caso de interferência nesses costumes, acho que o Estado pode oferecer condições para a população inteira, inclusive para indígenas e não indígena.

Sobre o aspecto dinâmico da cultura, considerou:

Se eles resolverem deixar alguns costumes eles têm todo direito de fazer isso. Então, ninguém está obrigando ninguém a manter ou deixar costumes. É uma liberdade que eles têm para mudar a própria sociedade, e é o que vem acontecendo, muitas sociedades que antes praticavam o infanticídio, após conversar com pessoas sobre os direitos humanos, estão mudando isso, e alguns estão encontrando vários tipos de saída disso, como em vez de matar a criança, dar para adoção, para outras pessoas. Eu sei que às vezes esses casos de adoção não é uma solução muito boa porque esses casos de adoção de crianças têm dado muitos problemas também.

Evaldo Vieira faz uma crítica ao relativismo utilizado como argumento de oposição a certas políticas sociais: “O relativismo tira proveito de proposições que não são relativistas, para demonstrar a irracionalidade dos outros argumentos. Porém, o mais grave é que o relativismo termina por encontrar um expediente costumeiro: abandonar a verdade e a justiça” (2007, p.31).

Um segundo ponto diz respeito a uma suposta “compaixão” da Sociedade Civil Organizada quando a JOCUM se posicionou durante esta audiência através da fala de sua presidente nacional, Bráulia Ribeiro:

A única diferença entre nós e os Zuruwahá é que eles falam a língua deles, exclusivamente. Vamos para lá para ensinar aquilo que é ético, aquilo que é moral, aquilo que é bom, aquilo que edifica, e não aquilo que destrói a vida.

Esse era o tipo de discurso que mais alvoroçava antropólogos, acadêmicos e técnicos da FUNAI durante todo o processo de discussão do PL 1.057/07.

Diversos atores individuais e coletivos se envolveram nessa questão como exposto acima. Foram muitas manifestações a favor da “Lei Muwaji”, além de publicações que eram fruto da sensibilização da sociedade brasileira no que tange à realidade do infanticídio indígena. Abaixo, segue uma imagem de uma manifestação realizada no Rio de Janeiro, que ilustra a insatisfação de alguns indivíduos da sociedade civil com a morosidade no processo de discussão da “Lei Muwaji”.

Figura 10-



Protesto no Rio de Janeiro em Julho de 2008

Fonte: www.atini.org

Márcia Suzuki, uma das líderes do movimento contra o infanticídio indígena no Brasil, fala abaixo sobre a adoção de sua filha, de descendência indígena Suruwahá, Hakani, história que foi transformada em documentário e utilizada na sensibilização de milhares de brasileiros e estrangeiros:

Então ela não era aceita, os índios diziam que ela não tinha alma, mas os pais a amavam muito, então havia uma pressão muito grande pra ela ser morta, mas os pais escolheram não matar a menina e se suicidaram por causa disso. Os pais se suicidaram pra manter a filha viva, na verdade depois do enterro dos pais, outros tentaram enterrá-la viva, mas ela foi tão forte, ela gritou tanto que... e ela lutou, lutou contra a morte, ela tem marca de queimadura, marca de facada no corpo, flechada, foi flechada pelo próprio avô, mas ela suportou tudo, suportou porque ela tinha muita vontade de viver. Em um ano ela estava andando, rindo, ela teve uma transformação tão grande e nós resolvemos adotá-la. Então, hoje ela é nossa filha, nossa única filha. O nome dela é Sorriso, porque ela é tão alegre que... ela se chama Sorriso, ela mudou a nossa vida, e ela nos fez entender que não tem justificativa pra se maltratar uma criança, pra se enterrar uma criança.

Outro ator político da sociedade civil envolvido nessa discussão, também de natureza religiosa, foi o Conselho Missionário Indigenista – CIMI da Igreja Católica. O mesmo posicionou-se contra o PL 1.057, como se observa na declaração de Saulo Feitosa, secretário desta instituição, feita em uma entrevista concedida ao IHU Online:

Por trás desse projeto de lei e desse debate existe uma questão fundamentalista religiosa e uma questão política. **Os povos indígenas estão submetidos à mesma legislação brasileira.** Portanto, se vierem a cometer qualquer crime, serão julgados e punidos como todos os cidadãos deste país. Hoje, aproximadamente 750 indígenas

estão cumprindo pena no sistema penitenciário nacional. Desse modo, **não há razão para existir uma lei específica para falar de infanticídio indígena**. No entendimento do CIMI, na medida em que se cria uma lei, os índios seriam, duas vezes, julgados e condenados por um mesmo crime. Todos sabemos que os indígenas defendem a vida, a natureza. Portanto, existe uma campanha nacional e internacional negativa contra os povos indígenas e isso gera um descrédito da população em relação a essas comunidades. É nesse contexto ofensivo contra os direitos indígenas que surge a questão do infanticídio indígena. Os propositores do Projeto de Lei 1057/2007 afirmam que há, entre os povos indígenas do Brasil, a prática do sacrifício de crianças e que esta prática não é combatida pelo Estado e pelos órgãos que atuam junto dos povos indígenas. Sendo assim, eles querem obrigar as pessoas que trabalham com a questão indígena a denunciarem os índios caso suspeitassem da possibilidade de alguma mulher, em processo de gestação, abandonar o filho. Se os profissionais não denunciarem os indígenas, serão julgados pelo crime de omissão. Essa medida mostra novamente a carga preconceituosa e racista do projeto.

Outras organizações da Sociedade civil, na sua maioria de natureza religiosa, participaram das manifestações promovidas pela ATINI, mas não se manifestaram oficialmente sobre a questão. O constante retorno deste tema aos veículos de comunicação e a distribuição de DVDs sobre a história da menina Suruwahá Hakani, adotada pela missionária da JOCUM Márcia Suzuki alcançaram milhares de pessoas no Brasil. Diversas escolas e Igrejas promoveram encontros para assistirem o filme Hakani.

Por fim, os movimentos indígenas se encontravam divididos no que se refere à problemática do infanticídio indígena. Os discursos eram de reprovação mútua entre a APIB e a ATINI – Voz pela Vida, ONG indígena que se dedica à luta pelos direitos da criança indígena, que “foi criada em 2006, com a proposta de dar voz aos indígenas que não concordam com a prática do infanticídio em suas comunidades de origem” conforme sua auto definição.

Ao contrário do que demonstram, ou ao menos tentam demonstrar, a maioria das organizações formais, o Movimento indígena não se expressa pela ideia de unidade, nem externa e nem internamente. A diversidade de povos, a extensão continental do Brasil e a especificidade sociocultural e política de cada grupo étnico inviabiliza a percepção desse movimento a partir de uma dimensão unitária.

Antes, é a diferença, a diversidade e a fragmentação que o distingue, o que não o descaracteriza enquanto movimento indígena; pois como ocorre com a maioria dos movimentos sociais – que internamente também apresentam “significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciada -, grande parte do seu trabalho de organização volta constantemente para “manter unidas as diferenças, principalmente através das bandeiras de luta que têm em comum os mais de duzentos povos indígenas do Brasil. (BICALHO, 2010, p.88-89)

O “Movimento Nacional a Favor da Vida”, que milita contra a continuidade das práticas de infanticídio entre as etnias indígenas brasileiras, é representado por 18 líderes indígenas de diferentes etnias: Adão Kaiwá, David Terena, Edson Bakairi, Lúcia Bakairi, Eli Tikuna, Jorge Ticuna, Anita Ticuna, Kakatsa Kamaiurá, Karatsupá Kamaiurá, Carlos Terena, Álvaro Tucano, Aritana Ywalapiti, Marcos Mayoruna, Paiê Kajabi, Luiz Terena, Henrique Terena, Paltu Kamaiurá e Josué Paumari.

As entrevistas na APIB também revelaram o posicionamento de outra parcela dos movimentos indígenas, contrária à intervenção do Estado Nacional. Eles acreditam que o problema do infanticídio é irrelevante. O Sr. Francisco Baniwa repetiu por 14 vezes na entrevista a seguinte afirmativa: “Tudo se resume a terra”, indicando também que “se a terra indígena for garantida e o governo federal desenvolvesse ações que promovam o etnodesenvolvimento, por consequência, a prática do infanticídio tende a desaparecer”. Ele testemunhou que seu povo deixou de praticar o infanticídio quando as políticas públicas foram estendidas à sua comunidade.

Na entrevista realizada com o Domingos Sávio Camico Aguelos, Secretário Executivo do Centro Indígena de Estudos e Pesquisa/CINEP, indígena Baniwa do Alto Rio Negro, percebeu-se que o mesmo não considera o infanticídio indígena um problema tão relevante como a sociedade civil não índia tem apregoado. Para ele,

O que está na mídia é isso: As práticas de infanticídio que certas culturas indígenas ainda praticam. E o objetivo, então da Secretaria do Governo era fazer uma investigação dessas práticas, e aí o entendimento do CINEP e do movimento indígena em geral é que quando você diz que as comunidades indígenas ainda praticam infanticídio, você parte para a questão de criminalização e aí não é esse o entendimento que temos.

E nós estamos muito preocupados com os discursos que aparecem na mídia com relação à questão do infanticídio sendo veiculado insistentemente que acaba abafando outras formas de agressão a criança e o adolescente indígena (já falando dos resultados dos nossos seminários) que são praticados com mais severidade nas comunidades indígenas tais como: a prostituição, a falta de políticas de educação e saúde e que nós percebemos dentro dos seminários.

Ele ressaltou, a necessidade de uma maior participação indígena nos processos de formulação de políticas públicas voltadas para eles e também destacou os caminhos que o CINEP tem utilizado para discutir os problemas e a falta de garantia de dos direitos dos índios, demonstrando memorizar o problema do infanticídio frente à outras demandas sociais das crianças indígenas:

Para você lidar com essa questão de infanticídio você teria que saber como chegar a essas comunidades e conversar a respeito disso, né? **E nos nossos seminários essas coisas não são veiculadas.** A gente já realizou 4 seminários regionais: nas regiões Sul, Sudeste, Centro-Oeste, Nordeste e Norte. E agora, dia 25 de Novembro, estaremos realizando um no Mato Grosso do Sul, que foi uma reivindicação específica deles. Eles têm uma discussão diferenciada de outras regiões com relação à violação dos direitos da criança e do adolescente indígena, e é no seminário final que nós vamos debater os resultados dessas oficinas. Então, durante a realização dessas oficinas, **em nenhum momento foi veiculado nas comunidades indígenas e nem mesmo pelos participantes indígenas a situação do infanticídio**, as coisas que se questionavam muito, por exemplo, era o tipo de violação dos direitos que as comunidades indígenas passavam, então, passou-se a discutir muito a questão do alcoolismo, das drogas de forma geral, a prostituição, e a violência que o próprio Estado comete pela ineficiência em atender ou em levar políticas públicas para as comunidades indígenas.

Sobre isso, ele então conclui:

O movimento indígena justamente quer trazer isso para o Estado brasileiro de que de os problemas que a criança e o adolescente indígena passam são muito mais do que o próprio infanticídio. Nossa preocupação é que este tema não encubra de fato a realidade de outros problemas que infringe o problema da criança.

Ao ser interpelado sobre a “Lei Muwaji”, Agudelos foi incisivo:

Quando se trata da cultura indígena, você tem que estar atento às questões das especificidades e das diferenças, valores de cada cultura das populações indígenas na hora de fazer uma lei. E quando o movimento indígena se posiciona que tal lei que foi criada genericamente para a nação brasileira, que é pluriétnica, **a crítica que se faz em alguns momentos é que essa lei não está adequada à prática e a vivência social das comunidades indígenas.** Por exemplo, a ECA, se você pegar, destroçar e verificar, você vai perceber que ela foi feita de uma forma geral para todos os brasileiros, e você vai verificar, por exemplo, uma criminalização do trabalho infantil. Não existe um desdobramento desse artigo que fala sobre o trabalho infantil com a possibilidade de esclarecer, de ver o trabalho que os pais indígenas fazem junto com os seus filhos e que para eles não é exploração de trabalhos infantil e sim uma forma de educação, porque a educação indígena perpassa tudo isso, ela está muito ligada a vivência da prática. Uma criança de 1, a 5 a 6 anos ela aprende com o pai nas atividades diárias, na pesca, na ida pra roça. No senso comum verificar uma criança carregando na cabeça uma acur de mandioca, remando uma canoa indo, você diz que é exploração do trabalho infantil, mas não é na visão da comunidade indígena. São essas as inadequações.

Observa-se no discurso tanto dos atores individuais do CINEP quanto nos da APIB, a apreensão de um certo tipo de pensamento antropológico com o qual as lideranças têm contato²⁶.

A ONG indígena ATINI- voz pela vida, assim como a Organização das Nações Unidas (ONU), entende que práticas tradicionais que afetam pessoas vulneráveis como as crianças indígenas não devem ser preservadas simplesmente em nome da diversidade cultural²⁷. Portanto, a ONG ATINI iniciou a produção de uma série de materiais publicitários que combatem as práticas de infanticídio em comunidades indígenas que provocou uma repercussão nacional, levando o poder legislativo brasileiro a discutir essa questão, mais diretamente através do PL 1.057/2007.

No site da ONG ATINI existe algumas declarações de líderes indígenas das etnias Terena, Kamayurá e Bakairi que permitem que algumas reflexões para o problema estudado com destaque em negrito:

Figura 11-



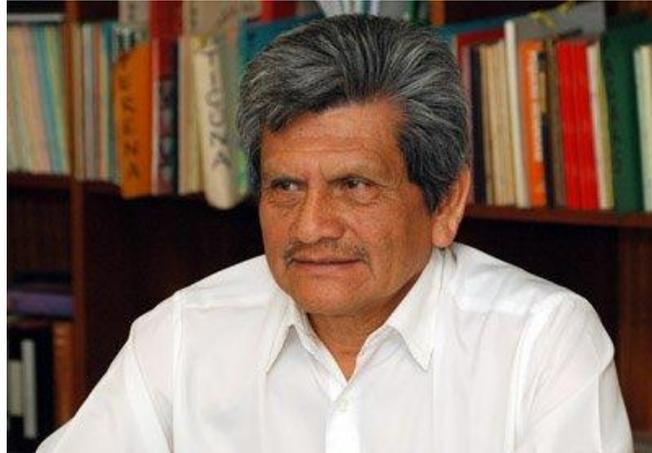
Líder indígena Carlos Terena

Sou contra o infanticídio. Mas é preciso meios práticos para se chegar aos objetivos. As famílias sofrem todo tipo de discriminação, especialmente a mãe. **É preciso buscar alternativa, dar opções, buscar meios de ter autoestima no sentido coletivo, meios de sobrevivência, a partir daí a cidadania.** Precisamos ter calma. A prática do direito leva tempo e é preciso exercer. (Carlos Terena)

²⁶ Estou me referindo ao debate sobre a crítica ao relativismo absoluto sob o olhar da ética comunicativa (ROUANET, 1990)

²⁷ Declaração oficial desta organização disponível no site da mesma: www.atini.org

Figura 12-



Líder indígena Davi Terena

Vamos sempre dizer sim a tudo o que dizem sobre cultura? Temos o direito, mas aceitamos a imposição de que somos incapazes. **A diversidade étnica não nos impede de conhecer nossos direitos e exercê-los.** Independente do que o branco ache, o índio tem valor e é relevante para o país. Mas tem servido para muitos antropólogos como objeto de estudo. A FUNAI sempre chama os índios para aparecer nas fotos, nunca para ouvi-los. Nossa maior preocupação é educação. Através da educação há futuro. (Davi Terena)

Figura 13-



Líder indígena Eli Ticuna

Unir forças dos jovens e dos experientes numa junção de ideias na busca dos direitos fundamentais. Defender a vida das crianças que são vítimas. Nossa função é ajudar aqueles que querem salvar seus filhos. Isso é um direito fundamental. O objetivo do PL não é penalizar. Tudo o que o ser humano constrói faz parte da cultura. Há práticas culturais boas e há práticas nocivas como o infanticídio. **Vamos discutir e repensar.** (Eli Ticuna)

Figura 14-



Líder indígena Jorge Ticuna

Essa reunião é importante para mim e para todos nós. Para aqueles que também ainda não nasceram. Temos oportunidade de construir coisas boas para todos nós. Deixar o que prejudica e construir e melhorar nosso mundo para aqueles que ainda virão. **Podemos construir a Lei.** (Jorge Ticuna)

Figura 15-



Líder indígena Kakatsa Kamayurá

Essa causa é muito importante para nós. É uma prática prejudicial. Eu não aceito o infanticídio. **Toda cultura é dinâmica e deve mudar.** (Kakatsa Kamayurá)

Figura 16-



Líder Indígena Karatsipa Kamayurá

É importante falar sobre infanticídio, **podemos mudar a história daqui pra frente.** Podemos melhorar. (Karatsipa Kamayurá)

Figura 17-



Lucia Bakairi

Eu me apresento como mãe do Edson porque salvei e cuidei dele. Não sei falar bem, não estudei porque tinha que ir para a roça. Mas eu vim porque, como o meu irmão que ia ser morto, outras crianças podem ser salvas. Infanticídio é muito triste, as mulheres sofrem e as que têm filho deficiente como eu? Mas eu não matei, estou cuidando deles. Precisamos cobrar das autoridades. **Isso não é vida para as mulheres.** Isso precisa ter um fim. Tudo tem um motivo. **As mulheres precisam de apoio.**²⁸

Figura 18-



Edson Bakairi

Sou um sobrevivente! E sei a importância de um posicionamento firme quanto a questão do infanticídio. É importante que os indígenas defendam suas crianças. **Há lideranças manipuladas pelos antropólogos que acham que os costumes são intocados.** Temos que exercer a capacidade de mudar e combater o que é prejudicial. É difícil ouvir a minha história.

²⁸ Certamente outro tema que merece atenção no que tange ao infanticídio indígena são as mulheres, pois as mesmas são agentes ativos e passivos diretos dessa prática.

Edson Bakairi é historiador e especialista em Antropologia, líder indígena e presidente de uma associação de professores indígenas do MT, foi resgatado, por duas de suas irmãs ainda bebê, da floresta onde fora abandonado.

Bakairi encaminhou em junho de 2008 uma carta aberta em nome do Movimento Indígena contra o infanticídio endereçada ao então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva e à sua esposa Sr.^a Marisa e à Nação Brasileira (íntegra do documento anexo), nesta correspondência alguns aspectos se fazem imprescindíveis destacar:

Estamos vivendo um momento de profunda mudança em nossa cultura e estilo de viver, por que vivemos hoje um novo tempo. A realidade dentro das comunidades indígenas é outra. Já não vivemos confinados em nossas aldeias, condenados ao esquecimento e à ignorância. O mundo está dentro das aldeias, através dos meios de comunicação, internet e da escola, o acesso à informação têm colocado o indígena em sintonia com os acontecimentos globais.

Tudo isso tem alterado nossa visão de mundo. Hoje já não somos meros objetos de estudos, mas sujeitos, protagonistas de nossa própria história, adquirindo novos saberes e conhecimentos que valorizam a vida e a nossa cultura.

Somos índios, somos cidadãos brasileiros! Vivendo na cidade ou na aldeia, não abandonamos as riquezas de nossas culturas, mas julgamos que somos plenamente capazes de distinguir entre o que é bom e o que é danoso à vida e a cultura indígena. Desde já, assumimos as responsabilidades de nosso destino e de fazer escolhas que contribuam para o nosso crescimento. Nos recusamos ativamente a ser meros fantoches nas mãos de organizações científicas e de estudos. Chega de sermos manipulados pelas Organizações Governamentais e não governamentais!

Portanto manifestamos nosso repúdio à prática do infanticídio e a maneira irresponsável e desumana com que essa questão vem sendo tratada pelos Órgãos Governamentais. Não aceitamos os argumentos antropológicos baseados no relativismo cultural.

Bakairi também apela para a Constituição Federal de 1988 no seu artigo 227 que apresenta a família, a sociedade e o Estado como corresponsáveis pela garantia dos direitos da criança e do adolescente e solicita ao presidente e sua esposa que se envolvam pessoalmente com a questão em voga e que os “Órgãos competentes não mais se omitam em prestar socorro às mães e as crianças em risco de sofrer infanticídio”.

Neste documento, ele também faz uma comparação com o comportamento do Estado e da sociedade brasileira diante do caso da menina Isabela Nardoni morta pelo pai e pela madrasta através de maus tratos e depois jogada da janela do apartamento onde morava. Bakairi questiona: “será que a vida da Isabela tem mais valor do que aquelas crianças indígenas que são cruelmente enterradas vivas, abandonadas na mata, enforcadas por causa de falsos temores e falta de informações dos pais e da comunidade?” E ele mesmo responde de forma contundente: “NÃO!”.

Finalizando o seu discurso, Edson Bakairi declara:

Não aceitamos o infanticídio como prática cultural justificável, não concordamos com a opinião equivocada de antropólogos que têm a pretensão de justificar estes atos e assim decidir pelos povos indígenas colocando em risco o futuro de etnias inteiras. O direito a vida é um direito fundamental de qualquer ser humano na face da terra, independentemente de sua etnia ou cultura.

3.3 Tomada de decisão, implementação de políticas e a omissão do Estado Brasileiro.

Não basta que uma política esteja inclusa na agenda governamental e sobre essa política existam problemas e alternativas definidas. Para que essa política pública venha se concretizar é necessário que a mesma passe por um processo de negociações, barganhas e atendimento de interesses, que podem elevar esta política da agenda de governo para a agenda de implementação.

Compreende-se, portanto, que “a tomada de decisão representa o momento em que os interesses dos atores são equacionados e as intenções (objetivos e métodos) de enfrentamento de um problema público são explicitadas” (SECCHI, 2010, p. 40).

Diversos estudos apontam modelos explicativos sobre o momento da implementação das políticas públicas. Secchi (2010) elenca alguns, dentre eles está o desenvolvido por John Kingdon, onde o autor afirma que uma política pública em fase de implementação, representa o encontro de problemas, alternativas e condições políticas favoráveis para que essa seja implementada.

Nesse caso, antes da implementação, existe um momento de discussão política, onde os atores se posicionam e tomam decisões no campo da política, quando problemas, alternativas e política se encontram, então existem grandes chances da política pública ser realizada.

Institucionalmente dimensões sociais, políticas, culturais e econômicas são avaliadas no momento em que decisões são tomadas, assim como todo um jogo de interesses. Tais dimensões podem ser avaliadas sobre pontos de vista estratégicos, que envolvam questões relativas ao desenvolvimento nacional, da superação das desigualdades, etc.

Entretanto, do ponto de vista prático, as características de uma política que esteja em jogo, podem ser visíveis ou invisíveis e a presença de ambas são apenas indicativos das condições determinantes para que uma política seja ou não implementada.

A tomada de decisão sobre políticas públicas reflete a interação de forças endógenas e exógenas, que se posicionam dinamicamente ao longo do *policy cycle*. Políticas públicas são implementadas em função de grupos de pressão, as decisões são tomadas em função de uma elite governamental, não sendo tomadas decisões que exclusivamente atendam a interesses de determinadas classes sociais.

Celina Souza (2006) afirma que sobre o processo de implementação e tomada de decisões influem diversos atores, políticos ou oriundos da sociedade ou segmentos sociais, com poderes de influência maiores ou menores, dependendo do contexto, de modo que a implementação de políticas públicas, cada vez mais correspondem ao modo como estas foram formuladas e conduzidas no processo político, de formação de coalizões, ou resultante de um momento histórico, por exemplo. Segundo a autora:

No processo de definição de políticas públicas, sociedades e Estados complexos como os constituídos no mundo moderno estão mais próximos da perspectiva teórica daqueles que defendem que existe uma “autonomia relativa do Estado”, o que faz com que o mesmo tenha um espaço próprio de atuação, embora permeável a influências externas e internas. Essa autonomia relativa gera determinadas capacidades, as quais, por sua vez, criam as condições para a implementação de objetivos de políticas públicas. A margem dessa “autonomia” e o desenvolvimento dessas “capacidades” dependem, obviamente, de muitos fatores e dos diferentes momentos históricos de cada país. (SOUZA, 2006, p. 27).

Nesse sentido, a implementação de políticas públicas, também é o registro dos conjuntos de ações destinados a atingir determinados objetivos e inclui os obstáculos, avanços, regressões e a consistência do processo que lhe deu origem no âmbito da dinâmica política. Carvalho, Soares e Barbosa (2010), ao fazerem um balanço da literatura sobre o momento da implementação afirmam que:

Najan (1995) define a implementação como um estado de ter alcançado os objetivos da política e, implementar, (como verbo) é um processo onde tudo acontece na tentativa de alcançar o propósito da política. A implementação é uma etapa dinâmica. É em si um processo de significado próprio, que não está restrito apenas à tradução de uma dada política em ação, mas que pode transformar a política em si. A implementação pode ser considerada como um processo de interação entre a determinação de objetivos e as ações empreendidas para atingi-los. Consiste no planejamento e na organização do aparelho administrativo e dos recursos humanos, financeiros, materiais e tecnológicos necessários para realizar uma política (SILVA, 2009). (CARVALHO, SOARES E BARBOSA, 2010, p. 05).

Na busca de se entender a dinâmica de escolha de alternativas de solução, diante da prática de infanticídio indígena, verificou-se que o *policymaker* utilizou-se da tomada de

decisão *ad hoc*, com base no estudo das alternativas, tomando o problema estudado e escolhendo a alternativa mais apropriada em termos de custos políticos e equidade de condições.

Assim, apesar do reconhecimento do problema e da formulação de alternativas, em termos de proposição de leis, coerentes com a realidade, o processo político acabou por alterar os rumos que o problema estava ganhando na arena legislativa, de modo que o substitutivo da “Lei Muwaji”, no que tange ao enfrentamento das práticas de infanticídio nas comunidades indígenas brasileira, manteve o Estado Brasileiro em uma “zona de conforto”. O texto da lei sugere apenas que:

Cabe aos órgãos responsáveis pela política indigenista oferecerem oportunidades adequadas aos povos indígenas de adquirir conhecimentos sobre a sociedade em seu conjunto quando forem verificadas, mediante estudos antropológicos, as seguintes práticas:
I-Infanticídio.

Nesse sentido, acredita-se que o *policymaker* não utilizou os modelos racionais de tomada de decisão, frente à natureza do problema público discutido, mas sim um modelo de tomada de decisão incremental, segundo o qual Charles Lindblom, afirma que “em situações de alta complexidade [...] o elemento político fala mais alto que o elemento técnico” (SECCHI, 2010, p. 42).

Apesar de o substitutivo ter sido aprovado há mais de um ano, ainda não se registrou nenhuma ação da FUNAI ou de qualquer outro órgão do estado que trate da questão indígena qualquer movimento em cumprimento ao proposto. Isso se dá principalmente por se verificar características do modelo de implementação de política pública de Sabatier (1986) conhecido como modelo *top-down* (de cima pra baixo) “caracterizado pela separação clara entre o momento de tomada de decisão e o de implementação, em fases consecutivas” (SECCHI, 2010, p.26).

Obviamente que o processo de formulação da política pública é importante, mas de modo algum podemos deixar de observar que formulação e implementação, são parte de um mesmo processo, de modo que deve haver um retorno, assim como a retomada de decisões dentro do processo de implementação, sempre que necessário. Ao avaliar as críticas feitas ao modelo *top-down*, Segatto (S/D), faz as seguintes colocações:

Os *top-downers* são criticados por, principalmente, dar centralidade à formulação e por ignorar os aspectos políticos da implementação. Para eles, a formulação da política é realizada por políticos e a implementação, por burocratas. Esse modelo é considerado, portanto, hierárquico ou linear. Hierárquico, pois concebe a implementação como uma fase de mera execução do que foi formulado, ou seja, as metas, os recursos e o horizonte temporal são definidos somente na formulação. E linear, na medida em que não considera os efeitos retroalimentares da implementação sobre a formulação e, assim, não considera o ciclo de construção da política como um processo. (SEGATTO, S/D, p. 03).

Não é possível afirmar, com absoluta certeza, que houve a plena separação entre o momento da formulação e da implementação no processo de aprovação da Lei “Muwaji”, mas verificou-se que há, por parte do Estado Brasileiro, uma omissão em termos de levar a cabo o que foi decidido.

Durante a pesquisa de campo realizada em Brasília, na visita à Comissão dos Direitos Humanos e Minorias do Congresso Nacional, apesar da recepção cordial ao tema da pesquisa, paradoxalmente, houve pouco interesse dos líderes da APIB em falar sobre a questão. No mesmo momento havia a presença da mídia, em especial uma reportagem feita pela TV Record enviesada pelo posicionamento da ONG ATINI que mobilizou a opinião pública e algumas secretarias de proteção social do governo federal.

Um grande avanço foi obtido na entrevista com os técnicos da FUNAI – Brasília, pois revelou que há muitos anos esta instituição tem conhecimento da prática do infanticídio indígena e também intervém, de maneira não oficial e em parceria com a FUNASA, através de ações de adoção que priorizariam o resgate da criança ameaçada de infanticídio, colocando-a em uma família substituta da mesma etnia, de outra etnia ou até mesmo de “famílias brancas”.

Trata-se de um tema delicado e que envolve opiniões controversas, pois alguns grupos se posicionam em defesa de mudanças para erradicação da prática de infanticídio indígena, outros grupos afirmam tratar-se mais de uma questão cultural e não necessariamente de um ato de crueldade.

Em uma entrevista a uma rede de televisão estrangeira, o Coordenador-Geral de Assuntos Externos/FUNAI à época, opinou sobre o salvamento de crianças em risco de infanticídio pela ONG ATINI e a entidade religiosa JOCUM declarando:

Não, eles não são heróis. Não, eles não são heróis, eles são fanáticos. O problema deles é que eles colocam a Palavra do Senhor acima de tudo. Mas que senhor? Qual senhor? O senhor deles? O governo acha que eles não estão agindo corretamente. A lei não está a favor deles. Eles não estão agindo conforme a lei. **Se você tenta evitar uma situação como esta, você pode arriscar a vida 130 pessoas para salvar uma vida. Este é o problema, este é problema que a JOCUM pode causar para salvar uma vida.** Eles podem estar arriscando a vida de 130 pessoas, neste caso

devo dizer. – E eu não sou cruel-. Devemos preservar 130 vidas, em vez da vida de um bebê. Parece crueldade, mas não é.

Sobre a existência de infanticídio ele declarou:

Acontece, talvez aconteça. Não sabemos tudo o que acontece nas terras indígenas.

Os órgãos de proteção à criança como o CONANDA e demais secretarias de promoção dos direitos humanos do governo federal, mantiveram discussões pontuais sobre o assunto, mas nunca se posicionaram oficialmente sobre o mesmo. Ao abordá-los sobre a questão percebeu-se que os mesmos não têm segurança teórica e política para se posicionar sobre a questão posta. O único ponto em comum em todas as entrevistas foi o destaque à necessidade de que os próprios indígenas decidam sobre esta questão, seria um tipo de “assunto de índio”.

Nesse sentido, apesar da aprovação do Projeto de Lei 1.057/2007, este sofreu mudanças, ainda no momento de formulação e deve sofrer outras alterações no momento da implementação, tratar a questão como “assunto de índio” é aceitar que existem decisões tomadas na formulação, que devem ser decididas na implementação. Segundo Segatto (S/D), a possibilidade de que questões ultrapassem os limites da formulação é necessário, pois negociações e compromissos são cotidianamente firmados, para ela:

Uma política, portanto, deve ser alterada ou revertida em qualquer estágio de seu ciclo de vida devido a pressões e reações. Além da modificação da política na implementação, Hill (2006) afirma que há inúmeras razões para deixar as decisões para o processo de implementação. Essas razões são, por exemplo, há impossibilidade de resolver alguns conflitos durante a fase de formulação da política, os implementadores estão melhor preparados que outros para tomar decisões-chave, o verdadeiro impacto das novas medidas é desconhecido e as decisões diárias envolvem negociações e compromissos com grupos. As políticas delimitam apenas um conjunto limitado de cursos de ação e decisões que os agentes devem seguir ou tomar, há amplo espaço para a discricionariedade dos agentes implementadores. (SEGATTO, S/D, p. 03).

Na audiência pública ocorrida no Congresso Nacional em 2005 sobre o infanticídio indígena, o deputado Afonso Henrique declarou:

Não é saudável tratar os índios como se fossem dissociados da sociedade brasileira. Porque não querem inserir os índios, as nossas aldeias indígenas, nas transformações que são necessárias? As culturas indígenas precisam de transformação nos seus aspectos sombrios e negativos. Nós nos achamos impedidos, muitas vezes, de passar por cima de um sistema de crença ou um código moral para defender aquilo que, internacionalmente, já é consenso nos marcos do séc. XXI, exatamente o direito à vida.

A aprovação da Lei “Muwaji” estabelece que Estado deve promover programas de conscientização e educação em direitos humanos nas comunidades indígenas, visando à proteção de crianças em risco por questões culturais. Desse modo, ficam garantidas à fase de implementação que os órgãos oficiais responsáveis pela política indigenista promovam iniciativas de conscientização, conforme vimos anteriormente, de modo que a Lei reafirma o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, sempre que as mesmas estejam em conformidade com os direitos fundamentais previstos na Constituição e com os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos.

Nesse sentido, questões oriundas da fase de formulação devem recair sobre a fase de implementação de modo que existem algumas questões fundamentais para serem respondidas pelo Estado Nacional Brasileiro: Quais os limites de sua atuação diante do caráter multicultural brasileiro? Porque os direitos coletivos como a liberdade cultural estariam acima dos direitos individuais fundamentais como a vida? Seriam os direitos internacionais, em especial os direitos humanos, apenas um projeto de colonização pós-moderno?

Segundo João Pacheco de Oliveira, coordenador da Comissão de Assunto Indígena (CAI) da ABA as “práticas de infanticídio entre os indígenas são virtualmente inexistentes no Brasil atual” conforme informações fornecidas pela FUNAI e os antropólogos da ABA.²⁹ Porém, em entrevista com Arthur Mendes, antropólogo e ex-presidente da FUNAI- Brasília percebeu-se que tal prática persiste até os dias atuais:

Quando a FUNAI é informada de uma situação de risco para alguma criança indígena, sempre agiu de forma responsável, só nunca se faz muito “alarde” a esse respeito. Muitas crianças foram reencaminhadas primeiramente para outras tribos da mesma etnia, depois para outras etnias e por último inseridas em famílias brancas. O que essas organizações religiosas estão fazendo é tornar a coisa pior do que ela realmente é através de documentários e campanhas que contam apenas uma parte da verdadeira história.

Trata-se apenas de um passo dado no sentido de garantir o direito à vida de crianças indígenas, mas cabe ao Estado Brasileiro também ampliar a oferta de políticas sociais as comunidades indígenas. Vários dados divulgados nos relatórios do Conselho Missionário Indigenista (CIMI) revelam o descaso do Estado brasileiro no atendimento às demandas de

²⁹ Cf. “infanticídio entre as populações indígenas – campanha humanitária ou renovação do preconceito?” Disponível em: <http://www.coiab.com.br/coiab.php?dest=show&back=index&id=396&tipo=A>. Acesso: 18.10.2009.

saúde da criança indígena. Para exemplificar esse “descaso” com a vida da criança indígena, o comentário da publicação feita na Folha Online de 14/04/2009:

Em abril de 2009, a Vara da Infância e Juventude de Manaus, atendendo ao pedido do Ministério Público do Amazonas, determinou que uma menina da etnia Yanomami com hidrocefalia, pneumonia e tuberculose continuasse a ser tratada em hospital, mesmo que contra a vontade da própria família, da tribo e da FUNAI, que desejavam o seu retorno à aldeia, ainda que isso acarretasse na sua morte.

No caso citado acima, a FUNAI fora informada pela direção do hospital que, apesar da estabilidade da criança, a interrupção do tratamento certamente a levaria a óbito. Mesmo assim, este órgão governamental que possui o dever de garantir os direitos dos indígenas, apoiou o desejo dos pais, sob o argumento de que estes teriam o direito de tratar a filha, exclusivamente, com os recursos da medicina indígena.

A FUNAI, inclusive emitiu nota pública promulgada por Edgar Fernandes Rodrigues, Administrador Regional da FUNAI, sobre a decisão proferida pela Juíza da infância e da Juventude:

Gerar um filho defeituoso, que não terá serventia, é um grave “pecado”, pois este não poderá cumprir o seu “destino ancestral”. (...) a FUNAI respeita e acata a decisão da mãe da criança yanomâmi de interromper o tratamento médico de sua filha e levá-la para maloca. Perderemos uma vida, sim, mas temos a certeza de que outra será gerada. Esse é o destino dos yanomâmi: gerar vida boa (Folha Online, 16/04/2009).

Em 2009, o então presidente da FUNAI, Carlos Federico Marés, mais uma vez declarou que a FUNAI é contra qualquer tipo de intervenção externa em práticas tradicionais indígenas, em entrevista ao jornal “Estadão” em 14/07/2009, afirmou que “não há legitimidade da sociedade tradicional para estabelecer regras para outras sociedades”.

Para Mércio Gomes, também ex-presidente da FUNAI, a prática de infanticídio indígena era justificada, pois:

Para as tribos, o índio só considera um ser como pessoa quando ele é recebido pela sociedade. Quando se pratica infanticídio, do ponto de vista cultural - não do biológico-, ainda não se está considerando um ser como completo. A antropologia analisa desse modo. Sob essa lógica cultural, não é uma desumanidade.

Pacheco de Oliveira também afirma que, diante das diversas mazelas enfrentadas pelas demais crianças da sociedade brasileira, o legislador não tem condições morais de “(...) debruçar-se sobre uma questão numericamente irrelevante, que não conta com registros

confiáveis e que não é anotada como problema seja pelos próprios seja pelas diferentes instituições (governamentais e não governamentais) que atuam no campo indigenista”.

As opiniões aqui registradas podem levar a questões valorativas do tipo “Quanto vale uma vida?”, ou ainda qual o coeficiente necessário de vidas de crianças, para que o governo cumpra sua obrigação em realizar ações que garantam a sustentabilidade das terras indígenas, educação, saúde, criação de oportunidades para que esses povos possam gerir economicamente suas vidas, garantindo dessa forma os direitos fundamentais das crianças e a dignidade que lhes cabe? Os Direitos Humanos são para os índios?

Estas e outras questões devem ser respondidas na fase de implementação que se inicia com a aprovação da Lei “Muwaji” que conforme visto, desde a sua identificação como um problema de natureza pública até a sua consequente fase de implementação, envolve interesses e posicionamentos diversos, mas que devem ser debatidos e superados no sentido de garantir o direito à vida, sem, entretanto, interferir em práticas culturais anteriores a própria existência da questão enquanto uma política pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo procurou mostrar que o Estado Nacional precisa criar condições para que os indígenas sejam os protagonistas de suas próprias histórias, permitindo-lhes acesso aos espaços políticos de discussão das políticas públicas voltadas para os mesmos. É necessário também, compreender que as sociedades indígenas são portadoras de uma história de relações internas e externas em alguns momentos conflituosas, que marcam a dinamicidade cultural com ressignificações de suas cosmovisões e práticas cotidianas e cerimoniais.

Dessa forma não é possível pensar em grupos sociais humanos estáticos, isolados e com características destacadas em museus e exposições artísticas.

Eles são atores políticos que possuem competência para elaborar alternativas para solucionar seus próprios problemas internos, e enquanto povos indígenas que vivem em um país pluricultural estão sob a égide do que determina a Constituição Federal.

A pluralidade humana, na concepção de Hannah Arendt (2010), é condição básica da ação e do discurso, e a igualdade e a diferença seriam um duplo aspecto dessa condição. Ou seja, se não houver igualdade entre os homens, eles não se compreenderiam entre si e aos seus ancestrais e se não houver diferença, o discurso ou a ação seriam desnecessários para se fazer entender. A qualidade da “alteridade” não resume a ideia de ser diferente, algo essencial para que se classifique a pluralidade, e a ela se deve agregar as definições das coisas, que por sua vez, são distinções.

Ao transpor o pensamento Arendtiano para o problema investigado neste estudo, foi possível inferir que a igualdade estaria na “brasilidade” do indígena, enquanto a diferença estaria nos seus aspectos étnicos. Para que a condição básica de sua ação e de seus discursos realmente expresse uma pluralidade que justifique suas participações nas arenas decisórias, o indígena precisa ter as condições mínimas para desenvolver ambos os aspectos.

É necessário que as minorias étnicas sejam respeitadas e ouvidas conforme seus aspectos culturais, porém deve-se quebrar o paradigma de um relativismo radical que promove uma grande resistência no que se refere à compreensão da cultura em sua

dinamicidade, e que predomine uma ética comunicativa no dizer de Rouanet (1990), ou seja, que aqueles sobre quem se legisla sejam ouvidos, entendendo que tais concepções podem ser, e provavelmente serão, ressignificadas, seja pelo contato com novas ideias ou por aspectos internos do próprio grupo étnico.

Para Roberto Cardoso de Oliveira (2001) a mudança cultural é possível se percebida a sua necessidade e deve ser processada no interior de uma comunidade intercultural de argumentação. E para Ana Keila Mosca Pinezi (2008, p.44):

A mudança cultural está relacionada à própria essência da cultura. Essa mudança pode ocorrer por reações e reajustes endógenos, por pressões e imposições externas ou, ainda pelo contato com culturas diferentes.

As sociedades indígenas entendidas como dinâmicas, que se ressignificam constantemente por causa das inovações ou da fricção interétnica, trazem demandas para o Estado Nacional, que precisa resguardar-lhes esse direito fundamental. Pois, nos termos de Thomas Hobbes, “Se não houver um poder constituído ou suficientemente forte para salvaguardar nossa segurança, todo e qualquer homem só poderá e terá de confiar em sua própria fortaleza”.

Partindo de uma perspectiva jusnaturalista lockeana, entende-se que o direito à vida é inviolável e inalienável, pois é condição *si ne qua non* para a vida do homem em sociedade. Não se vive em um “estado de natureza” hobbesiano, onde os mais fortes e perfeitos se impunham pela força aos mais fracos e defeituosos.

As diversas etnias indígenas brasileiras têm se organizado politicamente na busca pela garantia de direitos humanos e de propriedade que culminariam na produção de políticas que garantiriam tal etnodesenvolvimento, numa perspectiva inclusiva.

A participação direta e efetiva dessas etnias indígenas na discussão do projeto de Lei pode ser o ponto de equilíbrio para as discussões. É essencial que o infanticídio e todas as implicações conceituais do mesmo sejam identificados e interpretados pelos próprios indígenas. Somente dessa forma será possível compreender a referida prática tradicional e construir políticas eficientes e equilibradas de garantia de direitos da criança indígena, dessa forma garantindo a autonomia aos povos indígenas.

A luta pelo reconhecimento tornou-se rapidamente a forma paradigmática de conflito político no fim do século XX. Demandas por “reconhecimento das diferenças” alimentam a luta de grupos mobilizados sob bandeiras da nacionalidade,

etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nesses conflitos pós-socialistas, identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivo para mobilização política. (FRASER, 2001 p.245)

Na opinião de Nancy Fraser, não é possível a promoção do reconhecimento sem a promoção da igualdade social, e ela também afirma:

[..] devo apresentar um pressuposto preliminar: ao propor avaliar demandas por reconhecimento do ponto de vista da igualdade social, assumo o fato de variedades de política de reconhecimento que não respeitam direitos humanos serem inaceitáveis, mesmo se promoverem igualdade social.[...] contudo, **assumo o fato de nenhuma identidade política ser aceitável caso falhe em respeitar os direitos humanos fundamentais** dos tipos usualmente festejados pelos liberais de esquerda” p.247

Na opinião da autora, mesmo em um cenário multicultural, “o reconhecimento do ponto de vista da igualdade social” não justificaria, sob nenhuma hipótese o desrespeito aos direitos fundamentais. Isso se dá porque sem tais direitos não seria possível nem a igualdade e nem o reconhecimento.

O infanticídio indígena já é apresentado como um problema público na constituição brasileira. A responsabilidade da família, da sociedade e do Estado é explícita quando se refere ao resguardo do direito à vida da criança, portanto, é inconstitucional quaisquer atos contrários a esta determinação.

O Estado Nacional pode resguardar o direito à vida da criança indígena através de políticas sociais que atenuem as mazelas sociais das comunidades indígenas. Pois a promoção de projetos de desenvolvimento econômico e de uma educação escolar indígena, pautada nas especificidades de cada etnia ou etnoterritório, certamente provocará a transformação social, não no sentido de “exterminação” cultural, mas de desenvolvimento social.

Partindo do pressuposto de que “o problema da política social transforma-se no desafio de encontrar um princípio de justiça, coerente e consistente que seja superior a qualquer outro” (SANTOS, 1987), acredito que seja possível através do diálogo intercultural aberto e com uma boa representatividade das etnias indígenas, encontrar esses princípios. Nesse sentido, o direito à vida, além de ser um direito natural e fundamental, reverbera o próprio sentido de justiça que fundamenta todos os demais direitos.

Lembrando que “a lógica das preferências, é incapaz de proporcionar soluções ao problema, precisamente porque a interpretação empírica dos resultados lógicos depende da semântica política, a qual extravasa os limites da argumentação estritamente formal”

(SANTOS, 1987). Por esse motivo é mister que haja um diálogo interdisciplinar responsável e que produza políticas eficazes, mas que nada se resolva em detrimento dos direitos fundamentais.

Por diálogo intercultural, entende-se um tipo de conversa entre culturas diferentes que poderia permitir que um problema comum seja solucionado de forma consensual. Raimon Panikkar (1996, p.98) afirma que o “interculturalismo é o imperativo filosófico de nosso tempo”. Para o autor, mesmo que haja incompatibilidade entre as diversas culturas, não há determinação de incomunicabilidade, assim, todas as culturas possuem interculturalidade, pois nenhuma delas pode manter-se isolada, estática e incomunicável, sob o risco de destruir a si mesma.

Se o multiculturalismo revela uma pluralidade de culturas existentes no Brasil, por exemplo, talvez o interculturalismo seja um caminho adequado para que esses diferentes povos alcancem a equidade da justiça.

El interculturalismo es finalmente una ideología sobre las relaciones entre las culturas, que se propone superadora de otras ideologías presentes em el actual escenario de la doutrina: imperialismo (rechazable por todos como concepción, pero presente fuertemente em las relaciones interculturales), comunitarismo y liberalismo (SORIANO, 2004, p. 93).

Assim, considerando o conceito de interculturalismo, o diálogo intercultural deve ser entendido como um projeto filosófico e hermenêutico, um processo de diálogo entre as culturas que vai muito além da simples tolerância ou do respeito formal, ou seja, “não é uma meta final a se alcançar, mas um processo aberto e sem fim” (PIACENTINI, 2007, p. 92).

Assumo a insistência na abordagem de uma política social de Wanderley Guilherme dos Santos, que precisa “encontrar um princípio de justiça, coerente e consiste que seja superior a qualquer outro”, e que considero plausível a analogia deste no que se refere ao direito à vida.

No que tange ao infanticídio indígena, o diálogo intercultural deve permitir a reflexão sobre as causas e implicações do problema, tanto do ponto de vista indígena quanto não indígena, procurando resguardar os direitos fundamentais, em especial o direito à vida.

O Estado Brasileiro já fez a sua “escolha trágica”, decidiu ficar em uma zona de conforto longe dos “holofotes” da sociedade civil nacional e internacional e da mídia, pois como se percebe o substitutivo aprovado não tem provocado a ação esperada.

No entanto, enquanto havia a invisibilidade do assunto, era possível ignorá-lo, porém, a partir do momento em que o infanticídio indígena no Brasil ganhou visibilidade, o Estado tem a obrigação de tratar desse assunto.

Conforme Luis Villoro, cabe ao Estado garantir o direito à igualdade, que implica o direito à diferença. Os direitos dos povos não devem ser opostos aos direitos individuais: o cidadão é sujeito de direitos individuais, independentemente das diferenças sociais ou culturais; a autonomia dos povos, ao contrário, estabelece direitos diferenciados (1997, p. 99-102).

REFERÊNCIAS

ADINOLFI, Valéria Trigueiro. **Enfrentando o infanticídio: bioética, direitos humanos e qualidade de vida das crianças indígenas.** 2011. Disponível em: http://xa.yimg.com/kq/groups/20451959/578391691/name/enfrentando_infanticidio.pdf. Acesso em: 12.01.2012 às 13h42m

AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção.** São Paulo, Boi tempo, 2004;

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo.** Belo Horizonte: editora UFMG, 2002;

ANCHIETA, José de. **Cartas, Informações, fragmentos históricos e sermões.** Rio de Janeiro: Brasiliana, 1933;

ARCA – Ação em Rede pela Criança e pelo Adolescente. **Sistema de Garantia de Direitos.** Disponível em: www.acaorede.org.br/dir.html Acesso em 4 nov. 2009;

ARDITA, M. G. **Dignità dell'unomo.** In: Leone S. Nuovo dizionari de bioética. Roma: Citta Nuova. Editrice, 2004;

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família.** Rio de Janeiro: Guanabara. 1978;

ARISTÓTELES. **Política.** A 2, 1252 b 27-1253 a 29. In: REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994;

ARROWS, Kenneth Joseph. **Social choice and individual values.** EUA: Yale University Press, 1970;

BAZZO, Ezio F. **A lógica dos devassos – no circo da pedofilia e da crueldade,** 2004;

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

BARRETO, Vicente de Paula. **Universalismo, multiculturalismo e Direitos Humanos**. In: direitos humanos no século XXI. Parte I. Rio de Janeiro: IPRI, fundação Alexandre Gusmão, 1998;

BELFORT, Lucia Fernanda Inácio. **A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas em face da convenção sobre a diversidade biológica**. Brasília: UNB, 2006;

BELTRÃO, Jane. “Crianças Indígenas e o ‘humanismo’ etnocêntrico” disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/000NOTICIAS/NoticiasABA/beltrao_infanticidio.pdf. Acesso em: 11.10.2009 às 21h48m.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese de doutorado, Brasília: UnB, 2010.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992;

_____, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. 4a ed. Trad. Alfredo Fait. Brasília: UnB, 1997;

BORGES, Marina Vital. “Universalização ou relativização: direitos humanos na perspectiva da antropologia jurídica. In: COLAÇO, Thais Luzia (org). **Elementos de Antropologia Jurídica**. Conceito Editorial, 2008;

BOUILLON-JENSEN. Cindy. **Infantis: History of infanticide**, Ebio, III, 2004;

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e da gente do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1980;

CARVALHO, Maria de Lourdes de; BARBOSA, Telma Regina da Costa Guimarães e SOARES, Jefferson Boechat. **Implementação de política: uma abordagem teórica e crítica**. Disponível em: <http://www.inpeau.ufsc.br/wp/wp-content/BD_documentos/coloquio10/214.pdf>. Acesso em: 17/09/2012 às 23h23m;

CHABAL, Patrick & DALOZ, Jean-Pascal. **Culture Troubles: Politics and the Interpretation of Meaning**. Chicago: University of Chicago Press, 2006;

CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2001;

CONKLIN, Beth & MORGAN, Lynn. **Babies, Bodies and the Production of Personhood in North America and Native Amazonian Society** in: *Ethos*, Vol. 24, nº 4. p. 657-694, 1996;

CORSARO, W. **The sociology of childhood**. California: Pine Forge, 1997;

COSTA, Maria Heloísa. **O sobrenatural, o humano e o vegetal na iconologia Mehinakú**. In: Suma Etnológica Brasileira. (Berta Ribeiro org.) V.3 – Arte Índia. Petrópolis, Vozes – Finep, 1986;

COUTINHO, Leonardo. **Crimes na floresta: muitas tribos brasileiras ainda matam crianças e a Funai nada faz para impedir o infanticídio**. *Veja*, São Paulo, n. 2021, 2007. Disponível em: http://veja.abril.com.br/150807/p_104.shtml. Acesso em 07 maio 2010;

CRUZ, Carlos H. S. **O Parricídio no profano e no sagrado**. Monografia aprovada no Curso de Especialização em Psicologia Jurídica. Departamento de Psicologia, UERJ, 2000.

DINIZ, Maria Helena. **O Estado Atual do Biodireito**. São Paulo: Editora Saraiva, 2001;

DYE, T.R. **The policy analysis**. Alabama: The University of Alabama Press, 1976;

DAHL, Robert A. **Poliarquia: Participação e Oposição**. tradução Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. - (Clássicos; 9);

DELGADO, Ana Cristina Coll e Muller, Fernanda. **Sociologia da infância: pesquisa com crianças**. Campinas: Educação e Sociedade, Maio/Agosto 2005;

FALEIROS, Vicente de P. **Infância e adolescência: trabalhar, punir, educar, assistir, proteger**. In: Revista *Ágora: Políticas Públicas e Serviço Social*, ano 1, nº 1. Disponível em: www.assistenciasocial.com.br, 2004. Acesso em 30.10.2010 às 14h25m;

FEITOSA, Saulo Ferreira. **Pluralismo Moral e Direito à Vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil**. Tese de doutorado, UnB: Brasília, 2010;

FLEXOR, Georges & LEITE, Sergio Pereira. **Análise de políticas públicas: breves considerações metodológicas**. Disponível em: http://franciscoqueiroz.com.br/portal/phocadownload/gestao/AnalisePolitica%20Publica_flexor_leite.pdf > Acesso em: 18/10/2012.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1988;

FRANÇA, Cássio Luiz. **Formação de agenda e processo decisório nos governos FHC e Lula: Uma análise sobre a dinâmica e as oportunidades de negociação no processo de tomada de decisão do setor elétrico**. Tese de Doutorado. São Paulo: Escola de Administração de Empresa de São Paulo, 2007.

FRANÇA, R. Limongi. **Instituições de direito Civil**. 4ª ed, atualizada. São Paulo: Editora Saraiva, 1996;

GOW, Peter. **Of the mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press. 1991;

GREGORI, José. **Universalidade dos Direitos Humanos e Peculiaridades Nacionais**. Disponível em: http://www.espacomulher.com.br/ead/aula/direitos_humanos_e_acesso_a_justica.pdf; Acesso em: 22.07.2011 às 10h40m

GROTIUS, Hugo. **The Law of War and Peace**. 1625. Disponível em: <http://www.lonang.com/exlibris/grotius/index.html>. Acesso em: 20.07.2012 às 15h41m

HILL, Jonathan. **“Muzicalizando” o Outro: ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)**. In: Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norTEAMAZÔNICO. São Paulo: Editora UNESP: imprensa Oficial do Estado, 2000;

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006;

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Quem são os Humanos do Direito? Sobre a criminalização do infanticídio indígena**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2008;

HRDY, Sarah B. **Mãe Natureza: uma visão feminina da evolução – Maternidade, filhos e seleção natural**. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda, 2001;

HUNGRIA, Nelson; FRAGOSO, Heleno Cláudio. **Comentários ao Código Penal**. volume V. arts. 121 a 136. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense, 1981;

ISHAY, Micheline R. **The Human rights reader: major political writings, essays, speeches and documents from the Bible to the present**. London: 1997;

ISHAY, Micheline. **Direitos Humanos: Uma Antologia – principais escritos**;

JESUS, Damásio E. de. **Nelson Hungria e o concurso de pessoas no crime de infanticídio**. Revista do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, Brasília, v. 13, n. 2, p. 8-11, fev. 2001. Disponível em: <<http://www.trf1.gov.br/>>. Acesso em: 28.04.2010 às 14h15m;

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986;

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A gesta de Asdiwal e Quatro mitos Winnebago**. In: Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1973 [1993];

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI. 2005;

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre O Governo Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 1998

MAGGIO, Vicente de Paula Rodrigues. **Infanticídio e a morte culposa do recém-nascido**. Millenium, Montes Claros: 2004;

MALTEZ, Adelino. **Sobre a ciência política**. Lisboa: Inst. Sup. de Ciências Sociais e Políticas, D. L., 1994.

MARCÍLIO, Maria L. e VENÂNCIO, Renato P. **Crianças Abandonadas e primitivas formas de sua proteção**. In: Anais do VII Encontro de Estudos Populacionais ou www.abep.org.br, 1990; Acesso em: 14.03.2011 às 22h53m;

MARTINS, Tatiana Azambuja Ujacow. **Diálogo entre o direito Kaiowá/Guarani e o Direito positivo Brasileiro em uma perspectiva da dignidade da pessoa humana**. Brasília: dissertação de mestrado- UNB, 2002;

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001;

MELATTI, Julio C. **Curso de Extensão Mitologia Indígena** (apostila). In: Página do Melatti, www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/: 2003; Acesso em: 01.03.2011 às 08h12m

MESQUITA, Thiago Broni de. **O Planejamento Territorial Participativo do Pará e o processo de formulação, implementação e tomada de decisões de políticas públicas: inovação e limites para a democracia participativa**. (Dissertação de Mestrado). Belém: PPGCP/UFPA, 2012.

MÉTRAUX, Alfred. **Los índios Manáo**. In: Anales del instituto de etnografia americana de la universidad nacional de Cuyo, Tomo I, Buenos Aires: Talleres Graficos J. Belmate, Charcas 479, 1940;

MIDÕES, Miguel. **Crise no espaço público, agenda-setting e formação da opinião pública**. Disponível em: < <http://www.bocc.ubi.pt/pag/midoes-miguel-crise-no-espaco-publico-agenda-setting.pdf>> Acesso em: 16/06/2011;

MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 8ª ed. São Paulo: Editora Atlas S. A., 2000;

MONCADA, Luis de Oliveira Cabral de. **Filosofia do Direito e do Estado II**. Coimbra: 1966;

MUAKAD, Irene. **O infanticídio – Análise da doutrina médico legal e da prática judiciária**. São Paulo: Mackenzie, 2001;

NADER, Paulo. **Introdução ao Estudo do Direito**. 23ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2003;

NICODEMOS, Carlos. **O direito humano à vida e a política de enfrentamento ao extermínio d criança no Brasil**. In: GUERRA, Sidney. Temas emergentes de direitos humanos, vol.2. Campos dos Goytacazes: Faculdade de Direitos de campos, 2007;

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Infanticídio entre as populações indígenas – campanha humanitária ou renovação do preconceito?** Disponível em: <http://www.coiab.com.br/coiab.php?dest=show&back=index&id=396&tipo=A>. Acesso: 18.10.2010 às 01h02m;

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A questão étnica: qual a possibilidade de uma ética global?** In: ARIZPE, Lourdes(org.) Unesco. Brasília, 2001;

OVERING, Joanna. **Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica**. Mana 5(1): 1999.p. 81-107;

OVERING, Joanna. **O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco**. In: Revista de Antropologia V. 49 nº1, São Paulo: USP, 2006. p. 19-54;

PAGLIARO, Heloísa & JUNQUEIRA, Carmem. **Recuperação populacional e fecundidade dos Kamaiurá, povo Tupi do alto Xingu, Brasil Central, 1970-2003.** In Saúde e sociedade. Vol.16, nº02. São Paulo: 2007;

PAULA, IC. **Dignità e vita umana: due concetti foudamentall dell'etica medica.** Med Morale: 1995;

PAULA, IC. **II Concetto di persona e sua rilevanza assiologica: i principi dela bioética personalista.** Med Morale, 2004;

PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos humanos e interculturalismo:** análise da prática cultural da mutilação genital feminina. Dissertação(Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2007;

PINEZI, Ana Keila Mosca. **Diversidade Cultural e Direitos Humanos.** In: A Questão indígena- uma luta desigual. Viçosa: Ultimato, 2008;

PINTO, Márnio T. Ieipari. **São Paulo: Hucitec e Anpocs,** Curitiba: Editora UFPR: 1997;

PORTO D.; GARRAFA V., **Bioética da Intervenção: Considerações sobre a economia de mercado. Bioética:** 2005;

PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos.** São Paulo: Saraiva, 2010.

PONTES DE MIRANDA. **Tratado de Direito Privado.** Parte Especial, Tomo VII. 3ª ed, reimpressão. Rio de Janeiro, Editor Borsoi: 1971;

PROUT, Alan. JAMES, Allison. **Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood** London: falmer press, 1997;

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

RIZZINI, Irene. **O Século Perdido: raízes históricas das políticas públicas para a infância no Brasil.** São Paulo: Cortez, 2011;

SANTILI, Paulo José Brando. **Usos da terra, fusos da lei: o caso macuxi.** In: NOVAES, Regina Reyes e LIMA, Roberto Kant de (orgs). Antropologia e Direitos Humanos. Niterói: EduFF, 2001;

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

SANTOS, Natália de França. **O infanticídio no Brasil: O universalismo dos direitos humanos em face do relativismo cultural.** http://www.derechoycambiosocial.com/revista025/infanticidio_y_derechos_humanos.pdf. Acesso em 14.11.11 às 14h35m;

SANTOS, Wanderlei Guilherme dos. **A trágica condição da política social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987;

SCHUCH, Patrice. **Direitos e Sensibilidades: uma etnografia das práticas de justiça da infância e da juventude**. In: Antropologia e Direitos Humanos 4 (org. Miriam P. Grossi, Maria L. Heilborn e Lia Zanotta). Blumenau: Nova Letra, 2006;

SECCHI, Leonardo. **Políticas Públicas: conceitos, esquemas de análises e casos práticos**. São Paulo: Cengage, 2010;

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006100008&script=sci_arttext, 2006. Acesso em 13/08/2010;

SEGATTO, Catarina Ianni. **Análise da implementação de políticas públicas: o Programa de Alfabetização na Idade Certa em dois municípios cearenses**. Disponível em: <<http://www.fclar.unesp.br/Home/Departamentos/AdministracaoPublica/RevistaTemasdeAdministracaoPublica/catarinasegatto.pdf>>. Acesso em: 14/11/2012.

SEIFERT, Joseph. **The Right to life and the fourfold root of human dignity**. In: Correa JDV. S. Grecia E. The nature and dignity of the human person as the foudation of the right to life. The chalanges of the contemporary cultural context, 2003;

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru: EDUSC, 1999;

SILVA, Paulo Vieira & PEDONE, Luiz. **Formação de políticas de governo**. Belo Horizonte: Análise e Conjuntura, 2 (2): 61-73, mai./ago., 1987.

SOLBERG, Anne. **Negotiatinh Childhood: Changing constructions of age for Norwegian Childres**. London: falmer pree, 1997;

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo: entre libelamismo y comunitarismo**. Córdoba: Almuzara, 2004;

SOUZA, Celina. **Políticas públicas: conceitos, tipologias e subáreas**. Disponível em: <http://www.progesp.ufba.br/twiki/bin/viewfile/PROGESP/ItemAcervo362?rev=&filename=Políticas_P%FAblicas,_Conceitos,_Tipologias.pdf> Acesso em: 23/07/2011.

_____. **Políticas Públicas: uma revisão da literatura**. Porto Alegre: Sociologias, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, pp. 20-45.

SOUZA, José C. **A criança na história da Igreja e do Metodismo**. Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Teologia. s/d.;

SUESS, Paulo. “Os Jesuítas no Brasil” In: www.cimi.org.br, 2006; Acesso em: 08.03.2011 às 10h13m

SUZUKI, Márcia (org). **Quebrando o silêncio**: um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas no Brasil. (cartilha). Brasília, 2007;

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993;

TERENA, Marcos. **Promoção dos direitos indígenas: Brasil – 500 anos**;

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1944;

TRINDADE, Judite M. B. **O abandono de crianças ou a negação do óbvio**. In: Revista Brasileira de História, Vol. 19, nº 37. . p. 1-18.155 São Paulo: 1999;

VALDEZ, Diane. **‘Inocentes Expostos’: o abandono de crianças na Província de Goiás no século XIX**. In: Inter-Ação: Revista da Faculdade de Educação/UFG, 2004;

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xicrin do rio Caeté**. São Paulo: HUCITEC, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977;

VIEIRA, Evaldo. **Os Direitos e apolítica Social**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2007;

VIERTLER, Renata B. **As aldeias Bororo**. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia, V.2. São Paulo: Ed. USP, 1976;

VILAÇA, Aparecida. **Making kin out of others in Amazonia** in: Journal of the Royal Anthropological Institute (N/S) 8, 2002;

VILLORO, Luis. **Estado plural, pluralidad de culturas**, Ed. Paidós, 1997;

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002;

WILDAVSKY, A. **Speaking truth to power: the art and craft of policy analysis**. Boston, 1979.



Serviço Público Federal
Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciência Política
Mestrado Acadêmico em Ciência Política