

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ
CURSO DE DIREITO

MARIA VALÉRIA PEREIRA AGRA

**A AFIRMAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS EM SOCIEDADES
COMPLEXAS:** a análise do “infanticídio indígena” a partir de uma concepção
multicultural dos Direitos Humanos

Recife
2016

MARIA VALÉRIA PEREIRA AGRA

**A AFIRMAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS EM SOCIEDADES
COMPLEXAS:** a análise do “infanticídio indígena” a partir de uma concepção
multicultural dos Direitos Humanos

Monografia apresentada à Faculdade Damas da
Instrução Cristã como requisito parcial para
obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Renata Celeste

Recife
2016

Agra, Maria Valéria Pereira

**A afirmação de direitos fundamentais em sociedades complexas: a análise do
infanticídio indígena a partir de uma concepção multicultural dos Direitos
Humanos. / Maria Valéria Pereira Agra. Recife: O Autor, 2016.**

42 f.; il.

Orientador(a): Prof. Dr^a. Renata Celeste Sá e Silva.

**Monografia (graduação) ó Faculdade Damas da Instrução Cristã.
Trabalho de conclusão de curso, 2016.**

Inclui bibliografia.

**1. Direitos humanos. 2. Infanticídio indígena. 3. Hermenêutica diatópica.
4. Multiculturalismo. I. Título.**

**34 CDU (2.ed.)
340 CDD (22.ed.)**

**Faculdade Damas
TCC 2017-512**

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ

CURSO DE DIREITO

MARIA VALÉRIA PEREIRA AGRA

A AFIRMAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS EM SOCIEDADE COMPLEXAS: a análise do “infanticídio indígena” a partir de uma concepção multicultural dos Direitos Humanos.

Defesa Pública em Recife, _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente:

Examinador(a)

Dedico este trabalho ao “Outro”, excluído, silenciado e encoberto na diversidade que o caracteriza e àqueles que lutam pelo reconhecimento de todos como sujeitos coletivos e individuais de direitos.

Minha gratidão a Deus, por toda a Energia e Bênçãos, a Joaquim, meu esposo, Pedro e Matheus meus filhos e à Cláudia minha fiel colaboradora nos labores domésticos, pela tolerância diária.

Aos colegas de trabalho, especialmente à Rosalie Campos, pela compreensão em todos os momentos.

Meus agradecimentos ao Professor Henrique Afonso que, a partir de suas reflexões em sala de aula, despertou em mim o interesse pelo tema, ao Professor Ricardo José pela incansável disposição em ajudar e a minha orientadora Renata Celeste pela generosidade em compartilhar comigo o seu saber.

RESUMO

Esse trabalho de pesquisa analisa o que se denominou de “infanticídio indígena” a partir da perspectiva dos povos ameríndios, através do estudo dos fatores sócio-culturais envolvidos nesse fenômeno e do confronto entre a cultura hegemônica e a cultura do diferente, surgindo o seguinte questionamento: como possibilitar a mudança de um costume sem, no entanto, prejudicar a tradição que faz dos povos indígenas sujeitos coletivos e politicamente diferenciados? Através do método hipotético dedutivo foi desenvolvido esse exercício etnográfico na propositura de demonstrar que através do estabelecimento de um diálogo intercultural é possível a ampliação e reciprocidade entre as diferentes culturas. Portanto, constatou-se que a despeito da grande multiculturalidade existente no Brasil é possível a promoção de um diálogo com a construção de uma hermenêutica voltada para o multiculturalismo, preferindo sempre a cultura que mais amplie o círculo de reciprocidade de direitos a um maior número de pessoas e como caminho que favoreça o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos, a fim de fixar definitivamente a cultura indígena no tempo presente e garantir a afirmação dos seus direitos fundamentais.

Palavras-chaves: Infanticídio Indígena, Multiculturalismo, Hermenêutica Diatópica.

ABSTRACT

This research analyzes what was called "indigenous infanticide" from the perspective of the Amerindian people, through the study of the socio-cultural factors involved in this phenomenon and the confrontation between the hegemonic culture and the culture of the different, bringing up the question : How to make it possible to change a custom without, however, undermining the tradition that makes indigenous people collective and politically differentiated? Through the hypothetical deductive method, this ethnographic exercise was developed in order to demonstrate that through the establishment of an intercultural dialogue it is possible to increase and reciprocate between different cultures. Therefore, in spite of the great multiculturalism that exists in Brazil, it is possible to promote a dialogue with the construction of a hermeneutic focused on multiculturalism, always preferring the culture that broadens the circle of reciprocity of rights to a greater number of people and as a way that favors the recognition of indigenous people as subjects of rights, in order to permanently eliminate indigenous culture in the present time and guarantee the affirmation of their fundamental rights.

Keywords: Indigenous Infanticide, Multiculturalism, Diatopic Hermeneutics.

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO	8
2. HISTÓRICO NORMATIVO DA PROTEÇÃO INDÍGENA NO ORDENAMENTO PÁTRIO	10
2.1.O PARADIGMA INTEGRACIONISTA COMO SISTEMA DE PROTEÇÃO INDÍGENA.....	10
2.2. O PARADIGMA INTERACIONISTA COMO SISTEMA DE PROTEÇÃO INDÍGENA.....	14
3. O CASO DO INFANTICÍDIO INDÍGENA: SOB O VEÚ DA CULTURA HEGEMÔNICA.....	19
3.1. DO INFANTICÍDIO.....	20
3.2. CONCEITO DE “PESSOA” E “HUMANO” NA PERSPECTIVA AMERÍNDUA	22
3.3. O ESTADO MODERNO E SUA FUNÇÃO UNIFORMIZADORA.....	25
4. ENTRE A HEGEMONIA E O DIFERENTE.....	29
4.1. DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	29
4.2. HERMENÊUTICA DIATÓPICA	32
CONCLUSÃO.....	40
REFERÊNCIAS.....	42

INTRODUÇÃO

Por meio de uma concepção multicultural dos Direitos Humanos propõe-se uma análise do ‘infanticídio indígena’ a partir da constatação que esses direitos, ao mesmo tempo que são postulados como linguagem de dignidade humana, são também instrumentos de exclusão dos diferentes e minorias. Este trabalho se justifica pela necessidade de fomentar o debate na Sociedade e no Estado acerca do que se denominou “Infanticídio Indígena” e os fatores sócio-culturais envolvidos nesse fenômeno. Como mudar um costume sem prejudicar a “tradição” que faz dos povos indígenas sujeitos coletivos e politicamente diferenciados?

Partindo de um questionamento da verdade dominante através da ampliação desvinculada de conceitos pré-compreendidos, esse estudo afirma a possibilidade de um diálogo intercultural acerca do infanticídio indígena.

Ao mesmo tempo que se reconhece as diferenças e particularidades inerentes a cada povo, também observa-se que toda cultura se apresenta incompleta e inacabada, diante desse contexto propõe-se a ampliação desse horizonte cultural. Neste entendimento, tanto a cultura indígena, como a cultura hegemônica apresentam esse espaço de abstração e incompletude, viabilizando assim o diálogo intercultural.

Como objetivo geral, esse trabalho busca promover o debate a respeito do “Infanticídio Indígena”, estabelecendo uma ponte de diálogo que possibilite identificar os povos indígenas como sujeitos de direitos e não apenas objetos de discurso.

Especificamente pretende-se em um primeiro momento realizar o levantamento do normativismo histórico da “proteção indígena” no Direito Pátrio, em seguida, analisar o infanticídio indígena a partir de uma perspectiva ameríndua e, por fim, promover um debate sobre a fixação e demarcação da cultura indígena em tempos de sociedade contemporânea hegemônica.

Almejando atingir o objetivo deste trabalho, o método abordado será o hipotético dedutivo, partindo-se de uma análise geral dos aspectos multiculturais, que envolvem as culturas que existem e resistem no mundo contemporâneo, para uma análise específica do infanticídio indígena nas aldeias do Brasil, à luz do conceito multicultural dos Direitos Humanos.

O referencial teórico deste projeto metodológico consiste na análise da afirmação dos direitos fundamentais das sociedades indígenas, frente a sociedade hegemônica contemporânea, a partir da análise do infanticídio indígena, tomando

como ponto de partida a análise da interpretação do que se convencionou chamar de “infanticídio indígena”.

Em um primeiro momento, partindo da análise dos fundamentos legais que supõem uma perspectiva de garantia desses direitos no âmbito nacional. Em um Segundo momento, o qual é o cerne desse projeto, analisamos o infanticídio indígena sob a perspectiva cultural e social interna desses povos, trazendo o necessário enfrentamento aos parâmetros de organização ocidental da sociedade, os quais ditam os atuais postulados hegemônicos culturais.

Por fim, reconhecendo esse ambiente de tensão diante dois modelos culturais distintos, propomos um debate multicultural, entre a cultura do diferente e as sociedades contemporâneas hegemônicas, pois todas existem e resistem no presente, a despeito de toda exclusão social, tomando como ponto de partida a análise e interpretação do chamado “infanticídio indígena”.

2. HISTÓRICO NORMATIVO DA PROTEÇÃO DO INDÍGENA NO ORDENAMENTO PÁTRIO.

Objetivando entender o mecanismo histórico de defesa dos direitos dos povos indígenas faz-se necessário uma análise da evolução histórica dos instrumentos normativos de reconhecimento desses direitos, do ponto de vista teórico. Destacam-se dois modelos de sistema normativo, um de natureza integracionista, o qual está diretamente relacionado ao conceito de tutela, de defesa e proteção dos índios até sua completa integração nacional e outro, o modelo interacionista, proposto, inicialmente, como mecanismo que favorecesse a participação dos povos indígenas nos processos decisórios que envolvem seus interesses, como indivíduos capazes de direitos e obrigações.

2.1. O PARADIGMA INTEGRACIONISTA COMO SISTEMA DE PROTEÇÃO INDÍGENA

Esse modelo tinha como principal finalidade integrar o indígena a comunidade nacional, pois entendia que esta cultura era superior a cultura indígena e, portanto, deveria ser perpetuada, enquanto a cultura do “outro”, do diferente deveria ser encoberta, manifestando assim um juízo de valor entre as culturas.

O primeiro modelo teve sua manifestação por meio do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), instituído em 1910, esse instrumento normativo teve como função preliminar substituir a atividade de catequese religiosa, a qual era responsável pelas principais atividades na seara indígena. Portanto, representou a primeira norma de caráter não religioso ao estabelecer relações com os povos indígenas, assegurando-lhes, desse modo, as primeiras garantias, no que diz respeito a permanência em suas terras e expressão de suas tradições.

No que diz respeito ao reconhecimento de direitos e obrigações na ordem civil, esse Serviço estabeleceu uma classificação, na qual os índios, eram qualificados conforme o nível de integração à comunidade nacional. Os índios eram classificados em absolutamente ou relativamente incapazes, quando não estabelecessem nenhuma relação com a comunidade nacional, e, definidos como plenamente capazes os índios que estivessem totalmente adaptados e integrados a comunhão nacional.

Os povos indígenas que se mantinham isolados eram privados de exercerem quaisquer direitos, os quais deveriam ser tutelados pelo Estado, o qual promovia um contínuo trabalho com o objetivo de integração desses povos a civilização do país. A condição de indígena era para o Estado uma condição temporária, nesse sentido não carecia afirmação de direitos, apenas da tutela provisória do Estado, esse tipo de tutela era semelhante com a proteção de um bem tombado pelo poder público, preservado em museu.

Essa proteção estatal perdurava até o índio, considerado inferior, atingir a semelhança com o padrão estabelecido pela sociedade nacional, a partir desse momento ocorreria a integração dele à sociedade, momento no qual se concretizaria o encobrimento de suas diferenças, esse processo ocorria às expensas de muita violência.

Em sede de legislação civil, ou seja, considerando a normatização privada do Código Civil Pátrio, tem-se que o Código Civil de 1916, referiu-se aos povos originários como silvícolas, reconhecendo-os como culturalmente diferentes.

Em 1928, o Decreto nº 5.484, teve como objetivo regularizar a situação jurídica do índio, através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mas preservou a mesma visão integracionista das normas que o precederam.

Esse Decreto também estabeleceu uma classificação, dividindo os índios em nômades, os quais não tinham permanência definitiva em uma localização, em aldeados, que se fixavam em uma determinada localidade e naqueles que se encontravam em contato com a civilização. A medida que evoluía o processo de integração, esses indígenas conseqüentemente perdiam sua identidade, abandonavam sua cultura, sua crença, sua língua, enfim, perdiam os valores que o identificavam e o diferenciavam.

Através de métodos “brandos”, o órgão indigenista oficial deveria desenvolver relações de amizade com os povos indígenas denominados nômades; com os aldeados o governo deveria providenciar a regularização das terras que ocupavam, construir casas e estradas para ligar as aldeias aos centros de consumo, caso houvesse necessidade e com os integralizados, por terem reconhecida sua plena capacidade, deveriam ser estendidos os mesmos direitos dispensados aos demais povos. Nesse último caso, não necessitariam da tutela do Estado dirigida aos índios classificados como incapazes.

Portanto, esse Serviço de Proteção Indigenista foi criado com a finalidade de prestar assistência aos índios do Brasil que viviam aldeados, em estado nômade ou em contato com os civilizados e estabelecer centros agrícolas constituídos por trabalhadores nacionais, seguindo a lógica do encobrimento dos povos diversos e de progressiva homogeneização de comportamentos, culturas e crenças.

Em termos de normatização referente aos povos indígenas identifica-se, além das normas elencadas, um considerável rol de artigos constitucionais, que em grande parte mantinha a perspectiva integracionista, na qual o índio era visto como um ser inferior e por esse motivo carecia da tutela estatal até ser devidamente integrado a cultura do país, abandonando conseqüentemente toda sua história e riqueza cultural.

Nesse sentido, a Carta constitucional de 1934, no seu artigo 5º, XIX, m, atribui à União a competência para legislar sobre a incorporação dos silvícolas à comunidade nacional, reconhecendo também, no seu artigo 129, a posse das terras nas quais estejam localizados de forma permanente.

A Constituição de 1937 se deteve a repetir os dispositivos da Constituição que a precedeu quanto ao reconhecimento da posse das terras pelos silvícolas, acrescentando a vedação de negociar as referidas terras. A Carta de 1946, preserva o discurso integracionista e também reconhece o direito à posse aos silvícolas, das terras que ocuparem, desde que não a transfiram.

Portanto, as constituições acima descritas tinham em comum o reconhecimento e o respeito da posse, aos silvícolas, das terras por eles ocupadas, as quais seriam inalienáveis. Entretanto, deve-se atentar que a garantia refere-se à posse, não garantindo a propriedade, o que no âmbito jurídico representa enorme distinção de direito, pois enquanto a propriedade representa o mais amplo direito sobre a coisa, o qual envolve os poderes de usar, punir e dispor da mesma (alienar, gravar, consumir, alterar e até destruir), bem como de reivindicá-la do poder de quem injustamente a possui, conforme leciona o artigo 1.228: “O proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha.”

Enquanto a posse não representa um direito mas uma relação de fato, definida por Ihering como: “a relação de fato entre a pessoa e a coisa para fim de sua utilização econômica, seja para si, seja cedendo-a para outrem.” (IHERING, *apud* MENEZES, 2012)

A Constituição de 1967, em seu artigo 4º, IV, transferiu o domínio das terras ocupadas pelos índios para União. No artigo 186, prescreve que essas terras devem ser habitadas de forma permanente, o mesmo texto atribui aos indígenas o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nas terras existentes, e no artigo 8º propaga o discurso da integração dos silvícolas comunidade nacional.

Na Emenda Constitucional número 1/1969 a manutenção da posse das terras pelos indígenas (art.198) foi mantida, bem como a mesma política de integrá-los índios à sociedade nacional, porém, inovou em dois aspectos: primeiro, declarou a anulação e extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos indígenas e negou direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do índio.

Antes da Constituição de 1988, tivemos a Lei nº 6.001/73, denominado Estatuto do Índio. Esta norma, segundo Lobo (2015, p. 115), “regula o tipo especial de incapacidade relativa dos índios”. Criada com a finalidade de regularizar juridicamente a situação do silvícola e preservar a cultura indigenista, mas promove, na prática, a progressiva integração desses povos a comunidade nacional.

Essa norma caracteriza como índio ou silvícola todo aquele que diverge do padrão estabelecido pela sociedade hegemônica, com costumes e valores próprios que os caracterizam. Existem pressupostos para o indivíduo ser considerado índio que diz respeito a possuir qualquer origem e ascendência pré-colombiana, condição que admite mistura de etnias, bem como a necessidade de identificação das características do indivíduo com as do grupo étnico a que diz pertencer.

Esta norma classificava o indígena de acordo com o estado evolutivo de integração à comunidade nacional, evidenciando o caráter integracionista preservado na aplicação dessa norma conforme aquelas que a precederam. Neste contexto, o artigo 4º desse estatuto classifica os índios em isolados, em vias de integração e integrados. Classificados como:

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

II - em vias de integração são aqueles que apesar de preservarem em parte as condições de vida e costumes de sua cultura nativa, adotavam alguns hábitos condizentes com aqueles da comunhão nacional;

III - os integrados correspondiam aqueles índios totalmente integrados a comunhão nacional ainda que mantivessem costumes e tradições de sua cultura nativa.

Portanto, esse Estatuto preconiza no seu artigo 2º, defesa dos direitos indígenas e preservação da sua cultura, bem como a tutela estatal para os índios não integrados, e o permanente empenho do Estado no processo de integração desses povos a comunidade brasileira. Mantendo a dependência da capacidade do índio ao seu grau de integração, classificando o índio quanto a esse nível de integração, conforme os preceitos desta nacionalidade dominante, desviando-se conseqüentemente da finalidade para a qual foi instituído, ou seja, de proteção e defesa dos povos indígenas.

Na realidade, o Estatuto considerava o índio um ser inferior, o qual necessariamente passaria pelos estágios evolutivos para atingir o estágio no qual se encontrava a comunidade não indígena, sendo assim integrado a sociedade e não mais ser considerado índio, perdendo sua identidade, abandonando suas origens, cultura, sua história.

A partir desse estágio não necessitaria mais da proteção do Estado, pois já era possuidor dos mesmos direitos e obrigações da sociedade civil. Neste sentido, essa norma contraria a dignidade dos povos indígenas, instituto que adquire status de princípio fundamental na Carta Magna de 1988, conforme enfatiza Lobo (2015, p. 76): “A dignidade humana não é apenas uma postulação do direito natural, porque se converteu em constitutivo de direito positivo, elevado a princípio fundamental pela CF/88.”

[...] não há diversidades de raças, mas de culturas. O conhecimento científico atual revelou que não há raças, mas apenas uma raça humana. Há etnias fundadas na cultura e não na biologia, mas todas integrando o mesmo gênero humano (LOBO, 2015, p. 76-77).

Não havendo justificativas para o tratamento degradante aos quais foram submetidos os povos vencidos ao longo da história e ainda o são, muitos, nos dias de hoje, dentre os quais destacamos negros, imigrantes e índios. O autor conclui dizendo que embora haja unicidade de genoma humano, há diversidade natural. Portanto o ser humano deve ser reconhecido na sua dignidade e diversidade.

2.2. O PARADIGMA INTERACIONISTA COMO SISTEMA DE PROTEÇÃO INDÍGENA

Na perspectiva de superar o modelo integracionista e supremacia de uma cultura sobre outra, a Constituição de 1988, inova ao reconhecer no seu artigo 231 a organização social indigenista, entendendo os índios como indivíduos possuidores de diferentes culturas, línguas, costumes, crenças e tradições, caracterizando o modelo interacionista, o qual privilegia a autodeterminação dos povos indígenas, com respeito as suas crenças e tradições, bem como reconhecendo o direito desses povos sobre as terras que ocupam, e no dispositivo seguinte reconhece a capacidade civil dos índios para ingressarem em juízo na defesa de seus interesses.

O texto constitucional assegurará, expressamente, no artigo 215, a plenitude no exercício dos direitos culturais, bem como o acesso às fontes da cultura nacional, apoiando e incentivando a divulgação das diferentes formas de manifestações culturais. Ainda, no mesmo dispositivo, o Estado garante a proteção das culturas de origens indígenas e afro-brasileiras, bem como de outros povos participantes do sistema de civilização nacional.

O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais (art. 215 da CF/88). O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (§ 1º do art. 215 da CF/88).

O texto constitucional, no seu art. 5º, § 2º, determina que os direitos e garantias expressos na Constituição não excluem outros decorrentes dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte.

Nesse diapasão, a Convenção 169 da OIT, promulgada através da edição do Decreto nº 5.051 pelo governo brasileiro, vigora em nosso ordenamento jurídico, com fundamentação no ordenamento constitucional.

Essa Convenção vem fortalecer o novo paradigma, no qual o diferente deve ser respeitado naquilo que o caracteriza como tal, rompendo definitivamente com o pensamento integracionista, garantindo aos povos indígenas direitos humanos fundamentais já consagrados para a maioria dos estados, essa convenção contribui, ainda, no sentido de alertar a sociedade quanto à importância dos indígenas para a riqueza cultural, bem como para harmonização das estruturas sociais e ambientais de uma nação.

Nesse sentido, o artigo 3º da convenção dispõe expressamente que os povos indígenas e tribais, homens e mulheres, deverão gozar plenamente dos direitos como são assegurados às comunidades nacionais e internacionais.

O artigo 7º, do mesmo texto, estabelece o direito de decisão, dos indígenas, sobre seu processo de desenvolvimento, bem como as medidas prioritárias referentes às suas vidas, aos aspectos espirituais, sistemas de crenças, e ainda quanto ao desenvolvimento econômico, social e cultural.

Garante também a manutenção dos costumes e das instituições, ressaltando a necessidade de compatibilização desses com os direitos fundamentais estabelecidos no sistema jurídico nacional e com os direitos humanos consagrados a nível internacional.

Portanto, a Convenção 169 da OIT teve, como já foi dito, o objetivo principal do reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos, com capacidade para assumir responsabilidades e o controle pelas suas decisões quanto a maneira de viver, a formação de suas instituições, seu desenvolvimento econômico, social, a manutenção de sua cultura e vivência de suas crenças.

Prevê também a responsabilidade dos governos em assumir políticas que promovam a proteção dos indígenas bem como garanta a uma vida digna com pleno respeito aos direitos humanos, assegurando-lhes a participação em todas as decisões acerca dos seus próprios interesses. No entanto, faz-se mister ressaltar que esses direitos e garantias devem está em harmonia com os valores consagrados pela estrutura social, não indígena, como também a nível internacional.

Por fim, destaca-se o Código Civil de 2002, cujo texto, embora prima pela preservação da cultura, crença e valores sociais dos indígenas, características que determinam a singularidade de seus povos, promovem a integração à comunidade nacional.

Segundo o mesmo Código, o pressuposto para aquisição da personalidade civil é o nascimento com vida, segundo traz a exegese do art. 2º do CC/2002. A partir do qual, toda e qualquer pessoa é possuidor de direitos e deveres na vida civil, sem distinções entre homens, mulheres, índios e não índios. Porém, essa é a chamada capacidade de direito, pois para praticar efetivamente esses direitos é necessário definir a extensão dessa capacidade de fato ou exercício.

De acordo com esse mesmo texto, os indivíduos são classificados em absolutamente incapazes para realizar pessoalmente os atos da vida civil e em

relativamente incapazes, aos quais limita-se a possibilidade de exercer certos atos da vida civil.

Nesse sentido, o Código de 2002, restou frustrada a expectativa da definição quanto à capacidade civil dos índios, no seu parágrafo único do artigo 4º, embora não os tenha classificado como incapazes, o que trazia o Código de 1916, transferiu esta competência ao legislador ordinário, como citado anteriormente, classificando como um tipo especial de incapacidade relativa, os índios não integrados, antes chamados de silvícolas, submetendo-os ao Estatuto do índio (Lei nº 6001/73).

Os povos, totalmente isolados do convívio com a comunidade nacional, ficariam sob a tutela da União, por meio da Fundação Nacional do índio (FUNAI), o que os caracteriza como absolutamente incapazes para realização dos atos da vida civil, esses atos, quando efetuados, serão automaticamente nulos

O índio que apresenta total interação comunidade com a comunidade nacional e demonstre consciência dos seus atos, terão estes validos, desde que não lhe sejam prejudiciais. Esse preceito vem estabelecido no parágrafo único, do art. 9º, da lei 6001/73. No entanto, no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, não se aplica a regra deste artigo, desde que não lhe seja prejudicial. Este mesmo artigo estabelece a competência do índio para requerer em juízo a sua plena capacidade civil.

O constitucionalista José Afonso classifica os direitos dos índios como de natureza de direito comunitário, desse modo ele acrescenta que: “concerne à comunidade toda e a cada índio em particular como membro dela.” Essa ideia reconduz à comunidade de direito que existia no seio da gentilidade.” (SILVA, 2013, p. 872).

De acordo com Chaves e Rosenvald (2014, p. 36-37), esse normativismo jurídico provém da busca por segurança jurídica e social, no entanto, eles advertem que o grande erro desse positivismo consiste em privilegiar o texto da Lei, em detrimento da sua função social. O autor, embora reconheça a importância da normatização, como necessária para garantir o mínimo de segurança, acrescenta: “Busca-se o Direito como agente de transformação e de participação na sociedade, abandonando a neutralização e a indiferença.” (CHAVES e ROSENVALD, 2014, p. 36-37).

Nessa ordem de ideias, Stolze e Pamplona Filho alertam para a incessante busca pela relação entre Direito e Moral. “Direito justo, materialmente informado por valores morais que devem ser compartilhados pelos membros da comunidade.” (STOLZES e PAMPLONA FILHO (2012, p. 53-54).

Portanto, embora se reconheça um grande arcabouço jurídico indigenista, caracterizado inicialmente por um conjunto de normas de cunho protecionistas, nas quais os povos originários eram apenas objetos de tutelas estatais, prosseguindo para as normas integracionista, as quais ao mesmo tempo que reconheciam os indígenas como culturalmente diferentes, afirmavam que existia um padrão de normalidade ao qual esses povos deveriam ser progressivamente integrados. Promovendo desse modo o encobrimento de diversos povos e culturas desses povos originários. Impera-se a necessidade de uma constante e incansável busca para o aprimoramento e efetivação desses direitos.

No atual cenário brasileiro constata-se a ineficácia desse panorama interacionista, o qual se reflete nas constantes disputas de terras protagonizadas por tribos indígenas, causando destruição física de locais sagrados para esse povos e grande impacto na dinâmica socio-ecológica dessas comunidades.

Segue transcrito a experiência relatada por Darlisson Apiaká, sobre o manifesto que pede a suspensão do licenciamento de novas usinas hidrelétricas na bacia do Jurema, Teles Pires e Tapajós, denominado “a explosão da Cachoeira e a destruição da História”.

... um local sagrado para nós indígenas das etnia Apiaká, e também para os Mundurucu e os Kaiabi. Nossos pais, avós e historiadores indígenas contam que naquele local era onde estavam os espíritos dos mortos; após morrerem, passavam a habitar um lugar sagrado em volta da Cachoeira...Esse lugar sagrado também seria aos peixes para a sua reprodução: era um lugar habitado por um peixe muito grande, a quem foi dado o nome de Peixe-Mãe, ou mãe de todos os peixes. Todos os peixes respeitavam ela, e por isso o local era seguro para a reprodução. Ali, nenhum outro peixe podia atacar ao outro durante a época da produção. Além da Mãe-dos-Peixes, esse lugar também era um cemitério sagrado, onde estavam enterrados os bravos guerreiros, pajé e os caciques de nossa história...No momento da construção da usina/destruição da cachoeira, varias urnas funerárias foram destruídas por máquinas de escavar. O cemitério virou um canteiro de obras. Ainda assim, foram “salvas” da destruição total oito urnas funerárias: essas urnas foram recolhidas, retiradas do lugar sagrado onde haviam sido depositadas

para ficarem lá para sempre,... e transportadas até um local isolado. (APIAKÁ, 2016)

Faz-se mister traçar um paradigma hermenêutico de garantia ao conjunto de direitos dos povos indígenas, o que passa pelo reconhecimento da autonomia de sua cultura e também da caracterização dos povos como sujeitos de direito.

3. O CASO DO INFANTICÍDIO INDÍGENA: SOB O VEÚ DA CULTURA HEGEMÔNICA

No presente capítulo abordaremos em um primeiro momento o debate acerca do “infanticídio indígena” a partir da divulgação de um vídeo nas redes sociais e a proposta de criminalização dessa prática. Em seguida, analisaremos os fatores sócio-culturais associados a essa prática.

Esse debate foi motivado pela divulgação de um vídeo, em maio de 2008, intitulado “crianças enterradas vivas na Amazônia - HAKANI”. O qual apresenta depoimentos de familiares das crianças enterradas vivas, as cenas seguem com relatos emocionados de indígenas sobre os sofrimentos e angústias que sofrem em consequência dessa prática. Esse vídeo se encerra com um forte apelo de Hakani, que sobreviveu a tal ritual: “Todo ano, centenas de crianças são enterradas vivas na Amazônia. Essa é a história de uma sobrevivente”.

Diferentes reações surgiram a partir da divulgação desse vídeo. Por um lado, aqueles que condenavam os povos indígenas por tais práticas, por outro, aqueles que a justificavam como um gesto de obediência a sua cultura. No entanto, os povos indígenas, eram apenas objeto desses debates, não participantes deles, os quais foram fundamentados, em grande parte, a partir de argumentos hegemônicos.

Portanto, a partir da pré-compreensão da pessoa humana como uma unicidade, um estado único e indissociável entre o ser pessoa e o ser humano, bem como na convicção do Estado, como o detentor da justiça e da verdade, no dia 11 de maio de 2005, o Deputado Henrique Afonso, do Partido dos Trabalhadores, do Estado do Acre, propôs o Projeto de Lei 1.057, conhecido como Lei Muwaji, em homenagem a uma índia que fugiu com seu filho deficiente para evitar que fosse morto, ele propõe a criminalização dessa prática como mecanismo de proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas. No entanto, no próprio texto expresso do projeto

identificamos o termo “nocivas”, o qual transmite uma imagem do indígena como bárbaro e irracional.

Na audiência pública para debater sobre esse projeto destacamos a fala do Padre João, membro da comissão de Seguridade social: “Tenho a convicção de que nenhuma religião ou cultura pode se sustentar com a morte. Não condeno os povos indígenas, mas o poder público precisa se fazer presente, levando informações e esclarecimentos para que essa prática possa ser superada.” (TOMAZ JR., 2011). Percebe-se, todavia, que o debate é conduzido a partir de dogmas e concepções pré-definidas, que impossibilita uma ampliação do saber e do que se concebe como verdade.

3.1 DO INFANTICÍDIO

O termo infanticídio deriva do latim *infanticidium* que significa o assassinato de criança, especificamente de recém-nascido (MUAKAD, 2002 apud PADILHA, 2013). De acordo com Capez o infanticídio na “ocisão da vida do ser nascente ou do neonato, realizada pela própria mãe, que se encontra sob a influência do estado puerperal”. Esse mesmo autor afirma que o infanticídio é uma espécie de homicídio doloso privilegiado que ocorre devido a influência do estado puerperal (MUAKAD, 2002 apud PADILHA, 2013). Enquanto para Jesus, “[...] o infanticídio é delito próprio, de dano material, instantâneo, comissivo ou omissivo impróprio, principal de forma livre e plurissubsistente” (MUAKAD, 2002 apud PADILHA, 2013).

O Código Criminal de 1830, definiu o infanticídio como a morte do filho pela própria mãe para ocultar sua desonra, prevendo, no artigo 198, pena de prisão com trabalho por um a 1 a 3 anos, enquanto para o homicídio comum, a pena máxima poderia cominar com a morte.

A Enciclopédia Brasileira Mérito (1959, p. 170) tem muitos registros de infanticídios, os quais ocorriam comumente entre os povos primitivos com a finalidade de perpetuação de raças mais fortes e extinção de crianças deformadas e fracas, outro costume comum era o oferecimento de crianças em rituais religiosos. O atual Código Penal que entrou em vigor em 1940, segundo o qual o infanticídio passou a ser um delito autônomo. Consagrou-se, por fim, pela adoção do critério fisiopsicológico do estado puerperal, retirando-se do texto a *honoris causa* (JESUS, 2009 apud PADILHA, 2013).

O delito está tipificado no artigo 123 do Código Penal Brasileiro, o qual descreve: “Matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após.” Quanto ao fator tempo pode-se anotar o seguinte: é “durante” ou “logo após” o parto, apesar de não determinar o limite temporal preciso. Com relação aos sujeitos do delito, apenas a parturiente pode ser sujeito ativo do crime de infanticídio, desde que esta esteja sob a influência psíquica do estado puerperal (RIBEIRO, 2004 *apud* PADILHA, 2013).

Se a mãe matar um adulto sob a influência do estado puerperal, cometerá homicídio. No entanto, se a mãe, no estado puerperal, por erro *in personam*, matar o filho alheio, supondo ser seu, praticará infanticídio, pois não são consideradas as condições ou qualidades da vítima real, e sim a pessoa contra quem queria praticar o crime (PRADO, 2006 *apud* PADILHA, 2013). Haverá o crime de infanticídio se constatado que o feto nascente estava vivo, indiferente, pois a capacidade de viver fora do útero. Importante salientar que a prova pericial é sempre imprescindível no crime de infanticídio.

A perícia no delito de infanticídio representa o maior dos desafios médico-legais, devido a grande dificuldade em tipificar o crime. São grandes as dificuldades em torno da confirmação do tipo nos casos de infanticídio, dificuldade reconhecida pela própria medicina legal, tornando assim indispensável a realização do exame pericial em todos os casos. O artigo 123 do Código Penal exige exame pericial em todo o percurso do fato delituoso, para que se aproxime o máximo possível de uma correta tipificação legal. Portanto, dispensar o exame pericial por simples presunção do estado puerperal é injusta, podendo, ora beneficiar ora prejudicar a autora, além dos trâmites relacionados à coautoria. .

A perícia médico-legal deverá contribuir para a definir o momento fisiológico do crime, se ocorreu durante o parto ou logo após, para assim tipificar como aborto ou infanticídio ou homicídio; para determinar se o feto estava vivo quando submetido à violência; informar o tipo de violência praticada contra o feto; auxiliar na comprovação do vínculo filial e, por fim, informar se a mãe agiu sob a influência do estado puerperal (MUAKAD, 2002 *apud* PADILHA, 2013).

Embora seja difícil pronunciar com precisão o resultado das provas periciais, uma vez que os exames, geralmente, são realizados tardiamente em relação ao tempo do crime, deduz-se que a perícia no infanticídio seja de extrema importância, uma vez que objetiva analisar os elementos essenciais que caracterizam o delito.

O Código Penal vigente adotou a sistema fisiopsíquico da influência do estado puerperal. Segundo esse sistema, “O fundamento do privilégio outorgado são as perturbações fisiopsíquicas sofridas pela mulher durante o parto, em consequência das dores, perda de sangue e o grande esforço muscular, que atenuam a imputabilidades” (MUAKAD, 2002 apud PADILHA, 2013).

Portanto, é essa tipificação do delito de infanticídio, de acordo com o Código Penal vigente, fundada em critérios e valores hegemônicos, que se pretende estender aos povos ameríndios, encobrendo a alteridade e desconsiderando sua diversidade quanto a compreensão de “pessoa”, do “humano”, bem como ao conceito de verdade.

3.2. CONCEITO DE “PESSOA” E “HUMANO” NA PERSPECTIVA AMERÍNDUA

Desnudando-se de qualquer pré-compreensão da verdade, e sobretudo propondo-se a uma ampliação de conceitos, busca-se conhecer como é concebido esse fenômeno denominado pela comunidade nacional hegemônica “infanticídio indígena” sob a perspectiva dos povos originários.

Nessa ambiência parte-se do entendimento uns povos quanto a definição de “pessoa” e de “humano”, enquanto para cultura tradicional dominante esse conceito é indiscutivelmente indissociável, representam uma unidade, para alguns desses povos esse estado pode apresentar-se separadamente ou individualmente em um mesmo ser, ou seja, os ameríndios compreendem que existem duas condições independentes entre a pessoa e o humano. Podendo coexistirem, mas também apresentarem-se dissociadas, existindo pessoa não humanas e humanos não pessoas.

Em nossa sociedade afirmamos, de acordo com nosso ordenamento jurídico, que o nascimento com vida começa com a respiração e a sua cessação com a morte encefálica, para alguns povos originários, conforme suas crenças e tradições milenares, a vida se inicia a partir do momento que o aquele ser é amamentado, para outros é a partir do momento que ele recebe a benção de seus pares. Logo, as questões culturais que cercam o tema apresentado são um problema axiológico e não de verdade.

Um outro aspecto sob a perspectiva da cultura e crença indígena a ser considerado diz respeito ao fato de se admitir que nem todo aquele que nasce de uma

mulher é pessoa humana, acreditando, portanto, que mulheres podem engravidar de espíritos, podendo gerar seres “malignos”. O outro aspecto importante para ser debatido traz relação com os conceitos pré-concebidos da “verdade”, baseada em critérios hegemônicos, característico do Estado Moderno, uniformizador, centralizado, que impõe o seu modelo e nega a diversidade.

O humano é uma condição exclusiva daqueles que são denominados “sujeitos de verdade”. De acordo com as cosmologias amazônicas, todos os seres, desde os primórdios eram pessoas humanas que viviam em grupos, sujeitas às mesmas regras da vida em sociedade. Cada um, porém, já possuía a sua identidade que o caracteriza e determinava a espécie ou o objeto que iria representar. Algumas dessas pessoas se tornaram animais, plantas e objetos, que existem hoje. Esses outrora humanos ainda possuem, contudo, uma alma de forma humana, sendo considerados por este motivo “pessoas”.

O mito da mulher-aranha a descrevia como uma hábil tecelã de redes; a pessoa-tabaco era um velho pajé; e a pessoa-vespa representava um guerreiro feroz. A antropologia ameríndia amazônica expõe uma variedade de motivos pelos quais esta situação chegou ao fim. Brown expressa a ideia de que todos os seres vivos compartilham uma ancestralidade humana como uma ordem antropocêntrica (BROWN, 1986 *apud* GRANERO, 2011).

Na compreensão de mundo aguaruna, os seres humanos, animais, plantas e alguns objetos inanimados têm alma. As almas de seres humanos são conhecidas pela palavra *wakán*; as almas de plantas, animais e coisas são normalmente conhecidas pela palavra *aents*, literalmente “pessoa”.

Uma *wakán* é um tipo de ser humano que vive mesmo depois de morrer. A *aents*, ou a “pessoa” de uma planta, animal ou objeto, é uma entidade antropomórfica que normalmente está escondida na forma exterior do ser ou da coisa, mas que pode se revelar para o observador humano evoluído.

Nas sociedades indígenas da Amazônia, pessoalidade é um atributo dos seres que possuem “alma” ou “vitalidade”- muitas vezes adquirido como um de vários componentes espirituais do eu e o único, o qual pode se dissociar do corpo de uma pessoa. A capacidade do pensamento, da comunicação e da ação significativa são atributos de todos os seres vivos que possuem alma.

Alguns povos consideram a maior parte das plantas, animais e alguns fenômenos naturais pessoas (*aents*) que possuem alma (*wakán*), enquanto os

Achuar- outro povo que fala o jivaro- consideram que "apenas os humanos são "pessoas completas" (*penke aents*), já que a sua aparência corresponde plenamente à sua essência" (GRANERO, 1996 *apud* DESCOLA, 2011). Portanto, nem todas as pessoas, são consideradas humanas.

Humanidade e pessoalidade, portanto, não são conceitos unívocos. A era mítica da indiferenciação entre todos os seres vivos encerrou-se com a separação entre pessoas humanas e não humanas ou, para falar em termos ameríndios, entre "pessoas" e "pessoas de verdade".

Na compreensão indígena amazônica, a capacidade humana não é garantida pelo fato de se nascer de mãe humana. As mulheres podem ser fecundadas por animais, espíritos e outras pessoas não humanas. Existe a possibilidade de uma filiação não humana, monstruosa. Não há nenhuma certeza de que a mulher dará à luz um bebê humano até que ele tenha nascido (GRANERO, 1997 *apud* GOW, 2011). Em muitas sociedades ameríndias, o nascimento de gêmeos é considerado uma manifestação de fecundação não humana. Mulheres grávidas e seus familiares devem estar atentas a essas ocorrências.

De acordo com o s Kaxinawá, as mulheres podem ser fecundadas por espíritos malignos, ao serem visitadas por espíritos em seus sonhos (GRANERO, 2007 *apud* LAGROU, 200 p. 225). Crianças que nascem de tais fecundações tendem a possuir anomalias e deformidades, devido a esses espíritos estarem associados com o excesso e a mutabilidade. Más-formações são vistas, portanto, como um sinal de se tratar de uma "criança-espírito".

Os Mehinaku atribuem o nascimento de gêmeos, ou de crianças excessivamente grandes, à promiscuidade da mãe (GREGOR, 1987, p. 89). Eles acreditam que a concepção se dá pelo acúmulo de sêmen de um ou mais machos no ventre da mãe, bem como, pouca atividade sexual pode resultar no nascimento de uma criança fraca, o excesso de atividade sexual pode produzir uma criança monstruosa. Quando isso acontece, a criança é considerada não humana e conseqüentemente pode ser enterrada viva.

Apenas, depois de se certificarem de que um recém-nascido é incontestavelmente humano, os pais ou parentes reconhecem a sua existência e se dispõem a se responsabilizar por ele. Isto acontece ao apanhar o menor do chão, como acontece com os Suyá, ao proporcionar-lhe a primeira mamada, como com os Wari'. Em algumas comunidades indígenas, como a dos Matis, a parteira é quem

apanha a criança e, nesse caso, ela é a responsável em estabelecer a humanidade da criança, bem como se deverá viver (GRANERO, 1999 *apud* ERIKSON, 2011).

A confirmação da natureza humana de um recém-nascido por seus pais, parentes ou amigos não transforma automaticamente, contudo, a criança em uma pessoa completamente humana. Apesar de reconhecidos como humanos, a natureza dos recém-nascidos ainda é passível de mutação.

Nessa relação de dominação, o superior, racional, dominador corresponde ao padrão do que é normal, cujos conceitos são estabelecidos a partir de critérios hegemônicos Europeus, nesse contexto o outro, o excluído, compreende o diferente, o inferior, o não civilizado.

Com base nesse entendimento o Estado Moderno, no qual ainda estamos inseridos, encobriu singularidades humanas, através de denominações coletivas, muito evidente nos casos dos povos originários, os quais a despeito de suas particularidades, como língua, cultura, foram denominados coletivamente de índios. Através dessa denominação coletiva foi encoberta muita diversidade étnica, com a destruição de muitos povos.

3.3. O ESTADO MODERNO E SUA FUNÇÃO UNIFORMIZADORA

Na busca para compreender como se deu a construção desse conceito de que existe um modelo padrão de comportamento, superior e civilizado, o qual não admite o diferente, é imprescindível conhecer como se deu essa modernidade, na qual estamos mergulhados até os dias atuais, como se determinou esse padrão de valores e verdades aos quais povos todos estão submetidos.

Para compreender como essa identidade nacional soberana foi construída é necessário retroceder ao primórdio da modernidade, a qual com sua lógica uniformizadora, eurocêntrica e de dominação dos mais fortes sobre os mais vulneráveis criou a história e a impôs, a partir do encobrimento de diversas culturais, línguas, etnias e conhecimentos diversos dos povos originários que nos antecederam.

Nessa esteira, cumpre Identificar a história e seus autores se faz importante para compreender todo esse processo. Para Dussel (1997, p. 8), "o ano de 1492 é a data do nascimento da modernidade, cuja origem se deu nas cidades europeias medievais, livres centros de enorme criatividade. Nasceu quando a Europa se viu dominando, conquistando, controlando, encobrindo o outro." A modernidade se efetiva

na relação entre dominador e dominado, centro e periferia, entende-se a modernidade como um “projeto de poder”, um mecanismo de dominação do Estado, o qual define quais são os direitos e a quem estes direitos devem ser destinados, ou seja, quem são os sujeitos de direitos.

A lógica “nós *versus* eles” (Magalhães, 2013), simboliza claramente esse modelo de dominação instituído pelo Estado Moderno e que perdura até os dias atuais, a qual se caracteriza pela não identificação do outro, do diferente, o qual pela sua diversidade é considerado menos humano, menos gente, isso foi claramente evidenciado com os povos originários, bem como com tantos outros povos que não correspondem ao identidade nacional instituída, fundada em valores comuns, em uma moral ética compartilhada por iguais, nacionais, europeus, cristão não permite o reflexo da imagem do diferente, do selvagem indígena, do africano, do árabe, do um, judeu e imigrante.

Interessante perceber que tudo o que diverge daquele padrão nacional é bárbaro, injustificável, condenável, no entanto, a violência dos invasores, colonizadores, é justificável através de uma lógica pacificadora cristã imprescindível para evolução dos povos, impossibilitando a evidenciação da própria barbárie, pois de acordo com essa lógica o “eles” não tem almas ou são animalizados ou coisificados.

Portanto, para a nossa barbárie sempre houve justificativa, para a dos “outros” não há razoabilidade pelo simples motivo de não identifica-los como pessoa invadia terras e destruía povos não compreendeu e não reconheceu as ações e organizações sociais dos povos originários, sendo assim não viam justificativas para resistência desses povos.

Há justificativas para “minha” violência e não há justificativas para a violência do “outro”. Trata-se de um processo de reconhecimento, no qual a respeitabilidade dos direitos deve antes pressupor o entendimento do outro enquanto “Outro”.

Esse processo de uniformização e encobrimento do outro acontece por meio de muita violência física e emocional, isso aconteceu com os povos originários a partir da invasão das Américas e acontece até os dias atuais com as minorias que não se encaixam no padrão uniformizador desse Estado Moderno.

Essa relação de dominação que caracteriza a modernidade resultou na destruição de diversos povos, embora apresentassem uma grande diversidade cultural, linguística e de crenças, foram todos denominados de “índios”. Através dessa

nomenclatura coletiva foi encoberta muita riqueza e patrimônio cultural, bem como singularidades humanas. Todo esse processo aconteceu com muita violência e morte, pois não parece humanamente aceitável abandonar seu idioma, sua crença, sua cultura sem resistência.

Ainda nos encontramos mergulhados nesse mesmo Estado uniformizador, eurocêntrico, de quase quinhentos anos, que determina padrões de comportamentos, no melhor das hipóteses “tolera” o diferente quando assim admite que existe um padrão que é o ideal, porém não aceita o que é diverso, pois este não pode ser controlado. Bauman descreve que o poder do estado pode ser reconhecido através do uniforme dos seus homens vestidos para pisar.

O estado que vestiu homens de uniforme, de modo que estes pudessem ser reconhecidos e instruídos para pisar, foi o estado que se encarou como fonte, o defensor e a única garantia da vida ordeira: a ordem que protege o dique do caos. Foi o estado que soube o que a ordem devia parecer, e que teve a força e a arrogância bastante não apenas para proclamar que todos os outros estados de coisas são a de coisas são a desordem e o caos, como também para obriga-lo a viver sob essa condição. (BAUMAN, 1997, p. 28)

A modernidade cria um mito irracional de justificação da violência que se fundamenta na religiosidade e na consolidação da Europa como centro do mundo e do saber, oi esse estado moderno, que segundo Bauman, “legislou a ordem como a clareza de aglutinar divisões, classificações, distribuições e fronteiras.” (BAUMAN, 1997, p. 28).

Para Hegel a Europa moderna tudo sabe, não tendo nada que reste a aprender das outras culturas.

O espírito germânico é o espírito do novo mundo, cujo fim é a realização da verdade absoluta como autodeterminação infinita da liberdade, que tem por conteúdo sua própria forma absoluta. O princípio do império germânico deve ser ajustado ao modelo cristão. O destino dos povos germânicos é fornecer os portadores do princípio cristão (HEGEL, 1974 *apud* DUSSEL, 1993, p. 21).

Portanto, para Hegel a Europa detinha a verdade absoluta, diante da qual não poderia haver resistências, nesse sentido os povos do norte da Europa, principalmente Alemanha e Inglaterra, tinham a prerrogativa de exercerem a função de dominação em relação ao “outro”, pois eram o portador do espírito naquele momento do desenvolvimento. Essa constitui a definição do Eurocentrismo.

4. ENTRE A HEGEMONIA E O DIFERENTE

Neste capítulo será abordado a submissão das comunidades indígenas ao controle hegemônico, identificando aqueles que são os sujeitos de direitos ou apenas objetos de discursos, propondo a aplicação de um diálogo intercultural que possibilite a ampliação de conceitos e valores, buscando superar os entraves pré-estabelecidos por cada cultura, através da aplicação da Hermenêutica Diatópica proposta pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, favorecendo a abertura de janelas de relacionamentos que possibilitem o reconhecimento de direitos recíprocos.

Segundo Santos (2014, p. 15) “a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, é objeto de discursos de direitos humanos.” Nessa grande maioria se enquadram os povos indígenas, os quais continuam a ser explorados e excluídos do contexto social. O citado autor parte do pressuposto que o termo direitos humanos traz em seu bojo o sentimento hegemônico de dignidade humana, porém, é muitas vezes utilizado como manobra de dominação e exploração dos mais fracos. “Se por um lado, os direitos humanos têm se tornado cada vez mais inclusivos, na prática continuam a tolerar – ou a cometer - violações dos próprios princípios por eles defendidos” (SANTOS, 2014).

Os povos originários foram denominados pelo nome coletivo de indígenas, desaparecendo deste modo seus valores e encobrendo suas singularidades.

4.1 DIÁLOGO INTERCULTURAL

Evidencia-se na sociedade em que vivemos uma constante busca por afirmações e enquadramentos em determinados grupos, os quais apresentam-se em sua grande maioria antagônicos e excludentes, ou seja, a identificação com um determinado grupo pressupõe o não aceitação ou negação do outro, não se busca enaltecer os valores comuns, mas exaltar as diferenças, esquecendo-se que antes de ser heterossexuais, afrodescendentes, transgêneros, imigrantes, índios, são naturalmente e simplesmente pessoas, provenientes de uma mesma origem, portanto, destinatários dos mesmos direitos, é no sentido do reconhecimento de todos como sujeitos de direito que deve se pautar o debate em busca de um caminho alternativo entre a uniformização hegemônica consolidada nos estados nacionais e o

respeito a diversidade e valores distintos, através da consolidação desse direito como um direito individual e coletivo.

A compreensão do outro não é um processo simples, ainda que falem a mesma língua e sejam semelhantes em diversos aspectos, pois cada indivíduo traz consigo sua carga de valores e experiências que lhe são peculiares, portanto compreender o universo do outro, a partir da sua compreensão individual, sem, no entanto, eliminar o que o torna “outro”, diverso, e acima de tudo respeitá-lo nessa diversidade deve ser a busca constante.

Para o Sociólogo, Boaventura de Souza Santos, os debates acerca das diferenças entre povos e culturas devem ser embasadas a partir da seguinte construção: “as pessoas e os grupos sociais têm o direito de serem iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.

Considerando o universo hegemônico, a linguagem pode ser uma fonte de mal entendidos, a pretexto de ser um mecanismo de comunicação e entendimento, funcionando muitas vezes como uma barreira no processo de superação de preconceitos e reconhecimento do outro como igual destinatário dos mesmos direitos e valores. O desafio se dá em se reconhecer o outro, porém, sem negar-lhe sua diversidade, ainda que represente a antítese do “eu”.

No livro “O Pequeno Príncipe” o autor descreve metaforicamente esse processo de comunicação que não favorece ao entendimento do outro:

Por favor... cativa-me! – disse ela. - Eu até gostaria – disse o príncipezinho- mas não tenho muito tempo. Tenho amigos a descobrir e muitas coisas a conhecer. – A gente só conhece bem as coisas que cativou – disse a raposa. – Os homens não têm mais tempo de conhecer coisa alguma. Compram tudo já pronto nas lojas. Mas como não existem lojas de amigos, os homens não têm mais amigos. Se tu queres um amigo, cativa-me!-Que é preciso fazer? – perguntou o pequeno príncipe. - É preciso ser paciente respondeu a raposa. – Tu te sentarás primeiro um pouco longe de mim, assim na relva. Eu te olharei com o canto do olho e tu não dirás nada. A linguagem é uma fonte de mal entendidos. Mas, cada dia, te sentarás um pouco mais perto (SAINT-EXUPÉRY, 1940, p. 69).

A compreensão da pessoa humana em todos aspectos e diversidades deve ser o fim de todo Estado, segundo Kant, todo ser humano deve ser um fim em si mesmo e não um meio para injustiças (KANT *apud* MAGALHÃES, 2012).

A cultura hegemônica foi resultado de um projeto de poder do estado moderno que consistiu em um processo civilizatório visando o crescimento, desenvolvimento e o conseqüente progresso econômico. Para Dussel, o estado moderno teve seu marco no final do século XV, a partir da expressão do universalismo europeu, momento em que a Europa se consolidava como o centro do saber e expandia suas conquistas econômicas e militares pelo resto do mundo, propagando assim seu projeto uniformizador e de encobrimento de tudo aquilo que não fosse compatível com o modelo preconcebido a partir dos valores e interesses do estado nacional europeu, o qual não podia ser contrariado (DUSSEL, 1993, p. 8-10).

A conseqüência desse modelo de estado é o agravamento crescente das diferenças e exclusões dos mais vulneráveis, pois, a medida que se vincula uma escala de valores a padrões de comportamentos e principalmente a qualidades estéticas, culturais, sexuais, afetivas, étnicas, se exclui e marginaliza o que ultrapassa este limite, aquele que não se enquadra naquele padrão preestabelecido, condenando aquele que é simplesmente diverso, a viver à margem, por não ser reconhecido na sua natureza como simplesmente pessoa, destinatário de todos os direitos.

Segundo Dussel (1993, p. 8) a América Latina foi a primeira colônia da Europa moderna, após o reconhecimento do território pelos exploradores, seguiu-se o processo de encobrimento, dominação e controle das pessoas, com a justificativa da necessidade de pacificação, iniciava-se o processo de desconstituição do outro, de todo aquele que representasse o diferente era desconstituído na sua própria identificação, através de uma metodologia pedagógica, política e religiosa, efetivava-se o domínio dos corpos através do machismo patriarcal e sexual, o domínio da alma através do mito da autoridade outorgada por um deus que era alheio às crenças dos povos colonizados, bem como o domínio econômico e cultural através do convencimento da supremacia incontestável dos colonizadores.

De acordo com o conceito de modernidade essa é a forma de emancipação da razão, pois eles detêm a superioridade e o conhecimento supremos, são, portanto, superiores. Essa violência era considerada imprescindível para evolução daqueles povos e dessa maneira justificava os seus atos, pois era essencial para evolução e salvação daqueles povos.

Com a justificação de que os povos originários, dentre eles os indígenas, eram povos inferiores, que estavam em um grau de evolução humana aquém dos povos pertencentes ao estado nacional colonizador, muita violência foi empregada,

desde a destruição de culturas, crenças, idiomas, quando se perde um idioma, se perde toda uma história, até a destruição física de milhares de grupos étnicos. O processo de racionalização da modernidade nega direitos, assassina povos, encobre culturas em nome de uma bondade cristã.

Porém, apesar dos dissabores de vários séculos, muitos povos existem e resistem até os nossos dias, demonstrando a enorme riqueza cultural, ambiental e histórica que deve ser preservada e valorizada. Para Bartolomeu deve-se procurar “modernizar” o índio sem destruir sua alteridade. (BARTOLOMEU *apud* DUSSEL, 1993, p. 83)

4.2. HERMENÊUTICA DIATÓPICA

No texto “Uma concepção multicultural de direitos humanos”, o autor Boaventura de Souza Santos analisa a possibilidade de uma emancipação social guiada pelos direitos humanos, ou seja, analisa a possibilidade de como os direitos humanos podem ser usados a serviço da emancipação social e propõe uma hermenêutica voltada para o multiculturalismo, a hermenêutica diatópica.

Neste trabalho, Santos identifica três tensões dialéticas presentes no mundo contemporâneo, a primeira consiste no confronto entre regulação social e emancipação social, a segunda acontece entre a sociedade civil e estado, e a última entre o Estado-nação e a globalização.

O autor afirma que o paradigma da modernidade consiste na dualidade entre a crise de regulação social nos finais dos anos sessenta, as quais fortaleciam políticas emancipatórias e atualmente as crises da revolução social e do socialismo.

A segunda tensão dialética acontece entre o estado e a sociedade, para o autor, embora o estado moderno apresente-se como um estado minimalista, ele é um estado potencialmente maximalista, dado ao grau regulatório que dele dimanam ilimitadamente. Os direitos humanos encontram-se no centro destas tensões, a primeira geração dos direitos humanos se caracterizou como uma luta da sociedade contra o estado dominador, o qual era considerado o mais usurpador dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações passam a exigir uma atuação estatal, pressupondo que é o estado tem o dever de garantir os direitos econômicos, culturais, sociais, relacionados a melhoria na qualidade de vida daqueles aos quais representa.

A última tensão dialética, segundo o autor, se estabelece entre o estado-nação e o que denominamos de globalização. O atual modelo político ocidental consiste na coexistência de estados soberanos, o sistema interestadual. Atualmente vivencia-se um fortalecimento da globalização e um conseqüente enfraquecimento do estado-nação, estimulando o debate no sentido da necessidade de transferir a regulação social e a emancipação social para o nível global.

O autor parte de uma análise da globalização mais sensível às questões sociais, políticas e culturais, e não apenas voltada para economia e o mercado, o que ele denomina de globalizações, pois não existe uma única entidade que se possa denominar globalização, mas globalizações, devido às inúmeras relações sociais que originam diversos fenômenos de globalização.

A globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival (SANTOS, 1995).

Dessas relações sociais também resultam conflitos, conflitos religiosos, culturais e conseqüentemente vencedores e vencidos, e no final, a história é contada e propagada pelos vencedores, os derrotados são encobertos e não são ouvidos, saem de cena, são simplesmente “o outro”, coadjuvantes nesse cenário.

A moderna sociedade capitalista gira em torno do sistema econômico e financeiro internacional de trocas, o qual, encontra-se regulado parcialmente pelo Estado Nacional imposto pelos donos do poder econômico e financeiro (KROHLING 2008).

Nessa ambiência, Krohling chama atenção para a percepção exclusivista quanto à definição e classificação de “Ocidente-resto” de Huntington, para este autor “o resto” é um aglomerado de distintas comunidades, nações e civilizações, com diferentes características, esse conceito reflete uma exclusão mais ampla do que as formas tribais e étnicas, resultando em totais extinções de civilizações. “A civilização ocidental, na condição de escolhida, tem o direito de definir a cultura global, enquanto que o resto e os nativos não devem pretender a reprodução da sua própria cultura tradicional.” (HUNTINGTON, 2004 *apud* KROHLING, 2008).

Santos não concebe o processo de globalização de forma neocolonialista, e o diferencia a partir de quatro formas, inicialmente a partir de um localismo globalizado, o qual consiste no processo segundo o qual um idioma, uma atividade,

uma música, enfim um fenômeno local se dissemina globalmente e se populariza mundialmente. A segunda forma é o globalismo localizado, que se manifesta através da imposição de determinadas práticas pelos países ricos aos países mais pobres, efetivadas através de imperativos transnacionais.

O autor exemplifica alguns tipos de globalismos localizados impostos de cima para baixo, dentre os quais incluem-se: a destruição maciça da fauna e flora para pagamento da dívida externa, os entraves comerciais e as barreiras alfandegárias, venda de lixo tóxico a países de terceiro mundo, exploração e uso turístico da vida selvagem, conversão da agricultura familiar, de subsistência em agricultura para exportação e conseqüente desvalorização do trabalhador, considerado de menor valor ou inferior e portanto menos exigente.

O mecanismo de produção de globalização foi internacionalmente definido de forma que os países centrais estabelecessem uma forma de localismos globalizados, enquanto que aos países da periferia se impôs a forma de globalismo localizado. Ambos os processos acontecem de cima para baixo, ou seja, são hegemônicas, pressupondo sempre a relação entre dominantes e dominados.

No entanto, as interações globalizadas estabelecem mais duas outras formas de interações sem a intervenção estatal. A terceira forma de globalização também descrita pelo autor é o cosmopolitismo, a qual acontece sem a intervenção estatal, através da reunião de pessoas, com suas ideias e opiniões, objetivando a propagação de práticas não hegemônicas, podemos destacar as organizações mundiais de trabalhadores, redes internacionais de assistência jurídica alternativa, organizações transnacionais de direitos humanos, movimentos feministas, organizações não governamentais, dentre outros. O último processo que o autor descreve e que não se enquadra nos anteriormente descritos é o patrimônio comum da humanidade, são temas afeto a toda globalidade, como o planeta, o clima e o meio ambiente. Essas duas formas de globalização são contra-hegemônicas, acontecem de baixo para cima.

Entendendo a importância desse processo da globalização e acima de tudo, procurando superar o debate fundamentalista no qual de um lado encontra-se em uma extremidade: o universalismo, que sob a justificativa da tutela dos direitos humanos e do direito internacional, foi muitas vezes utilizado pelo mundo ocidental para oprimir e reprimir povos, desprezando diferenças culturais e no outro lado, a

tentativa de relativizar todos os direitos humanos, impossibilitando desta forma o diálogo entre culturas diferentes.

Nessa ambiência, Santos entende que ambos os discursos são igualmente prejudiciais, a medida que radicalizam e dificultam o diálogo entre as diferentes percepções de mundo, polarizando conceitos e valores, resultando em igual prejuízo para uma emancipação e reciprocidade de direitos humanos.

O autor Huntington expõe um breve conceito de relativismo proposto por Vicente de Paula Barreto. Esse autor define três formas de relativismo, o relativismo cultural, autor ressalta a importância das características de cada cultura específica na formação e direitos humanos, no relativismo epistemológico, o autor contraria a possibilidade de existir uma ética universal e no relativismo antropológico, que identifica a grande diversidade cultural com conseqüente formação de um pluralismo de valores. (BARRETO, 2004 *apud* HUNTINGTON, 2008).

Para o sociólogo Boaventura de Souza Santos a grande dificuldade de utilizar os direitos humanos como guia emancipatório reside no fato de que eles podem ser utilizados tanto como instrumento de globalização hegemônica como contra-hegemônica, pois ao mesmo tempo que têm se tornado cada vez mais inclusivo, na prática continuam a tolerar- ou a cometer- violações dos próprios princípios por eles defendidos. “Se o direitos humanos, mesmo sendo parte da mesma hegemonia que consolida e legitima sua opressão, não poderão ser usados para a subverter?” (SANTOS, 2014, p. 16)

Além da superação do debate entre universalismo e relativismo, o sociólogo propõe mais quatro condições para a aplicação dos direitos humanos como mecanismo viável para uma política emancipatória, não hegemônico, de baixo para cima. A segunda condição consiste no reconhecimento de que todas as culturas apresentam concepções de dignidade da pessoa humana, porém em diferentes contextos, muitas vezes não relacionados aos direitos humanos. Importante, nesse sentido, identificar os valores e preocupações em comuns de diferentes culturas, pois mesmo culturas muito diferentes podem apresentar preocupações e aspirações semelhantes.

A terceira premissa é que todas as culturas são incompletas, pois se assim não o fosse, não haveria razão para existência de outras culturas, no entanto, essa incompletude não é facilmente identificada a partir do interior de cada cultura, pois a partir desse prisma interno a cultura se apresenta completa e acabada, neste terreno

habita o grande desafio, de se aventurar para além dos limites da própria cultura e admitir a sua incompletude inerente a todas as outras culturas.

Os direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda da outra cultura que, por sua vez, enxerga através de outra janela. Eu creio que a paisagem humana vista através de uma janela é, a um só tempo, semelhante e diferente da visão de outra. Se for o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas. A última opção favorecia um pluralismo saudável. (BALDI, 2004 *apud* KROHLING, 2008).

A quarta premissa está relacionada aos diferentes conceitos e valores atribuídos à dignidade da pessoa humana, com diferentes amplitudes e reciprocidades, algumas com mais abertura em relação a outras culturas e outras fechadas dentro de suas concepções. Diante dessas discrepâncias deve-se sempre optar por aquela que possibilite uma amplitude de reciprocidade de valores e direitos.

A última premissa consiste na constatação de que todas as culturas estabelecem dois parâmetros de pertencimentos para seus grupos sociais, a partir do conceito da igualdade e da diferença promovendo uma estratificação social hierárquica entre unidades homogêneas.

Portanto, a partir dessas premissas propostas pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, e evoluindo para uma reconceitualização multicultural dos direitos humanos, este trabalho propõe a utilização da hermenêutica diatópica como ferramenta de efetivação de um diálogo intercultural. De acordo com Panikkar, para que uma cultura possa compreender os valores nos quais se funda uma outra cultura para designar a dignidade da pessoa humana como base de direitos humanos, deve investigar como essa cultura se expressa para atingir fins equivalentes.

Segundo Krohling (2008), a hermenêutica diatópica se fundamenta no pressuposto de que cada cultura possui seu *topoi*, os quais se apresentam incompletos e entende que os espaços de abstração de uma cultura podem ser preenchidos por outra a partir do diálogo intercultural.

Boaventura de Souza Santos denomina de hermenêutica diatópica o diálogo entre duas ou mais culturas ou dois referenciais ou lugares (dois *topoi*).

No diálogo intercultural, a troca ocorre entre diferentes saberes que refletem diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinadas culturas. (SANTOS, 2006 *apud* KROHLING, 2008).

A ideia da hermenêutica diatópica é que por mais forte que seja os *topoi* de cada cultura, eles são incompletos como a própria cultura da qual fazem parte. No entanto, essa incompletude não é visível do interior de cada cultura, pois na busca em atingir a totalidade, toma-se parte do todo como se o todo fosse. O objetivo da hermenêutica diatópica não consiste em diminuir ou extinguir essa incompletude, cujo objetivo seria inatingível, mas sobretudo permitir uma ampliação da conscientização dessa incompletude mútua através de um diálogo intercultural, com equilíbrio e reciprocidade entre as diferentes culturas, daí consiste seu aspecto diatópico.

Entre os topos dos direitos humanos na cultura ocidental evidencia-se a hermenêutica diatópica, entre os topos do *dharma* na cultura hindu e os topos da uma na cultura islâmica. Segundo Pannikar, *dharma* é o que mantém, dá coesão; a justiça mantém o funcionamento das relações humanas; a moralidade mantém a harmonia da pessoa; a lei é o princípio organizador; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas... portanto, em uma cultura onde o conceito de *dharma* é central, não se avalia o direito de um indivíduo em relação a outro, ou perante a sociedade, mas bem relação busca-se avaliar o caracter dharmico (correto, verdadeiro, consistente) ou não dharmico de qualquer pessoa, coisa ou ação no complexo teantropocósmico total da realidade.(PANIKKAR, 1984 *apud* KROHLING, 2008)

A partir do topos do *dharma*, os direitos humanos apresentam-se incompletos, pois não favorecem uma comunicação entre o indivíduo e o cosmos. A concepção ocidental dos direitos humanos garante direitos simplesmente àqueles que exige deveres, portanto, na concepção ocidental dos direitos humanos a natureza e as gerações futuras não possuem direitos, devido ao fato de não possuírem deveres. No entanto, a partir do prisma dos direitos humanos, o *dharma* também apresenta-se incompleto, pois não se preocupa com os princípios da ordem democrática, como a liberdade e a autonomia individuais.

Em um outro contexto, como entre o topos dos direitos humanos e o topos da *umma* e da cultura islâmica pode ser aplicada a hermenêutica diatópica. Embora

a partir do Corão a palavra *umma* apresenta variadas definições, tem-se como certo que a sua definição sempre traz relação aos aspectos étnicos, linguísticos ou religiosos de pessoas que são objeto do plano divino de salvação. A *umma* dos árabes foi transformada na *umma* dos muçulmanos, à medida que a profecia de Maomé se expandiu e os fundamentos religiosos se tornaram mais evidentes.

O espaço de abstração dos direitos humanos percebido a partir do topos da *umma* está na impossibilidade de estabelecer laços e as solidariedades coletivas, das quais toda sociedade carece para sobreviver e evoluir. Em uma outra dimensão, a partir do topos dos direitos humanos individuais, a *uma* privilegia os deveres em detrimento dos direitos, perdendo desigualdades que de outra maneira seriam inadmissíveis, como a desigualdade sexual e entre muçulmanos e não muçulmanos.

Portanto, a partir da hermenêutica diatópica evidencia-se de um lado a incompletude da cultura ocidental, manifestada na rígida dicotomia entre o indivíduo e a sociedade, favorecendo o individualismo possessivo, e do outro, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica, devido ao fato de não reconhecerem que o sofrimento humano tem uma â individual irreduzível, a qual só pode ser devidamente analisada a partir de uma sociedade não hierarquizada. O reconhecimento recíproco das incompletudes culturais é condição imprescindível para o estabelecimento do diálogo intercultural.

A hermenêutica diatópica favorece uma ampliação de possibilidades para o debate acerca do que se convencionou denominar de “infanticídio indígena”, considerando a incompletude e o espaço de abstração das culturas envolvidas no diálogo e conseqüentemente uma possível integração de valores culturais. No entanto, importante não esquecer que tal diálogo pressupõe uma simultaneidade de culturas, mas cada uma traz consigo sua condição histórica, muitas delas regadas de injustiças e desigualdades, como no caso dos povos originários, nesse contexto os autores dos diálogos carregam consigo diferentes heranças culturais, o que pode dificultar o estabelecimento de um diálogo não hegemônico. Diante dessa constatação, o sociólogo Boaventura de Souza Santos estabelece a formulação de dois imperativos multiculturais, os quais devem ser aceitos por todos os grupos empenhados na hermenêutica diatópica.

O primeiro imperativo pode ser formulado a partir da relação entre as diversas formas de culturas existentes, nesse processo de reciprocidade intercultural deve-se sempre preferir a cultura que possibilite uma ampliação no círculo de

reciprocidade, acolhendo um círculo maior de pessoas, ou seja, uma versão que possibilite um maior reconhecimento do outro. No caso das diferentes interpretações do livro sagrado do alcorão, deve-se preferir à interpretação que abranja igualmente muçulmanos e não muçulmanos, homens e mulheres, bem como no caso da cultura ocidental, quando da conceitualização dos direitos humanos, se liberal ou marxista, deve-se adotar a última, pois segundo Santos “amplia para os domínios econômicos e social a igualdade que a versão liberal apenas considera legítima no domínio político.” (SANTOS, 1997)

O outro imperativo intercultural parte do pressuposto de que todas as culturas tendem a organizar e distribuir as pessoas e os grupos sociais conforme valores e princípios concorrentes de pertença hierárquica, com conceitos concorrentes de diferença e igualdade, portanto, as pessoas e os grupos sócias têm o direito a ser iguais quando a diferente os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.

Portanto, afirma-se a possibilidade de mudança de um costume, como o “infanticídio indígena”, tendo em vista a dinâmica inerente a toda cultura, através do diálogo intercultural proposto pelo sociólogo, Boaventura de Souza Santos, desde que se cumpram todas as premissas emancipatórias e os imperativos por ele formulado, de modo a não interferir nos costumes e tradições que caracterizam os povos ameríndios.

CONCLUSÃO

A mola propulsora dessa pesquisa foi inicialmente a inquietação gerada através do debate midiático decorrente da exposição de um vídeo sobre costumes práticas de algumas trios brasileiras, denominado “infanticídio indígena”. Diante desse fato surgiu a questão de como possibilitar a mudança de um costume sem, no entanto,

prejudicar a tradição que faz dos povos indígenas sujeitos coletivos e politicamente diferenciados?

No anseio de compreender os fatores envolvidos nessa prática e as diferentes perspectivas nas quais são abordadas, esse trabalho buscou, de um modo geral, promover o debate acerca do que se denominou “infanticídio indígena”, possibilitando assim que se estabeleça uma ponte de diálogo visando o favorecimento da identificação e afirmação dos povos indígenas como sujeitos de direitos.

Nesse processo foi desenvolvido, em um primeiro momento, um levantamento do normativismo de proteção indigenista brasileiro, o qual se aconcece sob duas perspectivas, uma integracionista, a qual se caracteriza por normas que têm como premissa a incorporação progressiva do índio a comunidade nacional, caracterizando o nível de evolução do indígena de acordo com seu grau de incorporação aos costumes da sociedade nacional e conseqüente encobrimento e desconstituição da sua cultura indigenista.

Em outra perspectiva, as normas são de caráter interacionistas, embora reconheçam os povos indígenas como culturalmente diferentes, preserva a concepção de que a cultura do outro, do diferente, não goza das mesmas prerrogativas da cultura hegemônica nacional e internacionalmente consolidada.

Em um segundo momento, analisou-se os fatores sócio-culturais que influenciam e determinam o modo de compreensão do que é “pessoa” e “humano”, como se estabelece e pré-concebe valores e verdades em diferentes sociedades e como qual poder esses valores são perpetuados e consagrados.

No último capítulo, propôs-se o estabelecimento de um diálogo intercultural, através da hermenêutica diatópica, proposta pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, a qual parte do pressuposto de que toda cultura é incompleta, e a partir desse espaço de abstração possibilita-se o estabelecimento de uma ponte de diálogo, através do respeito a dois pressupostos fundamentais, preferência pela cultura que mais amplie o círculo de reciprocidade de direitos, destinando-os a um maior número de pessoas e quanto à igualdade, a admissão desta, quando a diferença inferiorize as pessoas, e o reconhecimento da diferença, quando a igualdade as descaracterize.

Portanto, diante de todo o exposto, afirmamos a possibilidade da mudança de um costume, como o “infanticídio indígena”, tendo em vista que toda cultura é dinâmica, através de um diálogo intercultural que se desenrola com um pé em uma cultura e o outro em outra cultura, considerando suas diferenças e semelhanças e promovendo uma ampliação de direitos recíprocos, no entanto, para que essa metodologia denominada hermenêutica diatópica evolua é imprescindível que haja conjuntamente um projeto de ação planejado e um programa de educação popular para a formação da consciência de cidadania cosmopolita, pois exige-se uma equidade entre as culturas, evitando que nenhuma cultura seja diminuída em seus valores e tradições.

A contribuição deste estudo para a Faculdade Damas da Instrução (FADIC) consiste em disponibilizar, através dos desdobramentos teóricos lançados neste trabalho, material para uma ampliação do debate.

Diante do exposto pode-se afirmar que a luta dos povos originários ainda continuará a percorrer um grande caminho, entretanto, toda iniciativa que possibilite o conhecimento acerca do universo desses povos é de grande importância para a sociedade pois possibilita uma análise de fatos como o “infanticídio indígena” a partir de uma perspectiva não hegemônica.

REFERÊNCIAS

- APIAKÁ, Darlisson. **A explosão da cachoeira e a destruição da história**. 2016. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/lideranca-indigena-denuncia-descaso-na-construcao-de-usina-em-mt>> Acesso em: 23 nov. 2016
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1998.
- DUSSEL, Henrique. **1492: O encobrimento do outro**. 154. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- FARIAS, Cristiano Chaves de; ROSENVALD, Nelson. **Curso de Direito Civil**. São Paulo: PODIVM, 2014.
- GAGLIANO, Pablo Stolze; PAMPLONA FILHO, Rodolfo. **Novo Curso de Direito Civil**. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.
- GRANERO, Fernando Santos. 2011. **Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104>. Acesso em: 06 mar. 2016.
- HOLANDA, Mariana Assunção Figueiredo. **Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena**. Dissertação de mestrado, 2008.
- LOBO, Paulo. **Direito Civil: parte geral**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Direito à diversidade e o Estado plurinacional**. 1ª. Ed. Belo Horizonte: Arraes Editores Ltda, 2012.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros. **Eixos para discussão do constitucionalismo plurinacional 1 – uniformização versus diversidade**. Belo Horizonte: Página do autor, 2012. Disponível em: <<http://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2011/11/786-eixos-de-discussao-para-o-novo.html>>, Acesso em: 08 set. 2016.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros. **Ensaio José Luiz Quadros: Direito à diversidade individual e coletivo e a superação de uma teoria da constituição moderna. Direito à diversidade individual e coletivo e a superação de uma teoria da constituição moderna.** Belo Horizonte: Página do autor, 2013.

Disponível em: <<http://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2013/11/1372-ensaios-direito-diversidade.html>. > Acesso em: 10 set. 2016.

MENEZES, Rafael. Aula 02: Direito Reais – Da Posse. Página do autor. 2012.

Disponível em:<<http://rafaeldemenezes.adv.br/assunto/Direitos-Reais/7/aula/2>> Acesso em 25 nov. 2016.

PADILHA, Amanda Mana. 2013. **Os contrassensos no delito de infanticídio: uma análise crítica.**

Disponível em: <http://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/138_355.pdf.> Acesso em 19 out. 2016.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de: **O pequeno príncipe.** 48. ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 2001.

SALES, Renata Celeste. Intenção e gesto: possibilidades lógicas no direito. V. 16, n. 62, p. 253-261, abril/set 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente.** 8. ed. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural dos direitos humanos.** 1997. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF> Acesso em: 08 mar. 2016.

SILVA, José Afonso. **Curso de Direito Constitucional.** 36. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

TOMAZ, Rogério. **Superação do infanticídio indígena é tema de audiência pública.** Radio Democracia no Ar, 2011.

Disponível em: <http://www.ptnacamara.org.br/index.php/outras-noticias/item/7737-supera%C3%A7%C3%A3o-do-infantic%C3%ADdio-ind%C3%ADgena-%C3%A9-tema-de-audi%C3%AAncia-p%C3%BAblica>>. Acesso em: 26 set. 2016.