Daniela Lopes Lacerda

PERSPECTIVISMO KAMAYURÁ

AS NUANCES DOS "INTERDITOS DE VIDA" E OS IMPACTOS DO PROJETO DE LEI DA CÂMARA 119/2015

científica digital

CIENTÍFICA DIGITAL EDITORIAL LTDA
Barueri - São Paulo - Brasil
www.cientificadigital.org - contato@cientificadigital.org

Diagramação e Arte
Equipe Editorial
Imagens da Capa
Itayanna Bianca Ferreira Meireles (Gemini, 2025)

Edição © 2025 Científica Digital
Texto © 2025 Os Autores
1ª Edição - 2025
Acesso Livre - Open Access

© COPYRIGHT DIREITOS RESERVADOS. A editora detém os direitos autorais pela edição e projeto gráfico. Os autores detêm os direitos autorais dos seus respectivos textos. Esta obra foi licenciada com uma Licença de Atribuição Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional, permitindo o download e compartilhamento integral ou em partes, desde que seja citada a fonte, com os créditos atribuídos aos autores e obrigatoriamente no formato Acesso Livre (Open Access) e sem a possibilidade de alteração de nenhuma forma. É proibida a catalogação em plataformas com acesso restrito e/ou com fins comerciais.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L131p Perspectivismo Kamayurá: as nuances dos "interditos de vida" e os impactos do projeto de lei da câmara 119/2015 / Daniela Lopes Lacerda. – Barueri-SP: Científica Digital, 2025.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui Bibliografia
ISBN 978-65-83998-90-3
DOI 10.37885/978-65-83998-90-3

1. Povos indígenas da América do Sul. I. Lacerda, Daniela Lopes. II. Título.

CDD 305.897

Elaborado por Janaína Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático:
I. Povos indígenas da América do Sul

E-BOOK
ACESSO LIVRE ON LINE - IMPRESSÃO PROIBIDA
2025

Daniela Lopes Lacerda

Perspectivismo Kamayurá: as Nuances dos “Interditos de Vida” e os Impactos do Projeto de Lei da Câmara 119/2015

1ª EDIÇÃO

científica digital

2025 - BARUERI - SP

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. André Cutrim Carvalho
Prof. Dr. Antônio Marcos Mota Miranda
Profª. Ma. Auristela Correa Castro
Prof. Dr. Carlos Alberto Martins Cordeiro
Prof. Dr. Carlos Alexandre Oelke
Profª. Dra. Caroline Nóbrega de Almeida
Profª. Dra. Clara Mockdece Neves
Profª. Dra. Claudia Maria Rinhel-Silva
Profª. Dra. Clecia Simone Gonçalves Rosa Pacheco
Prof. Dr. Cristiano Marins
Profª. Dra. Cristina Berger Fadel
Prof. Dr. Daniel Luciano Gevehr
Prof. Dr. Diogo da Silva Cardoso
Prof. Dr. Ernane Rosa Martins
Prof. Dr. Everaldo dos Santos Mendes
Prof. Dr. Fabricio Gomes Gonçalves
Profª. Dra. Fernanda Rezende
Prof. Dr. Flávio Aparecido de Almeida
Profª. Dra. Francine Náthalie Ferraresi Queluz
Profª. Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes
Prof. Dr. Humberto Costa
Prof. Dr. Joachin Melo Azevedo Neto
Prof. Dr. Jónata Ferreira de Moura
Prof. Dr. José Aderval Aragão
Prof. Me. Julianno Pizzano Ayoub
Prof. Dr. Leonardo Augusto Couto Finelli
Prof. Dr. Luiz Gonzaga Lapa Junior
Prof. Me. Marcelo da Fonseca Ferreira da Silva
Profª. Dra. Maria Cristina Zago
Profª. Dra. Maria Otília Zangão
Prof. Dr. Mário Henrique Gomes
Prof. Dr. Nelson J. Almeida
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Prof. Dr. Pedro Afonso Cortez
Prof. Dr. Reinaldo Pacheco dos Santos
Prof. Dr. Rogério de Melo Grillo
Profª. Dra. Rosenery Pimentel Nascimento
Prof. Dr. Rossano Sartori Dal Molin
Prof. Me. Silvio Almeida Junior
Profª. Dra. Thays Zigante Furlan Ribeiro
Prof. Dr. Wescley Viana Evangelista
Prof. Dr. Willian Carboni Viana
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme

Acesse a lista completa dos Membros do Conselho Editorial em www.editoracientifica.com.br/conselho

Parecer e revisão por pares
Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial e Revisados por Pares Externos (Peer Review), sendo indicados para publicação.

Nota: Esta é uma produção independente, tornando-se uma obra com reservas de direitos autorais para os autores. Alguns textos podem ser derivados de outros trabalhos já apresentados ou defendidos, todavia, os autores foram instruídos ao cuidado com o autoplágio. A responsabilidade pelo conteúdo é exclusiva dos autores, não representando, necessariamente, a opinião da editora, tampouco dos organizadores, revisores e membros do Conselho Editorial.

À minha família pelo carinho, incentivo, apoio e confiança no meu potencial e dedicação, contribuindo para o sucesso da minha jornada acadêmica, bem como para uma promissora carreira profissional.

AGRADECIMENTO

A Deus, pelo dom da vida e por ter me ungido todos os dias dessa caminhada.

Aos meus pais, ao meu padrasto, aos meus irmãos e ao meu filho Rian Victor Lacerda dos Santos, que caminharam ao meu lado para que este sonho se tornasse realidade.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade, que contribuíram intensamente com o meu aprendizado, em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Tulio Chaves Novaes, ao Prof. Dr. Miguel Aparicio Suarez, à Prof.ª. Dra. Carla Ramos, ao Prof. Dr. Nirson Medeiros da Silva Neto pelo tempo que dedicaram à construção desse trabalho e pelos ensinamentos e direcionamentos que me proporcionaram.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Tulio Chaves Novaes, inicialmente por ter sido meu professor em 2019, quando fui aluna especial na disciplina Direitos Humanos Socioambientais do Mestrado em Ciências da Sociedade, oportunidade que me fez chegar ao vínculo regular do qual faço parte atualmente. Além dos conhecimentos compartilhados nessa trajetória, demonstrou imensa empatia nos momentos desafiadores da pesquisa. Obrigada por todas as palavras incentivadoras e pela disponibilidade em percorrer esse caminho ao meu lado.

Agradeço ao Prof. Dr. Miguel Aparicio Suarez, por todas as reuniões, sugestões, feedbacks, indicações de referências e compartilhamento de experiências que contribuíram consideravelmente para o amadurecimento desta dissertação. Sem palavras para expressar minha eterna gratidão.

Agradeço ainda à Prof.ª. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho, com quem tive a oportunidade de realizar o estágio docência na Formação Básica Indígena e no curso de Antropologia da Ufopa, uma verdadeira

encorajadora do meu trabalho e dos meus projetos, com quem me identifiquei bastante.

Agradeço ao Prof. Dr. Assis da Costa Oliveira, inicialmente por aceitar o convite de integrar a banca examinadora desta dissertação, pelos elogios, e por todas orientações que contribuíram para o desenvolvimento da minha pesquisa.

Aos meus amigos, pelas orações e pensamentos positivos para que eu pudesse alcançar os meus objetivos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas (Fapespa)- Convênio nº 009/2021 (Fapespa/Ufopa).

"Vistas como 'pré-modernas', estas percepções indígenas estão em permanente rota de colisão em relação às visões dominantes, 'modernas', de humanidade e pessoalidade como condições absolutas, irredutíveis e isomórficas" (SANTOS-GRANERO, 2011, p. 144).

RESUMO

O presente trabalho visa apresentar a discussão que recai sobre os "interditos de vida" Kamayurá que, comumente são conhecidos como representações do chamado "infanticídio indígena", e os impactos que o projeto de lei da câmara (PLC) 119/2015 possam causar em práticas consideradas tradicionais. Trata-se de uma pesquisa consolidada pelo levantamento quantitativo de votos de concordância ou não com a ementa do referido projeto de lei, mediante o acesso ao site do Senado Federal, etnografia midiática e a revisão bibliográfica e documental de teses, dissertações, artigos em revistas, periódicos, legislações, livros e reportagens, relacionados aos direitos dos povos indígenas e ao perspectivismo Kamayurá sobre os "interditos de vida". Dado o conflito entre o direito à diversidade cultural e o direito à vida, a aprovação do PLC 119/2015, sem a realização de consulta prévia, aponta para uma intervenção estatal forçada nas questões culturais internas. O diálogo intercultural e a escuta às vozes indígenas, por meio da consulta prévia, apresentam-se como alternativas eficazes para a diminuição dos casos dos "interditos de vida" entre os Kamayurá. A supressão dos direitos das minorias étnicas, mediante imposições legislativas, além de caracterizar atos de violência institucional, viola a dignidade humana, comprometendo a capacidade de reconhecimento e identificação de comunidades cuja a disseminação da memória coletiva é pré-requisito para a perpetuação de suas sociedades.

Palavras-chave: "Interditos de Vida". Diálogo Intercultural. Consulta Prévia. Kamayurá. Violência Institucional.

ABSTRACT

The present work aims to present the discussion that falls on the Kamayurá "life interdicts", which are commonly known as representations of the so-called "indigenous infanticide", and the impacts that the bill of the chamber (PLC) 119/2015 may cause in traditional practices. It is a research consolidated by the quantitative survey of votes of agreement or not with the summary of the referred bill, through access to the website of the Federal Senate, media ethnography and the bibliographical and documental review of theses, dissertations, articles in magazines, periodicals, legislation, books and reports related to the rights of indigenous peoples and Kamayurá perspectivism on "life interdicts". Given the conflict between the right to cultural diversity and the right to life, the approval of PLC 119/2015, without prior consultation, points to a forced state intervention in internal cultural issues. Intercultural dialogue and listening to indigenous voices, through prior consultation, are effective alternatives for reducing cases of "life bans" among the Kamayurá. The suppression of the rights of ethnic minorities, through legislative impositions, in addition to characterizing acts of institutional violence, violates human dignity, compromising the ability to recognize and identify communities whose dissemination of collective memory is a prerequisite for the perpetuation of their societies.

Keywords: "Interdictions of Life". Intercultural Dialogue. Prior Consultation. Kamayura. Institutional Violence.

LISTA DE SIGLAS

Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
Atix	Associação Terra Indígena Xingu
CCJ	Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania
CDH	Comissão de Direitos Humanos
CNPI	Conselho Nacional de Política Indigenista
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
Coiab	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Conanda	Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente
CPB	Código Penal Brasileiro
CRFB	Constituição da República Federativa do Brasil
Fapespa	Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas
Funai	Fundação Nacional do Índio
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
ISA	Instituto Socioambiental
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
MT	Mato Grosso
OEA	Organização dos Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PL	Projeto de Lei
PLC	Projeto de Lei da Câmara
PLS	Projeto de Lei do Senado
PROS	Partido Republicano da Ordem Social
PT	Partido dos Trabalhadores
PV	Partido Verde
RCA	Rede de Cooperação Amazônica
RR	Roraima
SNDH	Secretaria Nacional de Direitos Humanos
TIX	Território Indígena do Xingu
Ufopa	Universidade Federal do Oeste do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE ABREVIATURAS

art.	Artigo
atu.	Atualizada
ed.	Edição
rev.	Revisada

SUMÁRIO

RESUMO 5

ABSTRACT 6

1 INTRODUÇÃO 11

2 ENTRE A LEGALIDADE E A REALIDADE: A TRADIÇÃO COMO CRITÉRIO EXISTENCIAL E DE VALIDAÇÃO SOCIAL 21

2.1 A vida e a pessoalidade como condicionadoras da dignidade humana 21

2.2 Quem são os Kamayurá? 28

2.3 Mavutsinin: a presença da espiritualidade nas relações Kamayurá 31

2.3.1 A reclusão pubertária Kamayurá 35

***2.3.2 Kwaryp:* a celebração da despedida** 39

2.4 Princípios constitucionais relacionados aos "interditos de vida" e ao Projeto de Lei da Câmara 119/2015 45

2.4.1 Princípio da dignidade da pessoa humana 45

2.4.2 Princípio da igualdade 48

2.4.3 Princípio da legalidade 50

3 LEGISLAÇÃO APLICADA E SUAS IMPLICAÇÕES PRÁTICAS 54

3.1 Projeto de Lei da Câmara (PLC) 119/2015 54

3.1.1 Contexto de elaboração 54

3.1.2 Consequências da aprovação 58

3.2 Constituição Federal de 1988 64

3.3 Código Penal Brasileiro- Decreto- lei nº 2.848 de 1940 69

3.4 A Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio) e o Projeto de Lei nº 169 de 2016 do Senado 76

3.5 Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais 83

3.6 Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais 89

3.7 Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas 91

3.8 Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas 94

4 O PERSPECTIVISMO INDÍGENA E AS NARRATIVAS MÍTICAS DOS "INTERDITOS DE VIDA" ENTRE OS KAMAYURÁ 99

4.1 Os *entes* dos "interditos de vida" 99

4.2 Motivações e perspectivismo Kamayurá: caracterizando os "interditos de vida" 103

4.3 Os modos de fazer os "interditos de vida" pelos Kamayurá 113

4.3.1 "Me enterraram porque minha mãe era solteira": uma representação midiática da estigmatização dos "interditos de vida" Kamayurá 114

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 120

REFERÊNCIAS 125

1 INTRODUÇÃO

Os Kamayurá atualmente vivem no Parque Indígena do Xingu (Mato Grosso) e, de acordo com o último censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), contabilizou-se, à época, 662 (seiscentos e sessenta e dois) indígenas[1]. Destes, 325 (trezentos e vinte e cinco) são homens e 337 (trezentos e trinta e sete) são mulheres, todos pertencentes ao tronco Tupi, da família linguística Tupi-Guarani. Entre outras práticas tradicionais realizadas pelos Kamayurá, tem-se os "interditos de vida[2]" que, por serem representações de uma realidade multiversal plena ao envolver a relação entre humanos, não-humanos e os dissociados da dinâmica social, possuem um significado valorativo diferenciado do contido no Código Penal Brasileiro (CPB). Ocorre que, existe um Projeto de Lei da Câmara (PLC) 119/2015, em tramitação no Senado Federal, que pretende alterar o Estatuto do Índio para tornar o costume em comento passível de responsabilização criminal.

O interesse pelo tema surgiu durante a graduação no curso de Direito na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, no decorrer do cumprimento da disciplina Antropologia Jurídica, realizado no segundo semestre do ano de 2011, ministrada pela professora Lúcia de Fátima Lôbo Cortez Amado[3]. Essa disciplina possibilitou debates aprofundados sobre a existência de costumes peculiares de comunidades tradicionais e o seu conflito com os direitos fundamentais e humanos, assim considerados, pelo sistema jurídico oficial, o que resultou na

1 Definiu-se como indígena: "- pessoa residente em terras indígenas que se declarou indígena ou se considerou como indígena; ou - a pessoa residente fora das terras indígenas que se declarou indígena" (IBGE, 2010).

2 Expressão utilizada para se referir às práticas tradicionais entre os ameríndios que, por questões de prescrições sociais e/ou crenças indicam que, em alguns casos, os gêmeos, filhos de mães solteiras, aqueles que apresentarem algum tipo de deficiência, entre outros, terão o nascimento social negado pelo grupo (HOLANDA, 2008, p.65). Trata-se de nomenclatura baseada na dissertação de mestrado "Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena" de Marianna Holanda para se referir às motivações do alcunhado "infanticídio indígena". Assim, a expressão "interditos de vida" para os Kamayurá significa as possibilidades de negação da existência. Apesar disso, em alguns momentos da presente dissertação o termo "infanticídio indígena" ainda será utilizado pela forma com que vem sendo discutido no PLC 119/2015 e em algumas referências anteriores à presente pesquisa.

3 Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2001). Possui graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (1980), graduação em Estudos Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (1980). Atualmente é professora adjunta- I da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Identidade e Memória. Disponível em: http://lattes.cnpq.br/4533758776455821. Acesso em: 25 out.2022.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

produção do trabalho de conclusão de curso, denominado: "A relativização do direito à vida em detrimento da diversidade cultural", contando com a coorientação da professora Lúcia Lôbo. A monografia apresentada no ano de 2015, para a obtenção do diploma de bacharelado em Direito, revelou os contrastes presentes na visão cultural hegemônica e dos povos indígenas sobre o alcunhado "infanticídio indígena[4]". Desde então, dada a pertinência temática evidenciada, são realizadas pesquisas sobre a evolução do debate e o acompanhamento do andamento do PLC 119/2015, criado em 2007, o então Projeto de Lei (PL) 1.057.

O conjunto de leis brasileiras oficiais carece de informações acerca dos modos de criar, fazer e viver de algumas comunidades indígenas brasileiras e, portanto, não pode servir como parâmetro isolado e instrumento criminalizador de práticas culturais tradicionais. Nesse sentido, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais, determina a obrigatoriedade da consulta prévia aos povos indígenas sempre que alguma medida legislativa possa afetá-los diretamente, como é o caso do PLC 119/2015. O caráter impositivo do referido projeto, pode causar efeitos prejudiciais para os povos indígenas que adotam os "interditos de vida" como questão cultural. Até o momento, a consulta prévia não aconteceu efetivamente, contando apenas com audiências **pública**s, com destaque para a realizada em 2016, promovida pela Comissão de Direitos Humanos (CDH), cujo debate foi acalorado entre pessoas que concordam ou não com a aprovação do PLC 119/2015, sem caráter conclusivo.

A perspectiva Kamayurá entende que não há crime na realização dos "interditos de vida", uma vez que, os ***entes***[5], em alguns casos não considerados humanos e, portanto, não possuiriam condições concretas de usufruírem

4 A expressão "infanticídio indígena" será utilizada nesta dissertação entre aspas, por se tratar de uma atribuição baseada na concepção ocidental do termo, porém, no caso em análise possui uma natureza jurídica distinta e um significado mais abrangente, como será demonstrado no decorrer da pesquisa.

5 Termo extraído da dissertação de mestrado intitulada "Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena" de Marianna Holanda para se referir aos neonatos e crianças elegíveis ao "infanticídio indígena", por não se enquadrarem nas relações de parentesco ou afinidade de alguns grupos tradicionais amazônicos, sendo, para eles, dissociados da dinâmica social "posto que não podem ser pensados dos como 'seres' já que, em muitos casos, eles não são" (HOLANDA 2008). Nesta dissertação, essa nomenclatura será utilizada para se referir àqueles suscetíveis ao "infanticídio indígena", evitando-se, assim, a reprodução de termos como: vítimas, sujeitos passivos, etc., por não representarem o real significado para a etnia Kamayurá.

de uma existência digna. Para tanto, nas linhas a seguir, serão articuladas algumas ideias sobre a polêmica que norteia a questão, predominantemente extraídas de textos debatidos nas disciplinas cursadas no primeiro ano do "Programa de Pós- graduação em Ciências da Sociedade da Ufopa". Utilizaremos também neste debate outros autores que subsidiaram a presente dissertação, apresentando-se, em alguns momentos, expressões em tukano, tupi-guarani, Kamayurá e/ ou outras formas de comunicação peculiares, com seus respectivos significados, em caráter analógico, para facilitar a externalização de significados intrinsicamente contidos nas culturas tradicionais.

A complexidade que envolve os "interditos de vida", equivocadamente apelidado de "infanticídio indígena" em relação aos Kamayurá, como demonstração cultural, divide opiniões e, por isso, instiga a avaliação crítica em um cenário pouco conhecido pelos integrantes da chamada cultura dominante da sociedade brasileira. A população indígena se debruça em uma história pautada por violações de direitos e de luta pela afirmação de um modo de vida singular, onde se inserem os seus comportamentos, crenças, formas de se relacionar com a natureza, disposição das aldeias, ritos, mitos, etc., distinguindo-se do que é considerado padrão. Mas, qual é o limite da intervenção estatal nas questões culturais? Até que ponto é possível permitir práticas que justifiquem a supressão da vida em nome da cultura? São questões que envolvem interesses contrapostos e, portanto, surgem como os questionamentos iniciais a serem debatidos durante a pesquisa.

A discussão envolve a exposição de costumes tradicionais milenares e a defesa dos direitos humanos. Para os Kamayurá, os "interditos de vida" representam uma forma cultural de distinção entre aqueles que podem ou não integrar o grupo, em que o nascimento biológico não necessariamente garante o nascimento social. Assim, o critério de existência e vida e, consequentemente, a atribuição da característica da humanidade não é, entre os Kamayurá, concedida aos gêmeos, filhos de mães solteiras, aos nascidos fora do casamento, aos resultantes de gestações de viúvas em período de luto e aos que apresentarem algum tipo de deficiência por comprometerem o grupo com ameaças espirituais e por não apresentarem condições dignas de sobrevivência na aldeia.

Há, portanto, um Projeto de Lei da Câmara 119/2015, identificado originalmente como Projeto de Lei (PL) 1.057/2007, proposto por Henrique Afonso,

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

à época filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT) do Estado do Acre, com a pretensão de atribuir responsabilização penal à algumas práticas tradicionais, entre as quais se inserem os "interditos de vida", amplamente divulgado como "infanticídio indígena". No ano de 2019, o projeto de lei encontrava-se com a relatoria do Senado Federal, quando obteve indicação de aprovação[6]. Diante disso, o problema central da pesquisa busca identificar se os desdobramentos do Projeto de Lei da Câmara (PLC 119/2015), na prática tradicional dos "interditos de vida" Kamayurá, podem caracterizar o etnocídio da sua identidade cultural?

A relevância do debate acerca dos "interditos de vida" praticados pelos Kamayurá e a existência de um projeto de lei que está na iminência de ser aprovado para interferir nesses costumes, sem, contudo, considerar as motivações dos grupos envolvidos, reside na necessidade de se avaliar as concepções de existência, pessoa, vida e dignidade para o grupo estudado. Para tanto, faz-se necessária a garantia da consulta prévia aos grupos que, porventura, venham a ser afetados pelas consequências da aprovação do PLC 119/2015, bem como o sopesamento dos valores em que se pauta as relações humanas envolvidas, norteado por relativizações, visto que, em regra, não existem princípios absolutos, somente as peculiaridades do caso concreto poderão apontar qual irá prevalecer.

De modo geral, esta dissertação se justifica pelo empenho em contribuir para que a legislação seja corretamente aplicada às práticas realizadas pelas populações tradicionais, sobretudo em relação à consulta prévia para a promoção de diálogos, a partir da análise sobre os impactos que o Projeto de Lei da Câmara 119/2015 pode causar entre os Kamayurá, referente à criminalização da prática dos "interditos de vida". Primaremos sempre pela perspectiva do respeito à autonomia, autodeterminação e identidade grupal.

Recentemente, a temática ganhou nova repercussão, por meio da veiculação de uma matéria, publicada no site "Senado notícias", intitulada: "Senado pode votar projeto que condena infanticídio indígena", em 19 de fevereiro de 2021, em relação ao PLC 119/2015. Afirmou-se na matéria que: "A proposta já está analisada

6 Na 101ª Reunião, extraordinária, realizada em 21/09/2019, a Comissão aprova o relatório do Senador Telmário Mota, que passa a constituir o Parecer da CDH, favorável ao Projeto. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/122998. Acesso em: 24 out.2022.

pela Câmara, é uma das 35 matérias que o presidente Jair Bolsonaro quer ver aprovada pelo Congresso em 2021" (AGÊNCIA SENADO, 2021). De acordo com o texto atual do projeto, qualquer pessoa que souber que uma criança indígena estiver suscetível ao "infanticídio indígena", deverá imediatamente comunicar o fato à Fundação Nacional de Saúde (Funasa), à Fundação Nacional do Índio (Funai), ao Conselho Tutelar ou aos órgãos da segurança pública. Para tanto, "A pena por omissão é de um a seis meses de cadeia. Caso os pais ou a tribo 'persistam na prática tradicional nociva', a criança deve ser retirada da família e transferida para um abrigo provisório. Se isso não for possível, o recém-nascido é encaminhado à adoção" (AGÊNCIA SENADO, 2021).

A partir da proposta de sistematização da pesquisa, a dissertação foi desenvolvida em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado "Entre a legalidade e a realidade: a tradição como critério existencial e de validação social", descreve-se a evolução do tema diante de alguns significados atribuídos aos conceitos de vida e pessoa, seus desdobramentos, apresentando a etnia Kamayurá, assim como as bases teóricas e legislativas, relacionadas à proteção do direito à vida e à diversidade cultural, a presença da espiritualidade nas relações Kamayurá e os princípios constitucionais envolvidos. Será abordada a questão a partir das obras de Celso Lafer (2005) e Ingo Sarlet (2011) sobre os aspectos da dignidade humana, Flávia Piovesan (2009) sobre a ética dos direitos humanos, Fernando Santos-Granero (2011) sobre o perspectivismo indígena, Marianna Holanda (2008), Feitosa (2010), Santos (2017), sobre os aspectos da pessoalidade, Adela Cortina (2005) sobre o conceito de cidadania, entre outros.

No segundo capítulo, intitulado "Legislação aplicada e suas implicações práticas", serão apresentados: o Projeto de Lei da Câmara 119/2015, o contexto de elaboração, as consequências de sua aprovação e o levantamento quantitativo de votações sobre o projeto do site no Senado Federal, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 e uma reflexão sobre o transconstitucionalismo de Marcelo Neves (2009), o Código Penal Brasileiro, a Lei 6.001/1973 (Estatuto do Índio) e o Projeto de Lei do Senado (PLS) 169/2016, dispondo sobre o Estatuto dos Povos Indígenas, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, entre

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

outros documentos internacionais, aplicáveis ao objeto da pesquisa, desde que a República Federativa do Brasil seja signatária.

No último capítulo, denominado "O perspectivismo indígena e as narrativas míticas dos 'interditos de vida' entre os Kamayurá", serão analisados os ***entes*** dos "interditos de vida", as motivações e o perspectivismo Kamayurá, os modos de realização do costume, e uma recente produção audiovisual, explicitando criticamente a forma com que a mídia trata o assunto. Considera-se no capítulo produções bibliográficas entre as quais estão: Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena de Eduardo Viveiros de Castro (2002), Capítulo Final: Hidrelétricas na Amazônia, etnocídio e genocídio indígena da dissertação de mestrado intitulada Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença de Luísa Pontes Molina (2017) e Agenciamento do mundo pelos ***kumuã ye'pamahsã***. **O conjunto dos *bahsese* na organização do espaço** Di'ta Nũhkũ de Dagoberto Lima Azevedo (2018) Lara Parreira de Faria Borges (2013), Fernando Santos-Granero (2011), Marianna Holanda (2008; 2018), entre outros, bem como a realização de etnografia midiática sobre uma recente publicação relativa aos "interditos de vida" entre os Kamayurá.

Para tanto, o objetivo geral da pesquisa consiste em analisar as principais consequências sociais da aprovação do PLC 119/2015, quanto à prática dos "interditos de vida", para a etnia Kamayurá. Entre os seus objetivos específicos estão: verificar a existência de outras alternativas jurídicas para solucionar questões que envolvam direitos fundamentais constitucionais, aplicáveis aos "interditos de vida" entre os Kamayurá; analisar as formas pelas quais o PLC 119/2015 pretende responsabilizar os órgãos que gerenciam a política indigenista em casos de "interditos de vida" e avaliar a efetividade do diálogo intercultural na aldeia Kamayurá como elemento de compreensão das práticas tradicionais e de garantia do desenvolvimento sustentável de sua sociedade.

Até o momento, não há um consenso sobre a nomenclatura mais apropriada para os fatores determinantes dos "interditos de vida" entre os Kamayurá. Apesar disso, desde que a conhecida Lei Muwaji[7] trouxe à tona os aspectos

7 "Os autores do Projeto de Lei 1057/2007 lhe deram o nome de Lei Muwaji, aludindo a uma mãe Suruwaha que afirmavam ser salvadora de seu bebê, portador de paralisia cerebral" (SEGATO, 2014, p.71).

particulares de determinados povos indígenas amazônicos, como os Kamayurá, alguns antropólogos, juristas, filósofos, especialistas na área da saúde, entre outros profissionais, passaram a se dedicar com mais afinco a pesquisar e escrever sobre o tema.

Sobre a referida prática entre os Kamayurá, foram identificadas poucas análises publicadas; porém, alguns artigos, livros, teses, dissertações, documentários, vídeos, reportagens que abordaram o costume Kamayurá estão presentes neste trabalho, em consonância com a análise do andamento do PLC 119/2015 e demais instrumentos legislativos que dispensem proteção às distintas formas de pensar a vida e às outras maneiras de se garantir a dignidade humana.

Considerando os limites objetivos propostos, utilizou-se a pesquisa qualitativa, uma vez que Minayo (1994) aponta que ela trabalha um universo de significados, apresentando motivos, crenças, atitudes e valores que vão corresponder a um espaço mais profundo das relações dos processos e dos fenômenos que não podem ser quantificados, aplicável à realização dos "interditos de vida" como questão cultural entre os Kamayurá.

A proposta inicial da pesquisa foi a de realização de um estudo etnográfico na aldeia Kamayurá. A escolha do local da pesquisa deu-se pelos seguintes fatores: 1- existência de indígenas Kamayurá com facilidade de comunicação mediante o uso da língua portuguesa, 2- compreender as motivações que tornam os "interditos de vida" como constitutivos da tradição nesta aldeia, e qual seria a denominação atribuída pelo grupo à prática em análise, 3-localização, próximo à cidade de Goiânia-GO, onde estabeleci residência por alguns anos, conclui a graduação (quando me interessei pelo tema) e, até os dias atuais, sempre que possível, faço visitas, por ser o local onde minha mãe reside, 4- além de ainda ser um tema pouco explorado nos trabalhos de cunho científico.

No primeiro ano do mestrado (2021), enveredou-se esforços para a aquisição de informações e todas as autorizações pertinentes ao ingresso na aldeia, iniciando-se pelo envio de uma solicitação para a ouvidoria da Funai, mediante o sistema Fala.BR, em 27/11/2021 sobre quais seriam os procedimentos a serem seguidos para a viabilidade do trabalho de campo e se este tipo de autorização estava sendo concedida (protocolo 08198.037420/2021-26, com prazo para atendimento em 29/12/2021), com resposta antes de finalização do prazo, obtida no dia 01/12/2021, por meio de um despacho (Anexo1- Despacho - AAEP/2021),

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

recebido via e-mail com o direcionamento de onde poderia ser encontrada toda a documentação necessária e que, de acordo com a Portaria nº 419/PRES-FUNAI, de 17 de março de 2020 (em vigência na época), os ingressos em terras indígenas permaneciam suspensos por ocasião da pandemia de COVID-19.

Passado o período de suspensões de autorizações de ingresso em terras indígenas, enviei o projeto de pesquisa nos moldes das exigências do Comitê de Ética da Ufopa, entre as quais estão: cronograma, orçamento, roteiro de entrevistas semiestruturadas no grupo focal, Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), etc., acrescentando-se o Termo de anuência para a pesquisa, assinado pelo meu orientador, para o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), com o intuito de obter o parecer de mérito, exigido antes da submissão à Funai em 15 de julho de 2022. No dia 13 de setembro de 2022, recebi via e-mail a folha de parecer sobre solicitação de entrada em área indígena, enviada pelo CNPq, cuja decisão foi pela não recomendação de ingresso na aldeia Kamayurá (Anexo 2- Folha de Parecer sobre Solicitação de Entrada em Área Indígena).

Para subsidiar a não recomendação para a pesquisa de campo na aldeia Kamayurá, a parecerista explicou que há mais de quarenta anos realiza pesquisas entre os povos indígenas, e que nunca havia ouvido o termo infanticídio entre eles, e pelo fato de a referida expressão constar no roteiro de entrevistas semiestruturadas, eu estaria induzindo o povo Kamayurá a afirmar questões que, porventura, fossem desconhecidas por eles, vejamos: "Verifiquei no roteiro de entrevistas que a estudante propõe incluir entre as perguntas o termo infanticídio, o que a meu ver seria induzi-los a afirmações sobre práticas que possivelmente desconhecem" (CNPQ, 2022).

Convém ressaltar que, entre as perguntas constantes no roteiro de entrevistas a expressão "infanticídio indígena" apareceu em dois momentos: primeiramente, após questioná-los sobre como funcionava a questão da assistência à saúde indígena na aldeia, e se existia a oferta de tratamento acessível e facilitado por equipes de saúde na aldeia em casos de pessoas com deficiência e/ ou em casos de doenças que exigissem um tratamento mais complexo. Dependendo das respostas obtidas, seguir-se-ia para as próximas perguntas, respectivamente: O que deve ser feito na aldeia quando há nascimentos de pessoas com deficiência, gêmeos e filhos de mães solteiras? Por que? Como?

(BORGES, 2013), Você já presenciou a prática? Ela ainda acontece na aldeia? (SANTOS-GRANERO, 2011), Se as condições fossem diferentes, a prática ainda aconteceria? Com o intuito de saber como nomeavam o chamado "infanticídio indígena" e se a prática ainda acontece entre eles, etc.; no segundo momento, a expressão somente apareceria entre as perguntas, caso a resposta anterior fosse afirmativa, com o intuito de entender qual seria o termo mais adequado em tupi-guarani para nomear a prática com seu respectivo significado, ou, ainda, descobrir, se na visão do grupo, o referido costume deveria ser nomeado. Ademais, no projeto enviado ao CNPq, foi esclarecido que as entrevistas contariam com o acompanhamento de um guia que falasse a língua tupi-guarani, e que seria explicado aos participantes que não existiriam respostas certas e nem erradas e que as opiniões seriam respeitadas.

Não obstante, o contexto político em que o projeto de pesquisa supracitado foi submetido ao CNPq, para fins de autorização de ingresso em terra indígena, indubitavelmente dificultaria a entrada no Parque Indígena do Xingu, uma vez que, apresentava a proposta de evitabilidade de aprovação de um projeto de lei que desconsiderasse as vozes indígenas. Assim sendo, a expressão "infanticídio indígena" ganhou repercussão por ocasião da chamada Lei Muwaji, e não por meio do referido projeto de pesquisa, como o que faz parecer os argumentos contidos na justificativa do CNPq, para não autorizar a pesquisa de campo na aldeia Kamayurá. Um adendo é que "[...]Bolsonaro presentó al Congreso un paquete de 35 medidas prioritarias, entre las que se incluye el proyecto de 'combate al infanticidio indígena'." (APARICIO; RIBEIRO, 2022, p.37).

Considerando-se o prazo para conclusão da dissertação de mestrado, após o parecer, precisei modificar a metodologia utilizada na pesquisa, motivo pelo qual optou-se, predominantemente, pela revisão de literatura. Desde então, como procedimentos metodológicos, aplicou-se a revisão bibliográfica e documental de teses, dissertações, artigos em revistas, periódicos, legislações, livros e publicações audiovisuais, relacionados aos direitos dos povos indígenas e ao perspectivismo Kamayurá sobre os "interditos de vida", bem como a repercussão midiática sobre a temática. O procedimento empregado valeu-se da observação indireta, mediante a avaliação de filmes, documentários, fotografias, reportagens, declarações e registros já compilados sobre o tema, uma vez que este tipo de análise permitiu, à luz da situação contemporânea que envolve a

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

polêmica, a realização da etnografia midiática sobre as notícias publicadas em relação à prática dos "interditos de vida" pelos Kamayurá.

Além disso, foi realizado um levantamento quantitativo no site do Senado Federal, no que tange à votação sobre o Projeto de Lei da Câmara 119/2015, sobre a opinião pública acerca da aprovação ou não da sua ementa.

2 ENTRE A LEGALIDADE E A REALIDADE: A TRADIÇÃO COMO CRITÉRIO EXISTENCIAL E DE VALIDAÇÃO SOCIAL

2.1 A vida e a pessoalidade como condicionadoras da dignidade humana

A concretização da dignidade humana para os povos indígenas coaduna-se com a preservação ambiental de seus espaços e dos marcos identitários, capazes de promover reconhecimento e afirmação de suas formas de organização social. Enquanto que, no ordenamento jurídico brasileiro, o direito à vida, em regra, é supervalorizado em detrimento dos demais, no âmbito dessas sociedades tradicionais esse valor sofre relativização.

Para tanto, faz-se mister entender os significados de vida e pessoa sob pontos de vista distintos. Observemos, inicialmente, no contexto ameríndio que, "A relevância mítica na construção indígena da pessoa e do humano não só pode ser observada em cada cultura particular, como se torna perceptível no universo plural dos povos ameríndios" (FEITOSA, 2010, p. 25). Além disso:

> A ***condição de pessoa*** nas antologias ameríndias, se medida por nossos padrões culturais, afigura-se totalmente diversa. Isto porque, para alguns povos aborígenes, ser pessoa não é uma ***conditio*** exclusiva de seres humanos. Pelo contrário: muitos seres, embora considerados humanos, podem não se tornar pessoas, a depender das exigências culturais do grupo a que pertence (SANTOS, 2017, p.11, grifo do autor).

Há, portanto, uma relação de perspectivismo indígena amazônico, em que "[...] a humanidade não é garantida pelo fato de se nascer de mãe humana. As mulheres podem ser fecundadas por animais, espíritos e outras pessoas não humanas que visam avançar os interesses da sua espécie em detrimento dos de seus competidores" (SANTOS-GRANERO, 2011, p. 135). Trata-se de um processo em que a construção da pessoa se coaduna com a possibilidade de realização das interações sociais.

> A aquisição de pessoalidade é um processo gradual de humanização, ambas ocorrem concomitantemente. O status de pessoa é um atributo dado pelo "nós", pelas relações entre mãe-pai-bebê e entre estes e seu povo. Já a condição humana se dá pela relação com os demais seres que compõem a cosmologia e, portanto, demanda a existência dos Outros (HOLANDA, 2008, p. 26).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Ademais, as formas de produção de humanidade e constituição da pessoalidade entre os povos ameríndios, envolve conexões para além dos seus pares, incluindo-se a natureza, os espíritos, os mortos, seus rivais, entre outros.

> 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 (HOLANDA, 2008, p. 16).

Algumas divergências pairam em relação à conceituação e natureza jurídica do que é considerado vida e humanidade. Assim sendo, as populações indígenas entendem que "Nem todas as pessoas, entretanto, são consideradas humanas" (SANTOS-GRANERO, 2011, p. 135). Para os povos indígenas, a pessoalidade é adquirida, cujo "[...] marco para a existência de pessoa, ao contrário da concepção ocidental, relacionada com o nascimento biológico, é ao nascimento social e a corporalidade como elementos constitutivos da pessoa, de acordo com o nascimento biológico" (ROSA, 2014, p. 165). Nesse contexto, "Há uma continuidade entre o biológico, o social e o cultural, não são opostos ou excludentes" (HOLANDA, 2008, p. 140).

Todavia, "Se, pois, cada grupo social encontra-se mergulhado numa realidade cultural própria, então, para podermos sopesar criticamente a problemática do ***infanticídio cultural indígena***, faz-se necessário, ***a priori***, entendermos o ***conceito de pessoa*** para a população ameríndia" (SANTOS, 2017, p. 11, grifo do autor). De fato, a constituição do conceito de vida na política ameríndia harmoniza-se diretamente com o ideal de humanidade, a exemplo do nascimento de gêmeos, pessoas com deficiência e filhos de mães solteiras e/ou de viúvas, durante o período do luto que, por motivos peculiares, são considerados pelos Kamayurá como não humanos ou até mesmo ameaça para a harmonização do universo, de modo que representam possibilidades de se sujeitarem a "interditos de vida". Outrossim, "Enquanto a morte é descontinuidade da vida, os interditos do processo de pessoalização, as negações de pertença social aos entes, são a impossibilidade do aparentamento e da alterização – os entes não se movimentam" (HOLANDA, 2008, p. 36).

Para os Kamayurá, à semelhança do que acontece com a compreensão Suruwahá, a existência deve ser harmoniosa, tanto no aspecto individual como no coletivo. Assim, "Faz sentido viver se a vida for boa e tranquila, sem dor excessiva para o indivíduo e para a comunidade" (FEITOSA, 2010, p. 14). Entre os Suruwahá, há, também, o entendimento de que as crianças nascidas com alguma deficiência física e nas situações em que não puderem contar com o apoio do pai para oferecer proteção, não poderão desfrutar de uma vida plena e, portanto, desprovida de dignidade. Posto que, "A definição social de vida, ***in casu***, está atrelada à questão de qualidade de vida" (SANTOS, 2017, p. 17, grifo do autor).

Em contrapartida, para a idealização eurocêntrica, o direito essencial do homem consiste no direito à vida, regulador de todos os demais. Nesse sentido, a lição de Carvalho (2013, p. 53), explicita:

> O primeiro direito do homem consiste no direito à vida, condicionador de todos os demais. Desde a concepção até a morte natural, o homem tem direito à existência, não só biológica como também moral (a Constituição estabelece como um dos fundamentos do Estado a "dignidade da pessoa humana" - art.1°, III).

Partilhando do mesmo entendimento, Cunha (2017), ao se referir ao rol de crimes contra a pessoa, contido no Código Penal Brasileiro (com ênfase para aqueles que suprimem a vida), entende este bem como o direito mais importante que existe, a saber, "Dos ***crimes contra a pessoa,*** destacam-se aqueles que eliminam a ***vida*** humana, considerada o bem jurídico mais importante do homem, razão de ser de todos os demais interesses tutelados [...]" (CUNHA, 2017, p. 47, grifo do autor). Refere-se, neste contexto, ao nascimento biológico como fato distinto do nascimento social, inerente às comunidades indígenas.

Ainda, seguindo o pensamento cultural dominante, "Em suas trajetórias históricas, as sociedades ocidentais construíram uma compreensão de que o primeiro nascimento (biológico) se impõe ao segundo (cultural), tornando-se um desdobramento 'natural' do anterior, uma obrigatoriedade, um dever moral" (FEITOSA, 2010, p. 45). Posição distinta, é adotada por algumas comunidades

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

tradicionais, em que existe o duplo nascimento[8], a saber, o biológico e o social/cultural. "Por conseguinte, o homem ***não é***, ***faz-se***. E este fazer-se, dá-se unicamente pela interdependência entre ele e a sua comunidade. O ***eu*** (***ego***) se faz em função do ***outro*** (***alter***=***comunidade***), sempre deste dependendo (***devir***)" (SANTOS, 2017, p. 12, grifo do autor).

Para além do nascimento biológico, na concepção ameríndia de construção da pessoa/humanidade, o elo social/comunitário é fundamental, entendendo-se que, somente a partir da inserção na comunidade, haverá a verdadeira integração capaz de produzir humanidade. Assim, "[...] há aqueles que pontificam a concepção da vida, em termos culturais, como algo a ser entendido a partir de uma realidade cultural vivida" (SANTOS, 2017, p.24). Por conseguinte, "Então a vida não é uma concessão, mas uma condição a ser motivada e desejada pelos parentes" (HOLANDA, 2008, p. 26).

Diante das concepções de pessoa e vida acima descritas, surgem indagações acerca de sua aplicabilidade em questões afetas às cosmologias indígenas, considerando-se versões diferentes sobre a dignidade humana (Art.1º, inciso III, da Constituição Federal/1988). A diversidade cultural e o direito à vida estão amparados pela Carta Magna brasileira, representando direitos fundamentais, ao mesmo tempo em que estão amparados por tratados internacionais de direitos humanos, ratificados pelo Brasil. Estamos diante de formas distintas de perceber, sentir e vivenciar o referido fundamento republicano brasileiro.

Com essa finalidade, "A ética dos direitos humanos trabalha com o idioma da reciprocidade. É aquela ética que vê no outro um ser merecedor de igual consideração e profundo respeito, dotado do direito de desenvolver as suas potencialidades de forma livre e de forma plena" (PIOVESAN, 2009, p. 108). À vista disso, a tutela constitucional dos direitos e garantias fundamentais representa o reconhecimento jurídico do valor da pessoa humana, que é tanto princípio como fundamento da República Federativa do Brasil (LAFER, 2005).

8 Expressão extraída da dissertação de mestrado de Saulo Ferreira Feitosa, intitulada Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil (FEITOSA, 2010, p. 46).

A obra "Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania", de Adela Cortina, em seu capítulo seis, intitulado "Cidadania intercultural: miséria do etnocentrismo", atribui fundamental importância ao processo de entendimento do multiculturalismo, e que "para respeitar uma posição não é preciso estar de acordo com ela, e sim, compreender que ela reflete um ponto de vista moral com o qual não compartilho, mas respeito em outro" (CORTINA, 2005, p. 146). Para a Autora, o respeito é o pressuposto básico para o bem viver social.

Atualmente, existe um Projeto de Lei da Câmara (PLC) nº 119/2015, conhecido como Lei Muwaji, em homenagem a uma indígena Suruwahá que, para proteger a sua filha Iganani (que, por apresentar paralisia cerebral teve a sua condição de pessoa negada pelos Suruwahá, teria contrariado os costumes do seu povo, optando por não praticar o "infanticídio indígena"), decidiu deixar a aldeia à procura de tratamento médico para Iganani (ROSA, 2014). É um projeto de lei que pretende coibir e penalizar esse e outros costumes tradicionais.

De acordo com a mesma Autora, o problema é que os defensores da aprovação desse projeto de lei estão considerando a noção de pessoa como sinônimo de vida, "[...] é abordada única e exclusivamente sob a ótica da sociedade ocidental" (ROSA, 2014, p. 165). Nesse sentido, "Ideologias de pessoalidade e moralidades não são vividas uniformemente por todos os que articulam essas redes de relações. Há muitas maneiras de negociar uma pessoalidade, inclusive negando-a" (HOLANDA, 2008, p. 68).

Assim sendo, torna-se indispensável compreender os fatores que garantem a pessoalidade ameríndia, estatuindo que "Em contextos sociais baseados nas atividades de subsistência, parte da humanidade de uma pessoa está no que ela oferece ao grupo, no que contribui para a continuidade de seu mundo social" (HOLANDA, 2008, p. 58).

Durante o processo histórico de colonização do Brasil, conferiu-se, aos povos indígenas, uma espécie distinta de humanidade, aquela que somente seria reconhecida se adaptável a um modelo cultural hegemônico. Desconsiderando-se, no entanto, quaisquer formas distintas de entender a dignidade humana.

> Porém, ao mesmo tempo em que foi reconhecida uma humanidade aos Povos Indígenas foi necessário garantir que ela se daria nos termos qualificados do Estado de direito; esses Povos não são incapazes, desde que sejam instruídos pelos princípios da fé, da civilização, do capitalismo (HOLANDA, 2008, p.80).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Extrai-se dos argumentos supracitados que a expressão "direito à vida" deve ser adaptada às distintas formas de concepções, a saber, à visão disseminada pelo pensamento cultural preponderante e à visão dos povos indígenas. Assim, "Essa expressão pode indicar dois tipos distintos de direito à vida, isto é, a proteção do sujeito individual de direitos, e o direito à vida dos sujeitos coletivos, isto é, o direito à proteção da vida dos povos em sua condição de povos" (SEGATO, 2014, p. 82).

Ademais, os Kamayurá, como evocadores de um direito à vida coletivo, entendem que a pessoa somente pode ser assim considerada, a partir do momento em que conseguir a aceitação do grupo, quando poderá estabelecer relações. "Em suma, a personificação do ser humano, dentro das culturas ameríndias, não representa senão um ***devir***. Logo, pessoa ***não é***, ***faz-se***. E este ***fazer-se*** somente se cristaliza dentro de uma vida ***em comunidade*** e para a comunidade" (SANTOS, 2017, p. 17, grifo do autor)

Os ideais de vida e pessoa aqui expostos devem formar uma ou outra concepção de dignidade, adaptáveis às particularidades do grupo e utilizados para legitimar os critérios sociais de existência. Ora sendo vida/pessoalidade biológica, ora sendo vida/pessoalidade social e em qual momento e/ou contexto se encontram.

> Com efeito, é de perguntar-se até que ponto a dignidade não está acima das especifidades culturais, que, muitas vezes, justificam atos que, para a maior parte da humanidade são considerados atentatórios à dignidade da pessoa humana, mas que, em certos quadrantes, são tidos por legítimos, encontrando-se profundamente enraizados na prática social e jurídica de determinadas comunidades (SARLET, 2011, p. 27).

Há de se considerar que, "Na cosmologia xinguana corporalidade e pessoalidade são indissociáveis, razão pela qual a reclusão do corpo recebe todo o investimento (revestimento) simbólico necessário à construção da pessoa" (FEITOSA, 2010, p. 84). Para tanto, a construção social entre os Kamayurá depende da possibilidade de transformação dos corpos, até a aquisição da condição de pessoa, motivo pelo qual, os que não forem capazes de participar das atividades em comunidade, para o grupo, não poderão existir.

Nesse sentido, "Como a existência da vida humana somente é possível com a completa fabricação do corpo, a interrupção da mesma jamais poderia ser entendida como morte, já que a condição para que essa ocorra é a pré-existência da vida" (FEITOSA, 2010, p. 85). Dessa forma, os integrantes da etnia Kamayurá, que são propensos a passar pelos "interditos de vida", assim o são, por não serem considerados pessoas (detentoras de vida). Outros grupos, como os yanomami, também atribuem nascimento social como complemento do nascimento biológico. Vejamos, o seguinte excerto:

> Fala-se que alguns grupos indígenas praticam infanticídio, dentre eles os yanomami. Mais uma vez, a questão nuclear é a definição de vida. A mulher yanomami, quando sente que é chegada a hora do parto, vai sozinha para local ermo na floresta, fica de cócoras, e a criança cai ao chão. Nessa hora, ela decide se a pega ao colo ou se a deixa ali. Se a coloca nos braços, dá-se, nesse momento, o nascimento. Se a abandona, não houve, na concepção do grupo, infanticídio, pela singela razão de que a vida não se iniciou. São visões que, goste-se ou não, não podem ser descartadas, sob pena de, em afronta à Constituição e a outros tantos documentos internacionais, se negar qualquer valor às asserções de verdade do outro (PEREIRA, 2007, p.7).

O nascimento social para os povos indígenas, é muito mais do que a atribuição de humanidade a alguém, constitui a validação social pelo grupo em que se consolida o sentimento de pertencimento, o verdadeiro direito de ter um povo, e de ser de um povo. É o que Rita Laura Segato enfatizou em sua arguição em uma audiência pública na câmara dos deputados em 2007, sobre o atual PLC 119/2015. Destarte, "Defendo aqui que a prioridade é salvar a comunidade onde ainda há comunidade, e salvar o povo onde ainda persista um povo. ***Porque um direito fundamental de toda pessoa é ter povo, pertencer a uma coletividade***" (SEGATO, 2014, p. 82, grifo da autora).

Posto isto, criminalizar os "interditos de vida", usando a mesma lógica hegemônica da cultura brasileira dominante, poderá causar efeitos paradoxais, em que sua extirpação forçada tende a gerar consequências deletérias. Reduzir a capacidade de identificação cultural, ao mesmo tempo em que ficar inerte em relação ao tema, talvez represente omissão estatal camuflada de respeito à diferença.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Toda essa reflexão acerca das concepções de pessoalidade, subsidia a utilização da expressão "interditos de vida" para nos referirmos às práticas entre os Kamayurá que impedem a existência; ou seja: nas circunstâncias em que surgem os ***entes***. Deste modo, entendemos que, a expressão "infanticídio indígena" não seja adequada para identificar o mencionado costume, pois trataria da admissão de que existem formas tradicionais de tirar a vida de alguém, não representando a realidade Kamayurá. Motivo pelo qual, nesta análise, é essencial entender a dinâmica da construção social dos corpos ameríndios, " [...] a importância da fabricação cultural do corpo humano em algumas sociedades indígenas, acontecimento relevante em toda e qualquer consideração acerca daquilo que se 'convencionou' chamar de 'infanticídio indígena' - os interditos de vida" (FEITOSA, 2010, p. 84).

Os "interditos de vida" em comunidades indígenas são tabus sociais, mediante atos sem testemunhas, às vezes no meio da floresta, outras vezes dentro da maloca ou do lado de fora. Dependendo da perspectiva, podem ser tão assustadores e ocultos, ao mesmo tempo em que podem representar atos de misericórdia e desespero, incitando-nos a ponderar entre o direito à vida e à proteção cultural nos casos sensíveis. "Dessa maneira, o processo de pertencimento à vida envolve um universo ambíguo: o que deve ser, marcado pelo sagrado, a impossibilidade cotidiana de ser sagrado e negação mesma destas relações, a exclusão dos entes" (HOLANDA, 2008, p. 53).

Foi justamente a partir desse universo ambíguo, perpassando pelas facetas da sacralidade, que se construiu o processo identitário Kamayurá. Uma sociedade constituída de múltiplos aspectos, cujas práticas carregam significados peculiares e, por isso, vale a pena conhecer. Por conseguinte, apresentamos o povo Kamayurá.

2.2 Quem são os Kamayurá?

Os Kamayurá atuais são formados por contatos pré-xinguanos duradouros com os grupos ***pró-Kamayurá*** (Trumaí, Tapirapé, Karajá e com "caraíbas" ("civilizados"), ***tapireo'utat***, "bovívoros" (BASTOS, 1995, p.231). Mediante a realização de etnografia por Rafael Bastos, em meados de 1984-1985, identificou-se que "[...]o nome ***Kamayurá*** é de origem Aruak: ***kãmá***, "morto" + ***yúla***,

"jirau" (BASTOS, 1995, p. 227), apontando para o sentido da expressão "mortos no jirau", como referência à extinta pratica de canibalismo pelos Kamayurá que, antigamente, eram considerados muito perigosos. Como o próprio Autor sugere, a etimologia do nome ***Kamayurá*** representou fatos históricos que ficaram no passado, não significando a realidade atual. Nessa conjuntura, "Hoje não se cansam de repetir: 'Nossos avós nos ensinaram a fazer a paz, não sabemos fazer guerra ...' - como se isso representasse superação de um barbarismo anterior" (JUNQUEIRA, 2002, p. 23).

Conforme prescreve Rafael Bastos, "A tradição oral Kamayurá, naquelas vertentes que indagam o nexo e o processo de sua atual situação no Alto Xingu, é basicamente uma história de migrações e de guerras, de fugas e de perseguições" (BASTOS, 1995, p. 230). Os Kamayurá habitam a região dos formadores do rio Xingu, ao norte do estado do Mato Grosso (Anexo 3- Mapa de localização da aldeia Kamayurá). Nesse sentido, "Os kamaiura, [..] habitam a região dos formadores do rio Xingu. Mantem contatos regulares com outros grupos alto-xinguanos e com eles participam de uma cultura bastante similar" (JUNQUEIRA, 1979, p. 13). Contam com uma multiplicidade de realizações caracterizadoras de sua cultura, a saber:

> A grande homogeneidade cultural entre esses povos é evidenciada em múltiplos aspectos, como forma e disposição das aldeias, tipo de habitação, hábitos alimentares, reclusão pubertária, pinturas e adornos corporais, uso do ***uluri*** pelas mulheres, festas e cerimônias, como o ***Kwaryp*** (PAGLIARO; JUNQUEIRA 2010, p. 451, grifo das autoras).
>
> [...] uso por parte das mulheres do uluri, minúscula tanga triangular, feita de buriti; colares de peças retangulares ou em forma de disco, feitas com conchas de caramujo; corte dos cabelos em linha circular acima das orelhas (homens) e aparado em linha reta somente na fronte (mulheres); prática de depilação completa do corpo (SEKI, 2000, p. 35).

Além disso, de acordo com Pagliaro e Junqueira (2010), os Kamayurá acreditam na função curativa das plantas, nas interpretações e revelações xamânicas, cujas manifestações aliam saberes espirituais a conhecimentos técnicos, disseminadores de um universo imaginário por meio de suas narrativas míticas. Nesse cenário, "O universo Kamaiurá vai muito além da natureza

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

física alcançada pelos sentidos. Prolonga-se em dimensões responsáveis pelo encantamento do mundo, acomodam entidades e poderes, fazendo uma ponte entre a mente e a matéria" (JUNQUEIRA, 2002, p. 37).

A preservação da tradição integra o cotidiano Kamayurá que, independentemente do estabelecimento de relações com outros povos, empenham-se para mantê-la impermeável às determinações estabelecidas pelo comportamento cultural dominante. Assim, "[...] os Kamaiurá se esforçam por se tornar distintos dos demais, valorizando as tradições e evitando a monótona repetição dos padrões da sociedade industrial que invadiram boa parte do Brasil indígena" (JUNQUEIRA, 2002, p. 24).

Os Kamayurá são culturalmente constituídos por realidades multiversais plenas em que são inseridas práticas tradicionais como os "interditos de vida", pautando-se nas relações entre humanos e não-humanos. Assim, "Na relação entre humanos e seres sobrenaturais, entretanto, existe o diálogo e, se a comunidade se submeter às regras ditadas pelos espíritos, pode contar com uma existência tranquila" (PAGLIARO; JUNQUEIRA 2010, p. 455). Para eles, "[...] a morte tem apenas duas origens: feitiço e, em casos pontuais, atuação de espíritos" (PAGLIARO; JUNQUEIRA 2010, p. 452). Dessa forma, "Os Kamaiurá não aceitam a casualidade como fator que explique a cessação da vida" (PAGLIARO; JUNQUEIRA 2010, p. 454). Por consequência, para os Kamayurá existe uma categoria que não se encaixa no plano humano ou espiritual, excluídos das atividades sociais do grupo, não sendo considerados pessoas, são os denominados ***entes***.

Partindo desses pressupostos, o mundo Kamayurá é conduzido pelo binômio natureza-sagrado, em que as concepções de vida e pessoalidade são tradicionalmente distintas das visões de mundo culturalmente dominantes. Com esse fim, nesta dissertação serão enfatizadas as conexões dos Kamayurá com a espiritualidade e com o meio ambiente, desde o processo de criação até os ritos funerários, seus significados, e os elegíveis ou não à participação da vida em comunidade.

2.3 Mavutsinin: a presença da espiritualidade nas relações Kamayurá

"Eu tenho muito orgulho de ser Kamayurá, que a gente acredita que o nosso espírito que mora aqui, a lagoa é sagrada pra nós, a gente tem que tá morando na nossa aldeia, ligado com a lagoa, isso é representar para o povo Kamayurá[9]". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017). É com essa fala que se inicia a produção audiovisual de 25 (vinte e cinco) minutos e 55 (cinquenta e cinco) segundos, intitulada Kamayurá, publicada pela TV Brasil em 2017.

A partir da referida produção[10], entende-se que, para os Kamayurá, a natureza e a vida são inseparáveis, tais relações revelam o patamar sagrado da espiritualidade que acomete a dinâmica social desses povos. Desse modo, "A natureza pra nós aqui, a gente não pode ficar sem natureza aqui, se não tiver isso, a gente não tem como viver, né?", Mayaru Kamayurá (TV BRASIL, 2017). A contar da análise do referido vídeo serão apresentados: o papel soberano de Mavutsinin, os Mamaé, a função do Pajé, a reclusão pubertária e o Kuarup entre os Kamayurá.

Para os Kamayurá, Mavutsinin é o responsável pela criação. Portanto, "Nas versões atuais do mito da criação, o homem civilizado aparece como obra do herói Mavutsinin[...]" (JUNQUEIRA, 1979, p. 18).

> O mundo foi criado na nossa história por Mavutsinin, criador que a gente chama ele, ele criou o mundo trazendo o povo Kamayurá e todos os povos não indígenas também, todos os seres humanos, criou árvores, água, floresta, seres humanos, animais, tudo pra viver aqui no mundo". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

O depoimento de Awakamun Kamayurá enfatiza que Mavutsinin é o criador do mundo e de todos os povos indígenas, árvores, água, animais, etc. Kotok, um cacique Kamayurá, destaca que Mavutsinin criou o tronco Kuarup para transformar em pessoas e os acompanha em todos os momentos. Nessa senda, "O kamaiurá pensa a ordem que o cerca como instaurada por Mavutsinin. Os fundamentos

9 Em todas as falas mencionadas no decorrer da dissertação, optou-se pela preservação da ortografia conforme o colóquio popular em sua originalidade.

10 Para fins de complementação de interpretação da referida produção audiovisual serão utilizadas outras referências que se dedicaram à pesquisa do modo de vida Kamayurá.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

de sua existência foram firmados pelo herói civilizador que, em última análise, definiu os rumos de sua história" (JUNQUEIRA, 1979, p.105).

Entre os Kamayurá, o vínculo com a espiritualidade é estabelecido desde o nascimento, acompanhando-os nas tarefas diárias, presente no meio ambiente, em que é possível observar, inclusive, a manifestação de sentimentos. Observemos as afirmações de Awakamun Kamayurá: "[...]quando a gente nasce, a gente ganha o acompanhamento do espírito [...]. A natureza também tem o espírito, cada árvore, cada rio, cada animal tem espíritos, se secar o rio, a gente fala que o espírito vai ficar triste[...]" (TV BRASIL, 2017).

De acordo com a tradição Kamayurá, os mamaé são os espíritos. "Tudo começou quando Kwat (Sol) e Yai (Lua), netos de Mavutsinin, criaram os mamaé, espíritos e guardiães das coisas e, ao mesmo tempo, sua essência" (JUNQUEIRA, 2002, p. 37). Ocorre que, esses espíritos, em algumas circunstâncias, podem representar ameaça aos homens. Nesse diapasão:

> O homem é uma exceção notável, pois não tem mamaé; mas apenas sombra (ou alma), objeto da cobiça dos mamaé e ocasionalmente por eles furtada. Essa carência torna o homem frágil e desamparado e, para uma vida melhor e mais feliz, ele não pode jamais se descuidar de alguns regras de respeito a natureza e a tradição (JUNQUEIRA, 2002, p. 37).

Assim sendo, pelo fato de o espírito não integrar a característica intrínseca à humanidade Kamayurá, os mamaé às vezes terão ciúmes, fazendo com que almejem as almas das pessoas, o que fará com que se manifestem na forma de doenças. Nesse sentido, "Quando alguém adoece, esse espiritual mamaé está junto, trazendo a doença para a pessoa" Kotok Kamayurá[...]" (TV BRASIL, 2017).

Em situações em que a doença é proveniente de uma intervenção espiritual, a cura é obtida mediante a atuação do Pajé. Assim, conforme Mayaru Kamayurá "A gente, fica doente, a gente passa mal, quem cura isso só Pajé" (TV BRASIL, 2017).

> Daí em diante, as doenças causadas por mamaé devido a transgressões ou poluição ritual, males enviados por inimigos, ou ainda infortúnios preparados pela vontade maléfica de algum mamaé, podem ser eliminados pelo pajé. Ele sabe como pedir ajuda ao seu mamaé para localizar a origem do mal e obter orientação

no processo da cura (JUNQUEIRA, 2002, p. 38).

Saukumam Kamayurá, o Pajé da comunidade, enfatiza que todo o seu conhecimento foi adquirido a partir dos ensinamentos de seu pai. Vejamos a atuação dos espíritos na função curativa do Pajé.

> "Tem espírito que fica do meu lado também, esse aqui que tava me ajudando também, curando, né? Para acalmar a dor, pra sentir melhor, né? Os pacientes. Eu tô curando, e o espírito tava me ajudando também [...] Só que o espírito ninguém tá vendo, né? Só que eu mesmo tô sabendo que o espírito tava junto comigo, né? Curando os pacientes, né?". Saukumam Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

A presença do Pajé entre os Kamayurá é imprescindível, pois a ele são repassados conhecimentos das gerações anteriores que o direcionará a ser um intermediário espiritual apto a identificar doenças, muitas vezes desconhecidas pelos profissionais da saúde. Embora os Kamayurá admitam que as funções desempenhadas pelo Pajé são semelhantes às dos médicos, já que detém o dom da cura, também reconhecem que em algumas situações somente os médicos estarão habilitados a atuarem.

> "O Pajé descobre espírito ruim na pessoa". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).
>
> "Pajé, aqui pra nós é que nem o médico". Mayaru Kamayurá (TV BRASIL, 2017).
>
> "O papel do Pajé é só pra curar, ele só cura a doença do espiritual, não cura gripe, não cura sarampo, essas coisas, catapora, Pajé não cura isso, só a doença espiritual. Se o Pajé não dá conta de curar ele chama a pessoa (Raizeiro), né? Pra poder ajudar o Pajé. O Raizeiro cura todo tipo de doença que a gente tem". Kotok Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

Além disso, o Pajé não é autossuficiente, em algumas circunstâncias precisará do apoio do Raizeiro para exercer o seu ofício e complementar o seu trabalho. Para tanto, "Raízes a gente tem muito, tem pra dor de cabeça, dor pra peito, diarreia, toda a raiz que a gente tem, só que é muito forte, muito dói, a gente tem que arranhar, tem que tomar erva, essas coisas a gente, pra nós aqui é muito bom o Raizeiro". Mayaru Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Mas, exercer o papel de pajé, requer certas renúncias, entre as quais está a privação sexual. Assim, "O homem que se inicia na pajelança deve observar um longo período de abstinência sexual, sob pena de ter seus poderes afetados ou mesmo contrair doença fatal" (JUNQUEIRA, 2002, p. 51). Atualmente, a pajelança entre o povo Kamayurá também está sendo exercida por mulheres.

> Filha do pajé Tacumã Kamayurá, a cacica e também pajé Mapulu Kamayurá aprendera com o pai os conhecimentos ancestrais com que carrega a cultura de seu povo e ajuda todos na aldeia com a medicina tradicional. O Prêmio de Direitos Humanos de 2018, do Ministério dos Direitos Humanos (MDH), reconheceu a liderança dessa importante indígena em solenidade realizada hoje (21) em Brasília-DF (FUNAI, 2018).

Diante disso, observa-se que as interações entre os Kamayurá são sempre associadas à espiritualidade e à disseminação dos conhecimentos tradicionais. Desde a criação do universo, das pessoas, da natureza até a atuação dos pajés, dos mamaé e dos raizeiros, os espíritos se fazem presentes. Trata-se de uma espiritualidade inerente e que, para se manifestar, não precisa ser evocada, experimenta-se a partir do momento em que se nasce e se torna Kamayurá.

> "A gente acredita no nosso espiritual mesmo, que tá ligado na gente andando cuidando da gente em dia a dia. A diferença assim pela cidade, pela cultura dos não indígenas, é diferente porque eles vão para a igreja, eles pedem para o espírito, pede para o padre e pastor fazer reza lá e vai na sua casa é outra coisa, né? Diferente. Aqui não, aqui a gente acorda com o espírito mesmo, cuidando da gente, tomando banho, o espírito tá com nós, no dia a dia o nosso espírito está andando com nós" Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

Além disso, os ritos e os mitos Kamayurá também integram as danças, as lutas, a alimentação, dando espaço para festas e comemorações como forma de agradecimentos a tudo o que a natureza e os espíritos os oferecem e os permitem desfrutar.

> "Todas as danças que a gente faz aqui, a festa também, um agradecimento do espiritual, porque a comunidade, nenhuma pessoa tá doente. A gente tá agradecendo com essas danças, né? Porque cada festa tem seus espíritos também, fortes. Se a gente

> não fazer aquelas danças, o espírito daquilo ali pode fazer mal pra uma criança, pode fazer mal pra adulto, pra senhora e pra pessoas também, né? Por isso a gente agradece o espírito de cada festa" Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

A alimentação Kamayurá é diversificada, incluindo carnes, peixes, mandioca, pequi entre outros. Apesar de todos os alimentos serem sagrados para os Kamayurá, por cada um contar com a proteção de um espírito, atribuem especial importância ao pequi, em que se estabelece uma relação de respeito desde o plantio até a colheita. Para tanto, "A nossa alimentação pequi, mandioca, toda a alimentação que a gente tem aqui, a planta que a gente tem, tem tudo, é... cada um tem dono, né? Do espiritual. Pequi, o espiritual do pequi chama, é... Wainomon, que cuida do pequi". Kotok Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

Deve-se, portanto, pedir ao espírito (dono) de cada alimento a autorização para retirá-lo da natureza e integrá-lo à ceia para que se promova a saciedade dos corpos, sem esquecer de agradecer, para que nunca falte.

> "Na festa do pequi, a gente agradece o espírito, né? O espírito do pequi, o fruto que deu pra nós, um agradecimento que a gente tá dando para o espírito do pequi. Se não tiver aquele agradecimento, a gente agradecendo ao espírito do pequi, o pequi também dê fruto bom pra nós, ano que vem não vai ter, né? Wainomon vai ficar fraco e a comunidade tem que agradecer, agradecer o espírito do pequi que tá trazendo coisa, comida pra nós, um fruto muito bom" Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

Outrossim, a espiritualidade e os ritos também integram as mudanças de fases sociais entre os Kamayurá, em que serão dispensados cuidados especiais com significados singulares para cada momento. Sendo assim, existem as reclusões, uma para cada período, sejam elas para a preparação na pajelança, nascimento do primeiro filho ou transição da infância/juventude para a fase adulta, conhecida como reclusão pubertária, a qual estudaremos no próximo tópico.

2.3.1 A reclusão pubertária Kamayurá

Ainda durante a infância, quando as crianças estão na iminência de se tornarem adolescentes/jovens, entre os Kamayurá inicia-se o processo denominado reclusão pubertária (preparação para a fase adulta), quando aprenderão a

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

desempenhar atividades como: a preparação de alimentos, a arte do artesanato, as lutas, entre outros. Receberão ainda orientações dos pais e passarão pelos procedimentos de arranhaduras, são as chamadas escarificações. Logo após esse período, estarão aptos a constituírem família e/ou a representarem a comunidade.

> Aos primeiros sinais da adolescência (para as meninas a primeira menstruação e para os meninos aspectos do desenvolvimento físico considerados indicativos de virilidade), eles são retirados do convívio social e passam a viver em reclusão, num local fechado dentro da casa, onde recebem alimentação especial e são submetidos com freqüência a escarificações, tomando-se assim fortes e saudáveis (JUNQUEIRA, 2002, p. 26).

Para tanto, a adolescência/juventude entre os Kamayurá possui critérios diferenciados do contido na legislação oficial brasileira em que "Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade[11]". Para eles, as meninas são consideradas adolescentes/jovens quando ficarem menstruadas pela primeira vez e, no caso dos meninos, quando começarem a apresentar sinais de vigor, força, energia, quando terão suas habilidades treinadas e aperfeiçoadas em período de reclusão. Em ambos os casos são dispensados os critérios etários. Nesse cenário, aplica-se o disposto no art. 2º do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda), a saber: "Devem ser respeitadas as concepções diferenciadas dos diversos povos e comunidades tradicionais acerca dos ciclos de vida que compreendem o período legalmente estabelecido como infância, adolescência e fase adulta" (BRASIL, 2016).

> "A reclusão quando a pessoa completa 10, 11 anos, a família, né? Eles decidem colocar um rapaz novo na reclusão, pra poder ganhar o corpo ou pra ser lutador, né? O sonho de todas as mães é pra ser lutador, pra representar o seu povo daqui pra frente. Ele fica 2, 3, 4 anos na reclusão, lá ele vai aprender muitas coisas. Os pais, as mães cuidam toda noite, de manhã, eles acordam orientando". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

11 Art.2º da Lei 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente).

Ademais, a reclusão para os povos xinguanos demarca a passagem para a fase adulta, onde corpo e alma se fortalecem, "[...] a reclusão é o período que marca a passagem do menino ao homem e da menina à mulher" (RAMOS, 2010, p. 72). Durante esse período, há uma série de atividades a serem desenvolvidas pelos reclusos, a saber: "Na luta, a dança, artesanato, arranhadeira, passar remédio. Ele tem que tomar erva pra ficar forte, pra crescer. Tudo o que a gente tem, ele tem que treinar tudo lá". Mayaru Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

> "Durante a reclusão a gente arranha o corpo, tem uma arranhadeira que a gente usa é do peixe-cachorro. Na verdade, a gente começa a se arranhar desde criança. A partir do momento que completa 6, 7 anos aí começa a arranhar braço, só braço, quando entra na reclusão a gente arranha todo o corpo. A gente se alimenta, né? De comida forte também pra gente poder ganhar o músculo, carne. E durante passar a arranhadeira no corpo a gente passa os remédios. É... a gente acredita na arranhadeira pra o nosso espírito ficar forte, pra não ficar fraco". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

Com base no depoimento supracitado, "Aqui fica claro que o processo de arranhar e passar raiz nos arranhões, bem como a ingestão da raiz, tem uma grande importância no ganho de massa corpórea por parte dos reclusos" (RAMOS, 2010, p. 80).

O período destinado à reclusão pubertária é variável, sendo prorrogado quando as responsabilidades a serem assumidas na comunidade forem maiores. Ressalta-se que existe a diferença do lapso temporal da reclusão para os homens e para as mulheres. Dessarte, "Mulher, primeira menstruação, as meninas ficam na reclusão, dependendo da menina fica 1 ano, 2 anos, saindo da reclusão, já vira adulto, já pode casar, aonde for pra ela querer". Kotok Kamayurá (TV BRASIL, 2017). Há alguns anos, as reclusões pubertárias femininas duravam no máximo 1 (um) ano.

> O Casamento se efetua, para as mulheres, logo após o início de seu período reprodutivo, sendo que o tempo de reclusão após a primeira menstruação prolonga-se ao máximo por um ano. Cessando a reclusão, ocorrem imediatamente os casamentos, em geral anteriormente combinados (JUNQUEIRA, 1979, p. 31).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Ressaltamos que os prazos da reclusão pubertária serão adaptáveis à situação concreta e, como veremos adiante, podendo até mesmo serem interrompidos.

> Na reclusão, que será tanto mais prolongada quanto maiores as responsabilidades sociais que deva assumir na comunidade, o jovem aprende desde como costurar a pena na flecha, até fazer pente, trançar cesta e fazer cocar. Paralelamente é treinado regularmente na ***huka-huka*** (JUNQUEIRA, 1979, p. 90, grifo da autora).

A luta Huka Huka é realizada em períodos de celebrações, como acontece no Kuarup. Trata-se de uma competição cujo preparo envolve pinturas corporais, arranhaduras, utilização de ervas com o intuito de garantir o bom desempenho e quiçá a derrota do adversário.

> Durante o Huka Huka, os guerreiros jovens se enfrentam. O objetivo é tocar a coxa do adversário ou derrubá-lo segurando a sua perna. Quem conseguir isso primeiro ganha. Ao final da luta, os ornamentos colocados nos troncos são retirados e entregues às famílias dos mortos homenageados. Em seguida, os troncos são atirados na Lagoa Ipavu, para que a alma deles seja liberta (FUNAI, 2022).

Passar pela reclusão pubertária para os Kamayurá, é muito mais do que uma tradição transmitida entre as gerações, representa a aquisição de sabedoria e maturidade para conviver com as responsabilidades da fase adulta.

> A jovem entra em reclusão no momento de sua primeira menstruação. É lá que ela aprende a fazer esteira, tecer rede e a executar as tarefas femininas no preparo de alimentos. Para ela, a reclusão não dura mais que um ano. Ao sair, com novo nome, é considerada adulta e pronta para o casamento (JUNQUEIRA, 1979, p. 90).

Como foi demonstrado, "Alguns povos indígenas têm o costume de mudar de nome ao longo da vida, quando ainda são crianças, ao se casarem, ou em determinadas ocasiões rituais" (FUNAI; SNDH, 2014, p.12). Nesses casos, é possível que haja a alteração do nome em decorrência da cultura ou costume indígena, com averbação à margem do registro, nos termos do art. 3º, § 2º da Resolução Conjunta CNJ/CNMP nº 03/2012.

> Art. 3º. O indígena já registrado no Serviço de Registro Civil das Pessoas Naturais poderá solicitar, na forma do art. 57 da

> Lei n.º 6.015/73, pela via judicial, a retificação do seu assento de nascimento, pessoalmente ou por representante legal, para inclusão das informações constantes do art. 2º, "caput" e § 1º.
>
> [...]
>
> § 2º. Nos casos em que haja alterações de nome no decorrer da vida em razão da cultura ou do costume indígena, tais alterações podem ser averbadas à margem do registro na forma do art. 57 da Lei n.º 6.015/73, sendo obrigatório constar em todas as certidões do registro o inteiro teor destas averbações, para fins de segurança jurídica e de salvaguarda dos interesses de terceiros (BRASIL, 2012).
>
> [...]

Vale ressaltar que, além da reclusão pubertária, entre os Kamayurá existem outras reclusões, a exemplo da reclusão do período de preparação para a pajelança, ou por ocasião do nascimento do primeiro filho. Em vista disso, "Ressalto que Kanapy acha que ficou três vezes preso, ele acha que foi 'só um ano' que ele e sua mulher estiveram presos após o primeiro filho" (RAMOS, 2010, p. 73) e "O que importa, então, no caso de Takumã, quando ele me falou dos meses que passou preso, era sua iniciação como pajé" (RAMOS, 2010, p.71).

Diante disso, verifica-se que as reclusões Kamayurá atualmente assumiram novas configurações em relação à duração, onde os prazos são relativizados, podendo, inclusive sofrerem interrupções, não significando uma perda de escopo, mas de adaptação. Dessa maneira, "A reclusão, aliás, não tem uma duração pré-definida e ela pode ser interrompida caso haja necessidade" (RAMOS, 2010, p. 71).

2.3.2 ***Kwaryp:*** a celebração da despedida

Os rituais Kamayurá estão presentes em todos os vínculos estabelecidos por eles, desde a criação até a morte. Tudo é celebrado a partir da conexão com a espiritualidade, onde a morte nem sempre significará o fim. Desse modo, "Para se morrer efetivamente, separar-se dos humanos, é necessário um ritual. Toda morte exige um rito funerário, um processo de perda e aquisição de novas substancialidades, com o objetivo de inserir o morto em novas relações" (HOLANDA, 2008, p. 36). Como o mundo Kamayurá está envolto em uma gama

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

de ritos e mitos, o ***Kwaryp***[12] (cerimônia que homenageia os mortos) tem neles a sua origem. Vejamos:

> O herói cultural Mavutsinin, diz o mito kamaiurá, trabalhou a madeira ***kuaryp*** e modelou cinco postes. Depois de cantar e tocar macarás um dia e uma noite, os postes começaram a mover-se, de início com dificuldade até ganharem maior liberdade de movimentos. A esses homens, Mavutsinin ensinou a tomar banho ao nascer do sol a assobiar e a ter relações sexuais pela manhã bem cedo, antes do nascer do sol. Em seguida. deu -lhes instrumentos: arcos de madeira preta aos kamaiurá, panelas aos wuará, colares aos kuikuro e kalapalo (JUNQUEIRA, 1979, p. 26, grifo da autora).

O tronco representa o início, a criação e, por isso, ele também deve estar presente nas despedidas entre o povo Kamayurá. "Por isso que a gente tem muito respeito no Kuarup, muito né? Porque começou no tronco. O tronco se formou como gente, por isso que até hoje nós estamos usando esse tronco aí". Kotok Kamayurá (TV BRASIL, 2017). Nesse contexto:

> A transformação de objetos em ancestrais de humanos instaura uma instabilidade que é central para compreender os processos de elaboração da pessoalidade ameríndia. Ideia semelhante encontramos no pensamento alto-xinguano, narrado por um Kamayurá aos irmãos Villas Boas (HOLANDA, 2008, p. 18).

O Kuarup é uma celebração necessária para os povos xinguanos em que se rememora o mito da criação, cuja despedida direciona-se apenas à vida terrena, onde ocorrerá o preparo das almas que passarão a habitar a aldeia dos mortos (existente no plano celeste).

> O Kwarìp é um dos acontecimentos mais importantes no Alto-Xingu e consiste principalmente da rememoração do ato da criação realizado por Mavutsinin. A família de cada morto responde pela ornamentação de um tronco de madeira fincado do pátio que passa a ser foco de um ritual de muitas significações: é um retomo ao passado mítico, uma celebração da vida e um último adeus ao

12 Durante a elaboração desta dissertação observou-se que a grafia da palavra é variável. Portanto, poderão ser utilizadas todas as formas ortográficas encontradas, entre as quais estarão: Kwarup, Kuaryp, Quarup e Kuarup.

> morto, agora liberto da vida terrena e livre para iniciar a caminhada até a aldeia dos mortos (JUNQUEIRA, 2002, p. 29).

Trata-se de um ritual, programado para acontecer entre os meses de agosto e setembro de cada ano, em que a família do homenageado será a responsável pela sua organização e alimentação dos participantes. Porém, "O ***Kwaryp*** é sempre celebrado em homenagem a algum morto de família de ***morerekwat*** ('chefe da aldeia')" (RAMOS, 2010, p. 107). "A pessoa importante que morre, a gente faz o Kuarup pra ele, né? A festa, é... A gente fica um ano como de luto, né?". Kotok Kamayurá (TV BRASIL, 2017). Mas, já existem registros de que apesar do ***Kwarup*** em regra ser destinado aos representantes da aldeia, também pode ser utilizado para homenagear os outros mortos do povo Kamayurá.

> Encerrada a cerimónia do sepultamento, restará ainda uma homenagem aos mortos. No final da estação seca, agosto ou setembro, aqueles que foram enterrados de pé, os capitães, serão chorados pela última vez na festa do Kwarìp. Os parentes dos demais mortos, aproveitando a oportunidade da festa, poderão também homenagear os seus (JUNQUEIRA, 2002. p. 29).

A realização do Kuarup significa a finalização do período do luto, momento em que se promove as interações intertribais, mesmo porque o ritual é celebrado por outros povos xinguanos, além dos Kamayurá. "Quando a gente faz o Kuarup é uma despedida, né? A gente despede do espírito da pessoa". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

> O ***kuaryp,*** cerimônia que reúne, numa aldeia única, vários grupos tribais, celebra-se em homenagem aos mortos da aldeia que o realiza, marcando o término do período de luto. Trata-se da dramatização de uma das versões do mito da criação do homem, conjugada com competição na luta corporal ***huka·huka*** e trocas eventuais de artesanato (JUNQUEIRA, 1979, p. 26, grifo da autora).

Toda celebração Kamayurá possui uma forma de ritual de preparo específica, todas as dinâmicas de produção do artesanato, plantio e coleta dos frutos, pesca, lutas, danças, etc., recebem essa influência. Por isso, "Na época do Kuarup, né? Se tem Kuarup nessa aldeia, não pode mais se misturar, somente o Kuarup, a festa do Kuarup, não pode usar a festa do pequi, nem a festa do

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

papagaio, só tem flauta pra isso, que chama uruá, só para o Kuarup". Kotok Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

> "No Kuarup é... acontece a flauta, a flauta Uruá, o pessoal faz a atividade, tem dança do Kuarup que a gente dança no meio da aldeia, é....e pra finalizar o Kuarup vem uma luta Huka Huka, que une todos os povos do alto Xingu que pratica esse Kuarup, eles vêm despedir também daquela pessoa que morreu". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

Bastos (2021), descreveu a utilização das flautas como um privilégio masculino e, durante o manuseio desses instrumentos não poderão tomar banhos de imersão, cozinhar, falar alto e, muito menos, comunicar que estão tocando-as. Assim, "Quando as flautas estão sendo executadas, tudo se passa como se não houvesse humano as fazendo soar" (BASTOS, 2021, p.2). Desse modo, "Este tema das flautas sagradas está no centro das cosmologias xinguanas, interligando música, cosmologia e as relações de gênero" (HOLANDA, 2008, p. 31).

Concluída a festa, os troncos são levados para a água, significado a libertação da alma do homenageado da vida terrestre. Isto posto, "No final a gente se despede, depois daquela luta a gente tira o tronco, a gente leva tudo na água, aí acaba o Kuarup". Mayaru Kamayurá (TV BRASIL, 2017). Mas, como o próprio Kuarup representa a passagem, acredita-se que, após as homenagens, aquela alma vai habitar uma aldeia celeste, partindo do mundo terreno após cumprir todos os seus encargos e participando de todos os rituais Kamayurá.

> "O espírito do morto depois daquilo ali, ele vai pro céu, a gente acredita, né? Nós do povo Kamayurá, a gente acredita que lá no céu tem umas aldeias pra eles. Ele vai daqui com a alma agradecida, né? Que fizemos o Kuarup pra eles, que a família, todas as famílias se juntaram pra despedir dele e vai pro céu feliz, né? E vai em paz, tranquilo". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).
>
> Quando índio morre sua alma vai para a aldeia das almas. Cada tribo tem sua aldeia própria, réplica da aldeia terrena. Muitos kamaiurá já morreram, por isso sua aldeia tem muitas casas. Lá a vida não e como em Ipavu: as almas andam sempre enfeitadas, não trabalham, só dançam, jogam bola (JUNQUEIRA, 1979, p. 95).

Assim como a celebração da despedida mediante a realização do Kuarup entre os Kamayurá possui as suas particularidades, há um ritual a ser considerado no momento da morte, cujo enterro imprescinde de enfeites nos corpos e do acompanhamento dos seus pertences. Isto porque, para eles, essa é uma forma de blindagem das suas almas contra ataques inimigos. "Como vimos, a morte ameríndia é caracterizada pela importância do enterro, dos ritos funerários ou da cremação. São estes rituais que garantirão o movimento de transformação ontológico pelo qual passam todos os seres – na sua contínua existência e suas inter-relações" (HOLANDA, 2008, p. 111). Nessa lógica:

> Quando alguém morre, deve-se enterr**á**-lo enfeitado para que sua alma assim permaneça: acompanham o morto flechas se for homem e fuso se for mulher, pois as almas precisam se defender dos ataques dos passarinhos que, em encontros periódicos. Tentam arrancar-lhes pedaços para levar ao gavião (JUNQUEIRA, 1979, p. 95).

Nas linhas acima, verificamos que os mitos e os ritos entre os Kamayurá envolvem crenças peculiares, direcionadas por "espíritos" do nascimento à morte, construindo-se, assim o seu aparato cultural imaterial, repassados entre as gerações com o intuito de preservação dos seus conhecimentos tradicionais. Dessa maneira, "Se nos valores da comunidade também se inserem as tradições, dessas fazem parte a cultura imaterial, encarnada nas crenças e superstições" (SANTOS, 2017, p. 13). Suas formas de entender e usufruir a vida garantem a sua dignidade, aquela honra em ser Kamayurá, que a nenhuma outra sociedade é dado o poder de questionar. Nesse ponto de vista:

> "Eu tenho muito orgulho de ser Kamayurá, eu fui morar na cidade, fui estudar, eu passei muita dificuldade, senti saudade da minha família, senti falta das coisas aqui da aldeia. O povo Kamayurá até hoje não tá dividido, ninguém mora na cidade, todo mundo unido aqui, porque o nosso cacique também orienta nós, porque é... a gente, o povo Kamayurá que ficar mais forte dentro da sua aldeia, porque aqui a gente acredita que o nosso espírito que mora aqui, a lagoa é sagrada pra nós, a gente tem que tá morando na nossa aldeia, ligado com a lagoa, isso é representar para o povo Kamayurá". Awakamun Kamayurá (TV BRASIL, 2017).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

O viver e o morrer Kamayurá são sagrados, direitos oferecidos aos que garantiram a existência, legitimados pelo duplo nascimento, quando, então, constituirão vínculos com a espiritualidade e os seus outros. "Se o surgimento da humanidade enquanto tal é o ápice das narrativas míticas, sem a morte as relações cosmológicas tampouco poderiam se manter. Mortos, deuses e viventes estão em constante relação e que, muitas vezes, implica negações" (HOLANDA, 2008, p. 33). Nessa perspectiva, o rito funerário do Kuarup não pretende trazer o morto de volta à vida terrena, mas garantir uma mudança de fase tranquila, uma vez que, passará a ter uma nova forma de existência. Assim:

> [...] na sociedade kamayurá "o falecido, na sua passagem, é feito alguém que depereceu e já não pode recuperar-se vivo – como antes, no que (só) desfalecia –; mas ainda não se acha perempto. Tem, pois, uma existência que a própria perecibilidade aproxima da vida" (TRINDADE-SERRA, 2006, p. 58 apud RAMOS, 2010, p. 118).

Partindo da perspectiva Kamayurá, os encadeamentos são irremediáveis, em que o bem viver coletivo é sobreposto ao individual. Daí a necessidade de o nascimento ser validado pelo grupo, e, se assim for, não há como voltar atrás, de igual modo, quando forem identificados os "interditos de vida" deve ser aplicado o costume local. Do contrário, a comunidade estaria ameaçada por forças espirituais contrárias à ordem natural do universo. Por esse ângulo, "Na cultura kamayurá a morte é irreversível, assim como é o nascimento e a aniquilação" (RAMOS, 2010, p. 119).

Do nascimento à morte, os Kamayurá vinculam o elo espiritual de permissão para a participação nos ritos, garantias não ofertadas aos ***entes,*** pois, para morrer, é necessário antes nascer***.*** Como os ***entes*** não nasceram e, consequentemente não existiram, não passarão pela reclusão pubertária e muito menos terão o seu Kuarup, entre tantos outros procedimentos e interações que formam a pessoalidade Kamayurá. Assim sendo, as mães Kamayurá ao decidirem pelos "interditos de vida", na visão do grupo, estarão assegurando a vida coletiva e a perpetuação do seu povo. "Mas as razões que levam as mães indígenas a decidirem pela não vida, o 'não deixar nascer', são de diversas ordens, inclusive cosmológica" (FEITOSA, 2010, p. 68).

2.4 Princípios constitucionais relacionados aos "interditos de vida" e ao Projeto de Lei da Câmara 119/2015

2.4.1 Princípio da dignidade da pessoa humana

Segundo Nucci (2020), os princípios servem como vetores de direcionamentos para a aplicação do direito positivo, podendo ser explícitos (previstos em lei) ou implícitos no ordenamento jurídico brasileiro. Nessa perspectiva, os princípios constitucionais funcionam como parâmetros para os demais instrumentos normativos, como um sistema próprio e de observância obrigatória em todos os ramos do direito interno.

No que diz respeito aos conhecimentos tradicionais, a exemplo dos "interditos de vida" entre os Kamayurá, a aplicabilidade dos princípios deve ser norteada pelas peculiaridades do caso concreto. Tendo em vista que a prática tradicional em comento representa uma realidade multiversal plena para os Kamayurá, torna-se imprescindível a sua análise a partir do princípio da dignidade da pessoa humana.

Para tanto, o art. 1º, III, da CRFB estabelece que: "A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: [...] III - a dignidade da pessoa humana [...]" (BRASIL, 1988). Sendo assim, a dignidade da pessoa humana é tanto princípio como fundamento da República Federativa do Brasil.

Os "interditos de vida" vinculam-se ao prisma subjetivo do princípio da dignidade da pessoa humana, porque inseparáveis dos aspectos existenciais de um povo. Nessa acepção, "Sob o aspecto subjetivo, trata-se do sentimento de respeitabilidade e autoestima, inerentes ao ser humano, desde o nascimento, em relação aos quais não cabe qualquer espécie de renúncia ou desistência" (NUCCI, 2020, p. 97). Por outro lado, o prisma objetivo do referido princípio ocupa-se dos aspectos mais abrangentes, porém essenciais ao ser humano nos ditames da Carta Magna brasileira, tais como: saúde, educação, moradia, alimentação, lazer etc., enquadrados no rol de direitos sociais (BRASIL, 1988), aplicáveis a todo e qualquer ser humano, como um mínimo existencial, independentemente de suas convicções ou origens.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Em um Estado Democrático de Direito, a dignidade da pessoa humana simboliza o pilar estrutural de todos os demais princípios, pois, a humanidade não pode ser perdida e/ou negociada em virtude dos comportamentos sociais. Dessa forma, rotular os praticantes dos "interditos de vida" de maneira prejudicial, atribuindo à prática o caráter de nocividade, significa negar-lhes a dignidade. Por outra perspectiva, o PLC 119/2015 visa a garantia da dignidade humana, quando defende a preservação do direito à vida ainda que em situações caracterizadoras de costumes.

Diante disso, temos os "interditos de vida" entre os Kamayurá, em que são evitadas as formas de existência em casos de nascimentos biológicos oriundos de gestações por viúva em período de luto, de relações extraconjugais, de mães solteiras, gemelares e identificação de algum tipo de deficiência física ou mental. Na concepção do grupo, nesses casos, tais indivíduos não poderão desfrutar de uma vida com dignidade.

> Por isso, em algumas culturas aborígenes —— na Região Norte do Brasil, nomeadamente no Alto Xingu, v. g. —— não se admite possa o ser humano ter que viver uma vida em total dependência de outrem. Ninguém, materialmente falando, deve depender de outrem para sobreviver. Nestes termos, quando é gerada uma criança com deficiência física ou má formação, impõe--se a sua eliminação (SANTOS, 2017, p. 16).

Os "interditos de vida" contam com especificidades em relação às suas formas de execução, a depender dos costumes disseminados pela comunidade onde são identificados, o que será detalhado no último capítulo desta dissertação. De antemão, entre os Kamayurá, interditar a vida não é sinônimo de matar, é justamente o oposto: evitar uma vida indigna. Trata-se, assim, de um ato de misericórdia na visão do grupo. Outrossim, como estamos diante de um tema complexo, e muitas vezes desconhecido por outras sociedades, ainda encontraremos estudos sobre a temática que trabalharão os termos "interditar" e "matar" como possuidores do mesmo significado. Vejamos, neste sentido, o seguinte excerto:

> Referida morte é imposta, ***não*** por motivos egóicos de quem determina, senão por considerar que a criança ***não mereça viver uma vida de sofrimento***, sem qualidade de vida e a sempre depender

> dos demais para sobreviver. A criança deve viver uma vida plena e integral (SANTOS, 2017, p. 16, grifo do autor).

Estamos diante de formas diferentes de entender a dignidade humana, em que o conhecimento tradicional também deve ser considerado. Desse modo, "Não é demais lembrar que direitos culturais e étnicos, porque indissociáveis do princípio da dignidade da pessoa humana, têm o ***status*** de direito fundamental. São, portanto, de aplicação imediata" (PEREIRA, 2007, p. 5, grifo da autora).

A discussão que recai sobre os "interditos de vida" para os povos tradicionais, ganhou repercussão ao figurar no projeto de lei da Câmara dos Deputados 119/2015 (projeto inicial 1.057/2007), com debates iniciados em meados do ano de 2005, quando as referidas práticas receberam o nome de infanticídio ou até mesmo "infanticídio indígena". Ocorre que, até o presente momento, as falas dos povos indígenas não foram consideradas sobre essa temática, e tampouco nesta dissertação, dada a impossibilidade da pesquisa de campo na terra indígena. Nessa senda, a identificação dos ***entes*** em situações em que a vida não pode ser atribuída, por ocasião dos "interditos de vida", contribui para uma dignidade humana coletiva, já que, na condição em que se encontram, jamais poderão conquistar o nascimento social.

> O despertencimento do universo social é um processo tão gradual como a aquisição de humanidade; esta é, inclusive, a função dos ritos funerários, retirar o consubstancial. Ritos que não são efetuados para neonatos que nunca vieram a pertencer. Nenhuma marca social é registrada nestes entes" (HOLANDA, 2008, P.44).

Portanto, se estamos diante de um princípio preocupado com a garantia de uma vida digna aos indivíduos da sociedade brasileira, precisamos entender como essa dignidade é pensada pelas distintas formas de organizações sociais. Afinal, do ponto de vista multicultural universalista, o que pode ser digno para alguns não necessariamente assim será considerado por outros. Para os Kamayurá, por exemplo, ser um ***ente*** significa não ser digno. Nesse sentido, desconsiderar outras visões de mundo, ou pior ainda, envidar esforços para criminalizar outras crenças (como o previsto no PLC 119/2015), é postura inaceitável, pois estaríamos diante da coisificação do outro, simplesmente por não conhecer e/ou desprezar as suas dores, suas motivações, suas lutas,

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

qualificando-se situação inconciliável com os primados axiológicos do Estado Democrático de Direito.

2.4.2 Princípio da igualdade

Temos em conta que os "Princípios: são as ordenações que se irradiam por todo o sistema, dando-lhe contorno e inspirando o legislador (criação da norma) e o juiz (aplicação da norma) a seguir-lhe os passos. Servem, ainda, de fonte para interpretação e integração do sistema normativo" (NUCCI, 2020, p. 114). Por sua vez, o princípio da igualdade estatui que "Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]" (BRASIL, 1988, art. 5º, caput). Assim, decorrendo diretamente do princípio da dignidade da pessoa humana, pressupõe esse valor muito mais do que a igualdade formal prevista no texto constitucional[13].

A igualdade material consiste em uma igualdade efetiva, desprovida de discriminações, desrespeitos, arbitrariedades e violações aos direitos humanos fundamentais, como representação de um verdadeiro princípio isonômico inerente à dignidade humana. Com base nisso, ser igual não significa ser idêntico. Mas, para que o princípio da igualdade seja assegurado indistintamente, incluindo os povos indígenas, "Faz-se necessário aprender a conviver com o Outro, culturalmente distinto, a dialogar com esse Outro, para conjuntamente instaurar relações sociais mais justas e igualitárias" (LOPES; CORRÊA, 2008, p. 472).

Por consequência, "O estranho não pode ser visto como um dificultador, mas sim como condição necessária para o estabelecimento de um verdadeiro diálogo a partir do respeito às diferenças, às diferentes moralidades dos sujeitos envolvidos nos conflitos" (FEITOSA, 2010, p. 41). Neste trecho, o Autor destaca a relação de alteridade como identificadora do sentimento de estranheza em todas as vezes que pretender compreender algo que não faz parte do seu cotidiano,

13 Destaca-se o pensamento clássico ao enfatizar que "[...] é a permanência da concepção kantiana no sentido de que a dignidade da pessoa humana, esta (pessoa) considerada como fim, e não como meio, repudia toda e qualquer espécie de coisificação e instrumentalização do ser humano" (SARLET, 2011, p. 20).

o que a princípio, é natural. O que não pode ser normalizada é a intolerância com o desconhecido.

Considerando-se que o percurso histórico de reconhecimento dos direitos coletivos, especialmente das comunidades indígenas e sua consolidação formal no Brasil, deu-se com a promulgação da Constituição Federal de 1988, embora refiram-se a direitos existentes há muito tempo, "Tais avanços reconhecem expressamente o direito à diversidade cultural, o direito dos índios a suas tradições, costumes, crenças, línguas e organização social" (LOPES; CORRÊA, 2008, p. 474). Nesse seguimento, "A ideia de valor supremo e de igualdade entre pessoas humanas tem uma longa história: da filosofia estoica, ela chegou ao cotidiano dos juristas romanos, aos dogmas da Igreja cristã e, em seguida, às doutrinas do direito natural" (PACHUKANIS, 2017, p. 193-194). Segundo o mesmo Autor, a igualdade material é utópica.

> Afinal, se o pensamento humano, no decorrer dos séculos, voltou-se com tal persistência para a tese da igualdade entre as pessoas e a elaborou de mil maneiras, então fica claro que deve estar escondida por trás dessa tese alguma relação objetiva. Não há dúvida de que o conceito de pessoa moral ou pessoa igual é uma construção ideológica e, como tal, não se adequa à realidade (PACHUKANIS, 2017, p.194).

Ante o exposto, os costumes indígenas, entre os quais temos os "interditos de vida", realizados pelos Kamayurá, na lista de conhecimentos tradicionais de povos originários no Brasil, representam muito mais do que simples práticas, integrando-se, inclusive, **à**s características de um povo, o modo de viver, a história, a essência e a memória. Necessitam, portanto, de uma legitimidade que ultrapasse a pretensão legislativa de preservação "Com isso eles não precisam mais submeter-se ao modo de vida culturalmente dominante na sociedade brasileira, para serem considerados brasileiros" (LOPES; CORRÊA, 2008, p. 474).

Não há uma igualdade impermeável e única, que mereça ser imposta a toda e qualquer organização, mesmo porque, o direito à diferença decorre da igualdade, aquela igualdade de oportunidades, aquele direito ao reconhecimento de outras formas de significações. Desse modo, "[...] o princípio jurídico da igualdade torna-se inócuo se não oferece direitos que possibilitem igualdade de oportunidades nas outras esferas da sociedade" (NEVES, 2009, p. 68), em

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

que "Diferenciação não significa isolamento, mas antes importa uma intensa capacidade cognitiva perante o entorno" (NEVES, 2009, p. 25). Nesse diapasão:

> É a criação de diferenças que põe em movimento a elaboração de identificações enquanto povo específico. Os interditos sobre a vida e sobre a morte fazem parte das manobras, da política, das estratégias de sobrevivência coletiva, individual, emocional, que nós e os outros, todos efetuamos (HOLANDA, 2008, p. 136).

Estamos diante de uma igualdade fragilizada, que acompanha o discurso de uns e despreza as expressões de outros, onde muitas vezes, "Prevalece a ideia de que declarar – e impor – a igualdade resolve o problema da marginalização e da incompreensão diante das alteridades. Mas sabemos que a igualdade não é suficiente. Toda negação de especificidades faz parte de um esquema discriminatório e racista" (HOLANDA, 2008, p. 10).

Por consequência, o PLC 119/2015 deve se utilizar do princípio da igualdade com o intuito de exarar o primado da justiça, adaptando-se à realidade Kamayurá, assim como de outros povos que disseminam costumes ainda mal compreendidos pela visão eurocêntrica, por uma questão de equidade e empatia. Nesse aspecto, "Enquanto norma, a igualdade serve para a imunização do direito em face de diferenças juridicamente irrelevantes, mas relevantes em outras esferas da sociedade" (NEVES, 2010, p. 66).

2.4.3 Princípio da legalidade

Entre os princípios constitucionais explícitos, temos o princípio da legalidade, concernente à atuação estatal. Deste modo, "Se os princípios anteriores ligam-se ao fato de o Estado brasileiro ser um 'Estado Social e Democrático', o princípio da legalidade é o corolário máximo do 'Estado de Direito'. É sem dúvida um dos mais importantes pilares do Direito Penal[...]" (JUNQUEIRA; VANZOLINI, 2019). Inserido no catálogo de direitos fundamentais, o princípio da legalidade encontra respaldo no artigo 5º, II, da Constituição Federal.

> Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

> [...]
>
> II - ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei; (BRASIL, 1988).
>
> [...]

Em matéria de direito penal, a legalidade é imprescindível para garantir o direito de punir do Estado, a saber, "Não há crime sem lei anterior que o defina. Não há pena sem prévia cominação legal" (BRASIL, 1940, art. 1º). Até o presente momento, por força do princípio da legalidade, os "interditos de vida" não podem ser considerados crimes e muito menos suscetíveis de punição. Sucede-se que, o PLC 119/2015 carrega a pretensão de mudar esta realidade, devido a defesa de garantia do direito à vida de maneira absoluta, sem considerar outras concepções de vida. Nesse contexto, o princípio da legalidade não conseguiria alcançar o seu escopo de controle social e coação psicológica, isto porque os Kamayurá possuem uma compreensão distinta do pensamento cultural dominante sobre a vida, a cultura, a humanidade e a dignidade.

Nessa conjuntura, "Cada vez mais, problemas de direitos humanos e fundamentais e de controle e limitação do poder tornam-se concomitantemente relevantes para mais de uma ordem jurídica, muitas vezes não estatais, que são chamadas ou instadas a oferecer respostas para a sua solução" (NEVES, 2009, p. XXI). As ordens estatais estariam aptas a evocar a legalidade sempre que algum estranho moral viesse à tona, como nos casos dos "interditos de vida" entre os ameríndios? Assim, "Quando, pois, uma cultura passa a defrontar--se com outra, a figura de um certo estranhamento apresenta--se normal, haja vista o significado de seus símbolos, dentro de suas respectivas peculiaridades, representarem um universo único dentro de cada povo" (SANTOS, 2017, p. 9). Porém, o cuidado que se deve ter, é o de que esse estranhamento não ganhe contornos de inflexibilidade às diversas formas de crenças e opiniões.

Partindo desses pressupostos, a vivência Kamayurá evoca a função política do princípio da legalidade mediante o uso da faceta garantista de blindagem contra a violência estatal, não sendo possível aplicar aos seus costumes tradicionais o artigo 123 do Código Penal. Esse é o cuidado a ser observado pelo PLC 119/2015, tendo em vista que a sua aprovação imprescinde da consulta prévia aos povos afetados, inclusive, em atendimento à legalidade. Por essa

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

lógica, "Se cada cultura logra uma peculiaridade própria, não se pode conceber a presença de um conhecimento que seja válido para todos" (SANTOS, 2017, p. 10). Com base nisso, a aprovação do PLC 119/2015 atenderia à função da legalidade para os povos tradicionais?

> Convém pontuarmos que, se quer enfrentar os problemas e dirimi-los, impõe-se que sejam enfrentados a partir de um rigoroso processo de ***decantação***. Noutros termos, é preciso haver uma filtragem daquilo que se quer combater, verificando na prática se, aplicada determinada lei, esta vai quedar-se suficiente ou, como aliás sói acontecer, se não passará de mera legislação de afogadilho, sem efeito protetivo algum (SANTOS, 2017, p. 29, grifo do autor).

Segundo Santos (2017), o trecho acima refere-se ao chamado princípio da resposta não-contingente, alertando sobre os perigos da norma verticalmente imposta, desprovida de uma análise substancial da questão. Dessa maneira, o PLC 119/2015 está muito distante da razoabilidade, sobretudo quando desconsidera a perspectiva dos envolvidos, pretendendo decretar um modelo estanque de entender a existência e os conceitos de vida digna, deturpando a função social do princípio da legalidade.

Ainda, é pelo princípio da legalidade que a criminalização de determinado comportamento social deve ser o último recurso a ser empregado, ou seja, somente quando outras soluções pensadas e discutidas não se mostraram suficientes para a resolução da questão. Disto decorrem os princípios da subsidiariedade e proporcionalidade concretas, "Por eles, uma sanção penal somente pode ser passível de cominação se, em caso de ameaça a direitos humanos, pode haver prova cabal da ***não-existência*** de um modelo ***não-penal*** de resolução conflitual" (SANTOS, 2017, p. 30, grifo do autor).

Há de se considerar que em relação à temática abordada, uma alternativa pensada pela legislação, foi a de colocação de criança ou adolescente indígena em família substituta, desde que sejam observados os seus costumes e tradições, garantindo-se a oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, bem como o acompanhamento do caso por equipe multidisciplinar ou interprofissional.

> Art. 28. A colocação em família substituta far-se-á mediante guarda, tutela ou adoção, independentemente da situação jurídica da criança ou adolescente, nos termos desta Lei.
>
> [...]
>
> § 6º Em se tratando de criança ou adolescente indígena ou proveniente de comunidade remanescente de quilombo, é ainda obrigatório
>
> I - que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal;
>
> II - que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia;
>
> III - a intervenção e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e de antropólogos, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso (BRASIL, 1990).

Nesse aspecto, a atualização do art. 28 do Estatuto da Criança e do Adolescente pela Lei nº 12.010, de 3 de agosto de 2009, com o acréscimo do § 6º, visa apresentar uma possibilidade distinta da criminalização prevista no PLC 119/2015, no que se refere aos "interditos de vida" Kamayurá, conferindo tratamento específico em casos de práticas tradicionais, sem, contudo, afetar a autodeterminação dos povos indígenas.

3 LEGISLAÇÃO APLICADA E SUAS IMPLICAÇÕES PRÁTICAS

3.1 Projeto de Lei da Câmara (PLC) 119/2015

3.1.1 Contexto de elaboração

O Projeto de Lei da Câmara em estudo (PLC 119/2015) foi submetido para apreciação no ano de 2007 pelo deputado federal Henrique Afonso, à época vinculado ao Partido dos Trabalhadores (PT) do Acre. Atualmente o parlamentar representa o Partido Verde (PV) e apresenta a proposta legislativa com a seguinte ementa: "Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais", incluindo em seu rol de práticas tradicionais consideradas nocivas o "infanticídio indígena" (BRASIL, 2007, Art. 2º).

O referido projeto é acompanhado de inúmeras justificativas (sic), entre as quais estão as seguintes: o melhor interesse da criança, a supremacia do direito à vida, direitos da personalidade, o cumprimento de tratados internacionais, entre outros. Nesse contexto, a participação da Organização não governamental (ONG) Atini- Voz pela Vida[14] foi essencial para que o projeto ganhasse robustez, uma vez que "[...]defende o direito humano universal e inato à vida, reconhecido a todas as crianças, empenha-se no enfrentamento e debate sobre as práticas tradicionais que colidem com os direitos humanos fundamentais" (BRASIL, 2007). Originalmente o projeto recebeu a numeração 1.057/2007, também conhecido como Lei Muwaji, "A proposta foi chamada de Lei Muwaji em homenagem a

14 ATINI – VOZ PELA VIDA 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, antropólogos, linguistas, advogados, religiosos, políticos e educadores, e nutre profundo respeito pelas culturas indígenas. "Atini significa "voz" na língua suruwahá.". Trata-se de uma ONG inspirada na luta de uma mulher indígena, Muwaji Suruwahá, que levantou sua voz com coragem a favor de sua filha Iganani. A menina tem paralisia cerebral, e por isso estava condenada à morte por envenenamento em sua própria comunidade. Muwaji desafiou a tradição de seu povo e ainda a burocracia do mundo de fora para manter sua filha viva e garantir seu tratamento médico. Disponível em: https://www.atini.org.br/quemsomos/ . Acesso em: 25 nov. 2022.

Muwaji, uma indígena suruwaha que se recusou a matar sua filha Iganani, que sofria de paralisia cerebral" (SANTOS-GRANERO, 2011, p. 132).

A mais recente movimentação em relação ao PLC 119/2015, é que o último local de sua apreciação foi a Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania e, desde o dia 30 de março de 2023, está aguardando designação do relator, após a aprovação do seu desarquivamento em sessão deliberativa no dia 28 de março de 2023, solicitado pela Senadora Damares Alves, o mesmo havia sido arquivado ao final da legislatura. Após a aprovação do relatório emitido pelo Senador Telmário Mota, pela Comissão de Direitos Humanos (CDH), constituindo-se o parecer favorável à aprovação do projeto com a seguinte ementa: "Acrescenta o art. 54-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 que dispõe sobre o Estatuto do Índio, com o subsequente adendo":

> **Explicação da Ementa:** Altera o Estatuto do Índio para estabelecer o dever da União, dos Estados e dos municípios e das autoridades responsáveis pela política indigenista de assegurar a dignidade da pessoa humana e os procedimentos com vistas a garantir o direito à vida, à saúde e à integridade física e psíquica das crianças, dos adolescentes, das mulheres, das pessoas com deficiência e dos idosos indígenas, com prevalência sobre o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas (BRASIL, 2015).

Entre os vários argumentos constantes no relatório, elaborado pelo Senador Telmário Mota, estão os de que algumas crenças e práticas tradicionais indígenas eventualmente serão consideradas pela sociedade nacional como lesivas aos direitos fundamentais das pessoas, representando conflitos entre sistemas valorativos, envolvendo questão constitucional relevante e, portanto, faz-se mister decidir sobre a temática urgentemente. Embora reconheça-se a necessidade de melhoria das condições de vida das populações indígenas, as práticas rechaçadas pelo projeto de lei, entre as quais consta o "infanticídio indígena", causam danos à consciência nacional, indicando a necessidade de reavaliação de tradições, com voto pela aprovação do PLC 119/2015 (Parecer (SF) nº 117, de 2019)[15].

15 BRASIL. Senado Federal. Parecer (SF) nº 117, de 2019. Disponível em: https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8014520&ts=1630411799283&disposition=inline. Acesso em: 24 out.2022.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Em novembro de 2016 aconteceu uma audiência pública, promovida pela Comissão de Direitos Humanos (CDH), cujo debate foi acalorado entre pessoas que concordam ou não com a aprovação do PLC 119/2015. Entre os defensores do projeto estão Kakatsa Kamayurá, coordenador do projeto Tekonoe[16], que tem por objetivo evitar o "infanticídio indígena" a partir de cuidados e fornecimento de abrigos aos que estão na iminência de sofrê-lo. A jornalista indígena Sandra Terena, produtora e diretora do documentário "Quebrando o Silêncio", afirmou que o "infanticídio indígena" não é invenção como demonstrado no vídeo, e a advogada Maíra Barreto, doutora em Direitos Humanos pela Universidade de Salamanca, na Espanha, defendeu o controle de convencionalidade para a legislação brasileira em relação à temática (ACCIOLY, 2021).

Já o senador Paulo Paim (PT-RS), ex-presidente da CDH, lembrou que os povos indígenas vêm sendo "violentados física e culturalmente há 500 anos". Ele defende que o relator da matéria na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ), o senador Marcos Rogério, "arregimente as lideranças indígenas e as partes interessadas" para discutir a proposta em profundidade (ACCIOLY, 2021). Ainda em relação ao projeto de lei, segundo Feitosa:

> Mas encontra-se em curso uma tentativa de intromissão na vida dos povos indígenas, por parte do poder legislativo, que se concretizada tornar-se-á, em nossa compreensão, mais uma das tantas iniciativas autoritárias, preconceituosas e discriminatórias impetradas pelo Estado brasileiro contra os povos originários desse território hoje denominado Brasil (FEITOSA, 2010, p. 95).

E é essa intromissão pretendida pelo PLC 119/2015 nos conhecimentos tradicionais, que vem sendo repetidamente reproduzida em todas as audiências públicas já realizadas em relação ao seu conteúdo, dando indícios de que a sua aprovação é iminente.

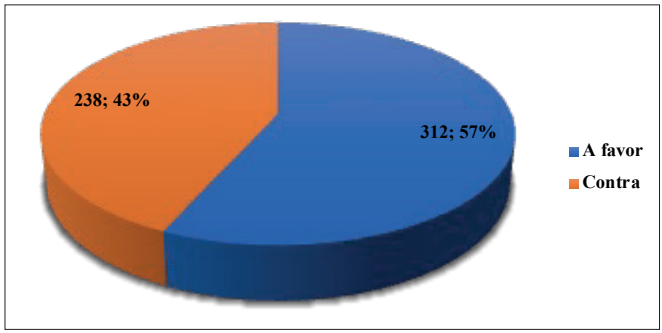
16 Segundo Accioly (2021), o projeto Tekonoe tem o propósito de "cuidar, salvar e abrigar" crianças sob o risco de infanticídio.

Figura 1 - Kakatsa Kamayurá, Sandra Terena, Paulo Paim, Maíra Barreto e Fernando Pessoa Albuquerque durante a audiência na CDH em 2016

Fonte: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/02/19/senado-pode-votar-projeto-que-condena-infanticidio-indigena

O gráfico abaixo representa o percentual de votos contra e a favor da ementa do PLC 119/2015. O mesmo foi realizado mediante o levantamento quantitativo cujos dados foram apurados no site do Senado Federal. Até o momento 550 pessoas opinaram, sendo que 312 pessoas se manifestaram a favor da aprovação do projeto de lei (correspondendo a 57% do total), enquanto que 238 (representando 43 % do total) são contra a aprovação do referido projeto. Assim, é possível perceber que, apesar da concordância com a aprovação do projeto representar a maioria dos votos, ainda existe um percentual significativo de 43 % de pessoas que não concordam com a aprovação, ou pelo menos são contrários ao projeto nos moldes em que se encontra.

Gráfico 1 - Percentual de votos sobre a proposição do PLC 119/2015-Brasil- 2023.



Fonte: https://www12.senado.leg.br/ecidadania/visualizacaomateria?id=122998

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Conforme prescreve Feitosa (2010, p. 95), "Esta proposição legislativa tem como antecedentes uma audiência pública realizada em 14 de dezembro de 2005 pela Comissão da Amazônia da Câmara Federal, e o lançamento da 'Campanha Nacional a Favor da Vida e Contra o Infanticídio', em maio de 2006". Na ocasião, percebeu-se que, o projeto de lei, advindo da referida audiência, tenderia pela aprovação da criminalização dos "interditos de vida" entre os povos indígenas, sem ao menos realizarem tentativas de diálogo com esses povos. Observemos:

> Com exceção dos dois representantes governamentais, todos os demais pronunciamentos, tanto dos parlamentares como dos seus convidados, adotaram um discurso de criminalização da prática dos "interditos de vida", não chegando nem mesmo a reconhecê-la enquanto infanticídio, já que para este a lei exige a comprovação da "influência puerperal" (FEITOSA, 2010, p. 96).

Com base nisso, é perceptível que o projeto de lei encontra precedentes na intolerância aos conhecimentos tradicionais, visto que, até a presente data, a consulta prévia por meio das representações dos povos indígenas, com o escopo de encontrar a melhor solução para a questão, não foi realizada.

3.1.2 Consequências da aprovação

Caso seja aprovado o PLC 119/2015, a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 "Estatuto do Índio" será alterada para que seja acrescido o art. 54-A, atribuindo aos entes federados e às autoridades em política indigenista o dever de zelar pela garantia do direito à vida, à saúde e à integridade física e psíquica das crianças, dos adolescentes, das mulheres, das pessoas com deficiência e dos idosos indígenas. Dessa forma, passará a ser obrigatório que sejam utilizados todos os meios disponíveis para evitar práticas tradicionais, consideradas atentatórias à vida, à saúde e à integridade físico-psíquica, tais como o "infanticídio indígena", nos termos do art. 54-A, §2º, inciso I, do "Estatuto do Índio". Vejamos o conteúdo do artigo 54-A conforme proposta do PLC 119/2015 na integra:

> Art. 1º A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, passa a vigorar acrescida do seguinte art. 54-A:
>
> "Art. 54-A. Reafirma-se o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, sempre que elas estejam em conformidade com os

direitos fundamentais estabelecidos na Constituição Federal e com os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos de que a República Federativa do Brasil seja parte.

§ 1º **É dever da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios bem como das autoridades responsáveis pela política indigenista zelar pela garantia do direito à vida**, à saúde e à integridade física e psíquica das crianças, dos adolescentes, das mulheres, das pessoas com deficiência e dos idosos indígenas de acordo com a legislação brasileira, inclusive com o auxílio de entidades e associações não governamentais.

2º **Os órgãos responsáveis pela política indigenista deverão usar todos os meios disponíveis para a proteção das crianças, dos adolescentes, das mulheres, das pessoas com deficiência e dos idosos indígenas contra práticas que atentem contra a vida, a saúde e a integridade físico-psíquica**, tais como:

I – infanticídio ou homicídio;

II – abuso sexual, ou estupro individual ou coletivo;

III – escravidão;

IV – tortura, em todas as suas formas;

V – abandono de vulneráveis;

VI – violência doméstica.

§ 3º Os órgãos responsáveis pela política indigenista também deverão garantir a proteção e o auxílio a qualquer pessoa, inclusive a membros das etnias que decidirem não permitir expor ou submeter crianças, adolescentes, mulheres, pessoas com deficiência e idosos a práticas que coloquem em risco a vida, a saúde e a integridade física e psíquica deles.

§ 4º Deverão os órgãos responsáveis pela política indigenista desenvolver projetos e programas que visem, em especial, à proteção e à defesa de:

I – recém-nascidos, crianças e adolescentes rejeitados por um dos genitores, familiares e/ou pelo grupo;

II – recém-nascidos, crianças, adolescentes e mulheres em casos de gestação múltipla;

III – qualquer membro da etnia com deficiência física e/ou mental;

Grifo nosso

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

O teor do PLC 119/2015 preceitua que, tanto em relação aos entes federados como a todos os envolvidos na política indigenista, a obrigatoriedade de preservação do direito à vida de crianças, adolescentes, mulheres, pessoas com deficiência e idosos indígenas, é um valor a ser defendido, devendo-se utilizar de todos os meios disponíveis para garantir tal proteção. Ocorre que, o próprio texto aponta que a palavra vida está sendo apenas considerada em seu sentido biológico e, portanto, associando aos "interditos de vida", realizados por algumas populações tradicionais, o crime de infanticídio, previsto no Código Penal Brasileiro. Conforme descrito nesse tipo penal, a pena é de detenção de 2 a 6 anos, sendo o conteúdo do CPB um dos meios disponíveis para se garantir essa forma de vida, prevista no PLC 119/2015. Afinal, a sanção penal é um dos meios disponíveis aclamados pelo projeto de lei. Por consequência:

> A violência da pena, com efeito, pode não somente ter o condão de agravar determinados conflitos em áreas específicas de atuação, senão, também, de reproduzir uma intervenção negativa sobre quem já é vítima do sistema estatal —inclua-se aqui a civilização indígena e seus respectivos costumes (SANTOS, 2017, p. 30).

A antropóloga Marianna Holanda, doutora em Bioética pela Universidade de Brasília, manifesta-se contrariamente à aprovação do PLC 119/2015, entendendo que pretende criminalizar os indígenas, pois "[...] não possui o aval de entidades relevantes como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab)" (ACCIOLY, 2021). Em contrapartida, a advogada Maíra Barreto é incisiva em sustentar que o PLC 119/2015 deva ser aprovado, vejamos a sua afirmação:

> Não resta dúvida quanto à questão de abolir (o infanticídio). Deve haver um combate por parte do Estado em relação a todas as práticas tradicionais nocivas. As mães indígenas, que também sofrem com essas questões culturais, têm o direito de criar seus filhos. O que eu tenho a mais que essa mãe? Eu não tenho nada. Só o meu local de nascimento é que é diferente do dela. E eu não posso condicionar os direitos das pessoas ao local de nascimento (ACCIOLY, 2021).

Assim como a etnia Kamayurá, os Suruwahá também podem ser afetados pela aprovação do PLC 119/2015, pois já tiveram os seus costumes estigmatizados por uma produção documental em 2008, denominada "Hakani", cuja temática do "infanticídio indígena" foi difundida sem nenhum respaldo etnográfico, motivo pelo qual em 2017 foi retirado da internet por ordem do Ministério Público Federal (APARICIO; RIBEIRO, 2022, p.36).

A problemática, gerada em torno do PLC 119/2015, é justamente o seu caráter impositivo que, diferentemente do diálogo, apresenta-se como instrumento de agressividade e violência institucional, a começar pela ementa atribuindo ao "infanticídio indígena" caráter de nocividade. Ademais, a aprovação desse projeto de lei acentua o processo de criminalização para além do que já dispõe a legislação pátria. Portanto:

> [...] "ultracriminaliza" o infanticídio indígena porque, por um lado, repete a sanção que já pesa sobre ações devidamente enquadradas na Constituição e no Código Penal e, pelo outro, inclui na acusação não somente os atores do ato, mas todas as suas testemunhas reais ou potenciais, isto é, toda a aldeia em que a ação ocorre e outras testemunhas como, por exemplo, o representante da FUNAI, o antropólogo, os agentes de saúde, entre outros possíveis visitantes (SEGATO, 2014, p. 72).

Com base na maneira que as discussões que envolvem o PLC 119/2015 se disseminaram e foram conduzidas até este momento, entende-se que a responsabilização pretendida pelo projeto de lei é de caráter penal. Assim, não somente se atribui tal responsabilidade e/ou culpabilidade aos praticantes em si, mas a todos que de alguma forma tomarem conhecimento e/ou presenciarem quaisquer dos "interditos de vida". Nessa perspectiva, "[...] ele criminaliza a aldeia, quer castigar o outro por ser outro, não suporta a ideia da existência de uma coletividade que escolhe não formar parte do 'nós'." (SEGATO, 2014, p. 83).

> O que emerge é que, por meio do discurso penal, se desenha a ideia do inimigo [...] no caso da lei que nos trouxe hoje a debater nesta Audiência Pública, o inimigo do Direito Penal é cada povo indígena, na radicalidade da sua diferença e no direito de construir sua própria história, isto é, o direito de deliberar internamente sobre o curso da sua tradição (SEGATO, 2014, p. 82).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Atribuir um caráter demasiadamente ofensivo às concepções de verdade do outro, ainda mais quando esse "outro" se trata de comunidade originária vulnerável, significa diminuir-lhes e/ou negar-lhes o valor dignidade. Dessa maneira, a aplicabilidade dos direitos fundamentais somente alcançará o seu sentido real quando conseguir amparar as essências e razões de ser das populações, ainda que, sob perspectivas distintas. Atentemos para o posicionamento de Rita Segato em relação ao atual PLC 119/2015, quando convocada pela Comissão de Direito da Câmara dos Deputados do Congresso Nacional para participar de uma audiência pública sobre a temática:

> [...] nos convencemos mais ainda de que essa lei que discutimos é impraticável e até perigosa por duas razões que não podemos deixar de considerar. Em primeiro lugar, porque pode gerar formas de reação que, com base em noções fundamentalistas de identidade e de cultura, possam vir a transformar a prática de infanticídio, já em progressivo desuso com a melhora nas condições de vida dos povos indígenas com o fim da ditadura e as esperanças que estes depositaram na constituição de 1988, em emblema de diferença e motivo cristalizado numa heráldica étnica. Em segundo lugar, porque a sanção de uma lei desse tipo demanda a quase impraticável aplicação da mesma, o que inevitavelmente incumbirá às forças da Segurança Pública com a tarefa de vigiar e interferir no espaço da aldeia, intervindo na sua autonomia e na sua intimidade (SEGATO, 2014, p. 85).

Além da sanção penal prevista para os "interditos de vida", chamados pelo projeto de lei de infanticídio, Segato (2014) chamou a atenção para a dificuldade prática de utilização dos meios disponíveis, sobretudo no que concerne à necessidade de aplicação da força estatal mediante os órgãos da segurança pública, para que a vida (nascimento biológico) seja assegurada em quaisquer situações. Mas, e a vida social? Em qual momento foi pensada no PLC 119/2015? Este seria um projeto que atenderia a função de coação social do princípio da legalidade para os povos indígenas? Essa lei é de quem e para quem?

> Se a falta de cultura e o alinhamento com os instintos naturais fez e ainda faz os selvagens, aos nossos olhos, aqueles menos humanos que nós, no caso do infanticídio indígena, é justamente a negação daquele instinto primevo de toda mulher – o ser mãe – que faz dessas comunidades algo não humano. Ou seja, ambos se

> baseiam na natureza humana, ora para se distanciar dela e culpar aqueles que lá permanecem, ora para utilizá-la como legitimador do que deve ser, da lei, do social (HOLANDA, 2008, p. 139).

A lei penal deve ser a última possibilidade de intervenção nos comportamentos sociais a ser pensada pelo direito brasileiro, em respeito ao princípio da dignidade da pessoa humana. Por que nesse caso, então, ela está sendo a primeira forma utilizada? A lei penal teve o seu escopo alterado? Ou se sobrepuja quando se trata de minorias étnicas? O problema gira em torno da legitimação de discriminações por meio de lei, em uma nação que constantemente dissemina o discurso da promoção de um Estado Democrático de Direito.

> Porém, uma das respostas estatais a estas "concessões" aos novos sujeitos de direito é, muitas vezes, criminalizá-los. A tendência cada vez mais punitiva do Estado de direito tende, portanto, a nomear práticas cotidianas como criminosas e a se expandir sobre povos que não apresentam a relação entre crime e pena (HOLANDA, 2008, p. 143).

Ademais, o PLC 119/2015, como dito acima, não pretende apenas transferir a criminalização, contida no Código Penal Brasileiro, para os integrantes das comunidades tradicionais, mas para todos aqueles que de alguma maneira tiverem notícias da iminência de algum "interdito de vida", o que Rita Segato chama de "ultracriminalização". O que faria com que uma possível omissão diante da prática, fosse tornada penalmente relevante nos termos do art. 13, §2º do Código Penal, a saber:

> Art. 13 - O resultado, de que depende a existência do crime, somente é imputável a quem lhe deu causa. Considera-se causa a ação ou omissão sem a qual o resultado não teria ocorrido.
>
> [...]
>
> § 2º - A omissão é penalmente relevante quando o omitente devia e podia agir para evitar o resultado. O dever de agir incumbe a quem:
>
> a) tenha por lei obrigação de cuidado, proteção ou vigilância;
>
> [...]

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Nessa senda, fica claro que a aprovação do PLC 119/2015 violaria o princípio concernente à atuação estatal da intervenção mínima do direito penal, dispondo que: "Quando o ordenamento jurídico opta pela tutela de um determinado bem, não necessariamente a proteção deve dar-se no âmbito penal" (NUCCI, 2020, p.79). Há, portanto, outros mecanismos de intervenção pelo Estado, considerados menos invasivos, que poderiam ser vislumbrados, como a garantia da consulta prévia nos termos da Convenção 169 da OIT, dando abertura para diálogos com os povos que serão afetados pelo referido projeto de lei, mediante as suas representações, interações com equipes multiprofissionais e até mesmo com outras ordens jurídicas constitucionais, como o que propõe o transconstitucionalismo, divulgado na contemporaneidade por Marcelo Neves, o que será detalhado no próximo tópico deste capítulo.

3.2 Constituição Federal de 1988

A Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB) de 1988 consiste no parâmetro normativo estrutural, considerado de maior importância no ordenamento jurídico brasileiro, no cenário do direito interno. Assim sendo:

> A Constituição enquanto acoplamento estrutural e, ao mesmo tempo, como mecanismo de diferenciação funcional entre política e direito ou, em outras palavras, de desintrincamento entre poder e lei, que surgiu na esteira de transformações radicais da estrutura social na modernidade, foi- como já salientado – fator e produto de uma nova semântica, o constitucionalismo (NEVES, 2009, p. 60).

No que concerne à temática, abordada na presente dissertação, faz-se necessário analisar as questões constitucionais relacionadas à dignidade da pessoa humana como valor jurídico, bem como o direito à vida, a autodeterminação dos povos, o patrimônio cultural, o melhor interesse da criança, os direitos indígenas, entre outros. Com esse propósito, alguns artigos da Carta Magna[17]

17 Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

abordam os direitos supracitados, inclusive o art. 1º, inciso III, explicitando a dignidade da pessoa humana como fundamento da República brasileira e o art. 4º, inciso III, trazendo a autodeterminação dos povos como um princípio que rege as relações internacionais da República Federativa do Brasil. Senão vejamos:

> Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:
>
> [...]
>
> III - a dignidade da pessoa humana;
>
> [...]
>
> Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:
>
> [...]
>
> III - autodeterminação dos povos;
>
> [...]

Tais dispositivos representam uma espécie de garantia e reconhecimento ao direito à diversidade cultural e às distintas formas de organizações sociais entre as comunidades tradicionais. Quanto ao envolvimento de práticas tradicionais, como os "interditos de vida" entre os Kamayurá, o transconstitucionalismo parece constituir uma forma de aplicabilidade mais efetiva, tratando-se de um conceito que aponta para o desenvolvimento de problemas que ultrapassam as ordens jurídicas, podendo "[...] envolver tribunais estatais, internacionais, supranacionais e transnacionais (arbitrais), assim como as instituições jurídicas locais

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

[...]

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.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

nativas, na busca de sua solução" (NEVES, 2009, p. XXII). Em uma entrevista, concedida à revista Consultor Jurídico, Marcelo Neves explica que:

> O transconstitucionalismo significa que ordens constitucionais se deparam com problemas de ordens que não aderem aos critérios do constitucionalismo. Mas não é possível uma imposição unilateral. Tem que haver um diálogo constitucional. Essa é a ideia. Como é que nós, diferentes, com ordens diversas, pontos de partida diversos, podemos dialogar sobre questões constitucionais comuns que afetam ao mesmo tempo ambas as ordens. Esse é o ponto[18].

Para o Autor, é com base justamente nas controvérsias, geradas em torno das diversas possibilidades de compreensão e da pluralidade conflituosa de interpretações, que se pauta a questão central do transconstitucionalismo, onde "A invocação de uma espécie de direitos humanos pode implicar colisão com a pretensão de fazer valer um outro tipo" (NEVES, 2009, p. 256). Esse entrelaçamento transversal, proposto pelo Autor, tem o condão de encontrar o desfecho mais adequado nos casos em que a ordem constitucional local precisa de cooperação de outros modelos, principalmente quando os assuntos trazidos ao debate apresentarem saídas semelhantes, como no objeto de estudo desta dissertação.

Por esse ângulo, os direitos garantidos na CRFB são direitos fundamentais que, ao possuírem equivalência em tratados internacionais de direitos humanos, elevam o seu âmbito de abrangência, constituindo parâmetros jurídicos de direitos humanos fundamentais. Contudo, o PLC 119/2015 deve passar pelo controle de constitucionalidade para que passe a integrar o ordenamento jurídico brasileiro, desde que reflitam a realidade que se pretende alcançar.

> A Constituição de 1988, no que de perto nos interessa, passa a falar não só em direitos coletivos, mas também em espaços de pertencimento, em territórios, com configuração em tudo distinta da propriedade privada. Esta, de natureza individual, com o viés

18 HAIDAR, Rodrigo. "Acesso à Justiça não é só o direito de ajuizar ações". 12 de julho de 2009. Consultor Jurídico. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2009-jul-12/fimde-entrevista-marcelo-neves-professor-conselheiro- cnj#:~:text=O%20transconstitucionalismo%20significa%20que%20ordens,que%20haver%20um%20di%C3%A1logo%20constitucional. Acesso em: 05 jul. 2023.

> da apropriação econômica. Aqueles, como ***locus*** étnico e cultural (PEREIRA, 2007, p. 4, grifo da autora).

Por essa perspectiva, a CRPB em seu artigo 231, tanto reconhece como convoca todos a protegerem e respeitarem os bens materiais e imateriais dos povos indígenas, a saber: "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (BRASIL, 1988).

Além disso, "A Constituição brasileira, na linha do direito internacional, rompe a presunção positivista de um mundo preexistente e fixo, assumindo que fazer, criar e viver dão-se de forma diferente em cada cultura, e que a compreensão de mundo depende da linguagem do grupo" (PEREIRA, 2007, p. 4). Nesse sentido, a Carta Magna brasileira pugna pela construção de uma sociedade inclusiva, onde se garanta o reconhecimento das diferenças baseando-se nos pluralismos que constituem sociedades complexas como a nossa.

> As sociedades hegemônicas são baseadas no espaço de segregação: os espaços próprios para negros, índios, mulheres, loucos. As sociedades plurais não, posto que a diferença é o cotidiano. Mas se o direito à diferença é, há anos, um direito constitucional, se reconhecemos o pluralismo étnico e cultural no Brasil, ainda não chegamos ao pluralismo jurídico (HOLANDA, 2008, p. 144).

Temos que a Constituição Cidadã, ao trazer questões particulares dos povos tradicionais para o seu âmbito de proteção, preocupou-se com a necessidade de preservação e estímulo do intercâmbio com outros saberes, produzindo um campo fértil para a aceitação das alteridades, muito difundidas em outras ordens constitucionais. Desse modo, "A pluralidade de ordens jurídicas implica, na perspectiva do transconstitucionalismo, a relação complementar entre identidade e alteridade" (NEVES, 2009, p. XXV). Resultou, destarte, na promoção de interlocuções capazes de incentivar as considerações de outras visões de mundo, para que o texto constitucional esteja o mais próximo possível daqueles que se pretende alcançar. Para tanto:

> A adequação social do direito, constitucionalmente amparada, não pode significar, portanto, uma resposta adequada a pretensões

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> específicas de conteúdos particulares, mas sim a capacidade de possibilitar a convivência não destrutiva de diversos projetos e perspectivas, levando à legitimação dos procedimentos constitucionalmente estabelecidos, na medida em que esses servem para reorientar as expectativas em face do direito, sobretudo daqueles que eventualmente tenham suas pretensões rejeitadas por decisões jurídicas (NEVES, 2009, p. 64-65).

Sobre a proposta da aplicabilidade do transconstitucionalismo nas soluções de questões inovadoras ou peculiares, Marcelo Neves (2009) reconhece que "Os problemas dos direitos fundamentais ou dos direitos humanos ultrapassaram fronteiras, de tal maneira que o direito constitucional estatal passou a ser uma instituição limitada para enfrentar esses problemas" (NEVES, 2009, p. 120). Nesse sentido, o cerne da questão não está em discutir o que as Constituições estatais estão prevendo, mas, de que forma a pluralidade de ordens jurídicas existentes poderão dialogar para encontrar a solução mais apropriada para a questão específica. Assim, de acordo com Neves (2009, p. 121), "O fundamental é precisar que os problemas constitucionais surgem em diversas ordens jurídicas, exigindo soluções fundadas no entrelaçamento entre elas".

Conforme a proposta de Marcelo Neves (2009), quando estiverem em jogo questões que envolvam direitos humanos fundamentais, como é o caso dos "interditos de vida" entre os Kamayurá e o conteúdo do PLC 119/2015, a resolução deve perpassar pelo transconstitucionalismo, cuja proposta será a construção de "pontes de transição" no campo reflexivo de distintas ordens jurídicas, em que os "pontos cegos" de uns podem ser percebidos por outros, criando reciprocidades garantidoras de direitos.

No entanto, apesar de o transconstitucionalismo se predispor ao estabelecimento de diálogos com outras ordens jurídicas na busca da solução de conflitos internos, ainda carece de blindagem contra o assimilacionismo, sobretudo, no que tange à garantia da autodeterminação dos povos indígenas, em que os seus modos peculiares de organização social, integram o que Marcelo Neves chama de ordens locais extraestatais[19]. Segundo o autor, "Nesse

19 Um outro lado do transconstitucionalismo aponta para a relação problemática entre as ordens jurídicas estatais e as ordens extraestatais de coletividades nativas, cujos pressupostos antropológico-culturais não se compatibi-

contexto, há um paradoxo do transconstitucionalismo, pois ele se envolve em conversações constitucionais com ordens normativas que estão à margem do próprio constitucionalismo" (NEVES, 2009, p. 217).

De acordo com Marcelo Neves (2009), a audiência pública ocorrida na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados no ano de 2007, acerca da discussão que recai sobre os "interditos de vida" e o conteúdo do então PL 1.057/2007, bem como do seu contexto, "[...] apontam para um caso singular de diálogo transconstitucional entre ordem jurídica estatal e ordens normativas locais das comunidades indígenas" (NEVES, 2009, p. 224).

O diálogo encorajado pelos entrelaçamentos transconstitucionais, para além das ordens estatais, inclusive "[...] com diversos tipos de ordens normativas no sistema jurídico mundial de níveis múltiplos [...]" (NEVES, 2009, p. 229), será um tanto mais efetivo, quando não estimular a cooptação das formas de expressão tradicionais pela cultura dominante, afinal, "Não há inclusão e respeito sem reconhecimento da diversidade cultural, ela é o princípio estruturador do pluralismo" (BELTRÃO; OLIVEIRA, 2012, p. 734).

Porém, onde o transconstitucionalismo se mostrar limitado, faz-se mister considerar a pluralidade das ordens jurídicas internas, no sentido de reconhecer a validade dos sistemas jurídicos indígenas, concomitantemente ao sistema jurídico oficial, visando o desenvolvimento cultural do País, mediante a valorização da diversidade étnica e regional (art. 215, §3º, V, CRFB).

3.3 Código Penal Brasileiro- Decreto- lei nº 2.848 de 1940

No contexto de elaboração da presente dissertação, os "interditos de vida" possuem significados específicos para os povos tradicionais, como os componentes do grupo indígena Kamayurá. Para eles, o fato não configura algo errado e muito menos crime. Visão distinta é adotada pela concepção cultural dominante, em que o infanticídio é crime, tipificado pelo Código Penal Brasileiro (CPB) em seu artigo 123, "Matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após: Pena - detenção, de dois a seis

lizam com o modelo de constitucionalismo do Estado (NEVES, 2009, p. 216).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

anos" (BRASIL, 1940). Sendo a influência do estado puerperal imprescindível para a configuração deste tipo penal, antes mesmo de integrar este aspecto da legislação, já era uma questão discutida por equipes multidisciplinares, considerado também como responsável por outras fissuras sociais, "Assim como os médicos criaram o puerpério para justificar o abandono-infanticídio, juristas, assistentes sociais e psicólogos passaram a apontá-lo como efeito da desagregação familiar" (HOLANDA, 2008, p. 104). Além disso:

> A crescente produção de teses específicas sobre o "fenômeno puerperal" continuou explicando o infanticídio como desequilíbrio das funções maternas, jamais podendo ser cometido por uma mãe em sã consciência. O abandono, a exposição e o infanticídio passam a ser encapsulados pela noção de loucura puerperal (HOLANDA, 2008, p. 102).

As diferenças entre os institutos são significativas, no infanticídio do CPB o bem tutelado é a vida humana e, portanto, sujeito a julgamento pelo tribunal do júri (art. 5º, XXXVIII, "d", CF). Tratando-se de crime próprio em que o sujeito ativo é a mãe que mata o próprio filho, sob a influência do estado puerperal, durante o parto ou logo após, o sujeito passivo somente pode ser o filho. Nesse contexto:

> O elemento feito essência desta padronização foi o romântico "instinto materno", que mais tarde irá gerar uma condição especial da mulher: o puerpério – momento do pós- parto, que varia de algumas horas a dias. O diagnóstico do "estado puerperal" é o que vai permitir falhas no instinto materno, abrindo possibilidades para "insanidades momentâneas", como o infanticídio (HOLANDA, 2008, p. 118).

De outro lado, para os Kamayurá, no alcunhado "infanticídio indígena", o bem tutelado não é a vida; segundo eles, a vida não teria iniciado. O praticante pode ser a mãe, algum familiar ou outro integrante do grupo, os ***entes*** são os gêmeos, os filhos de mães solteiras, de viúvas cujas gestações ocorreram no período de luto, os provenientes de relações extraconjugais e aqueles que apresentarem algum tipo de deficiência. Dessa forma, se as características inerentes à prática cultural em comento pelos Kamayurá, na configuração atual, pudessem configurar crime com equivalência no CPB, encontraria maior similitude com o crime de homicídio, previsto no artigo 121 do referido instrumento normativo e

não com o crime de infanticídio do artigo 123 como consta no conteúdo do PLC 119/2015. Por conseguinte, "Logo, no presente trabalho, o termo ***"infanticídio indígena"***, por nós utilizado, assumirá um aspecto ***atípico***" (SANTOS, 2017, p. 23, grifo do autor).

A ausência da necessidade de influência do estado puerperal e a possibilidade de o praticante do chamado "infanticídio indígena"[20] ser qualquer pessoa integrante do grupo — e, portanto, a atuação não seria necessariamente em relação ao próprio filho, inclusive com um lapso temporal além do "durante o parto ou logo após" pelos Kamayurá, afastariam a possibilidade de ser equiparado ao infanticídio do art. 123 do CPB. Tal fato agravaria ainda mais a situação, pois as formas de se praticar o costume pelos Kamayurá, a exemplo do "enterro" de criança ainda com "vida"[21], emprego de veneno e por inanição (homicídio qualificado pelo emprego de veneno, asfixia, tortura ou outro meio insidioso ou cruel- art. 121, §2º, III, CPB), com atribuição de pena de reclusão de 12 a 30 anos, sendo considerado pela legislação brasileira como crime hediondo, nos termos do art. 1º, inciso I, da Lei 8.072/90. "É nesse sentido que o infanticídio é 'um operador de leituras'. Sua disseminação é, todavia, a captura por um conceito de uma infinidade de práticas e de sentidos que, em muitos casos, não se assemelham" (HOLANDA, 2008, p. 65).

Com base nas informações supracitadas e a partir da análise de publicações anteriores da antropóloga Marianna Holanda, pesquisadora de longa data sobre a temática em pauta, nesta dissertação, o chamado "infanticídio indígena" deu espaço para a expressão "interditos de vida", por entendermos ser a denominação que mais se aproxima da realidade Kamayurá em relação às suas motivações. Vejamos:

> Entre os ameríndios, o que chamei de "interditos de vida" pode se originar de: 1. Prescrições sociais que impossibilitam a formação de

20 Aqui a expressão "infanticídio indígena" será utilizada pela necessidade de enfatização das dissemelhanças com o crime de infanticídio previsto no Código Penal Brasileiro. Entendemos que a pesquisa aponta para que a nomenclatura "interditos de vida" seja a que melhor identifique a referida prática entre os Kamayurá até o momento.

21 Nesse contexto e parágrafo, a palavra "vida" está entre aspas, devido às distintas construções de significados a ela atribuídos, quais sejam, para os integrantes da aldeia Kamayurá e para os não integrantes.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> determinadas pessoas – o que se torna elucidativo pela difundida morte de neonatos gêmeos ou com debilidades físico- motoras; 2. Deliberações coletivas sobre determinadas situações – como a necessidade da existência de pai legítimo e mãe para a plena vivência da criança e da família, para sua inserção em uma rede de parentesco e; 3. Uma decisão individual – pela qual se avalia a viabilidade da criança viver ou não diante de circunstâncias específicas (HOLANDA, 2008, p.65).

Apoiado nisso, reforçamos que as práticas caracterizadoras de "interditos de vida" entre os Kamayurá não podem ter o mesmo tratamento jurídico contido no sistema oficial brasileiro. Para eles, não houve violação à vida, uma vez que, os ***entes*** nem chegaram a existir. O perspectivismo Kamayurá entende que a vida somente pode ser concedida quando a formação da pessoa foi aperfeiçoada pelo duplo nascimento, conforme demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação. "Logo, em sentido estrito, nem a negação de pessoalidade a entes nem os infanticídios urbano-ocidentais estariam inscritos na lógica do sacrifício" (HOLANDA, 2008, p. 110). Baseado nisso:

> No limite, podemos embarcar com Viveiros de Castro na idéia de que "a instituição do sacrifício é a captura do xamanismo pelo Estado"; donde depreendo que o sacrifício – como o "infanticídio indígena" – é uma criação do Estado colonial e moderno (HOLANDA, 2008, p. 113).

Levando isso em conta, a vida, as relações e a morte, são, para os Kamayurá, privilégios dos existentes em que os ritos se fazem presentes tanto na comemoração da chegada (duplo nascimento), como na celebração da despedida (morte). "Nesse sentido, um ente pode ser ***morto*** sem sanções sociais porque está desconectado da rede de trocas corporais" (HOLANDA, 2008, p. 46, grifo da autora). Consequentemente:

> Morrer é retirar-se ***plenamente*** do social. Chegamos então ao ponto: estamos falando de sistemas em que para morrer é necessário, antes, pertencer. Isso indica que, no intuito de pensar a negação do status de pessoa a alguns entes não estamos falando de morte, nem de crime, nem de movimento (HOLANDA, 2008, p. 44, grifo da autora).

Porém, como a prática tradicional estudada no presente trabalho está sendo difundida com correspondência ao crime de infanticídio do art.123 do CPB pelo PLC 119/2015, (vide art.54-A, § 2º, inciso I, do PLC 119/2015), para fins de realização desta pesquisa, os termos utilizados ora serão "interditos de vida" , ora será "infanticídio indígena" (como vem sendo divulgado nas discussões do PLC 119/2015 e no universo midiático), levando em consideração as ressalvas supracitadas em relação as quais seria a melhor configuração jurídica, considerando a possibilidade de criminalização do costume em análise pela legislação brasileira, e o seu significado para os Kamayurá. Considerando-se que a alegação da suposta existência de "infanticídio indígena" se estabeleceu há muito tempo, o que, segundo Holanda (2008), subsidiou o discurso moderno colonial, "Então teremos a transposição do infanticídio tão presente nas terras do ocidente para o que disseram que os índios faziam por aqui. O que eles precisavam ver e registrar eram provas de selvageria, justificativas para as guerras santas" (HOLANDA, 2008, p. 79).

Durante a pesquisa, verificou-se que muitos autores entendem que a aprovação do PLC 119/2015 nos moldes em que se encontra, especialmente com a pretensão de tornar os "interditos de vida" uma espécie de crime de infanticídio, não é a melhor saída. Por esse motivo, a melhor resposta social para o assunto seria a aplicação do critério da razoabilidade em que o diálogo se mostra como uma alternativa plausível. À vista disso:

> Em nosso prisma, a resposta estatal ao fenômeno do infanticídio indígena não merece apenas ser vislumbrado meramente sob uma ótica punitiva, senão dentro de uma ***saída subsidiária***, levando em consideração os seguintes fatores, a saber: ***a) política criminal, b) subsidiariedade*** e ***c) ponderação de bens*** (SANTOS, 2017, p. 28, grifo do autor).

O embaraço causado por um projeto de lei que pretende fazer o Código Penal penetrar nos costumes tradicionais, é o da reprodução da falácia de que estamos diante de modelos culturais perversos e que precisam ser eliminados. Como vimos, o entendimento, contido na legislação oficial, não reflete a realidade de todos os componentes da sociedade brasileira. Para tanto:

> O mundo aparentemente estático do universo jurídico elaborou o infanticídio como crime, caricaturando-o como falha da alteridade.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> 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 (HOLANDA, 2008, p. 85).

O debate em torno das pretensões do PLC 119/2015, nos leva a crer que a tendência preponderante é a da "abominação do desconhecido", onde a máquina estatal se predispõe à constante fabricação de rótulos, a começar por denominações que não traduzem os verdadeiros sentidos de determinadas práticas tradicionais, como é o caso do intitulado "infanticídio indígena". Atribuindo-se a alguns povos indígenas formas especializadas de "suprimir a vida" de outrem, em um discurso moral de que: "o que é diferente deve ser criminalizado", em prol de um entendimento cultural majoritário. Por essa lógica:

> O infanticídio é um tema privilegiado para desvelar moralidades vestidas de direito, justiça, lei, cultura. Por meio dele podemos observar que a ética que impõe uma humanidade plena se desintegraria caso o passo seguinte não fosse novamente um início de desumanização, que se não reconhecida em nós mesmos, parece vir pela presença da alteridade. A necessidade cristã-ocidental de produzir diferenças para excluí-las (HOLANDA, 2008, p. 140).

Mas, se "Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição" (BRASIL, 1988, art.1º, parágrafo único), qual é o poder emanado pelos povos indígenas? Um poder que os coloca em posições de segregação, marginalização ou desconsideração? A indiferença também é impulsionadora de desigualdades. No pano de fundo do PLC 119/2015 existe um povo detentor do poder de fala, esperando a oportunidade de ecoar as suas abafadas vozes e prontos para ocupar espaços sociais menos hostis, racistas e preconceituosos.

> A presença do Estado no Brasil formou também uma marginalidade étnica, racial, econômica e política. Essa "ordem" vai encaminhar a configuração das práticas de "justiça" pela autoridade soberana em oposição e, portanto, indiferente às demandas destes excluídos. É o movimento característico do direito (HOLANDA, 2008, p. 95).

O PLC 119/2015 nada mais é do que uma das facetas ideológicas, provenientes do resultado histórico do processo de colonização do Brasil, onde se pretende negar uma discussão legítima sob o pretexto de que o Estado sempre saberá o que é o melhor a fazer, ainda que alheio e dissociado dos percalços experimentados por grupos desprivilegiados. Não há como se produzir justiça social em um Estado desintegrador.

> Mas não há como pensar essas culpas privadas e estes novos problemas sociais sem focalizar também a dominação, as fontes de poder. Se abandono, pobreza e infância nua são relacionais, não podemos pensar a criminalização do infanticídio indígena sem colocá-la dentro da retórica da colonização (HOLANDA, 2008, p.99).

Com base no discurso colonizador, "É na atribuição da vida como verdade e do infanticídio como profanidade que posso acompanhar, ao mesmo tempo, a atribuição de propriedades humanas e não humanas às elaborações do nós--outros, que sabemos, é mútua" (HOLANDA, 2008, p. 139). Pensando nessas diversidades, faz-se mister também pensar a vida Kamayurá como verdade, em que existências só podem ser dignas quando não figurarem como causas de "interditos de vida", onde o duplo nascimento permitirá interações, indispensáveis para a promoção e garantia do bem viver indígena. Nessa perspectiva:

> Em que medida os interditos de vida, os entes dos ameríndios fora da inscrição normativa do social, poderiam ser uma manifestação de um tipo de Estado de exceção? Os entes emanam, sem dúvida, uma ambigüidade estratégica: "ao negar afirmando" instauram o que é social e tudo aquilo que não pode vir a sê-lo. Nesse sentido, a noção de foraclusão teria um rendimento já que me permite nomear o inominável de universos sociais, ela permite pensar o não-dito, o espaço do não-existente (HOLANDA, 2008, p. 115).

Finalmente, se o PLC 119/2015 reflete uma predisposição de transferência do Código Penal para as comunidades indígenas, que faça uso de uma das disposições da parte geral do Código, para que, nos casos de "interditos de vida", opere-se a causa de exclusão da ilicitude, pela ótica do exercício regular de direito, prevista no art. 21, inciso III do CPB, em que: "Não há crime quando o agente pratica o fato: [...] III - em estrito cumprimento de dever legal ou no exercício

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

regular de direito" (BRASIL, 1940). Tal exclusão rechaçaria a possibilidade de configuração de crime, até mesmo porque na perspectiva Kamayurá não o é.

> Logo, significa deslocar o tratamento aos povos indígenas no direito penal da teoria da culpabilidade para a teoria da antijuridicidade, concebendo os direitos indígenas enquanto excludentes de antijuridicidade ou ilicitude que tornam lícito o que, pela ótica cultural não-indígena, é ilícito, concebendo as práticas culturais como exercício regular de direito (à diferença) (OLIVEIRA, 2019, p. 111).

De acordo com Oliveira (2019), o reconhecimento da cidadania diferenciada dos povos indígenas coicinde com a renovação de seus instrumentos jurídicos nacionais e internacionais, "[...] que passam a valorar positivamente a diversidade cultural, fazendo-a patrimônio de constituição do próprio Estado, dito agora pluriétnico, multicultural, intercultural e, em alguns casos, como os da Bolívia e do Equador, até plurinacional" (OLIVEIRA, 2019, p. 109).

> Acima de tudo, que tragam para a forma mais extrema de regulação estatal da vida social fundamentos ético-jurídicos da diversidade cultural naquilo em que ela assume o poder de pluralizar a vida social e, por isso mesmo, de relativizar as condicionantes de fundamentação do direito penal (OLIVEIRA, 2019, p. 110).

Acontece que, apesar de todos os esforços enveredados no sentido de incentivar a pluralização da vida social no que se refere à autodeterminação dos povos indígenas, ainda existem barreiras legislativas, que apenas reproduzem o discurso colonizador de que: "índio integrado pode ser criminalizado", a exemplo do Estatuto do Índio que, apenas, utiliza o critério de integração do indígena com a sociedade nacional, para fins de responsabilização criminal.

3.4 A Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio) e o Projeto de Lei nº 169 de 2016 do Senado

O Estatuto do Índio regulamenta a situação jurídica dos índios e suas comunidades, pautando-se pela preservação cultural com o intuito de promover a integração de maneira harmoniosa e progressiva, com vistas à comunhão nacional. Destarte, é importante observar se as determinações do PLC 119/2015

estão promovendo a integração pacífica dos povos tradicionais, aos modos de vida por eles desconhecidos.

A própria lei 6.001/1973 informa a saída jurídica em casos de condenação por infrações penais (crimes ou contravenções) da legislação penal brasileira, em que o grau de integração será determinante para a decisão judicial, considerando-se o perspectivismo dos sujeitos ativos ou atores sociais. No caso dos Kamayurá, os "interditos de vida" não são consideradas infrações penais. Para tanto, seguem alguns artigos do Estatuto do Índio pertinentes a esta análise, quais sejam:

> Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.
>
> Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.
>
> Art. 47. É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão.
>
> Art. 56. No caso de condenação de índio por infração penal, a pena deverá ser atenuada e na sua aplicação o Juiz atenderá também ao grau de integração do silvícola.

O que sobressai da leitura dos artigos supramencionados é que a preservação cultural deve ser prioritária entre as comunidades tradicionais e, caso a integração ao "padrão" cultural dominante seja inevitável, deve acontecer de maneira harmoniosa e cuidadosa, respeitando-se o tempo e a história desses povos. Ocorre que, no próprio instrumento normativo há uma contrariedade em relação ao discurso do respeito à diferença das tradições indígenas, inclusive, no que concerne aos "interditos de vida" Kamayurá, previsto em seu artigo 57: "Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte" (BRASIL, 1973). Visto que, o caráter assimilacionista do Estatuto do Índio acaba impedido quaisquer possibilidades de integração harmoniosa dos

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

povos indígenas ao pensamento cultural prevalente, especialmente quando considera o direito à vida exclusivamente como desdobramento do nascimento biológico, o que, como vimos, não representa a noção de vida e pessoa para a etnia Kamayurá.

Além disso, o Estatuto não é claro quanto a imputabilidade penal dos indígenas, inferindo-se da letra da lei algumas possibilidades, são elas:

> Consoante a Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio), para se aferir o grau de possíveis culpa do aborígene há três possibilidades, a saber: a) será imputável o agente considerado plenamente adaptado aos valores dominantes, cujo consectário será a aplicação da pena; b) Semi--Imputabilidade para o caso de parcial adaptação à cultura dominante, com a consequente aplicação e minoração penal e c) Inimputável, com a consequente aplicação da medida de segurança, posto tratar--se de portador de desenvolvimento mental incompleto, dominantes em face não estar adaptado aos valores culturais —— é o que se infere da lógica do art. 97, caput, do Código Penal Brasileiro, haja vista o Estatuto do Índio nada dispor acerca de casos de absolvição por ausência plena silvícola de integração do Noutros termos, pela "lógica", o simples fato de não estar adaptado aos valores culturais dominantes, dita inadaptação o equipara a um portador de doença (doente mental por retardamento) (SANTOS, 2017, p. 22).

Isto porque, "Ao longo do século XIX se desenvolveu uma nova idéia de 'selvagem'. A presença cada vez mais intensa do Estado entre os Povos indígenas das terras baixas da América do Sul tornou esses índios objeto de interesse museográfico ou psicológico" (HOLANDA, 2008, p. 99). Dessa maneira, aos povos indígenas, às vezes, é atribuído o estigma da inimputabilidade incondicionada quando se pretende desmerecer a sua autodeterminação, como se não pudessem protagonizar as suas próprias regras. Nesse contexto, "O fato de pertencer a uma cultura com traços diferentes daquela da maioria da sociedade não reduz seu desenvolvimento mental" (CARVALHO, 2018).

Entre os princípios, trazidos no Estatuto do Índio está o de respeito aos usos, costumes e tradições das comunidades indígenas. Por certo, "Serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade e nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela

aplicação do direito comum" (BRASIL, 1973, art. 6º). Por esta razão, em regra, aos "interditos de vida" as prescrições sociais locais devem prevalecer sobre a aplicação da legislação oficial que, como prescrito, somente será evocada em caráter de exceção e se essa for a decisão do grupo. Acontece que, esse mesmo instrumento normativo acaba desconsiderando as regras não escritas de integrantes de comunidades indígenas, quando utiliza o simples critério de integração nacional para a aplicação da reprimenda penal, não levando em conta as suas motivações, em que se deve pensar o direito pela ótica coletiva.

> É nesse ponto que é totalmente descabido falar em "índio integrado à comunhão nacional", e aplicar-lhe o Direito Penal sem atentar-se às peculiaridades do caso. Diante da ótica do multiculturalismo não há cultura certa ou errada, melhor ou pior, há apenas diferenças entre elas que exigem ser respeitadas e mantidas. Do contrário, se estaria pressupondo uma superioridade da cultura da sociedade não indígena para com esta última, sob uma velada tendência de homogeneização social (CARVALHO, 2018).

Forçoso é estabelecer o critério de grau de integração com a comunidade nacional, como sendo o único para aplicação da lei penal aos membros de comunidades indígenas. Contudo, faz-se isso sem admitir a coexistência de outros sistemas jurídicos, inclusive não escritos. Nesse diapasão, a legalidade somente atenderá a sua finalidade se for capaz de promover aos agentes o entendimento do caráter ilícito do fato como condição de culpabilidade. Este não é o caso dos "interditos de vida" entre o povo Kamayurá, onde, independentemente de grau de integração, envolve-se no seu contexto social crenças peculiares, transmitidas entre várias gerações de forma tradicional. Por essa perspectiva, temos o seguinte:

> O que se deve analisar quando da aplicação da lei penal, no caso concreto, é se o indígena poderia compreender o real caráter antijurídico, segundo o Direito, da conduta típica por ele perpetrada, quando esta mesma conduta também se revela como manifestação cultural da comunidade a que pertence (CARVALHO, 2018).

Havia também o Projeto de Lei do Senado nº 169, de 2016, que apresentava o Estatuto dos Povos Indígenas com o intuito de regular a situação jurídica dos índios, de seus povos e de suas comunidades, com o propósito de proteger e fazer

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

respeitar sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e todos os seus bens, de autoria do senador Telmário Mota (PROS/RR). Esse projeto, conforme sugestão de Telmário Mota, deveria tramitar em conjunto com o PLC 119/2015 por tratarem da mesma matéria, conforme requerimento protocolado no dia 4 de fevereiro de 2021[22]. Entre as finalidades previstas no referido projeto de lei, algumas estão intrinsecamente ligadas ao objeto de estudo desta dissertação[23],vejamos algumas delas:

> Art. 4º A proteção e a assistência aos índios e aos povos e comunidades indígenas terão como finalidades:
>
> [...]
>
> IV – garantir aos índios e aos povos e comunidades indígenas meios para seu autossustento, respeitadas as suas diferenças culturais;
>
> V – assegurar aos índios e aos povos e comunidades indígenas a livre escolha dos seus meios de vida e de subsistência;
>
> VI – assegurar o reconhecimento dos índios e de seus povos e comunidades como grupos etnicamente diferenciados, respeitando suas organizações sociais, usos, costumes, línguas e tradições, seus modos de viver, criar e fazer, seus valores culturais e artísticos e demais formas de expressão;
>
> [...]

22 RQS 78/2021de autoria do Senador Telmário Mota (PROS/RR), em 04/02/2021. Tramitação conjunta do PLC nº 119/2015 com o PLS nº 169/2016. Disponível em: https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8922727&ts=1630411799421&disposition=inline. Acesso em: 24 out.2022.

23 Art. 4º A proteção e a assistência aos índios e aos povos e comunidades indígenas terão como finalidades:

[...] X – proteger os bens de valor artístico, histórico e cultural, os sítios arqueológicos e as demais formas de referência à identidade, a ação e a história das sociedades ou comunidades indígenas.

§ 1º Quando houver conflito entre os direitos previstos nos incisos V e VI deste artigo e os direitos fundamentais reconhecidos na Constituição Federal e nos tratados e convenções internacionais nos quais o Brasil seja parte, deve-se buscar soluções ponderadas que respeitem tanto quanto for possível a plenitude dos direitos indígenas, sem, todavia, admitir lesão absoluta aos outros direitos fundamentais.

§ 2º Quaisquer medidas administrativas ou legislativas que tenham relação com direitos de povos ou de comunidades indígenas serão submetidas a consulta prévia dos povos ou comunidades indígenas potencialmente afetados.

§ 3º A oitiva de que trata o § 2º será promovida com o objetivo de dar conhecimento aos índios, em linguagem a eles acessível e, preferencialmente, na sua própria língua, das medidas em questão e das suas prováveis implicações na comunidade, para que manifestem livremente sua concordância ou recusa.

§ 4º Participarão da oitiva, necessariamente, todas as etnias da terra indígena, que poderão requerer esclarecimentos adicionais para tomarem sua decisão [...] (PLS 169/2016).

O Projeto de Lei do Senado n° 169, de 2016 apresentava a proposta de atualização do Estatuto do Índio, abrangendo questões específicas e orientações sobre os procedimentos a serem seguidos em questões concretas em que existam entendimentos diversos sobre um mesmo fato, como nas questões atinentes aos "interditos de vida". Além disso, reforçaria a observância e a obrigatoriedade da realização da consulta prévia aos povos interessados sempre que alguma medida legislativa e/ou administrativa possa atingi-los, a exemplo do PLC 119/2015, inclusive dispondo que a oitiva, por ocasião da consulta prévia, deveria ser promovida com o objetivo de dar conhecimento aos povos indígenas, em linguagem a eles acessível e, preferencialmente, na sua própria língua, das medidas em questão e das suas prováveis implicações na comunidade, para que manifestem livremente sua concordância ou recusa (BRASIL, 2016).

Apoiado nisso, o PLS 169/2016, que dispunha sobre o Estatuto dos Povos Indígenas, no objeto de estudo da presente dissertação, possuía pretensões emergentes de caráter coerente e mais efetivo do que o PLC 119/2015, quando se preocupava com a forma com que o diálogo com as comunidades indígenas deveria acontecer, além de garantir que ele acontecesse sempre que existissem quaisquer possibilidades de intervenção estatal em costumes tradicionais. Porém, apesar de a solicitação de tramitação conjunta com o PLC 119/2015 ter ocorrido em 2021, e de que este tenha sido desarquivado em março do corrente ano, atualmente o PLS 169/2016 encontra-se arquivado por ocasião do final da legislatura, demonstrando que a preocupação principal ainda é com a criminalização dos "interditos de vida" entre os povos indígenas, prevista no PLC 119/2015, em detrimento do incentivo ao diálogo disposto pelo PLS 169/2016.

Apesar de saudar o conteúdo do PLS 169/2016 no que se refere à consulta prévia qualificada aos povos indígenas em casos de interferências em práticas tradicionais, em seu artigo 4º, e no respeito aos valores culturais, como disposto em seu artigo 152: "Não há crime se o agente indígena pratica o fato sem consciência do caráter delituoso de sua conduta, em razão dos valores culturais de seu povo" (BRASIL, 2016), por serem aplicáveis à temática da presente dissertação. Convém esclarecer que, também apresentou falhas em seu contexto de elaboração, quando não garantiu a consulta prévia nos termos da Convenção 169 da OIT, culminando com a manifestação do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) pela suspensão de sua tramitação, antes mesmo do seu

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

arquivamento, considerando que os povos indígenas brasileiros não haviam tido a oportunidade de participação de forma efetiva, articulada e organizada na construção da referida proposta.

Como vimos, a lei que, em tese, regula a situação jurídica dos povos indígenas na contemporaneidade, nomeadamente o Estatuto do Índio, apenas reflete o monismo estatal, não representativo da cidadania indígena, que ao invés de defender os interesses desses grupos, "[...] encontra limitações que não favorecem aos povos indígenas e que terminam, por vezes, produzindo a emergência de conflitos entre indígenas e não-indígenas em face de interpretações que comprometem os direitos coletivos dos povos indígenas" (BELTRÃO; OLIVEIRA, 2012, p. 716).

No entanto, o Ministério dos Povos Indígenas, por meio da portaria nº 102 de 18 de abril de 2023, criou um grupo de trabalho[24], para representar o movimento indígena na análise do então Estatuto do Índio, com a proposta de atualização para Estatuto dos Povos Indígenas.

> O Ministério dos Povos Indígenas (MPI) instaurou, nesta quarta-feira (21), o Grupo de Trabalho criado para analisar o 'Estatuto dos Povos Indígenas' ('Estatuto do Índio'). O ineditismo dessa ação é a representatividade, pois todo o processo será liderado por juristas indígenas. A reformulação e proposições de mudanças nessa legislação, fundamental para os povos, será analisada por advogadas e advogados indígenas (APIB, 2023).

Com isso, reacende-se a esperança de mudança de paradigma, mediante um percurso democrático que considera as vozes indígenas, tal qual a interculturalidade, como pontos de partida para a elaboração de legislações que assegurem a autodeterminação dos povos indígenas brasileiros.

24 O Grupo foi criado pelo MPI, por meio da portaria nº 102 de 18 de abril de 2023. Compõe o GT, juristas indígenas renomadas (os), como: Dr. Luiz Eloy Terena (coordenador); Dra. Samara Pataxó(relatora); Dr. Maurício Serpa França Terena (membro); Dr. Ademar Fernandes Barbosa Júnior Pankararu (membro); Dra. Andressa Carvalho Santos Pataxó (membro); Dr. Ivo Aureliano Makuxi(membro); e Dra. Maria Judite da Silva Guajajara (membro) (APIB, 2023).

3.5 Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais

No Brasil, o Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019, consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificadas pela República Federativa do Brasil**.** O artigo 2º do Decreto, em seu inciso LXXII, Anexo LXXII da Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais[25], detalha o histórico da Convenção 169 da OIT, bem como a sua adoção no Brasil.

A referida Convenção é abrangente no que se refere à garantia dos direitos dos povos indígenas e tribais, incentivando-os a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, bem como a manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos territórios onde vivem. Observando que, em diversas partes do mundo, esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados, onde suas etnias estão socialmente agrupadas e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão frequentemente.

No tocante aos povos indígenas, o art. 6º da Convenção prevê a imperatividade da consulta prévia quando quaisquer medidas possam afetá-los diretamente. O PLC 119/2015, sem dúvidas, pode afetar os modos de expressão dos povos indígenas; assim, a consulta prévia, antes de sua aprovação é medida que se impõe.

> 1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:
>
> a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
>
> [...]

25 Adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989; aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002; depositado o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002; entrada em vigor internacional em 5 de setembro de 1991, e, para o Brasil, em 25 de julho de 2003, nos termos de seu art. 38; e promulgada em 19 de abril de 2004.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Até a presente data, foram realizadas algumas audiências públicas para discussão do PLC 119/2015, sem, contudo, atender aos critérios inerentes à obrigatoriedade da consulta prévia aos povos indígenas, prova disso é que, desde 2007, nada mudou, as únicas falas consideradas são as dos representantes da sociedade nacional. Nessa circunstância, "Se as audiências públicas são idealmente o espaço do ***diálogo democrático***, elas não poderiam ser limitadas a moralidade unívocas e nada plurais [...] quando pautam povos que têm direitos originários- e, portanto, anteriores a qualquer direito constitucional e humano [...]" (HOLANDA, 2018, p. 160, grifo da autora). Prevista em lei, a consulta prévia, até então não observada no PLC 119/2015, está a serviço dos direitos fundamentais e humanos, reconhecidos pelo sistema jurídico oficial brasileiro aos povos originários; destarte:

> Também a ratificação da Convenção 169 da OIT, em 2002, foi um passo adiante no caminho do reconhecimento das justificativas próprias, ainda que a norma consuetudinária aí, apesar de adquirir ***status*** de lei por sua inclusão na legislação a partir do processo de constitucionalização do instrumento jurídico internacional, segue limitada pela obrigatoriedade do respeito às normas do "sistema jurídico nacional" e aos "direitos humanos internacionalmente reconhecidos" (SEGATO, 2014, p.69).

A inobservância da consulta prévia também assombrou os povos afetados pela construção da hidrelétrica de Belo Monte em Altamira/PA, ensejando inúmeras manifestações, "A exigência dos ocupantes era clara: garantir o cumprimento das consultas a povos afetados por grandes empreendimentos, como previsto na Constituição Federal e na Convenção 169 da OIT (da qual o Brasil é signatário)" (MOLINA, 2017, p. 138). Portanto, o não cumprimento da legislação, no que concerne à garantia dos direitos das minorias, aponta para o emprego da violência estatal, direcionando-se para a destruição de vínculos representativos da memória de um povo, minando o seu poder de fala e o direito de serem ouvidos, em ressonância típica com atos tendentes à prática do etnocídio. Existem caminhos menos desestabilizadores, mas, normalmente, o agressor despreza o que é contrário ao seu modo de pensar. Nesse ponto de vista, "Sem dúvida, como a espada de Dâmocles, a ameaça de etnocídio, praticado mediante a destruição cultural dos marcos identitários de um povo,

pesa como danação iminente sobre a cabeça de todas as nações indígenas, distribuídas pelo território brasileiro" (NOVAES, 2018, p. 215).

À vista disso, "Para Jaulin, portanto, o etnocídio não se caracteriza pelos meios, e sim pelos fins: busca-se arruinar aqueles modos de vida que são justamente ***diferentes*** dos modos daqueles que promovem a destruição" (MOLINA, 2017, p. 147, grifo da autora). Mais do que previsões legislativas, os povos tradicionais carecem de proteção efetiva de seus conhecimentos tradicionais e visões de mundo, o que não se vislumbra na realidade sócio-histórico brasileira, pois:

> [...] quando o Estado brasileiro, ou representantes dos interesses econômicos da Administração encontram-se em um dos polos de eventual demanda que envolva comunidade indígena, o Direito parece tornar-se apenas um detalhe para o Gestor, uma ***capitis diminutio*** passível de desconsideração sem qualquer constrangimento (NOVAES, 2018, p. 201-202, grifo do autor).

Conforme Molina (2017), a população indígena carrega uma história escrita à base de transgressões aos seus modos de criar, sentir e fazer, instituída em meio a um projeto militar de desindianização, apenas interrompido ideologicamente pela atual Constituição da República Federativa do Brasil. Contudo, o marco constitucional não significa que os ataques contra os povos indígenas cessaram, mas que somente adotaram novas formas mais sutis de violência.

Apesar de a Convenção 169 da OIT dispor sobre a obrigatoriedade da consulta prévia aos povos interessados, ela não garante que os "interditos de vida" possam ser blindados e resguardados contra as influências externas, uma vez que, em relação ao que está previsto na legislação pátria, seria incompatível (sic) com os direitos fundamentais. É o que prevê o artigo 8º, 2, desta convenção:

> Artigo 8º
>
> 1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.
>
> 2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> deste princípio.
>
> [...]

Depreende-se disso que, sempre que há uma garantia prevista na legislação nacional sobre a proteção dos direitos dos povos originários, em contrapartida, o mesmo instrumento normativo que a concede, frequentemente articula uma forma de fazer com que prevaleça a visão de mundo hegemônica, desconsiderando-se a perspectiva indígena sobre a vida e a pessoalidade na discussão que envolve seus valores e realidades, como é o caso da já comentada Lei Muwaji. Por ocasião da audiência pública realizada em 2005, que suscitava a criação do atual PLC 119/2015, apesar de os debatedores mencionarem a Convenção 169 da OIT, em momento algum cogitaram a possibilidade de ouvirem justamente os povos que, porventura, seriam afetados em caso de sua aprovação, a saber:

> Por várias vezes os debatedores citaram a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), instrumento reconhecido por sua importância na defesa dos direitos indígenas e que já foi ratificado como lei no Brasil. No entanto, não consideraram a obrigatoriedade de ouvir os povos indígenas em assuntos que lhes dizem respeito através de consultas prévias (FEITOSA, 2010, p. 96).

Ao não garantirem o direito à consulta prévia às comunidades tradicionais no contexto de debate acerca do PLC 119/2015, subtrai-se deles a possibilidade de pensarem sobre outras alternativas que não seja a criminalização, pois "Cada povo contém essa verdadeira usina de história que é o dissenso em seu interior, de forma que costumes são mudados no curso constante da deliberação interna, que não é outra coisa que o diálogo fluente e constante entre seus membros" (SEGATO, 2014, p. 86).

Embora os instrumentos legislativos vigentes disponham sobre a conservação dos costumes tradicionais e dos direitos consuetudinários dos povos indígenas, e que eles devem ser consultados quando tais aspectos estiverem em discussão, "Paradoxalmente, ninguém se lembrou até hoje de perguntar ao índio, de forma sistemática, sua opinião sobre o seu próprio destino" (JUNQUEIRA, 1979, p. 8).Nessa conjuntura, emerge a necessidade de fortalecimento das políticas identitárias no sentido de polarizar o respeito à diferença, a partir da chamada politização da cultura. Com efeito:

> Trata-se da constatação de que no interior das sociedades singulares existe uma imensidade de etnias, culturas, cosmovisões e, em alguns casos, nações, que, entretanto, foram marginalizadas desde a gênese do projeto moderno sob o signo do Estado-Nação, sendo relegadas ao apagamento cultural e à ausência de proteção jurídica e política para a manifestação de suas singularidades (BURCKHART; MELO, 2021, p. 292-293).

Tal fenômeno foi englobado pela Constituição da Bolívia de 2009, quando modernizou a sua base estatal, no sentido de tornar a interculturalidade um princípio fundamental. Assim, "Trata-se de uma inovação para o constitucionalismo latino-americano, na medida em que representa a abertura cognitiva do constitucionalismo para o reconhecimento da diversidade e não seu apagamento" (BURCKHART; MELO, 2021, p. 297). Segundo Burckhart e Melo (2021), a afirmação do princípio da interculturalidade na realidade boliviana, imprescinde do método interpretativo plural pelo Tribunal Constitucional Plurinacional com o intuito de assegurar o diálogo intercultural e, considerá-lo nas tomadas de decisões internas. Estamos diante de um modelo constitucional que convida o direito brasileiro a um estreito diálogo, sobretudo, porque seria uma alternativa aplicável às questões pertinentes ao teor do PLC 119/2015 e aos "interditos de vida" Kamayurá.

Mas, se o direito à consulta prévia é assegurado aos povos indígenas por meio de instrumentos normativos vigentes na legislação brasileira, qual é a dificuldade de efetivá-lo na prática? Ademais, para além do direito posto, existe o pluralismo jurídico comunicando que dentro de um mesmo espaço sociopolítico existem vários sistemas jurídicos igualmente válidos, como o existente entre as comunidades tradicionais. Para tanto, reitera-se a indispensabilidade da consulta prévia no contexto de deliberação do PLC 119/2015, antes de sua eventual aprovação, por uma questão de restituição de justiça social. Com esse propósito:

> Restituir a justiça própria significa também devolver à comunidade as rédeas de sua história, já que a deliberação em foro próprio, isto é, em foro étnico, e os consequentes desdobramentos do discurso interno inerentes ao fazer justiça na comunidade são o motor mesmo do caminho histórico de um sujeito coletivo (SEGATO, 2014, p. 87).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Destarte, o Protocolo de Consulta dos povos do Território Indígena do Xingu (TIX)[26] deve ser observado no tocante ao PLC 119/2015, visto que "O Protocolo de Consulta é um instrumento de autodeterminação. Não queremos mais que o governo tome decisões sem nos ouvir honestamente" (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS DO TIX, 2017, p. 6). Nesse sentido, o referido protocolo estabeleceu que a consulta somente pode ser realizada por meio da governança interna do TIX, também representativa do povo Kamayurá. Observemos:

> Toda consulta aos povos indígenas do TIX deve ser feita através de nossas regras de Governança. Não são válidos os acordos paralelos, feitos com apenas um grupo de índios, não importa se são lideranças ou caciques. Todo acordo deve ser construído respeitando nosso protocolo! (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS DO TIX, 2017, p. 14).

Assim sendo, o Protocolo de Consulta dos povos do TIX determina que todas as etnias do TIX devem ser consultadas acerca de decisões governamentais, construções de obras no entorno de seus territórios, novas leis, mudanças nos órgãos que trabalhem diretamente com as etnias do TIX, na formulação de políticas públicas, incluindo outros aspectos que lhes digam respeito. Desde que, realmente seja uma consulta prévia, notadamente: "Queremos ser consultados antes das decisões serem tomadas. Não aceitamos que o governo nos consulte quando não há mais possibilidade de alterar ou cancelar o projeto ou decisão" (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS DO TIX, 2017, p. 34).

Na mesma linha de pensamento, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais apresenta entre os seus objetivos o de proteção e promoção da diversidade das expressões culturais, em que o compartilhamento e a disseminação de ideias e valores, por meio do diálogo com outras visões de mundo, possa estimular a criação de uma cadeia

26 Resultado de um longo debate interno de entendimento entre os povos do Território Indígena do Xingu (TIX) com relação a quem os representa e como devem ser conduzidos os processos de tomada de decisão em casos de consultas do Estado sobre decisões administrativas e legislativas capazes de afetar suas vidas e seus direitos, a publicação apresenta as regras do Protocolo de Consulta dos povos do TIX (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS DO TIX, 2017).

de reciprocidades, habilitada para a resolução de assuntos que envolvam mais de um ponto de vista.

3.6 Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais

Promulgada no direito brasileiro pelo Decreto nº 6.177 de 1º de agosto de 2007, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais afirma que a diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade, constituindo patrimônio comum, a ser valorizado e cultivado em benefício de todos. Nesse sentido, os "interditos de vida" entre os Kamayurá são representativos da diversidade cultural, sendo um conhecimento tradicional passado de geração em geração, não visto por eles como uma afronta ao direito, carecendo, portanto, de compreensão em relação às suas motivações. Assim, a presente convenção dispõe:

> Reconhecendo a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, e, em particular, dos sistemas de conhecimento das populações indígenas, e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, assim como a necessidade de assegurar sua adequada proteção e promoção,
>
> Reconhecendo a necessidade de adotar medidas para proteger a diversidade das expressões culturais incluindo seus conteúdos, especialmente nas situações em que expressões culturais possam estar ameaçadas de extinção ou de grave deterioração,
>
> [...]
>
> Ciente de que a diversidade cultural se fortalece mediante a livre circulação de ideias e se nutre das trocas constantes e da interação entre culturas,
>
> [...]

Reconhecendo que a diversidade das expressões culturais, incluindo as expressões culturais tradicionais, é um fator importante, que possibilita aos indivíduos e aos povos expressarem e compartilharem com outros as suas ideias e valores, [...] (BRASIL, 2007).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Além disso, entre os objetivos da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais estão: a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais; o encorajamento do diálogo entre culturas a fim de assegurar intercâmbios culturais mais amplos e equilibrados no mundo em favor do respeito intercultural e de uma cultura da paz; a promoção do respeito pela diversidade das expressões culturais e a conscientização de seu valor nos planos local, nacional e internacional; o reconhecimento da natureza específica das atividades, bens e serviços culturais enquanto portadores de identidades, valores e significados e a reafirmação do direito soberano dos Estados de conservar, adotar e implementar as políticas e medidas que considerem apropriadas para a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais em seu território. Nesse diapasão, o PLC 119/2015 deve ser apoiado, entre outros, no princípio do respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais e no princípio da igual dignidade e do respeito por todas as culturas. Conforme os dispositivos a seguir:

> Artigo 2 - Princípios Diretores
>
> 1. Princípio do respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais
>
> A diversidade cultural somente poderá ser protegida e promovida se estiverem garantidos os direitos humanos e as liberdades fundamentais, tais como a liberdade de expressão, informação e comunicação, bem como a possibilidade dos indivíduos de escolherem expressões culturais.
>
> [...]
>
> 3. Princípio da igual dignidade e do respeito por todas as culturas

A proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais pressupõem o reconhecimento da igual dignidade e o respeito por todas as culturas, incluindo as das pessoas pertencentes a minorias e as dos povos indígenas (BRASIL, 2007).

Entre outros aspectos considerados pela Convenção como alternativas possíveis para a resolução de questões que envolvam discussões sobre percepções distintas sobre direitos, sobretudo, os inerentes às condutas culturais, destaca-se o encorajamento do diálogo intercultural, por se mostrar mais eficaz que

as disposições legislativas extrínsecas, afastadas do conteúdo e das expressões culturais. Deste modo, a interculturalidade deve ser integrada ao PLC 119/2015, pois "refere-se à existência e interação equitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo" (BRASIL, 2007).

3.7 Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas

Em um cenário de afirmação de igualdade dos povos indígenas com os demais povos, concomitantemente ao reconhecimento do direito à diferença, com a consequente reafirmação de que os povos indígenas, no exercício de seus direitos, devem ser livres de toda forma de discriminação que, em 13 de setembro de 2007, foi aprovada a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas pela Assembleia Geral da ONU. Sendo, portanto, um importante instrumento de legitimação dos direitos dos povos indígenas, complementando os documentos internos, reforçando a ideia de que tais aspectos são de interesse, responsabilidade e caráter internacional. Mas também, "***Tendo em mente*** que nada do disposto na presente Declaração poderá ser utilizado para negar a povo algum seu direito à autodeterminação, exercido em conformidade com o direito internacional" (UNESCO, 2009, p. 12, grifo do autor).

Outrossim, a referida Declaração reforça a ideia da exigência feita aos Estados no cumprimento das obrigações internacionais, principalmente as relativas aos direitos humanos, em consulta e cooperação com os povos interessados. Devendo, inclusive, considerar o significado das particularidades nacionais e regionais e das diversas tradições históricas e culturais. Sendo assim, seguem alguns artigos da Declaração em comento, a serem considerados durante a análise do PLC 119/2015 e do perspectivismo Kamayurá sobre os "interditos de vida":

> Artigo 1
>
> Os indígenas têm direito, a título coletivo ou individual, ao pleno desfrute de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o direito internacional dos direitos humanos.
>
> Artigo 2

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> Os povos e pessoas indígenas são livres e iguais a todos os demais povos e indivíduos e têm o direito de não serem submetidos a nenhuma forma de discriminação no exercício de seus direitos, que esteja fundada, em particular, em sua origem ou identidade indígena.
>
> [...]
>
> Artigo 7
>
> 1. Os indígenas têm direito à vida, à integridade física e mental, à liberdade e à segurança pessoal.
>
> 2. Os povos indígenas têm o direito coletivo de viver em liberdade, paz e segurança, como povos distintos, e não serão submetidos a qualquer ato de genocídio ou a qualquer outro ato de violência, incluída a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo
>
> [...]
>
> Artigo 18

Os povos indígenas têm o direito de participar da tomada de decisões sobre questões que afetem seus direitos, por meio de representantes por eles eleitos de acordo com seus próprios procedimentos, assim como de manter e desenvolver suas próprias instituições de tomada de decisões.

Além dos artigos supracitados, tantos outros[27] previstos na Declaração, demonstram serventia nas questões exploradas nesta dissertação, a exemplo do

27 Artigo 5, "Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado" (UNESCO, 2009, p. 17).

Artigo 8

1. Os povos e pessoas indígenas têm direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura.

2. Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção e a reparação de:

a) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência privar os povos e as pessoas indígenas de sua integridade como povos distintos, ou de seus valores culturais ou de sua identidade étnica.

b) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência subtrair-lhes suas terras, territórios ou recursos.

c) Toda forma de transferência forçada de população que tenha por objetivo ou consequência a violação ou a diminuição de qualquer dos seus direitos.

d) Toda forma de assimilação ou integração forçada.

e) Toda forma de propaganda que tenha por finalidade promover ou incitar a discriminação racial ou étnica dirigida contra eles (UNESCO, 2009, p. 18-19).

Artigo 11: "1. Os povos indígenas têm o direito de praticar e revitalizar suas tradições e costumes culturais. Isso

artigo 4: "Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas" (UNESCO, 2009, p. 16).

Corroborando com a consulta prévia prevista na Convenção 169 da OIT e com as questões procedimentais previstas no Protocolo de Consulta dos povos do TIX, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, também se preocupou com a participação dos povos indígenas sobre as questões que, porventura, possam afetar os seus direitos, por meio de representantes por eles eleitos. Em relação aos Kamayurá, a sua representatividade ficou a cargo da Estrutura de Governança Interna dos Povos do TIX[28], Vejamos:

> Artigo 18
>
> Os povos indígenas têm o direito de participar da tomada de decisões sobre questões que afetem seus direitos, por meio de representantes por eles eleitos de acordo com seus próprios procedimentos, assim como de manter e desenvolver suas próprias instituições de tomada de decisões.
>
> Artigo 19
>
> Os Estados consultarão e cooperarão de boa-fé com os povos indígenas interessados, por meio de suas instituições representativas, a fim de obter seu consentimento livre, prévio e informado antes de adotar e aplicar medidas legislativas e administrativas que os afetem.
>
> [...]
>
> Artigo 38
>
> Os Estados, em consulta e cooperação com os povos indígenas, adotarão as medidas apropriadas, incluídas medidas legislativas, para alcançar os fins da presente Declaração.

inclui o direito de manter, proteger e desenvolver as manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas, tais como sítios arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas" (UNESCO, 2009, p. 20).

28 A Governança Interna do TIX promove o encontro das lideranças indígenas de todas as etnias do nosso território para criar consensos legítimos em torno de temas complicados (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS DO TIX, 2017, p. 14).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Vale ressaltar que, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas consiste em um instrumento internacional de reconhecimento e afirmação de direitos fundamentais universais nos contextos culturais, portanto, não estabeleceu novos direitos em relação aos povos indígenas, mas, propõe-se a contribuir "[...] para a conscientização sobre a opressão histórica impetrada contra os povos indígenas, além de promover a tolerância, a compreensão e as boas relações entre os povos indígenas e os demais segmentos da sociedade" (UNESCO, 2009, p. 50).

Em suma, a Declaração enfatiza os direitos dos povos indígenas de preservação e reforço de suas instituições, tradições e costumes, registrando o compromisso dos Estados para tomarem medidas assecuratórias na garantia da participação dos povos indígenas sobre os assuntos que lhes dizem respeito. Pugnando-se pelo estabelecimento de uma democracia participativa, no sentido de promover a interculturalidade como resultado de uma politização cultural, capaz de trazer para o debate os anseios e opiniões dos principais interessados, quais sejam, os povos indígenas.

3.8 Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas

A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi aprovada em 15 de julho de 2016, na terceira sessão da Assembleia Geral, com o propósito de reconhecer a importância da participação dos povos indígenas das Américas no processo de elaboração dos instrumentos normativos nacionais e internacionais sobre seus direitos, admitindo-se, inclusive, a contribuição desses povos para a humanidade.

Estamos diante de uma Declaração que reconhece que o respeito aos conhecimentos, às culturas e às práticas tradicionais indígenas contribui para o desenvolvimento sustentável e equitativo e para a ordenação adequada do meio ambiente; que considerou os avanços obtidos no âmbito internacional no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, em especial a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; considerou a importância de se eliminar todas as formas de discriminação que possam afetar os povos indígenas e levando em conta a responsabilidade dos Estados de combatê-las; e incentivou

os Estados a que respeitem e cumpram eficazmente todas as obrigações para com os povos indígenas decorrentes dos instrumentos internacionais, em especial as relativas aos direitos humanos, em consulta e cooperação com os povos interessados (OEA, 2016).

Trata-se de uma Declaração aplicada aos povos indígenas das Américas, a partir do critério da autoidentificação (OEA, 2016, artigo I, 1 e 2, p.7). Ainda de acordo com o referido instrumento internacional, "Os Estados reconhecem e respeitam o caráter pluricultural e multilíngue dos povos indígenas que fazem parte integrante de suas sociedades" (OEA, 2016, artigo II). Outro direito resguardado pela Declaração, consiste na livre determinação, a saber: "Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, definem livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural" (OEA, 2016, artigo III, p. 8).

No que concerne à plena vigência dos direitos humanos, temos que: "Os povos e as pessoas indígenas têm direito ao gozo pleno de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos na Carta das Nações Unidas, na Carta da Organização dos Estados Americanos e no Direito Internacional dos Direitos Humanos" (OEA, 2016, artigo V, p. 9).

Questões inerentes às cosmologias indígenas, a exemplo dos "interditos de vida" Kamayurá, ganham respaldo no art. VI da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, quando do reconhecimento de sua categoria de direitos coletivos indispensáveis. Observemos:

> Os povos indígenas têm os direitos coletivos indispensáveis para sua existência, bem-estar e desenvolvimento integral como povos. Nesse sentido, os Estados reconhecem e respeitam o direito dos povos indígenas à ação coletiva; a seus sistemas ou instituições jurídicos, sociais, políticos e econômicos; às próprias culturas; a professar e praticar suas crenças espirituais; a usar suas próprias línguas e idiomas; e a suas terras, territórios e recursos. Os Estados promoverão, com a participação plena e efetiva dos povos indígenas, a coexistência harmônica dos direitos e sistemas dos grupos populacionais e culturas (OEA, 2016, artigo VI, p. 10).

Considerando-se que, a mãe Kamayurá também é detentora do poder de decisão em relação aos "interditos de vida" e/ou sobre a mudança de categoria dos ***entes*** para a aquisição da pessoalidade, mediante o duplo nascimento,

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

precisam ter as suas escolhas respeitadas. Nesse sentido, a Declaração determina a proteção da igualdade de gênero, repudiando quaisquer formas de discriminação e violência contra as mulheres indígenas.

> **Artigo VII**
>
> ***Igualdade de gênero***
>
> **1.** As mulheres indígenas têm direito ao reconhecimento, proteção e gozo de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais constantes do Direito Internacional, livres de todas as formas de discriminação.
>
> **2.** Os Estados reconhecem que a violência contra as pessoas e os povos indígenas, especialmente contra as mulheres, impede ou anula o gozo de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais.
>
> **3.** Os Estados adotarão as medidas necessárias, em conjunto com os povos indígenas, para prevenir e erradicar todas as formas de violência e discriminação, em especial contra as mulheres e crianças indígenas (OEA, 2016, artigo VII, p. 10, grifo do autor).

Outro aspecto que chama a atenção na Declaração em análise, é sobre a proteção do direito ao pertencimento. O que nos remete ao perspectivismo Kamayurá em relação aos ***entes***, refletindo uma categoria interna de não pertencimento, envolvendo as percepções do grupo sobre a humanidade, a vida e a dignidade. Porém, aqueles que adquiriram a condição de pessoa pela validação social da comunidade, estarão sob a proteção da Declaração. Assim, "As pessoas e comunidades indígenas têm o direito de pertencer a um ou a vários povos indígenas, de acordo com a identidade, tradições, costumes e sistemas de pertencimento de cada povo. Do exercício desse direito não pode decorrer discriminação de nenhum tipo" (OEA, 2016, artigo VIII, p. 11).

Já em relação ao conteúdo do PLC 119/2015, no que se refere ao contexto de elaboração e as consequências de sua aprovação, a Declaração da OEA prescreve o repúdio à assimilação em seu artigo X, pois, como vimos, alguns termos presentes no projeto de lei atribuem aos povos indígenas práticas consideradas infrações penais pelo sistema jurídico brasileiro oficial, não refletindo o pensamento Kamayurá sobre a questão discutida. Em vista disso, "O assimilacionismo se refere a uma prática política na qual ocorre a 'total incorporação de um indivíduo ou grupo na sociedade nacional, com a perda de sua

identidade étnica e cultural'." (BURCKHART; MELO, 2021, p. 293). Analisemos o artigo X da Declaração:

> **Artigo X**
>
> ***Repúdio à assimilação***
>
> **1.** Os povos indígenas têm o direito de manter, expressar e desenvolver livremente sua identidade cultural em todos os seus aspectos, livre de toda intenção externa de assimilação.
>
> **2**. Os Estados não deverão desenvolver, adotar, apoiar ou favorecer política alguma de assimilação dos povos indígenas nem de destruição de suas culturas (OEA, 2016, artigo X, p. 10-11, grifo do autor).

Os dispositivos previstos na Declaração que são aplicáveis aos "interditos de vida" Kamayurá e ao PLC 119/2015, estão presentes em um extenso rol[29], com destaque para o respeito à espiritualidade indígena e para o direito à identidade e à integridade cultural, incluindo os analisados anteriormente.

> **Artigo XIII**
>
> ***Direito à identidade e à integridade cultural***
>
> **1.** Os povos indígenas têm direito a sua própria identidade e integridade cultural e a seu patrimônio cultural, tangível e intangível, inclusive o histórico e ancestral, bem como à proteção, preservação, manutenção e desenvolvimento desse patrimônio cultural para sua continuidade coletiva e a de seus membros, e para transmiti-lo às gerações futuras.

29 Artigo XVI

Espiritualidade indígena

1. Os povos indígenas têm o direito de exercer livremente sua própria espiritualidade e crenças e, em virtude disso, de praticar, desenvolver, transmitir e ensinar suas tradições, costumes e cerimônias, e a realizá-las tanto em público como privadamente, individual e coletivamente.

2. Nenhum povo ou pessoa será sujeito a pressões ou imposições, ou a qualquer outro tipo de medida coercitiva que afete ou limite seu direito de exercer livremente sua espiritualidade e suas crenças indígenas.

3. Os povos indígenas têm o direito de preservar e proteger seus lugares sagrados e de ter acesso a eles, inclusive seus lugares de sepultamento, a usar e controlar suas relíquias e objetos sagrados e a recuperar seus restos humanos.

4. Os Estados, em conjunto com os povos indígenas, adotarão medidas eficazes para promover o respeito à espiritualidade e às crenças indígenas e proteger a integridade dos símbolos, práticas, cerimônias, expressões e formas espirituais dos povos indígenas, em conformidade com o Direito Internacional (OEA, 2016, artigo XVI, p. 17-18, grifo do autor).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> **2.** Os Estados oferecerão reparação por meio de mecanismos eficazes, que poderão incluir a restituição, estabelecidos juntamente com os povos indígenas, a respeito dos bens culturais, intelectuais, religiosos e espirituais de que tenham sido privados sem seu consentimento livre, prévio e informado, ou em violação de suas leis, tradições e costumes.
>
> **3.** Os povos indígenas têm direito a que se reconheçam e respeitem todas as suas formas de vida, cosmovisões, espiritualidade, usos e costumes, normas e tradições, formas de organização social, econômica e política, formas de transmissão do conhecimento, instituições, práticas, crenças, valores, indumentária e línguas, reconhecendo sua inter-relação, tal como se dispõe nesta Declaração (OEA, 2016, artigo XIII, p. 13-14, grifo do autor).

A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas apresenta-se como um instrumento normativo internacional direcionado a diversos aspectos dos povos indígenas, demonstrando uma abrangência mais efetiva em comparação a outros documentos, que, por vezes, abordam as especificidades indígenas de maneiras superficiais e genéricas. O ponto alto desta Declaração, em relação à temática da presente pesquisa, é o reconhecimento do livre exercício da espiritualidade indígena (fator essencial para a compreensão dos "interditos de vida" Kamayurá), bem como a proibição de quaisquer medidas que, porventura, venham a ameaçar tal direito.

Além do mais, a constituição da família indígena, o direito à saúde, as relações com o meio ambiente, o direito à autonomia ou à autogovernança, a participação dos povos indígenas e contribuições dos sistemas legais e de organização indígenas, por meio de consultas prévias, a jurisdição indígena, com o reconhecimento dos sistemas jurídicos indígenas, a saber: "O direito e os sistemas jurídicos indígenas serão reconhecidos e respeitados pela ordem jurídica nacional, regional e internacional" (OEA, 2016, artigo XXII, 2, p. 25). Incluindo as formas tradicionais de propriedade e sobrevivência cultural, direito às terras, territórios e recursos, a proteção do patrimônio cultural e da propriedade intelectual, o direito ao desenvolvimento, o direito à paz, à segurança e à proteção, o direito de manutenção da identidade cultural e espiritual, a tradição e a cosmovisão, o respeito aos direitos humanos, etc. estão assegurados nesta Declaração, com a finalidade de propiciar o bem-estar dos povos indígenas das Américas.

4 O PERSPECTIVISMO INDÍGENA E AS NARRATIVAS MÍTICAS DOS "INTERDITOS DE VIDA" ENTRE OS KAMAYURÁ

4.1 Os *entes* dos "interditos de vida"

Os Kamayurá entendem que os filhos nascidos de mães solteiras, em relações fora do casamento, os oriundos de gestações de viúvas em período de luto, ou ainda quando nascem gêmeos ou com deficiências físicas visíveis, estão suscetíveis a figurarem nos "interditos de vida" como ***entes*** (BORGES, 2013, p. 2-3; PAGLIARO; JUNQUEIRA, 2010, p. 458; JUNQUEIRA, 2002, p. 51). Para eles, a prática não configura afronta ao direito à vida, uma vez que, nas condições supracitadas, a vida nem se iniciou.

O vocábulo ***entes*** foi atribuído a todos os que são propensos a sofrerem os "interditos de vida", com o intuito de conferir aproximação em relação ao pensamento Kamayurá sobre a questão. Por não se enquadrarem nos conceitos de vítimas ou sujeitos passivos inerentes à concepção cultural hegemônica em casos de crimes ou judicialização de processos, os ***entes,*** para os Kamayurá, encontram-se separados da dinâmica social e, portanto, para o grupo, não existem (HOLANDA, 2008, p. 17).

> E é também este regime relacional que permite pensar um terceiro elemento aquém ou além do nós e dos outros: os entes. É a sua total exclusão do plano das relações que os coloca também como ***afirmativos*** do mundo social, composto por uma escala de seres que vai dos parentes aos outros. Eles estão fora de tudo que elabora o regime ontológico transformacional, estão fora do simbólico e do prático, não existem como conceito ou imagem, não participam do movimento que faz humanos e não humanos. É justamente isso que lhes confere essa particularidade de entes: diferente de tudo que se relaciona eles nunca vão poder se modificar, viver ou morrer (HOLANDA, 2008, p. 25, grifo da autora).

Os "interditos de vida" são para os Kamayurá um "***porerekwan*** ('saber', 'tradição')" (BASTOS, 1988, p. 14). Desta feita, a não aquisição do patamar de pessoa e, por consequência a não obtenção da vida faz com que surjam os ***entes***. A expressão "interditos de vida", como já dito anteriormente, passou a ser utilizada no presente trabalho como substitutivo do termo "infanticídio indígena"

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

por entendermos que este termo não é o mais adequado para se referir à prática tradicional em análise. Porém, enquanto não é possível alcançar a expressão que reflita a compreensão Kamayurá sobre este costume, nos momentos em que a atribuição aparecer[30], estará entre aspas para se diferenciar do sentido contido no Código Penal Brasileiro. Nessa perspectiva, "É preciso sublinhar que o chamado 'infanticídio indígena' deve ser tratado como uma categoria política forjada no contexto contemporâneo e com significados distintos daqueles empregados historicamente pela etnologia" (MOREIRA, 2022, p. 16).

Desse modo, "Os entes aparecem aqui pela impossibilidade de participarem dessa elaboração de pessoalidade conferida pelo 'nós' bem como da 'humanidade' afirmada pela existência dos outros" (HOLANDA, 2008, p. 26). Com esse intuito, vale a seguinte observação:

> Como vimos, toda a cosmologia ameríndia se ancora nas diferenças e contrastes explícitos entre nós e não- nós. Já os entes estariam fora desta linguagem ordinária e afirmativa. A propósito, as etnografias não revelam se há um "nome" para eles. Tudo que sabemos é que se em alguns casos eles são significados como outros dos humanos, em grande parte é a total ausência de rito e de fala que vai caracterizar seu não devir (HOLANDA, 2008, p. 28).

Verificamos no primeiro capítulo desta dissertação que, para que haja a aquisição da pessoalidade entre os Kamayurá, deve-se perpassar pelo nascimento social, em que a validação do grupo declarará a existência de alguém. Quando esse reconhecimento não é atribuído, não há como participar das interações capazes de produzir humanidade e muito menos envolver-se nos ritos que integram esse processo. A negação dessa dinâmica faz com surja uma categoria de não existentes, onde são enquadrados os ***entes***. Com esse propósito:

> O que venho propondo também é que os entes teriam também um papel na elaboração dos humanos, não como outro – já que não estão na dinâmica social ou na fala – mas como o silêncio

30 Embora tenha sido realizado um esforço para que a expressão "infanticídio indígena" fosse evitada nesta dissertação, ainda precisou ser utilizada em alguns momentos: ou porque as referências anteriores nominavam a prática dessa maneira, ou pela forma com que está sendo discutida no PLC 119/2015 e disseminada em documentários, vídeos, reportagens, entre outros.

> total emanado do que não ***existe*** (HOLANDA, 2008, p. 24, grifo da autora).

Pesquisas recentes demonstram que alguns ***entes*** podem ser elevados à categoria de seres/pessoas, como é o caso dos filhos de mães solteiras entre os Kamayurá. Tal afirmação coaduna-se com os relatos de aceitação pelo grupo desses antigos ***entes***, passando a adquirirem a validação social quando começaram a ser criados pelas próprias mães ou por seus avós, momento em que ocorre o seu nascimento social, constituindo uma mudança de percepção pelo grupo mediante uma conscientização intercultural. Notemos:

> Nos últimos anos, têm sido registrado casos de crianças socialmente sem pai, criadas por avós ou mesmo pela própria mãe. Dizem os informantes que, de início, essas crianças eram discriminadas pela comunidade e, apenas mais recentemente, passaram a ser aceitas. Deve-se o gradual descumprimento dessa regra tradicional aos "brancos", sempre contrários à prática, dizem os velhos kamaiurá, acrescentando que há casos dessa violação em quase todas as aldeias da região (PAGLIARO; JUNQUEIRA, 2010, p. 458).

Ainda assim, não é possível afirmar que, em todos os nascimentos biológicos, os filhos de mães solteiras deixarão de ser considerados ***entes*** pelos Kamayurá para obterem o reconhecimento pelo nascimento social, motivo pelo qual se faz necessário o entendimento das motivações e perspectivismo dos Kamayurá em relação aos ***entes***.

Aos ***entes*** não é concedida a participação comunitária entre os Kamayurá e, portanto, a eles não são dedicados os ritos (inclusive os funerários), visto que, em momento algum existiram. Deste modo, "Os entes atuariam então não como oposição – que cabe aos outros- mas como ausência, porque a morte é parte essencial e (des)consubstancial da dinâmica relacional e transformacional" (HOLANDA, 2008, p. 33). Nesse universo:

> Os sentidos dos interditos de vida perpassam o estranhamento de entes por uma humanidade que não os reconhecem como sociais. Temos então que nada do que se relaciona à sobrevivência e produção de vidas pode ser descolado de alguma moralidade que estabelece fronteiras entre quem é humano, quem são seus outros e que ainda produz por exclusão aqueles que são desarticulados do cosmos – os entes (HOLANDA, 2008, p.64).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

Se das relações se constrói a pessoalidade Kamayurá, como poderiam os ***entes*** conquistar espaços sociais de significação se não foram validados pela coletividade? "Dessa maneira, os entes não estariam em relação porque não se elaboram e nem são elaborados como diferença, mas como foraclusão de tudo que significa" (HOLANDA, 2008, p. 44).

Considerando-se que, para os Kamayurá, a presença dos ***entes*** compromente a conexão com o sagrado, enquanto desvinculados da perspectiva Kamayurá de humanidade e vida digna, " A etnografia vem apontando que uma importância muito maior é conferida para a produção de humanidade. O cuidado com as crianças é afirmativo da elaboração da vida social com a mesma força que os entes configuram uma humanidade inadequada, esquisita, perigosa" (HOLANDA, 2008, p. 66). Nesse enquadramento:

> Como vimos, os interditos de vida ameríndios não são um processo de transformação religiosa dos entes porque antes eles não são postos no movimento de pertencimento da vida e nem da morte e, assim, de seus ciclos ritualmente marcados. Eles não entram na rede de reciprocidades e alterizações. Se estes entes são impossibilitados de relacionar- se, eles estão fora tanto do social quanto do sagrado e do complexo ontológico vida- morte. O que os ameríndios matam é a possibilidade de relação e não um ***outro*** – porque este carece de uma relação para existir (HOLANDA, 2008, p. 110, grifo da autora).

Conforme supracitado, os "interditos de vida", caracterizadores de ***entes*** entre os Kamayurá, não suprimem a vida, mas a possibilidade de estabelecer relações, o que para eles, é um dos estágios da formação da pessoa, uma vez que a humanidade resulta de um processo de duplo nascimento (biológico e social). Nessa perspectiva, para os Kamayurá, não pertencer é sinônimo de não nascer. "Mas estes entes, como não-seres, não são nem ***eu*** nem ***outro***, mas, em última instância, a impossibilidade de pertença ao universo social – alteridades, inimigos ou animalidades" (HOLANDA, 2008, p. 111, grifo da autora). Por essa lógica:

Estes entes ameríndios estão fora do devir, dos processos reais, do movimento de transformação dos seres – e não nas oposições simbólicas – de transformações sociais, etnográficas, substanciais. Eles não são a "afinidade

potencial" criadora do social porque não têm potencial ontológico (HOLANDA, 2008, p. 112-113).

Assim sendo, os ***entes*** dos "interditos de vida" Kamayurá não poderiam, na visão do grupo, desfrutar de uma vida digna e, por colocarem em risco a ordem cosmológica, estariam destinados ao eterno desprezo social, o que seria nefasto.

4.2 Motivações e perspectivismo Kamayurá: caracterizando os "interditos de vida"

Diante da complexidade existente entre as formas de compreensões de mundo, Viveiros de Castro (2002) entende que a distinção clássica entre natureza e cultura não é suficientemente hábil para representar as proporções das cosmologias não-ocidentais, demandando uma nova conceituação a partir da ideia de multinaturalismo e multiculturalismo. Nesse sentido:

> Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo 'multinaturalismo' para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias 'multiculturalistas' modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 226).

Assim, a cosmovisão dos indígenas amazônicos assume perspectivas móveis e, em contradição ao pensamento ocidentalizado, pressupõe uma recombinação de significados sobre natureza e cultura capaz de assumir as configurações relacionais, subsumindo os seus pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Entre as visões de mundo existentes, a perspectiva ameríndia pressupõe que os animais se veem como pessoas, cujo envoltório se apresenta como "[...] uma 'roupa' a esconder a forma interna humana normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 227-228).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

De acordo com Azevedo (2018), a construção de saberes a partir do conhecimento ***Yepamahsã*** (Tukano) entende que há diferenciação ou separação entre humanos e os ***waimahsã***[31], cujas relações devem ser intermediadas por um ***Kumuã*** (conhecedor ou especialista), mediante ***bahsese*** (benzimentos) direcionados, a depender da finalidade. De igual modo, os Kamayurá possuem saberes singulares, entre os quais, o de que não se pode faltar aos integrantes da aldeia o apoio biológico, social e econômico da família nuclear e, por isso, filhos que não poderão contar com o apoio do pai são ***entes*** sujeitos aos "interditos de vida". Vejamos os trechos de um mito Kamayurá que aborda a estranheza diante de uma mulher solteira e grávida:

> A MOÇA PRENHE DE COBRA
>
> Antigo, tinha moça solteira, mas não tem homem, um rapaz para ela. Só tem irmão, cinco irmão. Mas não tem rapaz para ela. Essa mulher tem vontade de namorar com rapaz, mas não tem um rapaz para ela. Bom. Então essa moça foi para a roça arrancar mandioca. A moça está arrancando mandioca, então ela arranjou ovo lá dentro buraco. Ela pensa [que é] ovo de passarinho, de bacurau, mas não é não [...]
>
> Bom: a mulher estava suando, muito, porque ela carregou muita mandioca. Então o ovo quebrou, água de ovo misturou [com o suor], assim, nela, entrou na coisa [vagina] dela [...]
>
> Depois, passa, cinco dias, mais dez dias, aí essa moça prenhou. Essa moça prenhou. Aí o irmão dela achava ruim, porque ela prenhou, sem marido. Aí o irmão dela estava xingando para ela, ficou [com] a raiva: "Ih, porque você prenhou assim, sem marido, você solteira não pode prenhar" (AGOSTINHO, 2009, p. 109).

Para os Kamayurá, o exercício da maternidade é viável no contexto da constituição familiar, principalmente por questões relativas à subsistência. "Há na cultura kamaiurá uma expectativa generalizada de que todas as pessoas devem se casar. O casamento, além das funções de procriação e de natureza sexual, torna-se igualmente necessário por razões econômicas, decorrentes da

31 São donos dos lugares, mas também dos animais, vegetais e de todos os seres alocados nos três grandes espaços do cosmos: Ahko (água), Di´ta Nɯhkɯ (Terra/Floresta) e Ome (ar) (AZEVEDO, 2018, p. 57, grifo do autor).

divisão sexual do trabalho" (JUNQUEIRA, 1979, p.31). Há entre os Kamayurá, a expectativa de um filho desejado não só pela família como pelo grupo. Nessa conjuntura, "Engravidar fora do casamento pode indicar uma criança com problemas, sem pai legítimo para afirmar seu pertencimento, para realizar a couvade, para estabelecer uma rede de relações" (HOLANDA, 2008, p. 61). Por consequência:

> Não há qualquer condição de se dar à luz uma criança sem pai, sem um homem que esteja legitimamente investido dessa tarefa. Em vista disso, tanto a mulher solteira como a casada orientam seu comportamento dentro do padrão de liberdade sexual culturalmente aceito, mas não transgridem as regras que regem a formação da família e a inserção da prole na estrutura social (JUNQUEIRA, 2002, p. 53).

Assim, compreender os "interditos de vida" enquanto questões próprias e peculiares do povo Kamayurá e sua relação com o PLC 119/2015, em analogia ao entendimento tukano, perpassa pela possibilidade e pela necessidade de conciliar os saberes ***poterikuhu*** (indígena) e ***pehkasu*** (não indígena), a fim de estabelecer uma relação respeitosa com o desconhecido (AZEVEDO, 2018, grifo do autor). Nesse sentido, "[...] o conhecimento e o saber indígena têm seu fundamento próprio, sua lógica de pensar e ver o mundo de acordo com a especificidade do contexto cultural" (AZEVEDO, 2018, p. 29).

A partir da exposição, feita no primeiro capítulo desta dissertação, no que concerce à formação e validação das pessoas para os povos ameríndios, o que legitima os Kamayurá a realizarem os "interditos de vida" é a não possibilidade de conclusão do processo de duplo nascimento e a consequente atribuição de humanidade ao indivíduo. Dessa forma, " [...] entre os povos indígenas onde há ocorrência dos interditos de vida é o 'nascimento cultural' quem assinala a linha divisória entre o ato de nascer e não deixar nascer" (FEITOSA, 2010, p.85).

Partindo desses pressupostos, os "interditos de vida" acontecem para que aquele ***ente*** não assuma uma posição ilegítima dentro da comunidade, condenados à rejeição do grupo, usufruindo de uma vida indigna, quando, na visão de alguns autores, aí sim seriam elegíveis ao "infanticídio indígena", momento em que já poderia ser suprimida a vida. Assim, "De acordo com as pesquisas sociológicas, entre os Kamaiurá, a prática de infanticídio põe as crianças entre

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

determinados grupos, cujo risco à integridade física é mais acentuado, nomeadamente quando se cuida de risco de morte" (SANTOS, 2017, p. 26).

A partir da concepção Kamayurá, é imprescindível entender os motivos e crenças que os orientam a elegerem os filhos de mães solteiras, os gêmeos, os filhos de viúvas (provenientes de gestação no período de luto), de relações extraconjugais, e os que apresentarem algum tipo de deficiência como ***entes*** dos "interditos de vida". O entendimento que os Kamayurá possuem sobre a vida e humanidade é consideravelmente distinto do "padrão" cultural dominante, o que comumente leva ao rechaço social. Assim, temos a seguinte observação:

> As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 229).

Entre os motivos que levam os Kamayurá a praticarem os "interditos de vida", envolvem-se tanto questões práticas como míticas. "Esse assemelhamento da produção ameríndia de interditos e a criação moderna dos Estados de exceção indica que todos os povos devem possuir os seus ***espaços*** de foraclusão como condição de sustentação de suas cosmologias" (HOLANDA, 2008, p. 115, grifo da autora). Em relação aos filhos de mães solteiras, os Kamayurá entendem que, como a mãe não contará com o auxílio do homem, não poderá pescar e, consequentemente, não poderá alimentar a criança, tratando-se de uma questão de sobrevivência na aldeia (BORGES, 2013). "Em alguns casos, resulta mesmo da impossibilidade da mãe garantir o aleitamento necessário para o seu filho; ter um filho subnutrido seria uma demonstração de incapacidade do cumprimento da função materna, motivo de vergonha para a mulher" (FEITOSA, 2010, p. 69). Já nos casos de deficiência física visível, "A razão para tal prática está no entendimento de que tais crianças não poderão receber o cuidado adequado" (BORGES, 2013, p. 3).

Os Kamayurá, assim como outros povos indígenas, guardam significados peculiares acerca das motivações que tornam os gêmeos suscetíveis aos "interditos de vida", porém, a partir de algumas perspectivas indígenas

da Amazônia, é possível extrair algumas explicações que possam subsidiar a concepção Kamayurá sobre a questão. Nesse sentido, "Os Desana, que falam tukano, afirmam que gêmeos nascem quando seus pais misturam comidas masculinas e femininas, cuja combinação é tabu" (REICHEL-DOLMATOFF,1971, p. 235-236 apud SANTOS-GRANERO, 2011, p. 136). Em outros casos, os gêmeos são considerados não humanos; senão vejamos:

> Em muitas sociedades ameríndias, o nascimento de gêmeos é considerado uma manifestação de fecundação não humana, como Kenneth M. Kensinger (1995:210), ele mesmo um gêmeo, relata sobre os Kaxinawá do leste do Peru:Gêmeos, dizem eles, são produzidos quando um espírito engravida uma mulher. São, portanto, chamados ***yushin bake***, "crianças-espírito", e são destruídas ao nascer. [...] (SANTOS-GRANERO, 2011, p. 136, grifo do autor).

De igual modo, os Kamayurá entendem que o nascimento de gêmeos representa mau presságio para a comunidade, comprometendo a ordem do cosmos. Com base nisso, "A condição gemelar não pode ser atualizada, ela é própria do sagrado, dos mitos, da anterioridade do que é humano" (HOLANDA, 2008, p. 53). Igualmente:

> Qualquer que seja o número de filhos que se deseje ter, eles devem nascer um por vez. Não é bom fazer dois filhos ao mesmo tempo: os pais ficam com muita vergonha, as pessoas acham feio. Por isso, gêmeos devem ser enterrados logo após o nascimento. Seus pais entram em reclusão, como os jovens na puberdade, para que os outros não os vejam. É muito ruim ter filhos gêmeos (JUNQUEIRA, 1979, p. 93).

Importante lembrar que alguns autores se referem aos "interditos de vida" como sinônimo de "infanticídio indígena", ou simplesmente infanticídio, a saber: "O infanticídio é eticamente aceito como forma de impedir a sobrevivência daqueles sem lugar na sociedade" (JUNQUEIRA, 2002, p. 53). Primaremos pela preservação das referências literais em observância à linguagem utilizada nas publicações que subsidiarem este trabalho, sem, contudo, deixar de explicitar o que entendemos significar o verdadeiro sentido da prática para os Kamayurá, como vem sendo feito, inclusive, nos capítulos anteriores. Observemos:

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> Dentre os motivos ensejadores à eliminação do neonato, ou até mesmo entre crianças mais desenvolvidas, encontra-se o fator ***gemeleidade***, cuja causa já fora por nós exposta, anteriormente. Dito fator, se vislumbrado pela ótica Kamaiurá, pode ser apontado como um dos maiores medos, infligidos aos pais pertencentes à respectiva etnia, por terem de, mesmo à revelia do seu amor parental, pôr termo à vida de seus filhos (SANTOS, 2017, p. 26, grifo do autor).
>
> Observa-se que o infanticídio, como forma eticamente aceita de impedir a sobrevivência do recém-nascido, justifica-se no caso do nascimento de gêmeos, de crianças defeituosas e, eventualmente nas situações de ***status*** análogas as que levam ao abortamento provocado (JUNQUEIRA, 1979, p. 33).

Ademais, apesar de os "interditos de vida" serem considerados questões culturais e relacionais entre os Kamayurá, também são considerados alternativas para o desenvolvimento da ideia de humanidade na comunidade, daí o motivo pelo qual os gêmeos não são bem-vindos, pois, a partir dos aspectos supracitados, é possível entender que, para eles, os gêmeos não são considerados humanos. Nesse sentido, Fernando Santos-Granero (2011, p. 136) explica que "O nascimento de gêmeos é, assim, concebido como uma ameaça tanto à humanidade quanto à vida social e, por isso, não é permitido que vivam". Existe ainda o entendimento mítico de que os gêmeos entre os Kamayurá, representam o Sol e a Lua na forma humana e, portanto, desprovidos de poderes sobrenaturais causariam desequilíbrio no universo. Vejamos o seguinte excerto:

> Por razoes míticas, teme-se que os gêmeos sejam uma imagem terrena de Kwat e Yai, respectivamente Sol e Lua, netos de Mavutsinin, que apesar de terem temperamento e personalidade diferentes sempre souberam equilibrar suas relações, cientes da sua enorme responsabilidade de manter o universo. A réplica nascida em forma de gêmeos humanos, carente de poderes sobrenaturais, poderia se desentender, ameaçando ou mesmo destruindo o equilíbrio que sustenta o mundo (JUNQUEIRA, 2002, p. 54).

Outra possibilidade de "interditos de vida" entre os Kamayurá recai sobre o nascimento de filhos provenientes de gestações de viúvas em período de luto. De acordo com Junqueira (1979, p. 93), " No caso da viúva, embora a criança tenha pai, não pode ser criada, pois foi concebida durante o período

de luto". Assim sendo, "A pessoa viúva não pode casar-se no período de luto, cuja duração varia de acordo com o calendário cerimonial e que pode alcançar mais de um ano. A regra não consegue impedir relações sexuais fortuitas, mas condena a gravidez de viúvas" (JUNQUEIRA, 2002, p. 51). Incluindo-se, também, os nascimentos biológicos resultantes de gestações extraconjugais. Mais uma vez, o que está em jogo, é a possibilidade de existência social do indivíduo, do contrário, deverá ser interditado. Com esse propósito:

> As prescrições e interditos indígenas se fundamentam em uma rede de afinidades e parentelas que tem no cuidado (ou na ausência de) o demarcador do que é social e humano. A possibilidade de existência de um "indivíduo" só ocorreria enquanto afirmação de um coletivo (HOLANDA, 2008, p. 137).

Para fins de investigação desta dissertação, limitamo-nos ao estudo dos "interditos de vida" Kamayurá produtores de ***entes***, e não às possibilidades de transformação em outros seres. Nesse diapasão, a autora Marianna Holanda entende que os "interditos de vida" representam uma foraclusão[32].

> Mas, como vimos, não são todos os interditos de vida uma foraclusão, a produção de entes. Em muitos casos estas crianças recebem outras significações, como terem nascido na forma de algum animal ou qualquer outro ser que participa da existência – embora a elas nunca seja concedida uma humanidade plena. Nestes episódios, apesar de serem nomeadas, elas necessariamente pertencem a esferas aquém do social. A foraclusão é um entre outros espaços de (não) nomeação que já existem (HOLANDA, 2008, p. 115).

Outra análise incentivada pela Autora, é a da existência de "interditos de vida" em várias sociedades, não sendo exclusivos dos povos indígenas, como habitualmente vem sendo disseminado, a exemplo do teor do PLC 119/2015. Variando-se o grau de aceitabilidade desses interditos a depender do grupo envolvido, ou do emissor do discurso.

32 Nesse contexto, à semelhança da abordagem de Rabinovitch (2001, p. 17), a palavra "foraclusão" em francês constava no vocabulário corrente e era utilizada como um sinônimo de excluir, privar, expulsar, impedir, banir, omitir, cortar, prender do lado de fora ou banir alguém para fora de algum limite. Acrescentando-se, por Marianna Holanda, uma não existência ou não nomeação.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> É o que indica o material histórico e antropológico em mãos, conclui Nag. De fato, e especificamente, os interditos de vida podem ser pensados como presentes em qualquer sociedade humana. O que varia são a maneira como eles se inscrevem nos discursos sobre o social, ou se ausentam. As múltiplas maneiras em que são enturvados, recalcados, transformados para que tornem-se ***legais***, no sentido de moralmente aceitáveis (HOLANDA, 2008, p. 64-65, grifo da autora).

Nesse diapasão, o perspectivismo Kamayurá defende que a vida, assim como a humanidade, devem estar atreladas ao fundamento da dignidade da pessoa humana, no sentido de que, se não é possível prover a subsistência ou dispensar um cuidado adequado, não se pode garantir a existência de alguém. Para eles, não praticar os "interditos de vida", quando identificarem quaisquer dos ***entes***, seria condená-los a experimentarem uma vida miserável, como eternos marginais na aldeia, podendo causar efeitos muito mais devastadores que a própria morte. Trata-se, portanto, em nossa linguagem, de um ato de misericórdia, motivado pelo sentimento de dor ou solidariedade com relação a um parente que, de certa forma, foi afetado por uma desgraça, merecendo, portanto, a compaixão e a piedade dos seus.

Vale ressaltar que, os "interditos de vida" entre os Kamayurá, apesar de não serem acompanhados de choro pelos praticantes, normalmente são realizados de forma pesarosa, imbuído de muita tristeza. Nessa senda, a indígena Kamiru Kamayurá[33] relata que "[...] os Kamayurás não realizam o infanticídio de forma brutal ou com intuito de maldade" (BORGES, 2013, p. 3). Nesse sentido, Alessi (2018) relata o caso de Kanhu Raka Kamayurá que teve uma infância normal até que os sintomas da distrofia muscular progressiva[34] aparecessem, passando a figurar como ***ente***, cujo destino, conforme o costume Kamayurá, seria o "interdito de vida", por esse motivo, a sua família optou por sair da aldeia, passando a residir na Capital do País.

33 Kamiru Kamayurá, uma senhora de aproximadamente quarenta anos pertencente à tribo Kamayurá. Esta tribo encontra-se no Mato Grosso, mais precisamente no Parque Nacional do Xingu (BORGES, 2013, p. 2). Atualmente, Kamiru Kamayurá está com a idade aproximada de 50 (cinquenta) anos.

34 Doença que enfraquece os movimentos até impossibilitar que a pessoa caminhe (ALESSI, 2018).

Esse seria um caso em que, de acordo com a compreensão Kamayurá, faltaria à Kanhu a conclusão do processo de transformação em pessoa, mediante o nascimento social. A propósito, "Para além da sobrevivência física que requer os mais requintados cuidados maternos, há também, como vimos anteriormente, a exigente tarefa de fazer nascer culturalmente" (FEITOSA, 2010, p. 70).

Apesar do ocorrido, Kanhu Raka Kamayurá demonstrou compreender o significado do costume para o seu povo, afirmando que os Kamayurá não o praticam por maldade, mas por medo. Para tanto, segue um trecho de sua narrativa:

> "Acho triste que isso [o sacrifício de crianças] ainda aconteça hoje em dia. Mas eu sei que os mais velhos não queriam que eu sumisse por maldade, mas por medo. Temiam que eu trouxesse coisas ruins para a aldeia" [...] "Eu não teria conseguido sobreviver. Lá tem muito mato, é muito isolado, e eu preciso de remédios e fisioterapia", diz. "Jamais conseguiria viver uma vida plena lá" [...] (ALESSI, 2018).

Diante dos depoimentos supracitados, estima-se que, embora os "interditos de vida" integrem a tradição Kamayurá, envolvem práticas que trazem consigo os sentimentos de tristeza e medo, algo de que não se orgulham, mas na visão do grupo é necessária para a segurança de todos. A saber:

> Não se trata da existência de uma suposta "lei tribal" que obrigaria a mulher a agir contra sua vontade, impondo-lhe penas severas, mas constitui-se num costume moralmente aceito e justificado por todos, inclusive por ela, mesmo que lhe seja doloroso, que lhe cause uma dor moral de profunda intensidade (FEITOSA, 2010, p. 69).

Salienta-se que, entre os Kamayurá, "A relação entre mãe e filhos é cercada de carinho. A amamentação se prolonga por um ano, pelo menos. Em nenhum momento a criança é forçada a parar de mamar" (JUNQUEIRA, 2002, p. 52). Mas, para que o carinho, o amor, o afeto e o vínculo de maternidade sejam estabelecidos é necessário conviver, interagir, conversar, dançar, ensinar, aprender, cuidar, enfim, possibilidades concedidas apenas aos existentes, ou seja, não ofertadas aos ***entes***.

É preciso entender que a elaboração da categoria dos ***entes*** entre os Kamayurá, assim como entre outros povos indígenas, em momento algum pode ser considerado um fator produtor de desumanidades e muito menos

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

uma licença para "matar" em nome da tradição, mesmo porque, não pode existir a morte onde não se anteviu a vida. Não há, entre os Kamayurá, um rito destinado aos ***entes***, e onde não há rito não há existência, não há trajetória, uma vez que, entre eles, até a morte é celebrada. Deste modo, "Lógica que nos induz a pensar os interditos de vida como a ausência destes ritos e de tudo que gera as metamorfoses entre os seres, das manifestações próprias ao social e ao não social" (HOLANDA, 2008, p. 33).

Partindo desses pressupostos:

> Pelo que vimos até aqui, notamos uma expressiva diferença ontológica entre o pensamento moderno ocidental e as filosofias ameríndias. Nós fabricamos uma natureza como negação de tudo que elabora o social, os ameríndios fabricam seu social a partir de inúmeras naturezas, e estas fabricam algo tão social quanto a consangüinidade, por exemplo (HOLANDA, 2008, p. 133).

O que se emerge disso é que, tanto a vida como a morte, para as comunidades tradicionais, perpassam pela possibilidade de interações, o que de modo algum pode lhes ser retirado, sob pena de supressão de sua dignidade. Com esse intuito, a vida Kamayurá, assim como a de outros povos originários importa e deve ser considerada no PLC 119/2015.

> Nesse sentido, o projeto indígena de criação de vidas só se efetiva pela elaboração do social como um espaço de trocas, reciprocidades e interações. Fora disso não há social, não há a possibilidade de vida humana sem vínculos afetivos, consangüíneos e/ou afins. Não há a possibilidade de vidas nuas (HOLANDA, 2008, p. 142).

Diante disso, os instrumentos normativos que envolvam direitos coletivos como os dos povos indígenas, devem, antes de tudo, levar em conta as motivações e o perspectivismo envolvidos, para que a letra da lei resulte de estudos sociais e de casos concretos que garantam a sua efetividade.

Assim sendo, os modos pelos quais os "interditos de vida" são realizados pelos Kamayurá, carregam significados intrínsecos às motivações que, por convenção social, caracterizam os ***entes,*** incluindo-se o destino dado a eles.

4.3 Os modos de fazer os "interditos de vida" pelos Kamayurá

Entre os Kamayurá há formas peculiares de se praticar os "interditos de vida", a saber, "enterro"[35] da criança após o nascimento biológico, emprego de veneno e por inanição. Quando a criança é filho(a) de mães solteiras, a própria mãe ou a sua família "enterra" a criança, os gêmeos devem ser enterrados separadamente e em casos de deficiência física visível "[...] a mãe ou a família enterra a criança, ou simplesmente a mãe deixa de alimentá-la, até que ela morra por inanição" (BORGES, 2013, p. 3). Formas semelhantes de se praticar os "interditos de vida" são aplicáveis aos nascidos de relações extraconjugais e aos que foram concebidos por viúvas durante o período de luto. Notemos:

> Mulher surpreendida por gravidez indesejada, recorre a ervas abortivas. Se o efeito for nulo, enterra-se a criança após o nascimento. Nessa situação encontra-se a gravidez da viúva, fecundada durante o período de luto, da mulher solteira cujo parceiro não deseja o casamento e da mulher casada emprenhada em consequência de relações extra-conjugais. Nos dois últimos casos considera-se a criança como sem pai, ficando a mãe sem possibilidade de arcar com as responsabilidades envolvidas na sobrevivência e criação do filho. No caso da viúva, embora a criança tenha pai, não pode ser criada, pois foi concebida durante o período de luto. Excluídas essas circunstancias descritas, o recém-nascido e benvindo e apto a se tornar índio bom. Como bom e trabalhador são sinônimos, crianças mal formadas fisicamente são enterradas após o nascimento (JUNQUEIRA, 1979, p. 93).

Em relação aos casos de deficiência física visível: "A razão para tal prática está no entendimento de que tais crianças não poderão receber o cuidado adequado" (BORGES 2013: p. 3). Assim, quando do nascimento biológico, o recém-nascido é avaliado minuciosamente e "Sendo constatada má formação grave, cabeça muito grande, feição de animal, etc, ele é sacrificado com veneno" (PAGLIARO; JUNQUEIRA 2010: p. 458). Por consequência, "Destino semelhante têm as crianças geradas por mãe solteira ou em relações fora do casamento, ou

35 Expressão utilizada entre aspas por não ter o mesmo significado contido em outras cosmologias, entre os quais estão o de funeral, sepultamento, etc., porém, como vimos, aos entes não são dedicados os ritos, inclusive os de despedida.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

ainda os gêmeos; logo após o nascimento e sem que se corte o cordão umbilical, todos são enterrados junto com a placenta (***wapawet*** ou ***aopap***) no interior da casa" (PAGLIARO; JUNQUEIRA 2010, p. 458, grifo das autoras).

Nem sempre a deficiência é identificada logo que o bebê nasce, caso seja constatada posteriormente, com idade igual ou superior a 1 (um) ano, a forma de praticar o "infanticídio indígena" entre os Kamayurá também será por inanição (BORGES, 2013).

Entre os Kamayurá, o destino da criança é restrito ao âmbito familiar, caso ocorra o "interdito de vida" e de que forma, não é relatado à comunidade. Trata-se de uma prática oculta e pouco comentada, assim conforme Kamiru Kamayurá, "A criança nasce dentro da maloca e é enterrada ali mesmo ou do lado de fora desta, normalmente durante a noite" (BORGES, 2013, p. 3).

Apesar de a integração entre os Kamayurá com os não indígenas ser uma realidade contemporânea, há alguns anos iniciada e cada vez mais estreitada, eles costumam estranhar as organizações sociais que incluem os gêmeos no convívio. Para tal, "Existe muito ***caraib***[36]***. Caraib cunã*** tem muito filho e além disso cria gêmeo. Tem muita mulher para ter filho. Kamaiurá não, enterra gêmeo e tem pouca mulher. ***Caraib*** tem ainda doutor, remédio" (JUNQUEIRA, 1979, p. 98), grifo da autora). Depreende-se disso que, embora os Kamayurá entendam que a presença dos ***entes*** podem desarmonizá-los com o cosmos, também reconhecem a inviabilidade prática de mantê-los na aldeia, onde falta, entre outros cuidados, assistência ampla à saúde.

4.3.1 "Me enterraram porque minha mãe era solteira": uma representação midiática da estigmatização dos "interditos de vida" Kamayurá

A produção audiovisual intitulada "Prática Indígena faz pais tirarem a vida de crianças" de Brasil Paralelo[37], possui a duração de 5(cinco) minutos

36 O primeiro civilizado que apareceu aqui disse que se chamava caraib. Não se sabe se era esse o seu nome. A palavra não e da língua kamaiurá. Mais tarde, eles mesmos se distinguiram em militar, alemão, inglês . . . Índio antigo chamava a todos: caraib (JUNQUEIRA, 1979, p. 96, grifo da autora).

37 Autointitulada empresa de entretenimento e educação fundada em 2016. Produzindo documentários, filmes, séries, trilogias, cursos, podcasts e muito mais, cujo foco é o conteúdo informativo e educativo relacionado ao contexto social, político e econômico brasileiro (BRASIL PARALELO, 2022).

e 6 (seis) segundos e foi iniciada com a filmagem de um bebê sendo retirado de uma cova. Até o momento o vídeo publicado na plataforma YouTube, conta com 6,7 mil curtidas e 52 mil visualizações, com data de publicação em 1 de janeiro de 2022.

Logo após a cena dramática que deu início ao vídeo, sucederam-se algumas falas sobre a temática, sendo a primeira de um homem cuja identificação não apareceu na gravação[38]. Observemos:

> "Algumas etnias no Brasil tem, dentro da sua cultura o que a gente chama de prática nociva cultural..., é que é a prática do infanticídio, crianças que nascem com deficiência, filhos de mãe solteira, às vezes gêmeos..., eles classificam um ser do bem e o outro amaldiçoado e, muitas vezes essas crianças são rejeitadas" (BRASIL PARALELO, 2022).

Em seguida, a fala da então Ministra da mulher, família e direitos humanos e atual senadora, Damares Alves, afirma o seguinte: "A gente tem casos de crianças enterradas vivas com 1 ano, 2 anos é...., algumas destinada a morte com 5 anos. O que acontece, essas crianças também são sacrificadas, então a palavra não é infanticídio, é assassinato de crianças" Damares Alves – Ministra da mulher, família e direitos humanos (BRASIL PARALELO, 2022). E depois, novamente o depoimento da primeira pessoa a falar no vídeo:

> "A gente trata isso como uma prática nociva cultural e, praticamente em todas as culturas existem isso, são é..., por exemplo, a nossa cultura brasileira, urbana, a gente tem várias práticas nocivas culturais, a corrupção faz parte da nossa cultura, né? É uma prática nociva, isso nos prejudica e muito" (BRASIL PARALELO, 2022).

Por conseguinte, a produção trouxe o depoimento de Amalé Kamayurá, como sendo um "sobrevivente" do apelidado "infanticídio indígena".

> "A anemia, acho que eu tive logo depois que me enterraram, porque quando me enterraram eu perdi muito sangue. Eles me

38 Ao que tudo indica, é um integrante da ONG Atini Voz pela vida, conforme publicação na página oficial da ONG destacando a sua participação na referida produção.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> enterraram porque a mulher que é a minha mãe verdadeira, ela era mãe solteira, então ela não tinha condições de me criar, então ela foi e me enterrou. Minha mãe que tava voltando da roça, ela ficou sabendo, a minha mãe adotiva, ela ficou sabendo que eu tinha sido enterrado e me resgatou. Perdi muito sangue porque entrou muita terra nos meus ouvidos, nariz e boca. A questão da anemia ela é até hoje, eu faço tratamento desde criança lá no hospital da criança e, a cada um mês eu vou lá para o hospital da criança, tomo três bolsas de sangue e se eu tivesse na aldeia eu não teria sobrevivido". Amalé Kamayurá (BRASIL PARALELO, 2022).

Logo em seguida, a presidente da ONG Atini Voz pela Vida, relata que: "Eles nem sabem exatamente como vão cuidar dessas crianças, como vão alimentar essas crianças, como é que o recurso de uma cadeira de rodas vai chegar até eles, né?" (Katia Veloso- Presidente da ONG Atini). E para finalizar as opiniões sobre a prática tradicional que ora recebeu a denominação de "infanticídio" e ora de "assassinato", Damares exprime a sua outra análise sobre o assunto, a saber:

> "Essa questão do infanticídio, nós não podemos ver como uma crueldade dos povos. Os índios acreditam, por exemplo, que uma criança com deficiência, ela não vai conseguir acompanhar a comunidade na hora da caça, e a dinâmica das aldeias: as mulheres vão pra roça, os homens vão pra caça, a aldeia fica sozinha. Essa criança com deficiência não consegue acompanhar o pai, chega com 12 anos por exemplo, ele não consegue levar uma criança pra caça, deixa a criança sozinha na maloca, essa criança vai sentir fome, ou essa criança pode ser comida por uma fera, pode entrar uma onça na aldeia e ela tá sozinha". Damares Alves – Ministra da mulher, família e direitos humanos (BRASIL PARALELO, 2022).

Entre os comentários publicados no vídeo, em sua maioria, demonstrou-se o sentimento de revolta, desprestígio cultural e a defesa da criminalização dos costumes tradicionais. Observemos alguns deles:

> "Meu Pai! Só de ver a cena de abertura meu coração dói e meus olhos se enchem de lágrimas... Ouvir o relato dessa criança é tão triste um misto de revolta, dor e espanto de como isso pode acontecer".
>
> "Os índios devem ser punidos de acordo com a leis do país, sem essa de preservar uma cultura macabra dessas, tem q preservar a vida".
>
> "Nossa que triste. Precisou entrar um governo conservador pra gente ficar sabendo isso. Nunca ouvi falar que crianças eram enterradas

viva. Parabéns a nossa grande ministra dos direitos humanos, pelo excelente trabalho que ela está fazendo pelos indígenas".

"esses índios tem que ser responsabilizados por isso, o Estado que se diz o grande provedor do país, tem que impedir que isso aconteça".

"O mais triste é que muitas dessas culturas nocivas acabam por serem conhecidas e abafadas, pelo simples fato de ser "cultura". Dá uma angústia tão grande".

"Essa prática não é cultural, mas sim diabólica".

"Isso não é cultura não! Isso e crime"😡

"Onde está a humanidade quando se enterra vivo o próprio filho?".

Dentre os diversos comentários na publicação em comento, dois deles chamaram a atenção por explicitarem um posicionamento distinto da maioria, um pela crítica ao modelo de "civilização" atual na produção de desumanidades, e o outro pela malícia que o vídeo trouxe na forma de trazer à tona perspectivas tradicionais. Vejamos:

"Utilizando o que a Damares disse sobre o pensamento e modo de vida dos povos, vejamos então o nosso também, dito ocidentalmente "civilizados" que todos os dias pessoas cegas, surdas, mudas, déficit físico, déficit comportamental e outros, são esquecidas, silenciadas, abandonadas ao nascer (na rua, em hospitais, em portas de casa de abrigo etc), abusadas, violentadas, trancafiadas em um quarto em ambiente hostis, que se e quando envelhecem ficam sozinhas, também morrem vivas na carência e na dependência e na piedade, na solidão, na fome e sem dignidade.

É o cinismo nosso de cada dia que nós põe acima dos outros, se observamos, por exemplo, somente os dados da Delegacia de polícia da pessoa com Deficiência e de Idosos veremos que somos uma sociedade muito a quem é doente, e também com muito para avançar em humanidade, em ética".

"Um vídeo totalmente MALDOSO! Usando uma parcela muito pequena de uma questão indígena, fomenta ainda mais o preconceito contra os povos tradicionais. Eles que são detentores de grandes conhecimentos tradicionais, tanto na agricultura quanto na medicina (sabiam que a indústria farmacêutica e de beleza diversas vezes já "furtaram" seus conhecimentos e dps nos venderam medicamentos e cosméticos a preço de ouro?). São tbm os grandes protetores do

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

> meio ambiente. Tenham decência!!! O que vcs estão fazendo é a mesma coisa que, p.ex., criticar toda uma Igreja por atos isolados de um padre ou um pastor!"

De fato, a referida produção tem um cunho preconceituoso e racista, quando expõe de maneira sensacionalista uma prática cultural que nem sabem ao certo se ainda perdura na atualidade, ou as suas motivações. Trata-se de um vídeo que traz o depoimento de um indígena Kamayurá, portanto, pertinente para esta dissertação, sobretudo quando nos faz lembrar que os "interditos de vida", por sua própria essência, já impactam outras maneiras de entendimento sobre o bem jurídico "vida", sendo um estranhamento moral à cultura brasileira dominante. Como dito em outros momentos desta pesquisa, o estranhamento ao desconhecido é algo natural, o problema está na reprodução de aversões e incentivo às discriminações.

O que não é estranho no debate, gerado em torno do PLC 119/2015 e os "interditos de vida" ameríndios, é a presença da ONG Atini em publicações e produções que promovem o estigma da selvageria em alguns modos de vida tradicionais, como no caso em tela, como se não bastasse ser a idealizadora do PLC 119/2015. Ademais, A produção audiovisual, intitulada "Prática Indígena faz pais tirarem a vida de crianças" (de Brasil Paralelo), constitui um fragmento do filme "Cortina de fumaça[39]" que, segundo a própria Atini, é um filme que aborda a questão das queimadas na Amazônia, "infanticídio indígena", atuação de ONG's ambientalistas e o potencial agrícola brasileiro no cenário mundial. A Atini participa relatando seu trabalho de conscientização e prevenção contra a prática do "infanticídio indígena".

Na imagem de início da produção audiovisual, intitulada "Prática Indígena faz pais tirarem a vida de crianças", consta Amalé Kamayurá e um recorte da sua fala em caixa alta com o seguinte relato "ME ENTERRARAM PORQUE MINHA MÃE ERA SOLTEIRA". Como vimos, o vídeo foi destacado de um filme, agora com um título de cunho etnocêntrico e uma chamada midiática bastante impactante, publicado durante a elaboração desta dissertação, há pouco mais

39 Cortina de Fumaça (Filme completo) - PANFLIX + BRASIL PARALELO. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=eF4y7KS5Bkw . Acesso em: 04 maio 2023.

de um ano e há dezesseis anos da elaboração do PLC 119/2015 (originalmente 1.057/2007), mas o discurso não mudou, o que prejudica consideravelmente a imagem dos povos tradicionais. Embora na gravação apareça o depoimento de um indígena Kamayurá que recebe cuidados da ONG Atini[40], não foi trazida a visão do grupo sobre a questão. Assim sendo:

> Nesta retomada narrativa da acusação de práticas ditas exclusivas aos povos autóctones, mas tão comuns a nós mesmos, não bastou chamá-los – mais uma vez e insistentemente – de "infanticidas", agora o termo adquiriu uma alcunha: "infanticídio indígena", dando a entender que haveriam formas próprias, culturais e tradicionais entre diversos povos de se matar ***selvagemente*** crianças (HOLANDA, 2018, p.155, grifo da autora).

Marianna Holanda (2018) destaca que, mesmo após a realização de audiências públicas em prol da discussão gerada pelo PLC 119/2015, que deram margem para debates ricos e plurais e que entre as medidas indicadas pelo projeto para erradicar "práticas tradicionais nocivas", como os "interditos de vida" pelos Kamayurá, seria o diálogo, mas, o que têm acontecido, é uma espécie de diálogo velado, pela impossibilidade prática de se conversar com um Estado que acredita ter muito a ensinar e pouco ou nada a aprender. E, ao contrário da expectativa gerada pelo debate público, outras ações de cunho criminalizador foram elaboradas contra os costumes tradicionais dos povos indígenas, em que, "Novas reportagens midiáticas foram feitas, histórias de vida de 'sobreviventes ao infanticídio' foram exploradas como narrativas heroicas e miraculosas, obras da caridade divina e da assertiva moral de que as culturas indígenas devem ser educadas e consertadas" (HOLANDA, 2018, p. 165).

40 Além disso, Amalé vive no sítio da ONG, uma vez que, "Kamiru Kamayurá relata que possui dois filhos: Amalé (adotado) e Kakatsa (biológico). A razão de Kamiru viver no sítio da ONG ATINI reside na necessidade de tratamento médico de Amalé" (BORGES, 2013, p.2)

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os povos indígenas brasileiros são marcados pela constante erosão de seus direitos e pela dificuldade de reconhecimento de suas particularidades culturais. Oriundos de um violento processo histórico, esses povos só querem garantir o seu lugar de fala no contexto das nações, que, durante muito tempo, a eles foi negado. Com base nisso, esta dissertação visa contribuir com o interesse das minorias étnicas, no que concerne à aplicabilidade das normas que asseguram os seus direitos, sobretudo em relação à consulta prévia, nos termos da Convenção 169 da OIT, diante de pretensões legislativas de estatização de costumes tradicionais.

Considerando-se que o PLC 119/2015 pode interferir em práticas tradicionais, a revisão bibliográfica sobre obras que já consolidaram pesquisas sobre a temática e a realização de uma análise da disseminação midiática em relação aos "interditos de vida" entre os Kamayurá (aos quais também atribui-se o termo "infanticídio indígena"), tem-se a pretensão de impulsionar a compreensão dos significados imbricados a esse costume e desmistificar as informações veiculadas, ligadas à conotação de realização de práticas nocivas que, porventura, possam incentivar o menoscabo ao seu modo de vida próprio.

Ao longo da pesquisa, percebeu-se que o diálogo intercultural se mostra como uma alternativa possível e necessária para a resolução de conflitos em que se discutam a aplicação de princípios constitucionais em costumes locais, uma vez que, as próprias legislações existentes na temática indigenista contam com a necessidade de promoção de integração harmônica e progressiva. Nesse sentindo, a aprovação do PLS 169/2016 encontraria viabilidade prática ao orientar os detalhes da consulta prévia, como a observação da utilização da língua materna e os espaços a serem utilizados nessa dinâmica, afinal, para os povos indígenas, os seus territórios os fortalecem. Além disso, o reconhecimento do pluralismo jurídico e o transconstitucionalismo como caminhos a serem trilhados na resolução do imbróglio, causado pelo PLC 119/2015 em relação aos "interditos de vida", contribuiria para resultados menos avassaladores do que a criminalização e a estigmatização social dos povos indígenas. Assim, "O pluralismo jurídico e histórico apresenta-se como uma resposta possível à demanda

pela multiplicidade de maneiras de existir e resistir à binariedade do sistema moral e jurídico do Estado democrático de direito" (HOLANDA, 2018, p. 161).

Entender os "interditos de vida" a partir da lente Kamayurá, é desafiar-se em um exercício de esvaziamento de si para a compreensão do outro, com o intuito de promover e garantir o diálogo intercultural como um direcionamento possível e menos invasivo nas práticas consideradas tradicionais, de encontro às imposições legislativas que não cumprem seus próprios mandamentos. Nessa direção, "Alguns encontram e alcançam essa força impulsionadora para a reflexividade por meio do diálogo, aproximando-se da pessoa que detém e que se presta a fazer *bapatise* (acompanhar/ser companheiro)" (AZEVEDO, 2018, p. 30, grifo do autor).

O diálogo apresenta-se como uma melhor possibilidade de resolução dos embates que envolvam direitos humanos fundamentais, igualmente protegidos pela CRFB e por tratados internacionais dos quais o Brasil seja signatário. A esse respeito, verifica-se que, entre os Kamayurá, o diálogo intercultural tem surtido efeito. A respeito da postura dos líderes das tribos no que concerne à prática do infanticídio, Kamiru Kamayurá, a mãe adotiva de Amalé Kamayurá, relata que, nos últimos tempos, estão ocorrendo reuniões entre as aldeias para discutir o problema, em que, "Caciques e cacicas se reúnem, juntamente com o pessoal da FUNASA, para dialogar sobre o assunto [...]" (BORGES, 2023, p. 3). Sobre a efetividade do diálogo entre os Kamayurá, "Kamiru Kamayurá explica que estas reuniões têm contribuído para a redução da incidência do infanticídio. Kamiru acredita que dentre os Kamayurás a prática está desaparecendo" (BORGES, 2013, p. 3).

A problemática gerada em torno do PLC 119/2015 é justamente o seu caráter invasivo e impositivo que, diferentemente do diálogo, apresenta uma proposta agressiva para o enfretamento da situação quando, na sua ementa inicial, atribuiu aos "interditos de vida" caráter de nocividade, lembrando que o termo utilizado no projeto de lei, é "infanticídio" (BRASIL, 2015, art. 54-A, §2º, I). Quando identificamos que 16 anos após a criação do PLC 119/2015, mesmo após a retirada da expressão "práticas nocivas" da sua ementa, os depoimentos, as reportagens e as produções audiovisuais insistem em mantê-las, inclusive, associados a chamadas midiáticas impactantes, concluímos que se encontra ativa a contribuição para a reprodução de preconceitos e discriminações no

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

que concerne aos "interditos de vida". Nessa circunstância, a mídia incentiva a propagação do horror ao outro, típico de um discurso colonizador. Para tanto:

> O que esse exercício transparece é uma nítida continuidade da política de colonização, mantendo a retórica do outro como erro. Sua existência só pode ser legítima se adequar aos princípios bases de uma humanidade que questiona insistentemente a diferença (HOLANDA, 2008, p. 13).

Mas, se esse é o discurso a ser propagado, e o infanticídio é um operador de leituras, a voz que ecoa é a de um Estado fragmentador, que tem a sua verdade como única. "E é, efetivamente, um infanticídio generalizado: dissipando medos, culpas e recalques. Limitando espontaneidades e descobertas. Criando uma humanidade excludente e uma série de sub-humanidades excluídas" (HOLANDA, 2008, p. 131).

Como vimos, existe um vasto aparato normativo que prima pela preservação dos usos, costumes e tradições dos povos indígenas, bem como a garantia de sua autodeterminação. Mas, que espécie de autodeterminação é essa, que não assegura as suas próprias regras de convívio social? É inconcebível aprovar um projeto de lei que criminaliza conhecimentos tradicionais, sem ouvir os povos afetados. Nessa senda:

> A distância que separa os direitos formalmente concedidos das práticas sociais que os violam rotineiramente sugere jurisdições que, ao invés de "proteger", cada vez mais coagem seus cidadãos. Ao ponto de criar leis cujo conteúdo é descolado das realidades sociais. É o que vimos acontecer com as noções modernas de "vida", "liberdade" e "infância" gerando uma condição humana que não é reconhecível por muitos por no mundo (HOLANDA, 2008, p. 101).

Os Kamayurá, assim como outros povos indígenas, possuem sistemas jurídicos próprios, que envolvem normas de conduta social não escritas, mas que, para eles, são legítimas. Daí a necessidade de admitir que a coexistência desses sistemas é válida, e essa pluralidade deve ser considerada nos debates no que tange a algumas especificidades, como acontece nos "interditos de vida", que integram a construção cultural de alguns povos originários. Nesse diapasão:

> Somente com uma percepção mais sensível, imersa nas ambigüidades constituintes de tantos sociais, que poderemos

> ligar espaços, lacunas, ausências e perguntas sem resposta. São os Povos indígenas que podem responder sobre os interditos de vida e sua produção. O que pode implicar em silêncio (HOLANDA, 2008, p. 137).

Por fim, este trabalho contou com o desafio de expor a discussão gerada em torno do conteúdo do PLC 119/2015 e os "interditos de vida" entre os Kamayurá, explicitando as distintas concepções envolvidas, sobretudo, entre os conceitos de vida e pessoalidade que, ao que parece, constituem a problemática central da questão. Além do mais, entre os desafios encontrados, o que representou a maior dificuldade foi a nomeação da prática pelos Kamayurá, após a negativa da pesquisa etnográfica na aldeia, fazendo com que fossem utilizadas expressões que, entendemos serem as mais adequadas para este momento da pesquisa, com prevalência para "interditos de vida", baseando-se em publicações de autores que estudam a temática por longas datas e que, principalmente, estão imersos na discussão do PLC 119/2015, como participantes nas audiências públicas que o precederam e nas mais recentes.

Não há aqui a pretensão de esgotarmos o assunto, até porque, as nuances trazidas nessa dissertação, serão reacendidas e complementadas por ocasião da votação do PLC 119/2015, pois, como vimos, não estão esquecidas. Não se trata também de dizer qual é a concepção certa ou a errada, já que estamos diante de visões de mundo distintas. Nessa conjuntura, "Há, portanto, um confronto estabelecido entre o dever moral de realizar os 'interditos de vida' por parte dos membros de determinadas comunidades indígenas e a 'exigibilidade ética' de salvar vidas por parte de agentes do Estado brasileiro" (FEITOSA, 2010, p. 99). Estamos diante de um embate, iniciado muito antes da criação do PLC 119/2015, talvez até mesmo com origem no século XVI[41], mas que precisa ser

41 O que nos remete à controvérsia de Valladolid acerca do debate entre Sepúlveda e Las Casas sobre a cristianização dos indígenas americanos. Entre os argumentos de Sepúlveda, destaca-se, "[...] os indígenas são todos escravos naturais de acôrdo com a doutrina de Aristóteles, e que sua natureza inferior justifica uma guerra contra êles, na qual todos os sobrevimentes deviam ser escravizados" (HANKE, 1959, p. 42). Em contrapartida, Las Casas difundia a ideia de pregação pacífica. A problemática exposta nesta dissertação, entre os aspectos do PLC/119/2015 e os "interditos de vida" do povo Kamayurá, assemelha-se à controvérsia de Valladolid, a saber: "O problema discutido em Valladolid há quatro séculos atrás a respeito das relações próprias entre os povos de culturas diferentes, religiões, costumes, conhecimentos técnicos, tem hoje uma sonoridade contemporânea. Sepúlveda e Las Casas ainda representam duas respostas básicas e contraditórias à questão embaraçosa da existência no mundo de povos diferentes de nós mesmos" (HANKE, 1959, p. 66).

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

enfrentado e tratado na sua essência. Do contrário, estaríamos na iminência de um retorno à Valladolid e aos argumentos difundidos por Sepúlveda para "justificar" a dominação dos povos indígenas, em que a força das armas apenas seria substituída pela força da lei.

Para tanto, uma escuta respeitável às vozes indígenas é indispensável para o desfecho do PLC 119/2015, só assim estaremos contribuindo para a consolidação de um Estado Democrático de Direito, pautado nas diversas percepções de dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

ACCIOLY, Dante. **Senado pode votar projeto que condena infanticídio indígena**. [*S. l.: s. n.*], 2021. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/02/19/senado-pode-votar-projeto-que-condena-infanticidio-indigena . Acesso em: 25 out. 2022.

AGOSTINHO, Pedro. **Mitos e outras narrativas Kamayura** .2ª edição. Salvador: EDUFBA, 2009.

ALESSI, Gil. **Infanticídio indígena:** entre o respeito aos direitos e à diversidade cultural. El País. Edição Brasil. São Paulo: 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/13/politica/1544706288_924658.html. Acesso em: 28 nov.2022.

APARICIO, Miguel; RIBEIRO, Fábio. Fundamentalismo misionero en la Amazonia indígena: trayectorias zo'é y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño. **Mundo Amazónico**, [*S.l.*],13(2), e101258, 2022. DOI: https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.101258. Disponível em: https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/101258/83522. Acesso em: 11 jun.2022.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Histórico: Juristas indígenas lideram Grupo de Trabalho que vai analisar o 'Estatuto dos povos indígenas' ('Estatuto do Índio)**. [*S. l.*: *s.n*], 2023. Disponível em: https://apiboficial.org/2023/06/23/historico-juristas-indigenas-lideram-grupo-de-trabalho-que-vai-analisar-o-estatuto-dos-povos-indigenas-estatuto-do-indio/#:~:text=O%20%E2%80%9CEstatuto%20do%20%C3%8Dndio%E2%80%9D%20foi,de%20de%20abril%20de%202023. Acesso em: 18 ago.2023.

ATINI VOZ PELA VIDA. **Conheça a Atini**. Brasília, 2014. Disponível em: https://www.atini.org.br/quemsomos/. Acesso em: 26 nov. 2022.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. Apresentação, Universo da Pesquisa, O Saber *Ye'pamahsã* e a Ordenação dos Seres pelo *Bahsese*. In: AZEVEDO, Dagoberto Lima. **Agenciamento do mundo pelos *kumuã ye'pamahsã***. O conjunto dos *bahsese* na organização do espaço Di'ta Nũhkũ. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2018. p. 12-90.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 94, p. 227-69, 1995.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Ritual, história e política no Alto Xingu: observação a partir dos Kamayurá e da festa da jaguatirica (Yawarl). (**Antropologia em Primeira Mão**, 27). Florianópolis: UFSC, 1998. 42 p. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/ritual-historia-e-politica-no-alto-xingu-observacao-partir-dos-kamayura-e-da. Acesso em: 20 out.2022.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Sobre as flautas sagradas xinguanas e a antropologização do mundo. **Revista de Antropologia**, *[S. l.]*, v. 64, n. 2, p. e186653, 2021. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2021.186653. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/186653. Acesso em: 30 abr. 2023.

BELTRÃO, Jane Felipe; OLIVEIRA, Assis da Costa. Povos indígenas e cidadania: inscrições constitucionais como marcadores sociais da diferença na América Latina. **Revista de Antropologia**, *[S. l.]*, v. 53, n. 2, 2012. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2010.37388. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/37388. Acesso em: 10 ago. 2023.

BORGES, Lara Parreira de Faria. Os limites do direito constitucional à preservação da cultura e o infanticídio indígena. **Revista de Estudos Jurídicos UNESP**, [*s. l.*], v. 17, n. 26, 2013. Disponível em: https://periodicos.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/article/view/820. Acesso em: 4 dez. 2021.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n. 1057/2007**. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=805742BC8958225A378D4B8E71777DCD.proposicoesWeb1?codteor=459157&filename=PL+1057/2007. Acesso em: 05 dez.2021.

BRASIL. Presidência da República. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil,** de 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 05 dez.2021.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990**. Dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do art. 5º, inciso XLIII, da Constituição Federal, e determina outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8072.htm. Acesso em: 27 nov.2022.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto 6. 177, de 1º de agosto de 2007**. Promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm. Acesso em: 19 dez.2021.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto 10.088, de 5 de novembro de 2019.** Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5 . Acesso em: 05 dez.2021.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto- Lei 2.848, de 7 de dezembro de 1940.** Código Penal Brasileiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm . Acesso em: 05 dez.2021.

BRASIL. Presidência da República. **Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o estatuto do índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 05 dez. 2021.

BRASIL. Presidência da República. **Lei 6.015, de 31 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre os registros públicos, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6015compilada.htm. Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. Presidência da República. Lei 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 16 jul. 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm . Acesso em: 30 abr. 2023.

BRASIL. **Resolução Conjunta nº 3, de 19 de abril de 2012**. Dispõe sobre o assento de nascimento de indígena no Registro Civil das Pessoas Naturais. DJ-e, Brasília, 2012. Disponível em: https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1731. Acesso em: 10 ago. 2023.

BRASIL. Resolução 181. Dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. Diário Oficial da União, Brasília, 18 nov. 2016. Disponível em: https://dspace.mj.gov.br/handle/1/5302#:~:text=DSpace%20MJ%3A%20Resolu%C3%A7%C3%A3o%20n%C2%BA%20181%2C%20de%2010%20de%20novembro%20de%202016&text=Abstract%3A,e%20Comunidades%20Tradicionais%20no%20Brasil. Acesso em: 09 jul. 2023.

BRASIL. Senado Federal. **Projeto de Lei da Câmara nº 119, de 2015**. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/122998. Acesso em: 06 jul.2023.

BRASIL. Senado Federal. **Projeto de Lei do Senado nº 169, de 2016**. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/125563. Acesso em: 06 jul.2023.

BURCKHART, Thiago Rafael; MELO, Milena Petters. Interculturalidade e Constitucionalismo: uma análise da experiência boliviana. **Revista Videre**, *[S. l.]*, v. 13, n. 27, p. 289–308, 2021. DOI: 10.30612/videre.v13i27.11800. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/11800. Acesso em: 16 ago. 2023.

CARVALHO, Isabela Chaves. **A culpabilidade do indígena e o erro culturalmente condicionado.** Publicado em 29 set. 2018. Disponível em: https://jus.com.br/artigos/69164/a-culpabilidade-do-indigena-e-o-erro-culturalmente-condicionado . Acesso em: 02 maio. 2023.

CARVALHO, Kildare Gonçalves. **Direito Constitucional Positivo**. 20ª Edição. Belo Horizonte: Del Rey, 2013.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo:** para uma teoria da cidadania. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CUNHA, Rogério Sanches. **Manual de direito penal**: parte especial arts. 121 ao 361. 9ª edição, rev., ampl. e atual. Salvador: JusPODIVM, 2017.

FEITOSA, Saulo Ferreira. **Pluralismo moral e direito à vida**: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil. 2010. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) -Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Mapulu Kamayurá, cacica e pajé do Alto Xingu, recebe Prêmio de Direitos Humanos 2018.** Publicado em 21 nov. 2018. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2018/mapulu-kamayura-cacica-e-paje-do-alto-xingu-recebe-premio-de-direitos-humanos-2018. Acesso em: 27 abr. 2023.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Kuarup - o ritual fúnebre que expressa a riqueza cultural do Xingu**. Publicado em 01 jan.1970. Atualizado em 31 out.2022. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2018/kuarup-o-ritual-funebre-que-expressa-a-riqueza-cultural-do-xingu . Acesso em: 30 abr. 2022.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Registro civil de nascimento para os povos indígenas no Brasil**. Secretaria de Direitos Humanos, Fundação Nacional do Índio. 1ª edição. Brasília: Ministério da Justiça, 2014. Disponível em: https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/indigenas/cartilharegistronascimento.pdf. Acesso em: 10 ago. 2023.

HANKE, Lewis. Aristóteles e os Índios Americanos: Um estudo do preconceito de raça no Novo Mundo (III). **Revista de História**, *[S. l.]*, v. 19, n. 39, p. 33-66, 1959. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1959.119714. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/119714. Acesso em: 5 jul. 2023.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. Os ecos sem voz: Uma década de falas sem escuta no Congresso Nacional Ainda sobre o "infanticídio indígena". **Anuário antropológico**, v. 43, n. 1, p. 155-196, 2018.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena**. 2008. 157 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Tabela 3194- Pessoas indígenas, por sexo e tronco linguístico, a família linguística e a etnia ou o povo a que pertencem**. Brasil: [*s.n*], 2010. Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/tabela/3194#resultado. Acesso em: 21 ago. 2023.

JUNQUEIRA, Carmen. **Os índios de Ipavu**: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1979.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

JUNQUEIRA, Carmen. **Sexo e desigualdade**: entre os Kamaiurá e os Cinta Larga. [*S.n.*]. São Paulo: Olho d'Água, 2002.

JUNQUEIRA, Gustavo; VANZOLINI, Patrícia. **Manual de direito penal:** parte geral. 5ª ed. S**ã**o Paulo: Saraiva Educa**ção**, 2019.

KAMAYURA Retratos de Fé mostra as características dessa nação indígena. Direção de Alfredo Alves. Produção: Breno Nogueira, Luciana Gomide, Frederico Nogueira. TV Brasil, 2017. 1 vídeo (25:55). Disponível em: https://tvbrasil.ebc.com.br/retratosdefe/episodio/kamayura. Acesso em: 09 abr. 2023.

LAFER, Celso. "Parecer. O caso Ellwanger: anti-semitismo como crime da prática do racismo"; in: **A internacionalização dos direitos humanos:** Constituição racismo e relações internacionais. São Paulo: Manole, 2005, pp.33-88.

LOPES, Aline Luciane; CORRÊA, Darcísio. O multiculturalismo e os direitos fundamentais dos povos indígenas: a luta pela igualdade no Brasil da intolerância. **Revistas de Ciências Jurídicas e Sociais da Unipar**. Umuarama. v. 11, n. 2, p. 471-489, jul./dez. 2008.

MINAYO, Cecília de Souza et al. **Pesquisa Social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MOLINA, Luísa Pontes. Capítulo Final: Hidrelétricas na Amazônia, etnocídio e genocídio indígena. In: MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida:** autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MOREIRA, Ana Carolina Saviolo. **A construção política da categoria "infanticídio indígena" e o mapeamento de seus atores sociais no Brasil**. Campinas, SP: [*s.n.*], 2022. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2022.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

NOVAES, Tulio Chaves. Belo Monte: protótipo de um extermínio étnico anunciado. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org); ROSSI, Mirian Silva (Org). **Índios no Brasil:** vida, cultura e morte. São Paulo: IHF; LEER/USP; Intermeios, 2018. p. 199-216.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Manual de direito penal**. 16ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

OLIVEIRA, Assis da Costa. Radiografia do Tratamento Penal aos Povos Indígenas: dos Usos da Culpabilidade à Aplicação da Autodeterminação e da Antijuridicidade. In: CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de; OLIVEIRA, Assis da Costa (Orgs.). **Lei do índio ou lei do branco - quem decide?** sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. p. 75-125.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Santo Domingo: [*s. n.*], 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 16 out. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas**: perguntas e respostas. 2.ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/66710-declara%C3%A7%C3%A3o-das-na%C3%A7%C3%B5es-unidas-sobre-os-direitos-dos-povos-ind%C3%ADgenas . Acesso em: 16 ago. 2023.

PACHUKANIS, Evgeni Bronislávovich. **Teoria geral do direito e marxismo**. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAGLIARO, Heloisa; JUNQUEIRA, Carmem. O saber kamaiurá sobre a saúde do corpo. **Caderno CRH**, [*S. l.*], v. 22, n. 57, 2010. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/19045. Acesso em: 24 out. 2022. Doi: 10.9771/ccrh.v22i57.19045

PEREIRA, Debora Duprat Macedo de Britto. **O direito sob o marco da plurietnicidade/ multiculturalidade**. [*S. l.: s. n.*], 2007. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outras-publicacoes/volume-v-constituicao-de-1988-o-brasil-20-anos-depois.-os-cidadaos-na-carta-cidada/educacao-e-cultura-o-direito-sob-o-marco-da-plurietnicidade-multiculturalidade. Acesso em: 24 out. 2022.

PIOVESAN, Flávia C. Direitos humanos: desafios e perspectivas contemporâneas. **Revista do Tribunal Superior do Trabalho**, Porto Alegre, RS, v. 75, n. 1, p. 107-113, jan. mar. 2009.

PRÁTICA Indígena faz pais tirarem a vida de crianças. Direção de Lucas Ferrugem. Produção: Isabela Fuzaro. 1 vídeo (05:05). Brasil Paralelo, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=urfUl4EmzMY . Acesso em: 06 jul. 2023.

PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS DO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU. São Paulo: Atix, RCA, ISA, 2017. Disponível em: https://www.xingumais.org.br/acervo/protocolo-consulta-povos-territorio-indigena-xingu . Acesso em: 16 ago. 2023.

RABINOVITCH, Salomão. **A foraclusão**. Presos do lado de fora. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

RAMOS, Diego Faust. **O tempo Kamayurá**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2010. Disponível em: http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/93760 . Acesso em: 27 abr. 2023.

ROSA, Marlise Mirta. Nós e os outros: concepções de pessoa no debate sobre infanticídio indígena no congresso nacional. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 163, 2014. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/46403. Acesso em: 25 out. 2022. Doi: 10.22456/1982-6524.46403.

SANTOS, Admaldo Cesário dos. O Caso Aisanan Kamayurá: a problemática do infanticídio cultural nas comunidades indígenas brasileiras e o binômio multiculturalismo/criminalização. In: ?Problemas Actuales de las Ciencias Penales?. (Comunicaciones/Actas del Congreso, 8ª Sesión del II Congreso Internacional de la FICP ? Bogotá-Colombia (n 01, (enero-abril). Madrid: Fundación Internacional de Ciencias Penales-FICP, 2017.). **Revista Foro FICP (Tribuna y Boletín de la Fundación Internacional de Ciencias Penales/FICP**, v. 01, p. 01 e ss., 2017. Disponível em: https://ficp.es/wp-content/uploads/2017/03/Dos-Santos.-Comunicaci%C3%B3n.pdf . Acesso em: 16 abr. 2023.

SANTOS, Creuza Andréa Trindade dos (Org); CHAVES, Mayco Ferreira (Org). **Guia para a elaboração e apresentação da produção acadêmica da Ufopa**. 2 ª ed. rev. atu. Santarém: Ufopa, 2019.

SANTOS- GRANERO, Fernando Santos. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira. **Mana**, [*S. l.*], v. 17, p. 131–159, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/j/mana/a/S9wZFypTRBvJN75VvcBh9hP/?lang=pt. Acesso em: 4 dez. 2021.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 9ª ed. rev. atu. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Direito.UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília**, *[S. l.]*, v. 1, n. 1, p. 65–92, 2014. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/24623. Acesso em: 26 nov. 2022.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

SEKI, Lucy. **Gramática do Kamaiurá**: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Imprensa Oficial, 2000.

SENADO FEDERAL - PROGRAMA E-CIDADANIA - CONSULTA PÚBLICA. [*S. l.*: *s.n*], [entre 2007 e 2021] Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ecidadania/visualizacaomateria?id=122998. Acesso em: 21 ago. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ANEXO 1- DESPACHO - AAEP/2021

3655526 08198.037420/2021-26

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

DESPACHO - AAEP/2021

ASSUNTO :	INGRESSO EM TERRA INDÍGENA
INTERESSADO:	
PARA A(S) UNIDADE(S):	OUVI-FUNAI
APENAS PARA CIÊNCIA E ACOMPANHAMENTO HIERÁRQUICO DA(S) UNIDADE(S):	--

ENCAMINHAMENTOS	
( ) ANÁLISE E MANIFESTAÇÃO	(X) PROVIDÊNCIAS SUBSEQUENTES
( ) ACOMPANHAMENTO	( ) ARQUIVAMENTO
( ) OUTROS:	

Prezado Ouvidor,

Conforme solicitação da Plataforma FALA.BR - SEI nº (3646293), onde a pesquisadora solicita informações acerca de Ingresso em Terra Indígena.

A pesquisadora em questão deverá acessar o site da Funai, onde encontrará toda a documentação necessária e indispensável para seu ingresso. https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/ingresso-em-terra-indigena.

A documentação deverá ser encaminhada via correios ou através do e-mail:aaep@funai.gov,br.

Conforme a Portaria nº 419/PRES-FUNAI de 17 de março de 2020 (em vigência), os Ingressos em Terras Indígenas permanecem suspensos enquanto perdurar a Pandemia.

Atenciosamente,

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

(*assinado eletronicamente*)
ANA PAULA RIBAS BERNARDI
Assistente Técnico/AAEP/PRES

Em 30 de novembro de 2021.

AAEP

Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula Ribas Bernardi**, **Assistente Técnico(a)**, em 30/11/2021, às 16:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3655526** e o código CRC **75D4A50F**.

Referência: Processo nº 08198.037420/2021-26 SEI nº 3655526

ANEXO 2- FOLHA DE PARECER SOBRE SOLICITAÇÃO DE ENTRADA EM ÁREA INDÍGENA

Folha de Parecer sobre Solicitação de Entrada em Área Indígena

SOLICITANTE: Daniela Lopes Lacerda – **PPGCS/UFOPA**
PROJETO: " *'Infanticídio Indígena' e o Projeto de Lei da Câmara (PLC) 119/2015: Um Estudo Etnográfico na Aldeia Kamayurá*"
AREA: Etnologia Indígena

PARECER: ( ) Recomendado (X) Não Recomendado

JUSTIFICATIVA: A candidata parte do pressuposto que existe infanticídio entre diferentes povos indígenas. Faço pesquisa há mais de quarenta anos entre povos indígenas e nunca ouvi esse termo entre eles, nem tenho qualquer informação sobre a prática. Isso me leva a questionar se não seria mais uma ideia exógena. Verifiquei no roteiro de entrevistas que a estudante propõe incluir entre as perguntas o termo infanticídio, o que a meu ver seria induzi-los a afirmações sobre práticas que possivelmente desconhecem. Por outro lado, seu conhecimento dos índios Kamayurá é bastante limitado, faltando citar autores fundamentais na bibliografia sobre este povo. De modo que recomento que a autora do projeto amadureça mais suas ideias e submeta um novo projeto levando em conta procedimentos éticos no sentido de um conhecimento mais amplo das implicações morais na tentativa do diálogo intercultural. O que li na presente proposta não passa de uma visão rasteira e legalista de procedimentos burocráticos sem sequer chegar a formular questões de ordem deontológica.

Atenciosamente

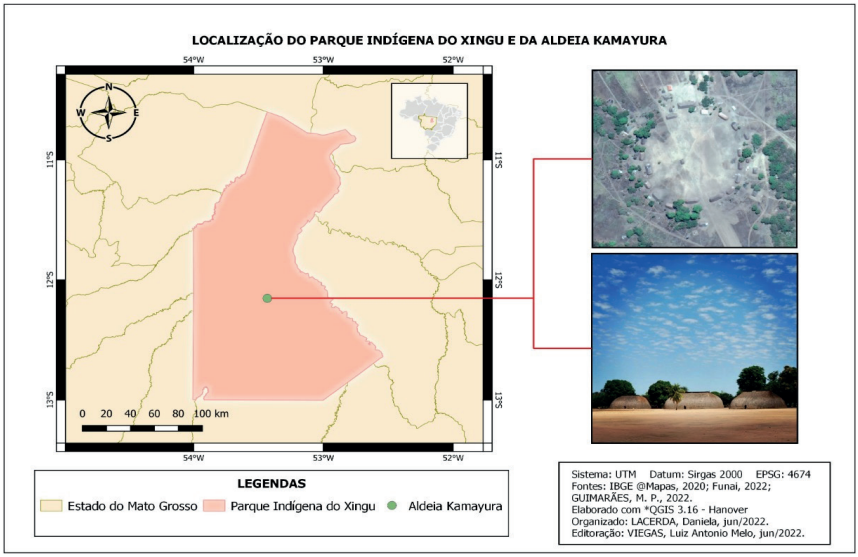
PARECERISTA

Ministério da Ciência e Tecnologia - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq
Diretoria de Engenharias, Ciências Exatas, Humanas e Sociais – **DEHS**, Coordenação Geral do Programa de Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas – **CGCHS**
COSAE – Coordenação do Programa de Pesquisa em Ciências Sociais Aplicadas e Educação: cosae@cnpq.br
SHIS QI-01, Conj B, Bloco A, B, C e D, Edif Santos Dumont, Lago Sul. Brasília – DF, 71605-001.Fone: 61-3211.9934.
Programa Básico de Antropologia: Josenilson Guilherme de **Araújo:** josen@cnpq.br, 61-3211.4009.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

ANEXO 3- MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA ALDEIA KAMAYURÁ -BRASIL- 2022

Mapa 1- Mapa de localização da aldeia Kamayurá -Brasil- 2022



Fontes: Funai (2022), GUIMARÃES, M. P GE (2020).

ANEXO 4- PROJETO DE LEI DA CÂMARA Nº 119 -BRASIL- 2015

SENADO FEDERAL

PROJETO DE LEI DA CÂMARA
Nº 119, DE 2015

(Nº 1.057/2007, na Casa de origem)

Acrescenta o art. 54-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio.

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

Art. 1º A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, passa a vigorar acrescida do seguinte art. 54-A:

"**Art. 54-A.** Reafirma-se o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, sempre que elas estejam em conformidade com os direitos fundamentais estabelecidos na Constituição Federal e com os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos de que a República Federativa do Brasil seja parte.

§ 1º É dever da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios bem como das autoridades responsáveis pela política indigenista zelar pela garantia do direito à vida, à saúde e à integridade física e psíquica das crianças, dos adolescentes, das mulheres, das pessoas com deficiência e dos idosos indígenas de acordo com a legislação brasileira, inclusive com o auxílio de entidades e associações não governamentais.

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

.....

2º Os órgãos responsáveis pela política indigenista deverão usar todos os meios disponíveis para a proteção das crianças, dos adolescentes, das mulheres, das pessoas com deficiência e dos idosos indígenas contra práticas que atentem contra a vida, a saúde e a integridade físico-psíquica, tais como:

I – infanticídio ou homicídio;

II – abuso sexual, ou estupro individual ou coletivo;

III – escravidão;

IV – tortura, em todas as suas formas;

V – abandono de vulneráveis;

VI – violência doméstica.

§ 3º Os órgãos responsáveis pela política indigenista também deverão garantir a proteção e o auxílio a qualquer pessoa, inclusive a membros das etnias que decidirem não permitir expor ou submeter crianças, adolescentes, mulheres, pessoas com deficiência e idosos a práticas que coloquem em risco a vida, a saúde e a integridade física e psíquica deles.

§ 4º Deverão os órgãos responsáveis pela política indigenista desenvolver projetos e programas que visem, em especial, à proteção e à defesa de:

I – recém-nascidos, crianças e adolescentes rejeitados por um dos genitores, familiares e/ou pelo grupo;

II – recém-nascidos, crianças, adolescentes e mulheres em casos de gestação múltipla;

III – qualquer membro da etnia com deficiência física e/ou mental;

IV – recém-nascidos, crianças e adolescentes rejeitados em virtude do sexo não desejado pela família ou grupo;

V – recém-nascidos, crianças e adolescentes, quando houver breve espaço de tempo entre uma gestação anterior e o nascimento em questão;

VI – recém-nascidos, crianças e adolescentes, em casos que excedam o número de filhos considerado apropriado para o grupo;

VII – recém-nascidos, crianças e adolescentes, quando esses possuírem algum sinal ou marca de nascença que os diferencie dos demais;

VIII – recém-nascidos, crianças e adolescentes quando esses forem considerados portadores de má sorte para a família ou para o grupo;

IX – recém-nascidos, crianças e adolescentes desnutridos, seja por falta de alimentos ou por terem sido impedidos de se alimentarem pela ideia de que eles sejam portadores de má sorte para a família ou para o grupo;

.....

X – recém-nascidos, crianças e adolescentes, filhos de pai ou mãe solteiros e/ou viúvos e gestantes por etnia e/ou aldeia, proporcionando a elas acompanhamento; e

XI – idosos.

§ 5º Os órgãos públicos, sobretudo o responsável direto pela saúde indígena, dentro de suas atribuições e em suas estruturas regionais, deverão manter cadastro atualizado de mulheres gestantes por etnia e/ou aldeia e proporcionar a elas acompanhamento e proteção durante todo o período gestacional

e, ao verificarem que a criança gerada corre risco de vida, poderão, com anuência da gestante, removê-la da aldeia, atendendo as especificidades de cada etnia.

§ 6º Os órgãos responsáveis pela saúde indígena deverão direcionar atenção especial às mulheres indígenas com gravidez de risco e às gestantes que sejam solteiras, viúvas, que foram abandonadas pelos companheiros ou que estiverem gerando:

I – mais de uma criança, no caso de gestação gemelar ou gestação múltipla;

II – criança diagnosticada com deficiência ou qualquer problema de saúde;

III – criança cuja paternidade seja duvidosa;

IV – criança considerada como excesso no número de filhos adequado para o grupo;

V – criança gerada em decorrência de estupro ou abuso sexual;

VI – criança que seja, por medo, ideia, ou superstição, considerada indesejada.

§ 7º É dever de todo cidadão que tenha conhecimento das situações de risco informar, notificar, comunicar ações e/ou atos que violam a vida, a saúde e a integridade física e psíquica de gestantes, nascituros, recém-nascidos, crianças, adolescentes, pessoa com deficiência, mulheres e idosos indígenas, por qualquer motivação, sob pena de ser responsabilizado na forma das leis vigentes.

§ 8º As autoridades descritas no § 1° deste artigo serão igualmente responsabilizadas, na forma das leis vigentes, quando

não adotarem, de maneira imediata, as medidas cabíveis para a proteção e defesa das crianças, adolescentes, mulheres, pessoas com deficiência e idosos indígenas em situação de risco.

§ 9º O comunicante de atos e ações que violam a vida, a saúde, a integridade física e psíquica dos indígenas terá garantida a preservação de sua identidade se assim desejar.

§ 10. Sem prejuízo das prerrogativas dos órgãos e autoridades constituídos para a defesa das crianças, adolescentes, mulheres, pessoas com deficiência e idosos no Brasil, caberão às ouvidorias dos órgãos que desenvolvem a política indigenista:

.....

I – receber as notificações e comunicados de infanticídio, homicídio, escravidão, tortura, abandono, abuso e exploração sexual, estupro, atentado violento ao pudor, maus-tratos e outros tipos de violência contra crianças, adolescentes, pessoas com deficiência, mulheres ou idosos indígenas;

II – encaminhar imediatamente as notificações e comunicados ao Ministério Público e às demais autoridades competentes para a devida apuração da notícia de violação dos direitos dos recém-nascidos, crianças, adolescentes, pessoas com deficiência, mulheres ou idosos indígenas tipificada no inciso I deste parágrafo.

§ 11. Após a apuração dos fatos, preferencialmente acompanhada de estudos antropológicos e psicológicos, se constatada a disposição dos genitores, dos familiares ou do grupo em persistirem em práticas que coloquem em risco a vida, a saúde ou a integridade física dos vulneráveis, deverão os orgãos e autoridades competentes promover a retirada provisória deles do

ISBN 978-65-83998-90-3 - Ano 2025 - www.cientificadigital.org

convívio da família ou do respectivo grupo e determinar a sua colocação em lugar seguro, observando as especificidades de cada etnia.

.....

§ 12. Após afastados definitivamente os riscos, é dever das autoridades indicadas no § 11 fazer gestões para promover o reingresso dos vulneráveis em suas comunidades de origem sempre que possível."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

PROJETO ORIGINAL

http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=805742BC8958225A378D4B8E71777DCD.proposicoesWeb1?codteor=459157

(ÀS COMISSÕES DE DIREITOS HUMANOS E LEGISLAÇÃO PARTICIPATIVA; E DE CONSTITUIÇÃO, JUSTIÇA E CIDADANIA)

científica digital

ISBN 978-658399890-3

VENDA PROIBIDA - ACESSO LIVRE - OPEN ACCESS

www.cientificadigital.org | contato@cientificadigital.org