Revista de Direito Trabalho, Sociedade e Cidadania
IESB Centro Universitário
Law Review Labor, Society and Citizenship

O conflito axiológico entre o pluralismo cultural e a universalidade dos direitos fundamentais: o caso do infanticídio indígena no Brasil

The axiological conflict between cultural pluralism and the universality of fundamental rights: the case of indigenous infanticide in Brazil

Profa. Luciana Araujo Brito Rocha
Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina
Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal
Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília
https://orcid.org/0009-0005-3236-7477
http://lattes.cnpq.br/8372146322650308
lucianaguilhermebrito@hotmail.com

Prof. Dr. Rossini Campos do Couto Corrêa
Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília
https://orcid.org/0000-0002-9574-9764
http://lattes.cnpq.br/1093810077339456

open access
Artigo está licenciado sob forma de uma licença

CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 International

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Public License (CC BY-NC-ND 4.0)

Resumo O infanticídio indígena é uma realidade em algumas aldeias no Brasil, considerado como uma prática cultural, que colide com o ordenamento jurídico nacional, assim como com os Tratados Internacionais de Direitos Humanos incorporados ao ordenamento pátrio, desafiando a busca por uma solução jurídica que vise à pacificação desse conflito. Este artigo busca enfrentar o dilema, localizando o indígena como um cidadão nacional e, por conseguinte, com a necessidade patente de se submeter às leis nacionais; com a clareza de que esse conflito passa por uma discussão mais aprofundada, sendo necessária a observância das perspectivas sociológica e antropológica, além da jurídica. É imperativo o estudo das teorias do Relativismo e do Universalismo para entender o fenômeno que origina e explica a prática do infanticídio indígena. A dicotomia criada entre a diversidade cultural e os Direitos Humanos, e a possibilidade ou não de sua convergência. Além disso, o artigo busca perceber a dinâmica indígena no país, o tratamento dispensado a eles durante o processo histórico e jurídico do Brasil até a atual Constituição Federal e os dispositivos que tratam diretamente do indígena, seu *status* atual como cidadão e as consequências dessa nova percepção.

Palavras-chave
Iinfanticídio indígena; Prática cultural; Relativismo; Universalismo; Direitos Humanos.

Abstract Indigenous infanticide is a reality in some villages in Brazil, considered a cultural practice, which collides with the national legal system, as well as with the International Human Rights Treaties incorporated into the domestic legal system, challenging the search for a legal solution aimed at the pacification of this conflict. This article seeks to address the dilemma by positioning the indigenous person as a national citizen and, consequently, with the clear need to submit to national laws; with the clarity that this conflict requires a more in-depth discussion, making it necessary to observe sociological and anthropological perspectives, in addition to the legal one. It is imperative to study the theories of Relativism and Universalism to understand the phenomenon that originates and explains the practice of indigenous infanticide. The dichotomy created between cultural diversity and Human Rights, and the possibility or not of their convergence. Furthermore, the article seeks to understand the indigenous dynamic in the country, the treatment given to them throughout Brazil's historical and legal process up to the current Federal Constitution and the provisions that deal directly with the indigenous person, their current status as a citizen, and the consequences of this new perception.
Keywords: Indigenous infanticide; Cultural practice; Relativism; Universalism; Human Rights.

1. Introdução

No Brasil, há uma variedade de povos indígenas, e a interação social com a comunidade nacional é extremamente diversificada. Existem grupos que não mantêm relações permanentes com a sociedade externa aos seus limites, optando pelo isolamento; outros mantêm relações com as sociedades adjacentes, mas conservam um elevado grau de autonomia em sua relação com o ente estatal, sendo reconhecidos como indígenas de recente contato (aqueles indígenas que tiveram contatos recentes com outros povos ou comunidades); e outros que compartilham profundamente da convivência com a sociedade há certo tempo.

Assim, diante de uma sociedade pluriétnica, é imprescindível que a Constituição Federal de 1988 leve em conta a cultura de seus diversos povos, de

modo que todos possam se sentir representados por seu texto normativo. A partir da integração ideológica e política que se espera de uma Carta Constitucional, torna-se exigível a busca pela concretização da dignidade da pessoa humana, por meio do respeito às manifestações culturais, tradições e crenças dos grupos étnicos minoritários, sem deixar de ponderar os conflitos entre essas manifestações e outros direitos fundamentais, por exemplo, o direito à vida (Barbosa, 2001, p. 116).

O infanticídio indígena no Brasil é uma das questões que, na atualidade, melhor representa a dificuldade entre garantir o respeito à diversidade intercultural, por um lado, e a tutela dos direitos humanos mais fundamentais, como o direito à vida, por outro. Os referidos grupos têm concepções especiais no que se refere ao nascimento, à vida, à morte e ao que é o ser humano (Santos, 2008, p.67). No entanto, tal visão de mundo, em determinadas ocasiões, acaba por colidir com valores tipicamente ocidentais, absorvidos e consolidados no próprio texto constitucional, o que tem conduzido a debates sobre até que ponto o respeito à diversidade cultural legitima a existência de práticas que, para o senso comum, são nitidamente contrárias aos direitos e valores basilares.

> "A gênese desta pesquisa reside na inquietação suscitada pelo infanticídio indígena, um fenômeno de inegável complexidade multifacetada que abrange dimensões sociais, jurídicas e sanitárias. Caracterizado pela sua invisibilidade social e pela histórica omissão estatal, esse problema permanece à margem do debate público"

Nessa perspectiva, surge a pergunta sobre uma possível incoerência por parte do Estado brasileiro, quando se mantém omisso no que se refere à interferência nas condutas culturais indígenas, mesmo quando, sob o prisma da legislação nacional e internacional, as aludidas práticas não encontram respaldo

legal. O direito à diversidade cultural, reconhecido como uma garantia concedida a determinados grupos culturalmente diferenciados, pode se sobrepor ao ordenamento nacional, inclusive no que se refere ao direito à vida? Há um conflito entre as práticas tradicionais que realizam o infanticídio indígena e o ordenamento nacional?

Se, por um lado, a cultura se apresenta como um fator relevante de construção da identidade humana e de nossos valores basilares, a proteção dos direitos humanos, independentemente das diversidades culturais existentes, faz-se necessária no mundo globalizado, onde a existência de um padrão ético mínimo se mostra como um importante desafio da modernidade, ou seja, a justiça não se resume a tratar todos da mesma forma, mas sim reconhecer e proteger as especificidades culturais, garantindo que as minorias não sejam forçadas à assimilação.; propõe-se portanto, um caminho intermediário, no qual o reconhecimento e a proteção de culturas minoritárias se tornam parte integrante de uma cidadania inclusiva (Kymlicka, 1996, p.24).

O presente estudo tem como objetivo principal analisar a colisão entre a prática do infanticídio indígena e o direito fundamental à vida, sob a égide do ordenamento jurídico brasileiro. Para tanto, busca-se investigar em que medida o reconhecimento da diversidade cultural pode ou não justificar a omissão estatal em situações que ameaçam a dignidade da pessoa humana e a prevalência de direitos fundamentais. Para consecução desse objetivo, é preciso verificar se a missão constitucional e os *acordos*, *convenções internacionais* e demais documentos que têm como finalidade a proteção e segurança das populações indígenas, assim como os direitos mais fundamentais como pessoa, estão assegurados, respeitados e se são uma realidade fática do pensamento e da conduta dos agentes e órgãos públicos por meio das políticas públicas adotadas.

A gênese desta pesquisa reside na inquietação suscitada pelo infanticídio

indígena, um fenômeno de inegável complexidade multifacetada que abrange dimensões sociais, jurídicas e sanitárias. Caracterizado pela sua invisibilidade social e pela histórica omissão estatal, esse problema permanece à margem do debate público. A escolha do tema é resultado do interesse em explorar e investigar a questão do infanticídio no Brasil, como uma prática cultural, sob o ponto de vista antropológico e humanístico. Também busca-se explorar a temática sob a perspectiva jurídica, uma vez que a referida prática cultural se revela como um problema.

O método de abordagem empregado é o dedutivo, partindo de um quadro teórico mais amplo — que inclui o estudo das teorias do universalismo, relativismo cultural, e direitos humanos — para analisar o fenômeno específico do infanticídio indígena e suas implicações no ordenamento jurídico brasileiro.

2. A história do infanticídio: uma análise jurídica e social

É importante começar registrando que o infanticídio já foi social e moralmente permitido, já foi severamente reprimido e, atualmente, é classificado como um crime com tratamento legal mais brando, em contraste com as penas aplicadas aos demais crimes dolosos contra a vida.

Com registros históricos milenares, o infanticídio foi motivado por uma multiplicidade de fatores. Entre as razões de ordem biológica, destacam-se a ocorrência de anomalias congênitas ou o diagnóstico de doenças que causariam sofrimento insuportável ao recém-nascido. Outras motivações, de cunho sociocultural, envolviam a percepção de que o gênero ou a classe social do neonato seriam inadequados para a comunidade, além de sacrifícios rituais em práticas religiosas.

Ademais, fatores de ordem pessoal e econômica, como a conveniência

parental, o constrangimento social e a falta de recursos, também configuraram causas históricas para a prática do infanticídio.

O infanticídio era uma prática comum entre os povos primitivos (Muakad, 2002, p.79-80) e no Egito, o pai que matasse o filho era obrigado a ficar três dias e três noites abraçado ao cadáver. Já na antiga Grécia, o pai detinha todos os poderes sobre a família, inclusive o de se desfazer do recém-nascido de seu casamento legítimo. Na antiguidade, matavam-se os recém-nascidos quando a comida era escassa ou quando as crianças eram oferecidas em rituais religiosos. Conforme Nucci (2014, p. 615) discorre, o objetivo de obter raças mais vigorosas e evitar a continuidade da vida de crianças fracas ou deformadas; crianças mortas também eram oferecidas em rituais religiosos, relacionados a diversas superstições

No direito romano primitivo, apenas a mãe era incriminada. O pai, em virtude do *jus vitae ac necis* (o direito à vida e à morte) em relação aos filhos, não cometeria nenhum crime se matasse o recém-nascido. Esse poder paterno estava compreendido no direito de propriedade. Essa *pátria potestas* explica a existência da lei do primeiro período do direito romano, que punia com a morte a mãe que matasse seu próprio filho, sem nenhuma previsão para quando o agente fosse o pai, pois este tinha o direito de matar (Gonçalves, 1997).

Quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império, no século IV, o entendimento sobre o infanticídio mudou. O conceito de dignidade humana foi ampliado pela influência dos ideais cristãos, e o ato passou a ser considerado um pecado e um crime gravíssimo, Hungria explana que:

> O direito romano da época avançada incluía o infanticídio entre os crimes mais severamente punidos, não distinguindo do homicídio. Se praticado pela mãe ou pelo pai, constituía modalidade do *parricidium* e a pena aplicável era o *culeus*, de arrepiante atrocidade (Hungria, 1981, p. 239).

Na Idade Média, período também conhecido pela grande influência e domínio da Igreja Católica nas questões do Estado, não havia diferenciação entre homicídio e infanticídio. Essa ideia se perpetuou e se expandiu por toda a Idade Média e se prolongou até início da Idade Moderna, e tendo este crime se revestido de aspectos muito mais repulsivos e condenáveis, figurando entre os mais severamente apenados, o que explica Capez:

> O Direito Romano igualmente não distinguia o homicídio do infanticídio, também prevendo penas bastante atrozes, tal como o cozimento do condenado em um saco com um cão, um galo, uma víbora e uma macaca, após o que era lançado ao mar (Capez, 2008, p.109).

Influenciada pelo Iluminismo, a compreensão do tema mudou, passando a considerar a morte do recém-nascido como um delito autônomo. A partir do século XIX, esse crime passou a ser punido com menos rigor, sendo muitas vezes tratado como uma modalidade de homicídio privilegiado, especialmente quando cometido com o objetivo de preservar a honra da mãe.

Depreende-se de todo esse contexto que a legislação sobre infanticídio passou por uma transformação notável. Ela evoluiu de um sistema de punição severa e uniforme para uma abordagem mais humanizada. Em vez de focar na "desonra" social, a lei passou a considerar o estado mental e emocional da mãe no momento do crime.

2.1 Infanticídio Indígena

A diversidade cultural é uma realidade em um país tão grande como o Brasil, e essa diversidade também está presente nos diferentes povos indígenas, que possuem idiomas, rituais, crenças e tradições tão diversas. De acordo com o

Revista de Direito: Trabalho, Sociedade e Cidadania. Brasília, v.19, n.19, jul./dez., 2025 e-ISSN 2448-2358
eLocation-id **e192025201**

mais recente Censo Demográfico de 2022 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população indígena no Brasil alcançou a marca de 1.693.535 pessoas, sendo 305 etnias, com 274 idiomas falados.

Esse número representa um aumento significativo em relação aos dados de 2010. A distribuição dessa população também mostra uma dinâmica diferente: 51,2% (867.925 pessoas) vivem em áreas rurais, e 48,8% (825.105 pessoas) residem em áreas urbanas. A população indígena, atualmente, corresponde a cerca de 0,83% da população total do país. A maior parte desse contingente está concentrada na região da Amazônia Legal, e os dados confirmam a complexidade e a diversidade demográfica dos povos originários no território brasileiro.

O infanticídio indígena não é uma prática de todos os povos, e naqueles em que ocorre, as motivações e os rituais que o geram também divergem. Pode ocorrer por várias motivações, dependendo do clã em que é cometido, já que cada povo tem sua tradição e suas crenças.

Por razões socioculturais diversas, ele apresenta características que o diferem da conduta prevista no Código Penal Brasileiro, no que se refere ao sujeito ativo**,** em que o infanticídio pressupõe a participação somente da mãe, enquanto nos casos de infanticídio indígena conhecidos, a morte ocorre com a participação de outros membros do clã, além da mãe, além de não estar associado ao estado puerperal.

2.2 Povos que praticam o infanticídio indígena

Os dados sobre a ocorrência do infanticídio indígena são um problema, pois não se sabe ao certo a quantidade, e não existem registros oficiais. Os registros são feitos por meio de pesquisadores, órgãos de saúde indígena, missionários, entre outros atores que têm conhecimento mais próximo do tema.

O caso Suruwahá, apresenta três causas principais para o infanticídio praticado em aldeias brasileiras (Feitosa, 2010):

2.2.1 *Incapacidade materna e controle populacional*

A primeira motivação está relacionada à incapacidade da mãe em dedicar atenção a mais um filho. Em famílias com muitos filhos nascidos em curtos períodos, o recém-nascido é sacrificado para garantir que os demais tenham melhores condições de vida. Essa prática, em sua essência, funciona como uma forma de controle populacional e de taxa de natalidade, visando o bem-estar dos filhos já existentes.

2.2.2 *Inaptidão para a vida na aldeia*

A segunda causa se dá quando o recém-nascido não é considerado apto para sobreviver no ambiente da aldeia ou na floresta. Crianças com deficiências físicas ou mentais são vistas como dependentes, com autonomia reduzida para realizar tarefas simples e complexas. Nesses casos, a própria comunidade entende o infanticídio como a solução para um problema que afetaria a vida em coletividade e a capacidade do indivíduo de exercer seu papel na comunidade.

2.2.3 *Preferência de gênero*

Por fim, uma das motivações detectadas é a preferência por um determinado sexo. Na comunidade estudada, existe uma clara preferência por crianças do sexo masculino em detrimento das meninas. Isso ocorre pela crença de que homens adultos são mais úteis para atividades como a caça e a pesca,

que exigem maior força física, valorizando assim um gênero em detrimento do outro.

Entre o povo Kamaiurá, as motivações para o infanticídio são enumeradas da seguinte forma: nascimento de gêmeos, crianças com má-formação, filhos de uniões instáveis.

Um caso que ilustra o infanticídio indígena motivado pelo nascimento de gêmeos é o de Aisanam Paltu Kamaiurá, aluno de pós-graduação em linguística na Universidade de Brasília (UnB). Ele teve um filho que foi vítima de infanticídio e, de certa forma, ele e sua família também foram vítimas dessa prática considerada tradicional por seu povo. Aisanam, no entanto, entende que a cultura é algo dinâmico e que, quando as tradições não fazem mais sentido ou se tornam prejudiciais, podem ser transformadas para algo melhor. Em uma narrativa emocionante e esclarecedora, ele revelou como foi o sacrifício de seu filho esquecer:

> Esse meu filho era gêmeo, tinha dois. Eles enterraram o outro. A enfermeira não me avisou que ela tinha gêmeos.... Aí, depois que nasceu, a pessoa veio falar pra mim que eram duas crianças.... me avisaram que iam enterrar as duas. Aí eu falei que não, que eu precisava pegar pelo menos uma delas. Mas a família não queria que eu pegasse nem uma das crianças. Eu insisti e aí meu pai foi lá para segurar uma das crianças. Eles pegaram uma e enterraram a outra. Hoje a criança está aqui comigo, já tem sete meses, tá gordinho. Quando eles enterram criança, o pai e a mãe sentem falta. Como é meu caso mesmo. Até hoje eu não esqueço ainda. Porque eu estou vendo o menino, o crescimento dele, aí eu penso no outro também, poxa! Se eu tivesse alguém que me ajudasse, eu poderia criar as duas crianças... eu falo isso. A mãe mesmo falou pra mim outro dia —Poxa! O pessoal enterrou nosso filho, agora nós só estamos com um. É muito triste, a gente não consegue esquecer (Suzuki, 2007, p. 12).

Tititu Kamaiurá - Nasceu com pseudo-hermafroditismo. Seu pai, Naru, buscou ajuda para uma cirurgia corretiva para salvá-la, mas a criança morreu em 2009 por falta de um medicamento, gerando um inquérito para apurar a

responsabilidade.

Kanhu Raka Kamaiurá - Portadora de distrofia muscular progressiva, foi isolada de sua comunidade. Resgatada, recebeu tratamento e hoje vive em Brasília, onde faz planos para o futuro.

Amalé Kamaiurá - Enterrado vivo por sua mãe por ser filho de mãe solteira. Foi salvo por sua tia e hoje vive em Brasília.

A prática do infanticídio indígena, motivada por má-formação e tradição, é ilustrada por casos que ganharam notoriedade por meio de documentários e relatos de sobreviventes.

O documentário "Quebrando o Silêncio", dirigido pela jornalista e documentarista Sandra Terena, mostra histórias de sobreviventes do infanticídio indígena e de famílias que saíram das aldeias para salvar a vida de seus filhos. Sandra conversou com cerca de 350 mulheres indígenas durante a apuração para o documentário, e percebeu que a maioria delas é aberta à discussão sobre o abandono do infanticídio. Foram três anos de pesquisa, com cerca de dez a doze povos indígenas do Alto Xingu e do Amazonas. A justificativa para o sacrifício, baseada em crenças de que a criança não conseguiria sobreviver ou contribuir para a comunidade, contrasta com a realidade de que não lhes é dada a oportunidade de viver em outros ambientes.

2.3 O caso de crianças Suruwahás

- **Niawi -** Foi enterrado vivo aos cinco anos por ter atraso no desenvolvimento e ter perdido os pais, que cometeram suicídio para não ter que matá-lo.
- **Hakani -** Irmã de Niawi, foi condenada à morte por não se desenvolver de acordo com a idade. Após o suicídio de seus pais, foi enterrada viva pelo irmão, mas sobreviveu. Abandonada, foi resgatada e adotada por

missionários, recebendo tratamento médico e educação.

- **Iganani -** Sofre de paralisia cerebral e foi condenada à morte por sua condição e por ser filha de uma viúva. Sua mãe se rebelou contra a tradição e buscou ajuda médica, levando à criação do Projeto de Lei 1057/2007, conhecido como "Lei Muwaji".

Há também o infanticídio como forma de controle populacional ou planejamento familiar entre os Kamayurás e os Yanomamis. Já no povo Tapirapé, a tradição de eliminar o quarto filho foi abandonada após a intervenção de missionários que, ao invés de usar argumentos religiosos, mostraram que a prática ameaçava a própria sobrevivência da comunidade.

3. O Indígena como Sujeito de Direitos

Os povos indígenas têm seus direitos reconhecidos nas declarações de direitos humanos e são protegidos internacionalmente, de modo genérico, pelos tratados e convenções. Nesse contexto, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, foi o primeiro documento universal que proclamou direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais de todos os seres humanos. Seus princípios são genericamente aceitos como Direito Consuetudinário Internacional, exigindo-se dos países, pelo menos, uma postura política moral no seu cumprimento (Villares, 2009, p.48). As declarações são vistas como *soft law* no direito internacional, sem força normativa vinculante, mas ainda são consideradas uma fonte do direito internacional.

No direito internacional, destacam-se a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, e a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 2007.

A Declaração da Assembleia Geral da ONU, que reconhece os direitos dos povos indígenas, foi adotada em 2007. O texto aprovado é considerado avançado e reflete o conjunto das reivindicações atuais dos povos indígenas em todo o mundo, buscando estabelecer parâmetros mínimos para as relações entre os indígenas e os Estados Nacionais.

Alguns dos princípios abordados são a igualdade de direitos e a proibição de discriminação, além do direito à autodeterminação. O princípio da autodeterminação, em particular, foi um dos principais pontos de discórdia entre os países, pois poderia levar à fundação de "nações indígenas" dentro de um território nacional. Em seu texto, o princípio afirma que: os povos indígenas têm o direito de determinar livremente seu *status* político e buscar livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural, incluindo sistemas próprios de educação, saúde, financiamento e resolução de conflitos.

Em suma, a Declaração, em seus 46 artigos, prevê a autodeterminação, o direito ao consentimento livre, prévio e informado, e, principalmente, o direito de preservar sua cultura.

Diferente da Convenção 169 da OIT, a declaração não possui força normativa vinculante, sendo considerada uma *soft law* do ponto de vista do direito internacional. Por isso, ela é tida como fonte do direito internacional, assim como os tratados e o costume, oferecendo apenas diretrizes para que haja a regulamentação de direitos e deveres por parte dos Estados. No entanto, quando as declarações evoluem e passam a ser classificadas como costume internacional, os Estados ficam obrigados e vinculados, sujeitando-se à responsabilidade internacional. Deduz-se, portanto, que o conteúdo da Declaração, associado a um potencial de se tornar um costume internacional, revela uma concreta ameaça à soberania nacional.

O ministro Lewandowski, do Supremo Tribunal Federal (STF) à época, faz

uma leitura distinta desse entendimento perpetrado por alguns juristas sobre a autodeterminação tratada na Declaração da ONU, em seu pronunciamento na Petição 3388, Ação Popular. Demarcação de Terra Indígena Raposa Serra do Sol:

> A própria Declaração deixou claro que a autonomia conferida aos povos indígenas está ligada exclusivamente ao exercício dos direitos e garantias contemplados em seu texto. Não há, com efeito, qualquer alusão à autonomia política que possa ensejar o entendimento de independência dos povos indígenas em relação aos Estados nos quais vivem.

Em seu voto, o ministro também cita a ressalva do Estado brasileiro ao subscrever a Declaração:

> O Brasil deseja sublinhar, mais uma vez, o entendimento que presidiu as negociações e que é claramente refletido no texto da Declaração – o de que o exercício dos direitos dos povos indígenas é consistente com o respeito à soberania, à unidade política e à integridade territorial dos Estados que habitam.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) é um marco significativo no direito internacional por deslocar o foco dos direitos humanos para os direitos sociais dos povos indígenas. É importante notar que, no plano internacional, os direitos humanos referentes a indígenas foram reconhecidos somente depois dos direitos fundamentais, civis, políticos, econômicos, sociais e culturais.

No Brasil, o conteúdo dessa Convenção, que aborda os direitos dos povos indígenas e tribais, foi incorporado ao ordenamento jurídico interno através do Decreto 5.051 de 2004, sancionado e promulgado pelo Presidente da República. Apesar de sua relevância, a validade normativa da Convenção 169 no Brasil é hierarquicamente inferior às normas constitucionais, devendo, portanto, se submeter aos limites da Constituição Federal. No entanto, a Convenção 169 é atualmente o instrumento internacional mais completo e atualizado em relação

às condições de vida e trabalho dos indígenas e, por ser um tratado ratificado, tem caráter vinculante para o Estado brasileiro.

A Convenção 169 da OIT representou um avanço significativo no reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas, especialmente em relação a aspectos econômicos, sociais e culturais. A convenção garante o direito à autonomia, permitindo que esses povos mantenham e desenvolvam suas próprias instituições sociais, econômicas e políticas, desde que sejam compatíveis com os direitos humanos internacionais.

Além disso, ela estabelece o direito à consulta prévia, livre e informada, exigindo que os povos indígenas sejam consultados e que seu consentimento seja obtido antes de qualquer decisão que possa afetar seus direitos, culturas ou modos de vida. A OIT 169 também reconhece o direito à terra e aos recursos naturais que os indígenas tradicionalmente ocupam e utilizam.

Por fim, o documento assegura a proteção contra a discriminação, garantindo que os povos indígenas e tribais sejam tratados com igualdade no acesso à educação, saúde, trabalho e outros serviços, e reforça o respeito à diversidade cultural, protegendo suas línguas, costumes e formas de organização social.

3.1 Direitos indígenas no ordenamento brasileiro

A principal lei de proteção dos povos indígenas no Brasil, anterior à CF/88 é a Lei 6.001 de 1973, denominada Estatuto do Índio que determina, entre outros pontos, que os indígenas têm direito à demarcação e à posse das terras que ocupam, devem ter seus valores culturais respeitados e precisam ser protegidos pelo Estado.

O contexto da criação e promulgação do Estatuto foi repleto de

controvérsias, foi produto para responder às constantes denúncias e acusações internacionais que pesavam sobre o Estado brasileiro de tortura e genocídio, como verificado no arquivo do Senado Federal, por meio de matéria publicada em 1/12/2023, intitulada "Ditadura criou Estatuto do Índio para afastar acusações de genocídio":

> Não foi por benevolência, no entanto, que em 19 de dezembro de 1973 o presidente Emílio Garrastazu Médici assinou o Estatuto do Índio — em vigor até hoje. Documentos históricos guardados no Arquivo do Senado, em Brasília, mostram que a ditadura militar se empenhou na criação do estatuto porque o Brasil vinha sendo acusado no exterior de genocídio dos povos originários. No entender dos militares, a nova lei neutralizaria as denúncias, que eram reiteradamente feitas por jornais, políticos e organismos estrangeiros.

A Constituição Federal de 1988 representou um marco fundamental para os direitos humanos no Brasil, sendo aclamada como a "Carta Cidadã". Entre suas inovações, ela pôs fim à categorização de indígenas como "isolados" ou "integrados", rompendo com o ideal integracionista defendido por legislações anteriores, como o Estatuto do Índio. Em vez disso, a nova Constituição passou a defender a diversidade cultural brasileira.

O artigo 231 da Constituição Federal de 1988 é o pilar dessa mudança de paradigma, determinando:

> São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmenteocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Brasil, CF/88, art. 231).

A partir da leitura desse artigo, fica claro que, pela primeira vez na história brasileira, o respeito às organizações sociais dos povos indígenas foi reconhecido e garantido juridicamente. Isso eliminou as perspectivas de assimilação que eram dominantes até então, significando que, a partir do novo ordenamento jurídico, o

indígena passou a ser considerado e tratado como um cidadão.

É crucial ressaltar que, a partir de 1988, a condição de indígena deixou de ser transitória para se tornar permanente. Em outras palavras, o indígena não precisa mais deixar de ser quem ele é para ter seu status de cidadão reconhecido, pois a própria diversidade foi assegurada pelo texto constitucional.

3.2 A definição jurídica das práticas nocivas

A busca por uma definição consensual para "práticas nocivas" foi amplamente desenvolvida no âmbito do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Órgãos como o Comitê para a Eliminação da Discriminação contra a Mulher (CEDAW) e o Comitê sobre os Direitos da Criança (CRC), em seu Comentário Geral Conjunto N.º 31, definem essas práticas como formas de conduta persistentes que se fundamentam em discriminações e que causam sofrimento ou dano físico, psicológico ou moral.

No sistema de proteção dos direitos humanos na ONU, há nove comitês, criados em virtude de tratados e convenções de direitos humanos, para que façam a supervisão de sua aplicação. Os Comitês têm a função de interpretar a sua respectiva Convenção, à qual estão vinculados. São órgãos que têm legitimidade para interpretar tais convenções, tornando público seu entendimento por meio de publicações de recomendações ou comentários gerais. Os comitês para a Eliminação da Discriminação contra a Mulher e dos Direitos da Criança, emitiram um comentário geral de forma conjunta, a respeito das práticas nocivas. Nesse documento, contém, de maneira detalhada, em que consistem tais práticas, suas formas de prevenção e de combate, e os compromissos e obrigações dos Estados junto às respectivas convenções e ao próprio Direito Internacional dos Direitos Humanos.

O Comitê dos Direitos da Criança (2014) emitiu a Recomendação Geral n.º 31/Comentário Geral n.º 18 sobre práticas nocivas, de modo as definirem como:

> As práticas nocivas são práticas e formas de conduta persistentes que se fundamentam na discriminação por razão de sexo, gênero e idade, entre outras coisas, além de formas múltiplas ou inter-relacionadas de discriminação que, muitas vezes, acarretam violência e causam sofrimentos ou danos físicos ou psíquicos. O dano que semelhantes práticas ocasionam às vítimas ultrapassa as consequências físicas e mentais imediatas e, muitas vezes, tem o propósito ou o efeito de prejudicar o reconhecimento, o gozo ou o exercício dos direitos humanos e das liberdades fundamentais das mulheres e das crianças. Da mesma forma, tais práticas repercutem negativamente em sua dignidade, sua integridade e desenvolvimento em nível físico, psicossocial e moral, sua participação, sua saúde, sua educação e sua situação econômica e social. Por conseguinte, as práticas se refletem no trabalho de ambos os Comitês (ONU, 2014).

Já no que se refere aos critérios que o Comitê dos Direitos da Criança (2014) utiliza para determinar se uma prática tradicional é nociva, são os seguintes:

> Constituem uma negação da dignidade ou integridade da pessoa e uma violação dos direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados nas duas Convenções; Representam uma discriminação contra as mulheres ou as crianças e são nocivas na medida em que comportam consequências negativas para seus destinatários como pessoas ou como grupos, incluindo danos físicos, psicológicos, econômicos e sociais ou violência e limitações à sua capacidade para participar plenamente na sociedade e desenvolver todo o seu potencial; São práticas tradicionais, emergentes ou reemergentes estabelecidas ou mantidas por umas normas sociais que perpetuam o predomínio do sexo masculino e a desigualdade de mulheres e crianças, por razão de sexo, gênero, idade e outros fatores inter-relacionados; São impostas às mulheres e às crianças por familiares, membros da comunidade ou a sociedade em geral, independentemente de a vítima prestar, ou poder prestar, seu consentimento pleno, livre e informado (ONU, 2014)..

Em outro trecho, Comitê dos Direitos da Criança (2014) faz referência ao

infanticídio como uma prática nociva:

> Outras muitas práticas tipificadas como nocivas estão todas estreitamente relacionadas com papéis designados a cada gênero criados pela sociedade e com sistemas de relações de poder patriarcais, e reforçam ditos papéis e sistemas, e às vezes refletem percepções negativas ou crenças discriminatórias com respeito a determinados grupos desfavorecidos de mulheres e crianças, como por exemplo pessoas com deficiência ou albinas. Entre estas práticas se incluem, sem caráter restritivo, o abandono das meninas (vinculado ao tratamento e atenção preferenciais que se prestam aos meninos), restrições dietéticas extremas, inclusive durante a gravidez (alimentação forçada, tabus alimentares), exames de virgindade e práticas conexas, ataduras, arranhões, marcas com objetos candentes/provocação de marcas tribais, castigocorporal, apedrejamento, ritos iniciáticos violentos, práticas relativas à viuvez, acusações de feitiçaria, e incesto (ONU, 2014).

A relevância dessa definição reside na sua capacidade de ir além do juízo de valor subjetivo, identificando o dano real e a violação de direitos humanos e liberdades fundamentais, como a vida, a integridade física e o desenvolvimento pleno do ser. Nessa perspectiva, o infanticídio indígena se enquadra de forma inequívoca como uma prática nociva, pois nega o direito mais basilar de um indivíduo, violando o princípio da dignidade e, consequentemente, a própria essência do projeto constitucional.

Em suma, a universalidade dos direitos humanos impõe um limite claro à tolerância do pluralismo cultural. A cultura deve ser protegida e promovida, mas não ao custo da vida e da dignidade, que permanecem como valores inegociáveis em um Estado Democrático de Direito.

No tocante ao cenário nacional, os legisladores, no sentido de combater as práticas tradicionais nocivas, como uma iniciativa interna, com o intuito de incorporar as determinações apresentadas pelo entendimento e interpretação feita da Convenção, tramita no Congresso Nacional o Projeto de Lei 1057/2007, de 11/05/2007, de autoria do deputado Henrique Afonso, que dispõe a respeito

do combate às práticas tradicionais nocivas e a proteção dos direitos fundamentais das crianças indígenas, bem como das pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais. O Projeto de Lei é conhecido como "Lei Muwaji", em homenagem a uma mãe da tribo Suruwahas, que se rebelou contra a tradição de seu clã e salvou a vida da filha, que estaria condenada a morrer por ter nascido com uma deficiência.

O referido Projeto de Lei enumera em seu artigo 2º, as seguintes possibilidades como práticas tradicionais a serem consideradas como nocivas:

> Art. 2º. Para fins desta lei, consideram- se nocivas as práticas tradicionais que atentem contra a vida e a integridade físico-psíquica, tais como
> I. homicídios de recém-nascidos, em casos de falta de um dos genitores; II. homicídios de recém-nascidos, em casos de gestação múltipla; III. homicídios de recém-nascidos, quando estes são portadores de deficiências físicas e/ou mentais; IV. homicídios de recém-nascidos, quando há preferência de gênero; V. homicídios de recém- nascidos, quando houver breve espaço de tempo entre uma gestação anterior e o nascimento em questão; VI. homicídios de recém-nascidos, em casos de exceder o número de filhos considerado apropriado para o grupo; VII. homicídios de recém-nascidos, quando estes possuírem algum sinal ou marca de nascença que os diferencie dos demais; VIII. homicídios de recém-nascidos, quando estes são considerados portadores de má-sorte para a família ou para o grupo; IX. homicídios de crianças, em caso de crença de que a criança desnutrida é fruto X. de maldição, ou por qualquer outra crença que leve ao óbito intencional por desnutrição; XI. Abuso sexual, em quaisquer condições e justificativas; XII. Maus-tratos, quando se verificam problemas de desenvolvimento físico e/ou psíquico na criança. XIII. Todas as outras agressões à integridade físico-psíquica de crianças e seus genitores, em razão de quaisquer manifestações culturais e tradicionais, culposa ou dolosamente, que configurem violações aos direitos humanos reconhecidos pela legislação nacional e internacional (Câmara dos Deputados, Projeto de Lei 1057/2007).

Observa-se que a maior parte dos casos de infanticídio está fundamentada em discriminação, em virtude de deficiências, presente também a ocorrência por conta da discriminação de gênero. A previsão do inciso XIII alcança as demais motivações para a prática do infanticídio, como, por exemplo, no caso de

gestação gemelar, ou em caso de gravidez de mãe solteira, onde a tradição não aceita, entre tantos outros casos que a lei não vislumbra em detalhes, mas que prevê como fundamentados em tradições ou manifestações culturais que violem os direitos humanos reconhecidos na legislação nacional ou internacional.

É importante ressaltar que, mesmo diante das recomendações dos Comitês, que determinam a obrigação dos Estados-partes de traçar políticas públicas específicas, e que essas políticas públicas devem ser implementadas de maneira imediata, não existindo motivos que possam justificar a demora em efetuá-las. No entanto, não é o que ocorre, porque a exemplo desse Projeto de Lei, como uma das iniciativas do Estado brasileiro, já está em tramitação desde 2007, aprovado pela Câmara Federal em 2015, recebido pelo Senado Federal no mesmo ano, e nessa Casa está parado desde então, sem que haja nenhum movimento para discussão ou aprovação.

4. O conflito axiológico entre e a universalidade dos direitos fundamentais e o relativismo cultural

A problemática das práticas tradicionais nocivas se manifesta no epicentro de um dilema bioético e jurídico que confronta o respeito às manifestações culturais com a inegociabilidade dos direitos humanos. De um lado, o relativismo cultural argumenta que os valores e as normas éticas são construções contextuais, e que a imposição de um padrão universal seria uma forma de imperialismo cultural. Para essa corrente, uma prática deve ser compreendida e julgada a partir dos padrões da própria cultura que a instituiu.

Em contrapartida, a perspectiva do universalismo dos direitos humanos, consagrada em documentos como a Declaração Universal de Direitos Humanos, sustenta que existem direitos inerentes a todo ser humano, independentemente

de sua origem, etnia ou crença. Como argumenta Norberto Bobbio, a universalidade não é um dado fático, mas uma exigência moral, uma vez que tais direitos são a resposta a demandas que, em essência, são as mesmas em todos os lugares.

Nesse contexto, a doutrina jurídica e a jurisprudência internacional consolidaram o entendimento de que a autonomia cultural não é um valor absoluto. Ela encontra seu limite intransponível na dignidade da pessoa humana, que, na ordem constitucional brasileira, é um de seus fundamentos (Brasil, CF/88, art. 1º, III).

A diversidade cultural é um dos principais obstáculos enfrentados pelos universalistas, os defensores da aplicação global dos direitos humanos, uma vez que, a depender da região do planeta, os preceitos morais, religiosos, políticos e culturais não correspondem àqueles construídos por meio de muitos acordos, que a ONU espera que sejam mantidos e seguidos para que se obtenha a idealizada paz mundial.

4.1 Universalidade dos Direitos Humanos

Entre as várias características dos direitos humanos, destaca-se sua universalidade. Os direitos humanos valem para todas as pessoas, ou seja, devem ser aplicados a todos os casos e a todas as pessoas, sem distinção, seja por sua origem, sexo, idade, etnia ou qualquer outro traço distintivo.

A partir desta perspectiva, a pessoa, apenas por sua existência, já é titular de direitos humanos:

> A Declaração de Viena utiliza o termo 'universalidade' em dois sentidos diferentes: Em primeiro lugar, como contraposição ao 'particularismo' nacional ou regional, em função das ricas contribuições históricas,

> culturais e religiosas que as distintas sociedades foram incorporando ao longo da História ao acervo comum da Humanidade. Em segundo lugar, recorre-se à ideia de universalidade como objetivo a ser alcançado por meio da aceitação universal das normas internacionais, pela via da ratificação ou adesão voluntária dos Estados aos tratados internacionais de direitos humanos (Durán, 1995, p. 333-334 - *tradução nossa*).

A discussão doutrinária entre a ideologia relativista e a ideologia universalista implica uma série de aspectos que variam desde a fundamentação filosófica das correntes até uma denúncia pura e simples da utilização de argumentos baseados em fatores culturais para justificar práticas condenáveis.

É imperioso observar que a tendência ao universalismo se encontra na essência da própria redação dos tratados internacionais de direitos humanos, uma vez que têm por finalidade assegurar a proteção dos direitos e liberdades fundamentais de todas as pessoas, sem exceção ou condicionais. A expressão utilizada na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, por exemplo, é "todos os homens" ou ainda "ninguém será submetido".

Em sua obra A Terceira Geração de Direitos Humanos, (Luño, 2006) trata dos aspectos da universalidade dos Direitos Humanos, como um elemento constitutivo da gênese da ideia dos Direitos Humanos; as diferentes teses que refutam a universalidade em nosso tempo; o caráter universal como um traço básico do conceito de Direitos Humanos.

No que se refere à universalidade da gênese dos Direitos Humanos, o autor indica que tais direitos consistem em uma categoria histórica, porque nascem com a modernidade, sendo que a formação histórica da ideia de Direitos Humanos foi apresentada pela doutrina jusnaturalista e do Contratualismo. Segundo a concepção jusnaturalista, todos os seres humanos, desde seu nascimento, possuem direitos naturais que emanam de sua racionalidade, um traço comum a todos os homens, resultando que tais direitos devem ser

reconhecidos pelo poder político, com sua positivação. Já para a concepção contratualista, as normas jurídicas e as instituições políticas não podem ser concebidas como produto do arbítrio dos governantes, mas sim, como resultado de um consenso popular.

As referidas concepções têm em comum o fato de postular faculdades básicas comuns a todos os homens. Dessa maneira, somente a partir desse momento em que se podem postular os direitos de todas as pessoas é que se pode falar em Direitos Humanos. Antes havia apenas direitos de etnias, de grupos, mas não de Direitos Humanos enquanto faculdades jurídicas universais.

A universalidade constitui um pressuposto fundamental da própria gênese dos Direitos Humanos na modernidade, independente de raça, língua, sexo, religião e convicções ideológicas, pois os direitos e as liberdades não estão comprometidos pelas fronteiras estatais, o autor apresenta as seguintes razões em favor do universalismo:

- Necessidade de uma fundamentação dos sistemas constitucionais e dos Direitos Humanos baseada em um *ethos* universal;
- Necessidade de impedir atos contra os Direitos Humanos em nome de práticas culturais;
- Os Direitos Humanos possuem dimensão deontológica e representam faculdades inerentes à pessoa que devem ser reconhecidas pelo direito positivo, somente depois dessa positivação é que passam a ser direitos fundamentais.

Por fim, o autor afirma que os Direitos Humanos ou são universais ou não existem, pois, sem essa conotação, os referidos direitos seriam de grupos, entidades ou de determinadas pessoas. Ele conclui afirmando que a universalidade representa uma condição necessária e indispensável para o

reconhecimento dos Direitos Humanos.

4.2 Relativismo Cultural

O relativismo cultural, por sua vez, tem como sua ideia inicial que cada cultura se expressa de forma distinta, que cada atividade humana individual deve ser interpretada em seu contexto, nos termos de sua própria cultura. Assim, cada grupo social alcança seu próprio valor e sua própria integridade cultural. Para o relativismo, não há valores, ideias ou construções das sociedades humanas que sejam superiores a qualquer outra, elas têm o mesmo valor. Se existem legitimidade e representação da construção histórica e cultural em determinada prática de um povo, ideia ou conceito, essa não pode ser julgada certa ou errada a partir de padrões, da perspectiva de outra cultura.

No entanto, alguns problemas são verificados na prática ao levar em consideração o relativismo cultural em seu nível mais radical. Primeiro, como pontua (Barreto, 2011), deve- se considerar que, por mais distintas que possam ser as culturas em todo o mundo, todas elas vivenciam valores mínimos comuns, mesmo que à sua maneira em cada realidade, pois existem pluralidades de manifestações culturais, mas essas manifestações culturais expressam de forma diferente um número mínimo de valores humanos.

Outro aspecto da crítica perpetrada pelos relativistas é a respeito da internacionalização dos direitos humanos, a dinâmica como ocorreu esse processo. O processo de elaboração e publicação da Declaração Universal dos Direitos do Homem em 1948, ocorreu enquanto muitos países asiáticos e africanos ainda eram colônias ou estavam em curso de independência, portanto, não houve participação efetiva desses países na construção desse documento. No entanto, logo que se tornaram independentes, se converteram em membros

da Organização das Nações Unidas, vinculando-se ao texto da Declaração e passaram a ser pressionados a assinarem os Pactos de Direitos Humanos.

Por isso, a crítica do processo de internacionalização dos direitos humanos pode ser entendida, segundo os relativistas, como em um contexto de colonização cultural e em que se aproveita para a promoção da economia de mercado, ou seja, a ideia de dominação econômica e cultural de países hegemônicos.

O relativismo cultural radical defende que alguns direitos variam ou nem sequer existem, de acordo com a cultura. De acordo com essa visão, o direito à vida e a integridade físico-psíquica sucumbiriam ao direito de preservar a tradição cultural. Portanto, o relativismo cultural sustenta que todo homem e todo povo têm o direito de viver a própria diversidade e que qualquer tradição é igualmente válida, tal concepção legitimaria por exemplo, o infanticídio indígena.

A perspectiva do relativismo cultural tem sido empregada como um expediente teórico que fomenta a neutralização da conduta, operacionalizada por meio de um processo de desvio moral. Nesse sentido, Sykes e Matza, (1957, p. 664) enumeram um conjunto de mecanismos que viabilizam tal processo, a saber: a negação do dano, a negação da responsabilidade e a negação da vítima. Tais estratégias são complementadas pela racionalização e pela generalização das injustiças inerentes às relações sociais e aos sistemas, de modo a permitir a culpabilização dos críticos e a pseudo idealização de lealdades superiores.

No caso do infanticídio indígena, aplica-se perfeitamente a esta constatação, porque há, por parte dos defensores do infanticídio indígena como uma prática tradicional, os adeptos do relativismo, a utilização desse processo de desvio: a negação do infanticídio como prática tradicional nociva, negação do dano à criança, por não a considerar pessoa, não há o reconhecimento de

humanidade por parte de seu grupo, e, portanto, não pode ser considerada como vítima; no que se refere à responsabilidade por parte do grupo de indígenas e do próprio Estado não há que se falar de dano, não há vítima, logo não há dano; além disso, o Estado não deve intervir, pois sua tutela deve ser dada ao grupo; grupo esse que deve ser considerado inimputável ou inculpável por suas condutas.

A partir de uma abordagem interpretativa de viés relativista, a atuação do Ministério Público Federal, em sua prerrogativa constitucional de tutela dos direitos indígenas, tem se pautado por pareceres antropológicos que sustentam a não intervenção estatal. Nesse contexto, o infanticídio indígena, a título de exemplo, é frequentemente abordado como uma prática cultural que demanda não apenas tolerância, mas respeito por parte do Estado. Tal postura, ao tratar costumes que atentam contra a vida como manifestações a serem acatadas, evidencia um conflito axiológico entre a garantia da pluralidade cultural e a defesa de direitos humanos fundamentais.

5. Considerações Finais

A análise desenvolvida neste artigo demonstra que a complexa relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, especialmente no que tange a costumes tradicionais, não pode ser reduzida a uma dicotomia simplista entre a tolerância cultural e a repressão legal. Explora o complexo conflito entre o pluralismo cultural e a universalidade dos direitos fundamentais no contexto brasileiro, tomando o infanticídio indígena como estudo de caso. Embora a Constituição Federal de 1988 tenha sido um marco ao superar o paradigma integracionista e reconhecer os direitos originários e a organização social dos indígenas, essa proteção constitucional não pode ser interpretada como um aval

para a omissão estatal diante de violações de direitos fundamentais. A autonomia das comunidades indígenas, um pilar da plurietnicidade, encontra seu limite inegociável na dignidade da pessoa humana.

Como demonstram os artigos 227 e 229 da Constituição Federal de 1988, o dever de assegurar a vida, a saúde e a integridade de crianças e jovens é uma responsabilidade compartilhada pela família, pela sociedade e pelo Estado, sem qualquer distinção de origem. Essa proteção, que deve ser garantida com absoluta prioridade, impõe uma obrigação de tutela por parte do Poder Público.

Ainda, acerca da análise dos tratados internacionais, como a Convenção 169 da OIT e as definições de práticas nocivas da ONU, demonstra que o direito à vida e à dignidade da pessoa humana impõe limites intransponíveis à autonomia cultural. Conclui-se que o conflito axiológico não pode ser resolvido em favor de um relativismo radical, exigindo uma atuação do Estado que harmonize o respeito à cultura com a proteção integral dos direitos fundamentais dos indígenas, especialmente das crianças.

Dessa forma, a intervenção do Estado, em casos de infanticídio, não deve ser vista como uma negação da cultura, mas como o cumprimento de seu múnus constitucional de garantir que o direito à vida, valor vetor de todo o ordenamento jurídico, prevaleça sobre qualquer tradição.

O desafio reside, portanto, em como realizar essa intervenção de forma ética e respeitosa, buscando a erradicação de práticas nocivas por meio do diálogo, da educação e da assistência, em vez de uma mera repressão punitiva. A solução para o conflito entre o pluralismo e o universalismo não está na negação de um deles, mas na construção de um caminho que permita a coexistência e o fortalecimento de culturas dentro de um arcabouço de direitos humanos que são inerentes a todos, sem exceção.

Referências

BARBOSA, Marco Antonio. **Direito antropológico e terras indígenas no Brasil**. São Paulo: Plêiade, 2001.

BARRETO, Vicente de Paulo. **Multiculturalismo, Direitos Humanos e Cidadania**. São Paulo: Almedina, 2011.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n.º 1.057, de 11 de maio de 2007**. Dispõe sobre o combate às práticas tradicionais nocivas e a proteção dos direitos fundamentais das crianças indígenas, bem como das pertencentes a outras sociedades não tradicionais. Brasília, DF, 2007. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=353457. Acesso em: 16 set. 2025.

CAPEZ, Fernando. **Curso de Direito Penal**: parte especial. 8. ed. vol. 2. São Paulo: Saraiva, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FEITOSA, Saulo Ferreira; TARDIVO, Carla Rúbia Florêncio; CARVALHO, Samuel José de. Bioética, cultura e infanticídio em comunidades indígenas brasileiras: o caso Suruahá. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 5, 2010.

GONÇALVES, M. Maia. **Código Penal português anotado e comentado e legislação complementar.** 11. ed. Coimbra: Almedina, 1997.

HUNGRIA, Nélson. **Comentários ao Código Penal**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1979.

IBGE. **Panorama do Censo 2022**: Indicadores. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html. Acesso em: 8 abr. 2025.

JUNQUEIRA, Carlos Pagliaro. Recuperação demográfica e fecundidade dos Kamaiurá, povo Tupi do Parque Indígena do Xingu, Brasil Central, 1970-2003. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 2, 2007.

MUAKAD, Irene Batista. **O infanticídio**: análise da doutrina médico-legal e da prática judiciária. São Paulo: Mackenzie, 2002.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Código penal comentado**: estudo integrado com processo e execução penal: apresentação esquemática da matéria: jurisprudência atualizada. 14. ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Comitê dos Direitos da Criança**. Recomendação geral n.º 31/Comentário geral n.º 18 sobre práticas nocivas. [S. l.], 2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Petição 3388.** Voto do Ministro Lewandowski. Supremo Tribunal Federal, Brasília, DF. Disponível em: http://www.stf.jus.br/arquivo/informativo/documento/informativo517.htm. Acesso em: 19 mar. 2025.

LUÑO, Antonio Enrique Pérez. La Tercera Generación de Derechos Humanos. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, 1995.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. **Apontamentos sobre o direito indigenista**. Curitiba: Juruá, 2008.

SUZUKI, Márcia dos Santos (org.). **Quebrando o silêncio**: um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil. Brasília, 2007.

SYKES, Gresham M.; MATZA, David. Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency. **American Sociological Review**, Washington, D.C., v. 22, n. 6,1957.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009.

DURÁN, Carlos Villán. Significado e alcance da universalidade dos direitos humanos na Declaração de Viena. In: **Estudos Básicos Em Direitos Humanos.** San José da Costa Rica: Instituto Interamericano de Direitos Humanos, 1995. Tomo II.

Contributor Role Taxonomy (CRediT)

Os autores(as) participaram de todas as etapas.

Fluxo editorial/Editorial flow

Recebido em 02.10.2025
Aprovado em 14.11.2025
Publicado em 26.11.2025

Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília
Research Organization Registry
https://ror.org/05t0gvw18

A **Revista de Direito – Trabalho, Sociedade e Cidadania** / ***Law Review - Labor, Society and Citizenship*** (e-ISSN 2448-2358) adota "Publicação em Fluxo Contínuo"/"Ahead of Print" e Acesso Aberto (OA) vinculada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Direitos Sociais e Processos Reivindicatórios (PPG-MPDS) do Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB) e utiliza o verificador de plágio *Similarity Check/Crossref* e visa atender às exigências das boas práticas editoriais da Iniciativa de Acesso Aberto de Budapeste (BOAI), do Comitê de Ética em Publicações (COPE), do Diretório de Periódicos de Acesso Aberto (DOAJ) e da Associação de Publicações Acadêmicas de Acesso Aberto (OASPA).

A revista possui QUALIS/CAPES B3 (2017-2020) nas áreas de Direito, Filosofia e Interdisciplinar e seus editores-chefes são filiados à Associação Brasileira de Editores Científicos (ABEC).

Está presente e conservada na Rede LOCKSS Cariniana / LOCKSS Program at Stanford Libraries e nos demais indexadores/diretórios: ABEC / CAPES Qualis / Cariniana / Crossref /CrossrefDOI / Crossref Similarity Check / Diadorim / ERIHPLUS / Google Scholar / Latindex / LatinREV / LivRe / Miguilim / Oasisbr / OpenAlex / ROAD / RVBI

Editores-Chefes

Profa. Dra. Any Ávila Assunção ORCID Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília/IESB, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Miguel Ivân Mendonça Carneiro ORCID.
Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília/IESB, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Editor-Associado

Prof. Dr. Phillipe Cupertino Salloum e Silva ORCID Universidade Federal de Jataí, Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Direito/PPGD-UFJ, Jataí/Goiás, Brasil.

Conselho Editorial

Revista de Direito: Trabalho, Sociedade e Cidadania. Brasília, v.19, n.19, jul./dez., 2025 **e-ISSN** 2448-2358
eLocation-id **e192025201**

Profa. Dra. Ada Ávila Assunção ORCID. Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG, Belo Horizonte/Minas Gerais, Brasil.

Prof. Dr. Alexandre de Souza Agra Belmonte ORCID. Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília/IESB. Tribunal Superior do Trabalho/ TST, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Alcian Pereira de Souza ORCID. Universidade do Estado do Amazonas/UEA, Manaus/Amazonas, Brasil.

Prof. Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura ORCID. Universidade de Brasília/UnB, Brasília, Brasil.

Prof. Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro ORCID. Universidade de São Paulo/USP, São Paulo/São Paulo, Brasil.

Prof. Dr. Antônio Escrivão Filho ORCID. Universidade de Brasília/UnB, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy ORCID. Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília/IESB, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Augusto César Leite de Carvalho ORCID. Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília/Tribunal Superior do Trabalho/TST, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Diogo Palau Flores dos Santos. ORCID. Escola da Advocacia Geral da União/AGU, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Douglas Alencar Rodrigues ORCID. Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília/Tribunal Superior do Trabalho/TST, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Márcio Evangelista Ferreira da Silva ORCID. Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília/IESB, Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios/JDFT, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Paulo José Leite de Farias ORCID Escola Superior do Ministério Público da União, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Ulisses Borges de Resende ORCID. Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima ORCID. Universidade Federal da Paraíba/UFPB, João Pessoa/Paraíba, Brasil.

Prof. Dr. Rodolfo Mário Veiga Pamplona Filho ORCID. Universidade Federal da Bahia/UFBA, Salvador/Bahia, Brasil.

Prof. Dr. Rodrigo Duarte Fernando dos Passos ORCID. Universidade Estadual Paulista/UNESP, Marília/São Paulo, Brasil.

Prof. Dr. Siddharta Legale ORCID. Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Rio de Janeiro/Rio de Janeiro, Brasil.

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho ORCID. Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP, Guarulhos/São Paulo, Brasil.

Prof. Dr. Tiago Resende Botelho ORCID. Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD, Dourados/Mato Grosso do Sul, Brasil.

Profa. Dra. Yara Maria Pereira Gurgel ORCID. Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, Natal/Rio Grande do Norte, Brasil.

Conselho Consultivo Internacional

Fabio Petrucci, Università degli Studi di Roma *La Sapienza*.

Federico Losurdo ORCID, L'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Giorgio Sandulli, Università degli Studi di Roma *La Sapienza.*

Guilherme Dray ORCID, Universidade Nacional de Lisboa.

Joaquín Perez Rey ORCID, Universidad de Castilla lá Mancha.

Corpo de Pareceristas (2024-atual)

Prof. Dr. Antônio Escrivão Filho ORCID. Universidade de Brasília/UnB, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Cássius Guimarães Chai ORCID. Escola Superior do Ministério Público do Maranhão - ESMPMA, São Luís/Maranhão, Brasil.

Prof. Dr. Eduardo Xavier Lemos ORCID. Universidade de Brasília - UnB, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Fernando Nascimento dos Santos ORCID. Universidade de Brasília - UnB, Brasília/Distrito Federal, Brasil.

Prof. Dr. Guilherme Camargo Massaú ORCID. Universidade Federal de Pelotas - UFPEL, Pelotas/Rio Grande do Sul, Brasil.

Dr. Guilherme Machado Siqueira ORCID. GCrim/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/Rio de Janeiro, Brasil.

Prof. Dr. Lucas Barreto Dias ORCID. Universidade Estadual do Ceará/UEC, Ceará/Fortaleza, Brasil.

Profa. Dra. Núbia Regina Moreira ORCID. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB, Jequié/Bahia, Brasil.

Prof. Dr. Wagner Teles de Oliveira ORCID, Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, Brasil.

Prof. Dr. Williem da silva Barreto Júnior ORCID Faculdade de Tecnologia e Ciências/Centro Universitário Excelência, Salvador/Bahia, Brasil.

Apoio Técnico
Setor de TI do Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília

CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 International

A Revista está presente e preservada em:

Nacionais

Internacionais

Revista de Direito: Trabalho, Sociedade e Cidadania. Brasília, v.19, n.19, jul./dez., 2025 **e-ISSN** 2448-2358
eLocation-id **e192025201**