Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science
http://periodicos.unievangelica.edu.br/fronteiras/
ISSN 2238-8869

Article

Autodeterminação dos Povos Indígenas: Infanticídio e Direito à Vida

Alessandro Gonçalves da Paixão[1], Ana Lívia de Lima[2], Matheus Filipe Arruda Davi[3], Guilherme Soares Vieira[4] Mariana Rezende Maranhão da Costa[5], Jordão Horácio da Silva Lima[6], Anderson Dutra e Silva[7], Mayana Ribeiro Oliveira de Andrade[8]

[1] Doutorado em andamento em Doutorado em Direito Constitucional. Professor na Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0000-0002-9085-9817. Email: alessandro_menslegis@yahoo.com.br
[2] Graduanda em Direito. Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0009-0004-9103-566X. Email: analivialima15@gmail.com
[3] Graduando em Direito. Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0009-0009-0983-6086. Email: matheusfilipedavi@hotmail.com.
[4] Doutorado em Direitos Humanos. Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0000-0002-9059-4767. Email: guilherme.vieira@unievangelica.edu.br
[5] Doutora em Direito. Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0009-0000-3960-8556. Email: mariana.costa@unievangelica.edu.br
[6] Doutorado em Saúde Global e Sustentabilidade. Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0000-0001-8828-7947. Email: jordaohoracio@hotmail.com
[7] Doutorado em Recursos Naturais do Cerrado. Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0000-0001-5247-0870. Email: anderson.dutra@unievangelica.edu.br
[8] Doutoranda em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente. Universidade Evangélica de Goiás. ORCID: 0009-0006-6789-6851. E-mail: mayanaribeiro2000@hotmail.com

RESUMO
A Constituição Federal de 1988 reconhece a organização social, os costumes e as tradições dos povos indígenas, ao mesmo tempo que assegura a inviolabilidade da vida e a proteção integral da criança. O artigo analisa a tensão entre esses comandos diante de situações convencionalmente designadas pela expressão "infanticídio indígena", sem pressupor sua ocorrência uniforme entre os diferentes povos. Objetiva compreender os fundamentos antropológicos associados às práticas descritas na literatura, examinar o regime constitucional e internacional aplicável e estabelecer parâmetros jurídicos para a proteção da criança compatíveis com a autodeterminação coletiva. Adota pesquisa bibliográfica e documental, de natureza jurídico-dogmática e hermenêutica, mediante interpretação sistemática da Constituição, da legislação infraconstitucional, de instrumentos internacionais e de estudos antropológicos e jurídicos. Os resultados indicam, primeiro, que a expressão utilizada no debate público não equivale necessariamente ao crime tipificado no art. 123 do Código Penal, cujos elementos são específicos. Indicam, ainda, que a proteção internacional da diversidade cultural convive com normas expressas de tutela da vida, de prevenção da violência e de proteção da identidade cultural das próprias crianças indígenas. Conclui-se que a resposta estatal deve considerar os riscos concretos à vida e à integridade, a participação das comunidades e a necessidade de medidas protetivas proporcionais, acompanhadas de assistência social e de saúde culturalmente adequada. A autodeterminação não constitui fundamento de imunidade a violações de direitos individuais, assim como a proteção da criança não legitima práticas assimilacionistas.
Palavras-chave: direitos fundamentais; autodeterminação; povos indígenas; proteção integral da criança; direito à vida.

ABSTRACT
The 1988 Brazilian Federal Constitution recognizes the social organization, customs, and traditions of Indigenous peoples while also safeguarding the right to life and the comprehensive protection of children. This article examines the tension between these constitutional commitments in situations commonly described as "Indigenous infanticide," without assuming that such practices occur uniformly across Indigenous peoples. It seeks to understand the anthropological explanations found in the literature, analyze the applicable constitutional and international legal framework, and identify legal parameters for protecting children while respecting collective self-determination. The study employs bibliographic and documentary research, using legal-doctrinal and hermeneutic

Submissão: 18/09/2026 Aceite: 09/11/2026 Publicação: 14/11/2026

v.15, n.3, 2026 • p. 324-331. • DOI http://dx.doi.org/10.21664/2238-8869.2026v15i3.9114

© 2021 by the authors. Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Este manuscrito é distribuído nos termos da licença Creative Commons – Atribuição - NãoComercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode), que permite reproduzir e compartilhar o material licenciado, no todo ou em parte, somente para fim não comercial; e produzir, reproduzir, e compartilhar material adaptado somente para fim não comercial.

methods to interpret constitutional provisions, statutory legislation, international instruments, and legal and anthropological scholarship. Its findings indicate, first, that the expression used in public debate does not necessarily correspond to the specific criminal offense defined in Article 123 of the Brazilian Penal Code. They also show that international safeguards for cultural diversity coexist with express norms protecting life, preventing violence, and preserving Indigenous children's own cultural identity. The article concludes that state responses must assess concrete threats to life and physical integrity, ensure meaningful participation by Indigenous communities, and prioritize proportionate protective measures supported by culturally appropriate health and social services. Self-determination does not create immunity for violations of individual rights, just as child protection cannot justify assimilationist practices.
Keywords: fundamental rights; self-determination; indigenous peoples; child protection; right to life.

Introdução

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 produziu significativa inflexão no tratamento jurídico dispensado aos povos indígenas. Em contraste com o paradigma assimilacionista que marcou parcela substancial da história constitucional brasileira, orientado pela incorporação progressiva dos povos originários à denominada "comunhão nacional", a ordem constitucional inaugurada em 1988 passou a reconhecer juridicamente a diferença cultural como dimensão merecedora de proteção.

Não obstante as Constituições anteriores, especialmente a partir de 1934, tenham incorporado disposições relativas aos povos indígenas e às suas terras, permaneceram vinculadas, em diferentes graus, à perspectiva de integração dessas populações à sociedade majoritária. A Constituição vigente rompe, ao menos normativamente, com essa orientação ao reconhecer a permanência de formas próprias de organização social e cultural, deslocando a relação entre Estado e povos indígenas de uma lógica predominantemente integracionista para outra fundada no reconhecimento da diversidade (Lopes, 2014; Oliveira; Teixeira, 2021).

Essa transformação encontra expressão especialmente no art. 231 da Constituição Federal, segundo o qual "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições", além dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (Brasil, 1988). A disposição constitucional não se limita à proteção de manifestações culturais isoladas, pois reconhece a existência de formas próprias de organização coletiva, pertencimento, produção de sentidos e reprodução da vida comunitária. O art. 232, por sua vez, reconhece aos indígenas, às suas comunidades e às suas organizações legitimidade para ingressar em juízo na defesa de seus direitos e interesses (Brasil, 1988). Nesse cenário, a Constituição de 1988 deixa de conceber a diferença indígena como situação transitória destinada ao desaparecimento pela assimilação e passa a protegê-la juridicamente como componente da própria pluralidade social brasileira (Oliveira; Teixeira, 2021).

No plano internacional, esse processo é reforçado pela consolidação de instrumentos orientados à superação de políticas assimilacionistas e à afirmação da autonomia dos povos indígenas. A proteção da diversidade cultural passa a compreender não apenas a possibilidade de conservação de costumes, mas também o direito de participação nas decisões que os afetem e de preservação de suas próprias instituições sociais, culturais e políticas. Nessa perspectiva, a autodeterminação apresenta simultaneamente dimensões política e cultural, envolvendo, de um lado, espaços de autonomia diante da intervenção estatal e, de outro, deveres positivos de proteção das condições necessárias à continuidade das formas próprias de existência coletiva (Alves, 2015). A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas também situa a autodeterminação, a identidade cultural e a preservação das instituições próprias no âmbito mais amplo dos direitos humanos reconhecidos aos povos originários (ONU, 2007).

O reconhecimento constitucional da pluralidade, contudo, não elimina os problemas decorrentes da coexistência, em um mesmo espaço jurídico, de diferentes concepções acerca da pessoa, da comunidade, da vida, da parentalidade, da responsabilidade e das práticas socialmente admitidas. É precisamente nesse ponto que se insere a controvérsia examinada neste estudo. Determinadas práticas registradas em comunidades indígenas brasileiras têm sido qualificadas, sobretudo no discurso jurídico e político, como "infanticídio indígena". A utilização dessa expressão exige cautela conceitual, uma vez que não corresponde necessariamente ao tipo penal de infanticídio previsto no art. 123 do Código Penal, cuja configuração pressupõe que a mãe mate o próprio filho, durante o parto ou logo após, sob a influência do estado puerperal. No contexto antropológico examinado, as situações designadas pela mesma expressão encontram fundamentos culturais distintos e relacionam-se, em determinadas comunidades, a concepções específicas de nascimento social, pessoalidade, pertencimento, corporalidade e parentesco (Holanda, 2008; Santos-Granero, 2011).

A compreensão dessa diferença terminológica é decisiva para evitar dois reducionismos igualmente problemáticos. O primeiro consiste em transportar automaticamente categorias penais construídas pelo Direito estatal para realidades culturais estruturadas segundo referenciais distintos, desconsiderando a alteridade e a

complexidade das cosmologias indígenas. O segundo consiste em admitir que a invocação da tradição ou da autonomia coletiva seja, por si só, suficiente para afastar qualquer incidência dos direitos fundamentais reconhecidos às pessoas que integram essas comunidades. A crítica antropológica demonstra que conceitos aparentemente universais, como pessoa, nascimento, família e vida social, podem assumir conteúdos diversos entre diferentes coletividades e adverte para os riscos de uma intervenção estatal fundada exclusivamente em categorias morais externas às comunidades indígenas (Holanda, 2008). Isso, entretanto, não encerra a controvérsia jurídica, pois a própria autodeterminação se insere em uma ordem constitucional e internacional igualmente comprometida com a proteção dos direitos humanos.

A tensão torna-se particularmente sensível quando a autonomia cultural é confrontada com a proteção da vida e da integridade física de crianças. O art. 5º, caput, da Constituição Federal assegura a inviolabilidade do direito à vida, enquanto o art. 227 estabelece dever qualificado da família, da sociedade e do Estado de assegurar, com absoluta prioridade, os direitos da criança e do adolescente e de protegê-los contra negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (Brasil, 1988). No plano internacional, a Convenção sobre os Direitos da Criança determina que os Estados adotem medidas eficazes e adequadas destinadas à abolição de práticas tradicionais prejudiciais à saúde das crianças (ONU, 1989). Ao mesmo tempo, a proteção internacional dos povos indígenas impede que a intervenção estatal seja estruturada por premissas assimilacionistas ou pela presunção de superioridade cultural da sociedade majoritária. Forma-se, portanto, uma questão constitucional que não pode ser adequadamente solucionada nem pela simples negação da diversidade cultural nem pela absolutização da autonomia coletiva.

Essa complexidade também se manifesta no próprio art. 4º da Constituição Federal. Ao estabelecer os princípios regentes das relações internacionais da República Federativa do Brasil, o constituinte consagrou, no inciso II, a "prevalência dos direitos humanos" e, no inciso III, a "autodeterminação dos povos" (Brasil, 1988). A presença simultânea desses princípios evidencia que a ordem constitucional brasileira não estrutura a proteção dos direitos humanos e o respeito à autodeterminação como valores necessariamente excludentes. Ao contrário, ambos devem ser interpretados de maneira sistemática, buscando-se determinar, diante das circunstâncias concretas, as possibilidades e os limites de sua harmonização. Como observa Alves (2015), o reconhecimento da autodeterminação não autoriza sua utilização como fundamento para a violação de outras dimensões dos direitos humanos. De modo correspondente, a tutela dos direitos fundamentais não deve funcionar como justificativa automática para a desconsideração das identidades e instituições culturais protegidas constitucionalmente.

É nesse espaço de tensão que a teoria dos princípios assume particular relevância. Na formulação de Alexy (2012), a colisão entre princípios não se resolve segundo a lógica da invalidade aplicável ao conflito entre regras, mas mediante a determinação das condições concretas em que um princípio apresenta precedência sobre outro. O sopesamento, portanto, não pressupõe estabelecer abstratamente uma hierarquia definitiva entre o direito à vida e a autodeterminação dos povos. Exige, em sentido diverso, identificar o âmbito de proteção dos direitos envolvidos, a intensidade da intervenção produzida em cada um deles, as circunstâncias socioculturais relevantes e as possibilidades de proteção da vida que imponham a menor restrição possível à autonomia e à identidade cultural das comunidades. O problema não consiste, assim, em determinar se a cultura indígena é juridicamente inferior ao direito à vida, mas em estabelecer se, e em quais condições, determinada prática cultural concreta pode ser protegida quando dela decorrer lesão irreversível a direito fundamental titularizado por pessoa especialmente vulnerável.

A controvérsia adquire dimensão adicional quando analisada sob a oposição entre universalismo dos direitos humanos e relativismo cultural. Enquanto a perspectiva universalista sustenta a existência de determinadas garantias atribuíveis a todos os seres humanos independentemente de pertencimento cultural, a abordagem relativista adverte que os conceitos mediante os quais essas garantias são formuladas são historicamente produzidos e podem refletir estruturas valorativas próprias das sociedades que os elaboraram. No debate acerca das práticas tradicionalmente qualificadas como infanticídio indígena, essa oposição não apresenta caráter meramente teórico. Ela interfere diretamente na definição da legitimidade e dos limites da atuação estatal. Holanda (2008) evidencia os riscos de se criminalizarem formas distintas de compreensão da pessoalidade mediante categorias exclusivamente ocidentais, ao passo que Santos (2011) sustenta a necessidade de compatibilizar o respeito à diversidade cultural com parâmetros de proteção dos direitos humanos. A tensão entre essas perspectivas demonstra a inadequação de respostas apriorísticas e reforça a necessidade de interlocução entre Direito e Antropologia.

A partir dessa problemática, o presente estudo examina os limites jurídicos da autodeterminação e da preservação cultural dos povos indígenas diante de práticas tradicionalmente associadas ao denominado infanticídio, especialmente quando sua realização repercute sobre a proteção da vida e da integridade física de

crianças (Oliveira; Teixeira, 2021). A hipótese examinada é a de que a autonomia cultural possui proteção constitucional e internacional substantiva e não pode ser reduzida por uma lógica assimilacionista; entretanto, seu exercício encontra limites quando a prática concreta produz violação irreversível de direitos fundamentais individuais, especialmente em relação a sujeitos que não dispõem de condições para consentir ou se opor à conduta. Essa premissa não autoriza intervenção estatal indiscriminada, devendo a resposta jurídica considerar a diversidade cultural, a mediação intercultural e a construção de mecanismos de proteção que não reproduzam processos históricos de violência, subordinação ou apagamento das populações indígenas (Almeida et al., 2025).

O objetivo geral da pesquisa consiste, portanto, em analisar a relação entre autodeterminação dos povos indígenas, preservação cultural e proteção do direito à vida diante das práticas convencionalmente designadas como infanticídio indígena. Como objetivos específicos, busca-se compreender os fundamentos antropológicos atribuídos a essas práticas; examinar o regime constitucional e internacional de proteção dos povos indígenas; delimitar a tutela jurídica da vida e da proteção integral da criança; e investigar a aplicação da ponderação e dos direitos humanos como parâmetros para o tratamento de eventuais colisões entre autonomia coletiva e direitos individuais.

Quanto ao percurso metodológico, desenvolve-se pesquisa bibliográfica e documental, de natureza jurídico-dogmática e hermenêutica. O corpus compreende os dispositivos da Constituição Federal de 1988 relativos aos direitos fundamentais e aos povos indígenas, a legislação penal e de proteção à infância, os instrumentos internacionais referentes aos direitos humanos e aos povos indígenas, além de obras jurídicas e estudos antropológicos diretamente relacionados à controvérsia. A seleção das fontes orienta-se por sua pertinência aos três problemas analíticos da investigação: a delimitação conceitual das práticas, o alcance das garantias individuais e coletivas e os critérios jurídicos de atuação estatal. O procedimento combina interpretação sistemática dos textos normativos, reconstrução crítica dos argumentos da literatura e exame da ponderação de princípios na formulação de Alexy (2012). As descrições antropológicas são empregadas para contextualizar a discussão jurídica, e não como prova de frequência, distribuição ou generalização de condutas entre comunidades. Não se realizaram observação de campo, entrevistas ou levantamento estatístico próprio; por conseguinte, os resultados consistem em conclusões analítico-normativas, e não em estimativas empíricas de incidência.

O desenvolvimento do estudo estrutura-se em três eixos articulados. O primeiro examina a construção histórica e antropológica das práticas convencionalmente reunidas sob a expressão "infanticídio indígena", enfatizando as diferentes concepções de pessoa, parentesco e pertencimento social presentes em determinadas comunidades. O segundo analisa o direito à vida, a teoria dos direitos fundamentais e o conteúdo jurídico da autodeterminação dos povos indígenas, buscando delimitar os respectivos âmbitos de proteção constitucional e internacional. O terceiro examina as manifestações dessas práticas no contexto brasileiro e os efeitos possíveis da intervenção estatal, para, ao final, discutir a contribuição dos direitos humanos, da ponderação e da mediação intercultural para a construção de respostas juridicamente adequadas à proteção da criança sem desconsiderar a autonomia, a identidade e a diversidade dos povos originários.

Infanticídio indígena na antropologia

Sob perspectiva histórica, o termo infanticídio tem sido empregado para designar a morte de uma criança, especialmente quando praticada pelos pais; o que se alterou ao longo do tempo foi a maneira pela qual diferentes ordenamentos e sociedades compreenderam, toleraram ou criminalizaram essa conduta. No contexto das comunidades indígenas, a análise exige atenção a fatores culturais e sociais específicos, indispensáveis à compreensão dos fundamentos atribuídos à prática (Fernandes, 2014).

No período greco-romano, o tema já era objeto de debate, embora práticas de abandono e exposição de recém-nascidos estivessem inseridas em determinada concepção de utilidade social da criança e na preferência por filhos do sexo masculino. O abandono, ou exposição, suscitou críticas de filósofos da época, que o associavam, entre outros fatores, à avareza e à ganância dos pais. Por volta do século V a.C., o infanticídio não era tratado, em determinados contextos, como delito sujeito a pena. Durante a República Romana, a Lei das XII Tábuas, além de outras normas, consolidou a autoridade do paterfamilias sobre o grupo familiar (Madeira, 2015). Nesse contexto, atribuía-se ao pai o poder de decidir sobre a vida do filho que nascesse com deformidades, com base em concepções então vigentes acerca de sua capacidade jurídica e de sua inserção social.

Trata-se, portanto, de um dos registros históricos mais antigos de tratamento jurídico da matéria, inserido em período marcado por permissividade ou reduzida reprovação estatal (Maggio, 2004). Em reação a essa concepção, o fortalecimento do sentimento religioso e de novas formas de consciência social contribuiu para o desenvolvimento de uma etapa de maior proteção à vida do recém-nascido, descrita por Vicente de Paula

Rodrigues Maggio como "reação a favor da criança". Na Idade Média, com a expansão da Igreja Católica e a influência do cristianismo no mundo romano, o infanticídio passou a ser equiparado ao homicídio, sujeitando os responsáveis a penas severas, inclusive à morte.

No período moderno, o tratamento jurídico do infanticídio ingressou em nova fase, marcada por concepções mais humanitárias e pela passagem, em determinados sistemas, de modalidade qualificada de homicídio para figura privilegiada (Fernandes, 2014). Sob influência de explicações médico-psicológicas, reconheceu-se tratamento penal diferenciado quando a conduta fosse praticada pela mãe em circunstâncias relacionadas ao parto. No direito brasileiro, o infanticídio permanece tipificado entre os crimes contra a vida. O art. 123 do Código Penal descreve a conduta de matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após (Brasil, 1940). Para Damásio de Jesus (2004), a influência do estado puerperal constitui elemento distintivo em relação ao homicídio, aspecto que evidencia a diferença entre o tipo penal brasileiro e práticas verificadas em determinadas sociedades indígenas, cujas motivações são descritas como alheias ao puerpério.

Com o reconhecimento jurídico da autodeterminação, não se adotou, em relação às comunidades indígenas, uma política de integração forçada ao modo de vida majoritário. A recepção de um modelo jurídico em determinado contexto social pressupõe, em alguma medida, aceitabilidade e possibilidade de apropriação pelos sujeitos a quem se destina (Foucault, 2015). Hans Staden, em Duas viagens ao Brasil, destacou a capacidade dos povos indígenas de adaptação ao ambiente, tanto na construção das aldeias quanto em deslocamentos para obtenção de recursos, além da disposição para os conflitos travados contra colonizadores. Sob a perspectiva antropológica apresentada no estudo, sustenta-se que a permanência de determinados costumes em comunidades mais isoladas pode relacionar-se, em parte, a estratégias históricas de sobrevivência transmitidas entre gerações (Staden, 2008).

É importante destacar que a expressão infanticídio, quando empregada no contexto indígena, não corresponde integralmente ao tipo previsto no Código Penal brasileiro. No primeiro caso, a prática é descrita como decorrente de diferentes razões, em geral relacionadas à condição atribuída à criança e não ao estado puerperal da genitora. A distinção é juridicamente relevante porque afasta o fundamento específico que estrutura a figura penal do art. 123 do Código Penal. Ao mesmo tempo, a vulnerabilidade do recém-nascido impõe que a análise considere sua incapacidade de compreender ou influenciar os motivos pelos quais sua integração à comunidade pode ser recusada.

Pierre Clastres (2014), em A sociedade contra o Estado, analisa as relações entre Estado e poder e destaca que o exercício da autoridade política não se apresenta da mesma forma em todas as sociedades, especialmente nas indígenas. A descrição colonial dos povos então classificados como "selvagens" foi construída a partir de concepções ocidentais de poder e política, fortemente marcadas por hierarquia e autoridade. A antropologia, nessa perspectiva, procura demonstrar que as sociedades indígenas não são desprovidas de normas ou de sistemas de crenças, mas estruturadas segundo categorias distintas daquelas desenvolvidas pela tradição política ocidental. Essa compreensão aproxima-se do relativismo cultural, segundo o qual não existe um padrão cultural único apto a servir, de maneira automática, como referência universal de comparação (Souza; Carvalho, 2019).

Nesse contexto, coloca-se a questão de saber em que medida é legítima a intervenção estatal no modo de vida de povos dotados de princípios e costumes preexistentes à ordem jurídica nacional. Qual é o limite da liberdade cultural diante dos direitos fundamentais cuja proteção incumbe ao Estado? Em contraposição ao relativismo cultural, o universalismo sustenta a existência de direitos humanos dotados de pretensão universal, perspectiva presente na Declaração Universal dos Direitos Humanos (Souza; Carvalho, 2019).

Nesse debate, foi apresentado o Projeto de Lei nº 1.057/2007, conhecido como "Lei Muwaji", que propunha medidas de proteção a pessoas indígenas diante de práticas consideradas nocivas. A justificativa da proposição referia-se a uma mãe do povo Suruwahá que teria procurado preservar a vida da filha com deficiência. Após a aprovação pela Câmara dos Deputados, a matéria passou a tramitar no Senado como Projeto de Lei da Câmara nº 119/2015. Conforme a ficha oficial do Senado consultada em novembro de 2026, a proposição permanece em tramitação, na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania, aguardando designação de relator; não constitui, portanto, lei em vigor (Brasil, 2007; Brasil, 2015). O debate legislativo permite observar a tensão entre o dever de proteger a vida e o risco de medidas formuladas sem participação das comunidades atingidas, mas a existência do projeto não comprova, por si só, a frequência das práticas mencionadas em sua justificativa.

As críticas ao Projeto de Lei nº 1.057/2007 (PLC nº 119/2015) e à intervenção estatal concentram-se, entre outros pontos, no risco de se interpretar o "direito à vida como garantia fundamental" exclusivamente a partir de um sistema político e moral único, presumindo que formas sociais distintas contenham falhas a serem corrigidas. Entre diferentes sociedades, podem existir concepções diversas de vida, indivíduo, crime, parentesco

e inserção social. Em algumas comunidades, a constituição da pessoa e o desenvolvimento de vínculos de parentesco são descritos como processos sociais cuja relevância ultrapassa o simples evento biológico do nascimento. Para Marianna Holanda (2008), a criminalização formulada sob justificativa abstrata de defesa dos direitos humanos pode afetar direitos historicamente conquistados e produzir conflitos nas relações sociais e familiares das aldeias.

Segundo essa perspectiva, uma criança não reconhecida por sua família como integrante da rede de parentalidade pode encontrar dificuldades concretas de integração social e afetiva (Holanda, 2008). A imposição externa de aceitação, isoladamente considerada, não assegura convivência comunitária, vínculo afetivo ou condições materiais de cuidado. Isso não significa, contudo, que a proteção da pessoa humana deva ser afastada. A intervenção estatal, quando necessária, precisa ser acompanhada de políticas de apoio capazes de oferecer alternativas reais às famílias, conciliando proteção da dignidade, integridade física e diversidade cultural, sem pressupor que uma prática específica constitua o núcleo definidor da identidade indígena.

A reportagem Tradição indígena faz pais tirarem a vida de crianças com deficiência física, exibida pelo Fantástico e publicada no portal da emissora em 2014, relata o caso de Pituko Waiãpi, da aldeia Waiãpi, resgatado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) após nascer com paralisia infantil. Segundo a matéria, ele retornou à aldeia após sete anos sob os cuidados de outra pessoa, a quem sua mãe o havia entregue por acreditar que essa alternativa lhe proporcionaria melhores condições de vida. O retorno evidenciou dificuldades de adaptação e a ausência de estrutura suficiente para atender às necessidades decorrentes de sua condição (Globo, 2014). O episódio sugere que a proteção da criança não se esgota na intervenção pontual; exige apoio estatal capaz de oferecer às famílias alternativas materiais e institucionais que tornem possível a preservação da vida e o cuidado continuado.

Uma crítica recorrente ao contato "forçado" com comunidades indígenas relaciona-se ao risco de perda de identidade cultural. Ao mesmo tempo, diversos povos mantêm relações com práticas, bens e instituições externas, incorporando elementos associados a bem-estar, conforto e integração social. Esses processos de interação não eliminam, por si sós, práticas tradicionais, manifestações de espiritualidade, ritos religiosos ou vínculos de ancestralidade. Como cidadãos brasileiros, os indígenas também são titulares das liberdades de acesso a outras culturas e manifestações religiosas. Restringir essas possibilidades pode igualmente comprometer a liberdade de escolha e a proteção jurídica conferida aos demais cidadãos. Nessa linha, a interação cultural não deve ser confundida com incompatibilidade entre sociedades (Santos, 2011); como observa Foucault, a influência social somente se consolida quando encontra, no contexto de recepção, algum grau de aceitabilidade pelos integrantes da comunidade.

Desse modo, a antropologia, enquanto ciência dedicada ao estudo do ser humano em suas múltiplas dimensões, contribui para fundamentar a preservação da diversidade cultural e para avaliar os impactos decorrentes da intervenção em tradições indígenas. A discussão desenvolvida neste trabalho, contudo, concentra-se em prática específica considerada nociva à vida de crianças. Propõe-se, assim, uma abordagem de colaboração intercultural, em que a interlocução entre Estado e comunidades permita preservar a diversidade cultural e, simultaneamente, assegurar condições de vida dignas e a proteção da pessoa humana (Foucault, 2015).

O exercício da liberdade cultural dos povos indígenas pode, em determinadas situações, entrar em tensão com normas centrais do sistema jurídico nacional. A questão consiste em definir de que modo a autodeterminação, concebida para proteger os direitos dos próprios povos indígenas, deve ser interpretada quando seu exercício possa restringir direitos individuais de integrantes da comunidade. Se a Constituição Federal assegura o direito à vida a todas as pessoas submetidas à ordem jurídica brasileira, é necessário examinar quais fundamentos poderiam justificar tratamento diverso em relação às crianças indígenas. Essas questões orientam a análise desenvolvida nos tópicos seguintes.

Para Holanda (2008), considerando que determinadas comunidades indígenas não reconhecem a criança, em seus estágios iniciais, como pessoa plenamente constituída, a responsabilização penal formulada a partir de categorias exclusivamente ocidentais suscita problemas de legitimidade. Criminalizar a prática nesses grupos poderia significar, nessa leitura, condenar formas de humanidade estruturadas segundo pressupostos distintos. A antropóloga destaca que sociedades ocidentais também possuem suas "fronteiras morais", socialmente aceitas e juridicamente regulamentadas, e discute a existência de um "falso dilema moral", defendendo que o debate considere a "multiplicidade de maneiras de existir". Nessa perspectiva, a função do Estado seria garantir e incentivar processos internos de deliberação coletiva, respeitando a diversidade de valores morais e éticos e reconhecendo as tensões produzidas pelo pluralismo cultural (Holanda, 2008).

Holanda (2008) também recupera o processo histórico pelo qual os povos ameríndios foram estereotipados como imorais, selvagens ou pagãos, representação que contribuiu para situar as culturas indígenas em posição

de inferioridade perante os referenciais da sociedade majoritária. Segundo a autora, a formação histórica do Brasil sob forte influência católica colaborou para a consolidação de juízos morais negativos sobre crenças ancestrais e para a interpretação de determinadas práticas como ameaças à ordem social. Nesse processo, seu estudo identifica a atuação de um "discurso político-jurídico do Ocidente cristão" na construção de imagens de crueldade e desorganização social atribuídas às comunidades indígenas (Holanda, 2008).

Nesse contexto, a cultura constitui importante elemento de formação da identidade humana e participa da construção de valores, princípios e formas de compreensão da realidade social (Santos, 2011). Religião e espiritualidade igualmente desempenham papel relevante nesse processo. O reconhecimento da diversidade religiosa em um Estado laico, contudo, não exclui a incidência das normas destinadas à proteção da pessoa. Práticas que coloquem em risco a integridade física ou psicológica de indivíduos e encontrem fundamento em crenças ou tradições devem, portanto, ser examinadas criticamente, de modo a compatibilizar o pluralismo cultural com a tutela dos direitos fundamentais, entre os quais se insere o direito à vida.

Sob outra perspectiva, a universalidade é tradicionalmente reconhecida como característica dos direitos humanos e constitui um dos fundamentos invocados para sustentar sua incidência sobre todas as pessoas, independentemente do contexto cultural em que se encontrem. Sobre o tema, Maíra de Paula Barreto afirma: "Sou a favor dos direitos humanos como algo universal, comum a todos os povos. Acredito que quando há choque com a cultura, o que prevalece são os direitos fundamentais" (Barreto, 2006). Nessa perspectiva, a pretensão de universalidade opera como parâmetro de contenção de práticas consideradas incompatíveis com a dignidade humana, impedindo que a invocação da tradição, isoladamente considerada, seja suficiente para afastar a proteção de direitos essenciais.

Também merece destaque o princípio da irrenunciabilidade, segundo o qual os direitos fundamentais não podem ser livremente abandonados por seus titulares ou por terceiros em seu nome. Nessa linha, nem as comunidades indígenas nem o Estado poderiam simplesmente afastar a proteção jurídica do direito à vida das crianças indígenas. A liberdade cultural e a autodeterminação exigem harmonização com os direitos individuais. Ainda que as razões sociais apresentadas pela antropologia sejam indispensáveis à compreensão do fenômeno, práticas que ameacem a vida de pessoas vulneráveis demandam análise jurídica rigorosa e políticas públicas capazes de conciliar proteção, inclusão e respeito às singularidades culturais (Santos, 2011).

A antropologia e o relativismo cultural oferecem contribuições relevantes para a compreensão da influência do pensamento ocidental sobre culturas originárias. Nesse sentido, Natália de França Santos afirma que "[...] é importante observar, entretanto, que a moral encontra raízes na cultura, mas não somente nela. Fato é que a alma humana foge a explicações meramente sociais ou culturais" (Santos, 2011, p. 21). A análise do tema exige, portanto, atenção simultânea à pluralidade cultural e à proteção da identidade individual, de modo a impedir que qualquer dessas dimensões seja utilizada como fundamento automático para a violação de garantias fundamentais.

Direitos fundamentais e autodeterminação dos povos indígenas

A promulgação da Constituição Federal de 1988 constituiu marco relevante para a redemocratização brasileira após o período autoritário. Nesse contexto, os direitos fundamentais foram reafirmados como elementos estruturantes do Estado Democrático de Direito, abrangendo não apenas a proteção da liberdade individual, mas também outros valores essenciais e consagrando-se como "[...] o alicerce básico do Estado Democrático de Direito" (Rocha, 1998, p. 1). Cada pessoa, por sua dignidade inerente, é reconhecida como titular de direitos destinados à sua proteção. Rudolf von Ihering, em A luta pelo direito, descreve o direito como realidade em permanente transformação e luta, "[...] parte direta de sua natureza e uma condição de sua ideia" (Ihering, 2004, p. 22).

Direitos fundamentais e proteção da vida como direito de primeira dimensão

A construção histórica dos direitos fundamentais revela, em sua primeira dimensão, forte vinculação à limitação do poder estatal e à proteção das liberdades individuais. Com o desenvolvimento do constitucionalismo, o catálogo de direitos foi progressivamente ampliado para incorporar prestações de natureza social destinadas à promoção da igualdade material e à melhoria das condições de vida. Bobbio (2004), ao examinar a Declaração Universal dos Direitos Humanos em A era dos direitos, sustenta que os direitos do homem possuem caráter histórico e refletem as prioridades e os valores predominantes em determinado contexto social. A classificação em dimensões ou gerações constitui, nesse sentido, recurso didático destinado a compreender o processo de expansão e transformação histórica desses direitos.

No âmbito da primeira dimensão, sobressaem as liberdades civis e políticas e a proteção da esfera individual contra interferências indevidas do poder público. Nesse plano, a tutela da vida apresenta-se como pressuposto indispensável ao exercício das demais liberdades. As crianças indígenas, enquanto pessoas sujeitas à proteção jurídica do Estado, são titulares de direitos que não podem ser afastados por decisão de terceiros. Ao poder público incumbe respeitar as liberdades culturais e religiosas e, simultaneamente, assegurar condições mínimas para a realização da dignidade humana (Lovato; Dutra, 2015). Nessa perspectiva, a proteção da vida constitui condição necessária para o exercício de outros direitos, inclusive da autodeterminação em sua dimensão coletiva (Bobbio, 2004).

Em momento posterior desse processo histórico, consolidaram-se os direitos de segunda dimensão, relacionados à igualdade material e às prestações sociais que exigem atuação positiva do Estado, contribuindo para a afirmação do modelo de Estado Social. A terceira dimensão, por sua vez, associa-se à fraternidade ou à solidariedade e compreende interesses de natureza coletiva ou transindividual, âmbito em que costuma ser situado o direito à autodeterminação dos povos. Já a denominada quarta dimensão permanece objeto de divergência doutrinária e, conforme a classificação adotada, pode relacionar-se à proteção do ser humano diante da biotecnologia, da globalização, da democracia ou do pluralismo (Lovato; Dutra, 2015).

Independentemente da sistematização empregada, a pessoa permanece como destinatária final da proteção jurídica e das formas legítimas de exercício do poder (Rocha, 1998). A historicidade dos direitos fundamentais exige, portanto, permanente capacidade de adaptação às transformações sociais, sem afastamento de sua finalidade de promover condições de convivência mais justas, seguras e dignas.

Nessa linha, Bobbio (2004) afirma não existirem direitos fundamentais por natureza, mas direitos historicamente construídos e sujeitos a transformação conforme se modificam os interesses e as condições sociais. O autor observa que novas declarações incorporam direitos sociais antes inexistentes, o que demonstra que o conteúdo do que se considera fundamental varia de acordo com a época. Essa historicidade não elimina a força normativa dos direitos reconhecidos; indica, antes, que o sistema jurídico precisa acompanhar mudanças sociais relevantes e responder à emergência de novos interesses juridicamente protegidos.

Rudolf von Ihering destaca que a origem e a transformação do direito não podem ser explicadas por uma única fonte, pois resultam de processos históricos contínuos de conflito, adaptação e renovação. A concepção do direito como progresso relaciona-se à luta social pela paz, pela segurança, pelo bem-estar e pela liberdade em uma ordem jurídica organizada. O autor sintetiza essa dinâmica ao afirmar que "[...] renovação alguma lhe é possível sem romper com o passado" (Ihering, 2004, p. 25).

Direito à autodeterminação dos povos indígenas e preservação dos costumes originários

Por longo período, a atuação do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas esteve orientada por políticas assimilacionistas, assentadas na premissa de que seus modos de vida deveriam ser progressivamente integrados à sociedade nacional. A Constituição de 1934 incorporou expressamente essa orientação ao atribuir à União, em seu art. 5º, XIX, "m", competência para legislar sobre a "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional" (Brasil, 1934). A Constituição de 1937 também disciplinou a proteção das terras indígenas, enquanto a Constituição de 1946 preservou uma lógica voltada à assimilação gradual dessas populações à sociedade majoritária (Lopes, 2014).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, esse paradigma integracionista foi substancialmente revisto. Os arts. 231 e 232 passaram a reconhecer a organização social, os costumes, as línguas, as crenças, as tradições, os direitos territoriais e a legitimidade processual dos povos indígenas, deslocando a tutela jurídica de uma perspectiva assimilacionista para outra fundada no reconhecimento do direito à diferença. Nesse novo arranjo constitucional, a autodeterminação relaciona-se à liberdade coletiva e à preservação de instituições culturais, sociais e políticas próprias, sem que isso implique completo afastamento do ordenamento jurídico estatal (Oliveira; Teixeira, 2021).

Sob esse enfoque, a autodeterminação pode ser compreendida em dimensões políticas e culturais. De um lado, impõe ao Estado deveres de abstenção contra ingerências indevidas; de outro, exige medidas positivas destinadas à preservação das condições necessárias à manutenção da identidade coletiva (Alves, 2015). A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho reforça a superação de políticas assimilacionistas e reconhece o direito de os povos indígenas desenvolverem suas próprias instituições. Essa proteção, todavia, deve ser interpretada em conjunto com os direitos individuais dos integrantes das comunidades, uma vez que "a dignidade é a qualidade que define a essência da pessoa humana, ou ainda é o valor que confere humanidade ao sujeito" (Ferreira et al. 2016, p. 28).

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, incorporada no Brasil e atualmente reunida no Decreto nº 10.088/2019, explicita essa relação. Seu art. 8º, item 1, determina que se considerem os costumes e o direito consuetudinário dos povos interessados na aplicação da legislação nacional. O item 2 reconhece a conservação de costumes e instituições próprias quando compatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo ordenamento nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, prevendo a criação de procedimentos de resolução de conflitos. Assim, o texto convencional não autoriza nem a eliminação automática das normas comunitárias nem a exclusão integral da proteção jurídica individual (OIT, 1989; Brasil, 2019).

A compreensão histórica dos direitos fundamentais também contribui para situar o direito como instrumento em permanente processo de transformação. Ihering (2004) ressalta que a realização do direito depende do enfrentamento dos obstáculos que impedem sua efetividade e que a tutela da dignidade exige ação institucional contínua. Nessa perspectiva, a legislação responde às necessidades de cada época e deve ser aperfeiçoada de modo a prevenir violações futuras. A igualdade formal, por sua vez, não se mostra suficiente quando desvinculada da equidade e da consideração das condições concretas dos grupos protegidos. Admitir que os direitos fundamentais reconhecidos a todas as pessoas não alcancem os povos indígenas pode, em vez de promover autonomia, reproduzir mecanismos históricos de exclusão.

Autonomia dos povos originários e direito à vida

Previsto no art. 5º da Constituição Federal de 1988, o direito à vida constitui garantia fundamental e pressuposto para o exercício de diversas outras posições jurídicas. Sua proteção impõe ao Estado tanto deveres de abstenção quanto obrigações positivas de tutela. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em seu art. 8º, assegura à gestante atendimento pré-natal, perinatal e pós-natal integral no âmbito do Sistema Único de Saúde (Brasil, 1990), inserindo a proteção da infância em uma política de cuidado que alcança o período gestacional e o pós-parto.

No âmbito infraconstitucional, o mesmo Estatuto estabelece, em suas disposições preliminares, deveres atribuídos à família, à sociedade e ao Estado voltados à efetivação dos direitos fundamentais da criança e do adolescente, entre eles a vida, a saúde, a educação, a dignidade, o respeito e a liberdade (Brasil, 1990). Com fundamento nesse conjunto normativo e na Constituição Federal de 1988, Maíra de Paula Barreto sustenta que o Estado possui dever de proteção integral das crianças e deve enfrentar práticas tradicionais que violem sua integridade física, considerando, igualmente, o caráter dinâmico da cultura (Barreto, 2006).

O próprio ECA oferece um exemplo expresso de articulação entre proteção da infância e respeito à diferença cultural. O art. 28, § 6º, determina que, na colocação de criança ou adolescente indígena em família substituta, sejam consideradas sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições, observada a compatibilidade com os direitos fundamentais; prevê, ainda, a prioridade de inserção no âmbito de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia e a participação de representantes da política indigenista e de antropólogos no acompanhamento do caso (Brasil, 1990). A norma tem incidência específica sobre a colocação em família substituta, não podendo ser convertida em autorização genérica para retirada de crianças de suas comunidades. Evidencia, contudo, que o sistema protetivo exige soluções sensíveis à identidade cultural da criança.

Também no plano internacional, a tutela da vida encontra fundamento normativo relevante. A Convenção Americana sobre Direitos Humanos, promulgada pelo Decreto nº 678/1992, protege a vida em seu art. 4º. A Convenção sobre os Direitos da Criança, promulgada pelo Decreto nº 99.710/1990, reconhece o direito inerente à vida e o dever de assegurar a sobrevivência e o desenvolvimento da criança (art. 6º); protege sua identidade cultural (art. 30); e determina a adoção de medidas eficazes e adequadas para eliminar práticas tradicionais prejudiciais à sua saúde (art. 24, item 3). Esses comandos devem ser lidos em conjunto, evitando-se tanto a desproteção individual quanto a supressão indiscriminada de vínculos culturais (ONU, 1989).

Em paralelo, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas reafirma que indivíduos indígenas têm direito à vida e à integridade física e mental (art. 7º), recomenda medidas de proteção de mulheres e crianças contra a violência em cooperação com os próprios povos (art. 22, item 2) e reconhece a manutenção de costumes e instituições compatíveis com os padrões internacionais de direitos humanos (art. 34). Trata-se de declaração internacional, cuja natureza jurídica não se confunde com a de tratado incorporado ao direito brasileiro (ONU, 2007). O Estatuto do Índio, por sua vez, inclui, em seu art. 2º, V, garantia de permanência voluntária do indígena em seu habitat, integrando um conjunto normativo historicamente orientado à proteção estatal (Brasil, 1973). A preservação cultural, portanto, não exclui o acesso a serviços de saúde, assistência e proteção à criança.

Sob a perspectiva do pluralismo jurídico, a controvérsia envolve ainda a relação entre as normatividades indígenas e o sistema jurídico estatal. Ihering afirma que "[...] o Estado não pode conseguir manter a ordem legal, sem lutar continuamente contra a anarquia que o ataca" (Ihering, 2004, p. 24). A proteção constitucional dos valores, costumes e tradições indígenas, prevista nos arts. 231 e 232 da Constituição Federal, deve ser harmonizada com os direitos fundamentais da criança, sem que a solução de um caso concreto implique, automaticamente, a invalidação integral do outro princípio em tensão (Oliveira; Teixeira, 2021). A bioética acrescenta a essa discussão a centralidade do indivíduo como titular de sua própria existência e de decisões relacionadas ao seu projeto de vida.

Outrossim, a organização política e social dos povos indígenas apoia-se, em grande medida, em tradições e costumes próprios, o que evidencia a presença de formas normativas não reduzíveis à legislação estatal. Parte da doutrina atribui ao direito escrito maior previsibilidade e segurança jurídica quando comparado ao direito consuetudinário (Curi, 2012). Essa comparação, contudo, exige cautela, pois normas costumeiras adquirem sentido no contexto social em que são historicamente produzidas, transmitidas e praticadas. A solução do conflito demanda, portanto, diálogo entre sistemas normativos e mecanismos de mediação capazes de preservar a diversidade cultural sem afastar a proteção estatal quando estejam em jogo direitos fundamentais.

Infanticídio em comunidades indígenas no brasil

A pluralidade de povos existentes no território brasileiro impede a formulação de um único "Direito Indígena" capaz de representar, de modo uniforme, todas as comunidades. Línguas, tradições, formas de religiosidade e estruturas normativas variam significativamente entre os povos, formando identidades culturais próprias. Por essa razão, a positivação geral e taxativa de normas sobre práticas internas, inclusive aquelas denominadas infanticídio, corre o risco de ignorar a diversidade de sistemas normativos e de relações sociais existentes nas comunidades indígenas (Flores; Ribeiro, 2016).

Motivos atribuídos à prática em determinadas comunidades indígenas

Antes de examinar os motivos associados à morte de crianças em determinadas comunidades indígenas, é necessário reiterar que o conceito empregado nesse contexto não coincide com o tipo penal do art. 123 do Código Penal. No direito penal brasileiro, o infanticídio exige a morte do próprio filho pela mãe, durante o parto ou logo após, sob influência do estado puerperal. Nas descrições antropológicas analisadas, a prática pode decorrer de decisões atribuídas aos pais ou a outros membros do grupo e de fundamentos desvinculados do puerpério (Brasil, 1940). Alguns estudos descrevem a existência de distinção entre o nascimento biológico e o chamado "nascimento social", processo pelo qual a criança passa a ser reconhecida como pessoa no interior de determinadas relações de parentesco e cosmologias (Santos-Granero, 2011).

Segundo Santos-Granero (2011), cosmologias de algumas sociedades indígenas amazônicas admitem relações entre o mundo físico e entidades espirituais. Em determinadas narrativas, crianças podem ser compreendidas como resultado de relações com espíritos ou seres encantados, e certos sinais corporais são interpretados segundo essa cosmologia. Nessas situações, o recém-nascido pode deixar de ser reconhecido como plenamente humano ou ser percebido como ameaça à integridade física e espiritual da comunidade. Trata-se de interpretação interna ao sistema simbólico descrito pelo autor e que não pode ser automaticamente generalizada para os povos indígenas brasileiros.

Também existem relatos de diferentes significados atribuídos ao nascimento de gêmeos. Em algumas comunidades, a gemelaridade pode ser associada a ruptura da ordem social, má sorte, transgressões maternas ou origem não humana; em outras, não assume esse significado. As interpretações variam entre povos e, por isso, qualquer descrição precisa ser compreendida no contexto cultural específico a que se refere (Pereira; Sebastião Filho, 2022).

Em determinadas cosmologias, o reconhecimento social da criança depende de processos de inserção em relações de parentesco e de sua participação progressiva na vida comunitária. Alguns estudos mencionam que dificuldades de locomoção, fala ou desenvolvimento podem influenciar a avaliação de sua capacidade de integrar atividades de subsistência. O caso de Hakani é citado na literatura como exemplo de controvérsia envolvendo a preservação da vida de uma criança com deficiência e a mobilização política que posteriormente se associou ao chamado Projeto de Lei Muwaji (Santos-Granero, 2011).

A literatura especializada registra, ainda, situações em que o sexo da criança, a gemelaridade, determinadas condições de saúde ou outros fatores culturalmente relevantes são associados a decisões acerca de sua permanência na comunidade. Esses relatos coexistem, contudo, com manifestações de resistência no interior dos próprios grupos, inclusive por parte de pais que optam pela preservação da vida dos filhos. Segundo Silva

e Machado (2015), em determinados contextos, a decisão pode recair sobre a mãe no momento do parto ou ser posteriormente compartilhada pela família. Tal diversidade de circunstâncias evidencia a complexidade do fenômeno e impede sua compreensão como prática homogênea ou indistintamente difundida entre os diferentes povos indígenas.

Quanto às formas pelas quais essas práticas são descritas, os registros disponíveis apontam variações relacionadas à comunidade, às razões culturalmente atribuídas à decisão e à idade da criança. A literatura menciona situações de abandono, soterramento e utilização de substâncias provenientes da medicina tradicional. A obtenção de dados empíricos confiáveis, entretanto, apresenta dificuldades consideráveis, sobretudo em comunidades isoladas, o que resulta em registros fragmentários e quantitativamente limitados. Essa restrição documental recomenda especial cautela tanto na formulação de políticas públicas generalizantes quanto na elaboração de afirmações sobre incidência, frequência ou extensão dessas práticas entre os povos indígenas brasileiros (Pereira; Sebastião Filho, 2022).

Reflexos da intervenção estatal dentro e fora das aldeias

No interior das comunidades indígenas, normas de caráter ancestral e tradicional podem desempenhar funções concretas de organização social, prevenção de conflitos e recomposição da ordem comunitária. Flores e Ribeiro (2016) identificam a existência de mecanismos sancionatórios e restaurativos que, embora não se confundam com o sistema penal estatal, revelam formas próprias de juridicidade e de responsabilização. Essa constatação reforça a necessidade de respostas interculturais capazes de considerar as estruturas normativas internas das comunidades, sobretudo quando estão em discussão os limites da autodeterminação e o reconhecimento do direito consuetudinário.

No plano internacional, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos reconhece o direito dos povos à autodeterminação e à definição de seu desenvolvimento político, econômico, social e cultural. Intervenções estatais que desconsiderem integralmente a autonomia das comunidades indígenas podem reproduzir práticas assimilacionistas e perspectivas etnocêntricas historicamente dirigidas aos povos originários (Lopes; Castro, 2023). Nessa linha, Marianna Holanda destaca a necessidade de compreender determinadas práticas a partir da perspectiva das próprias comunidades e das mães indígenas, inclusive considerando os desafios materiais relacionados ao cuidado de crianças com limitações físicas em contextos marcados por reduzida assistência pública (Holanda, 2008).

Sob a perspectiva dos efeitos concretos da intervenção estatal, torna-se necessário considerar as diferenças de valores, finalidades e formas de responsabilização presentes nos sistemas normativos em contato. Ao examinarem as sanções existentes em comunidades indígenas, Flores e Ribeiro observam que elas podem assumir funções "[...] restauradoras do estado das coisas como estavam antes da conduta considerada errada [...]" (Flores; Ribeiro, 2016, p. 11). Essa lógica não se identifica necessariamente com as funções atribuídas à pena no sistema penal estatal e suscita questionamentos quanto à efetividade da simples transposição de sanções previstas no ordenamento nacional para contextos comunitários dotados de estruturas próprias de responsabilização e recomposição social.

Em igual medida, a autodeterminação dos povos não apresenta caráter absoluto e deve coexistir com outros princípios reconhecidos pelo direito internacional, entre eles a soberania estatal e a proteção dos direitos humanos. O dever de respeitar a liberdade cultural não autoriza, por consequência, o afastamento automático de direitos individuais igualmente protegidos. O desafio jurídico consiste em construir uma aplicação contextualizada da autodeterminação, capaz de preservar a diversidade cultural sem permitir que sua invocação se transforme em fundamento para violações de direitos individuais reconhecidos internacionalmente (Lopes; Castro, 2023).

Por fim, práticas vinculadas à religiosidade, à ritualística e às cosmologias próprias podem exercer função relevante na organização simbólica das comunidades em que se inserem. A controvérsia emerge quando esses referenciais internos entram em tensão com parâmetros constitucionais e internacionais de proteção da pessoa. Nessas hipóteses, a solução não se esgota na ponderação abstrata entre princípios, podendo exigir mecanismos de mediação intercultural aptos a promover diálogo institucional e comunitário. Essa abordagem permite buscar a proteção da vida e da integridade individual sem desconsiderar a preservação cultural e a autonomia coletiva dos povos indígenas (Almeida et al., 2025).

Direitos humanos como diretriz na colisão entre direitos fundamentais

Em situações de colisão entre princípios, Robert Alexy (2012) sustenta que um deles pode ter de "ceder" diante das circunstâncias do caso concreto, sem que isso implique sua invalidação abstrata. No plano

constitucional brasileiro, o art. 4º consagra tanto a prevalência dos direitos humanos quanto a autodeterminação dos povos entre os princípios que regem as relações internacionais da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988). A coexistência desses comandos afasta soluções simplificadoras e exige interpretação capaz de considerar o peso assumido por cada princípio diante das circunstâncias analisadas.

Nesse cenário, a teoria do sopesamento, ou ponderação, oferece instrumento adequado ao enfrentamento das colisões entre princípios fundamentais. A formulação de Alexy mostra-se especialmente pertinente porque reconhece que a relação de precedência não se estabelece de maneira fixa ou abstrata. Conforme sustenta o autor, "[...] um dos princípios tem precedência em face do outro sob determinadas condições. Sob outras condições a questão da precedência pode ser resolvida de forma oposta" (Alexy, 2012, p. 93). A solução jurídica depende, portanto, das condições concretas em que se manifesta a tensão entre os direitos envolvidos.

Entre os bens juridicamente protegidos, o direito à vida ocupa posição central na tutela da pessoa e constitui pressuposto fático para o exercício de diversas outras posições jurídicas. A prevalência dos direitos humanos, estabelecida no art. 4º, II, da Constituição Federal, atua como diretriz interpretativa das relações internacionais e reafirma o compromisso do Estado brasileiro com a proteção da dignidade humana (Brasil, 1988). Esse reconhecimento, contudo, não autoriza a construção automática de hierarquia abstrata e absoluta entre direitos fundamentais, embora ofereça parâmetro especialmente relevante quando a situação concreta envolve risco de supressão da vida.

Sob perspectiva distinta, a teoria do ordenamento jurídico de Norberto Bobbio contribui para a compreensão da unidade e do escalonamento normativo do sistema jurídico. Para o autor, a referência a uma norma fundamental permite explicar a unidade do ordenamento e a validade das normas que o integram (Bobbio, 2006). Tal construção, porém, não se confunde com o estabelecimento de uma hierarquia material fixa entre princípios situados no mesmo plano constitucional, cuja relação deve ser examinada à luz das especificidades de cada conflito.

Nesse quadro normativo, a preservação cultural dos povos indígenas e de outros grupos étnicos não se mostra, em si mesma, incompatível com a incidência de limites jurídicos sobre práticas que afetem direitos humanos. O art. 5º da Constituição Federal assegura a inviolabilidade da vida, da liberdade, da igualdade, da segurança e da propriedade, enquanto os arts. 231 e 232 conferem proteção específica aos direitos dos povos indígenas (Brasil, 1988). O problema constitucional reside precisamente na necessidade de compatibilizar essas garantias, evitando, de um lado, a reprodução de políticas assimilacionistas e, de outro, a desproteção de indivíduos submetidos a situações de especial vulnerabilidade.

Também em diferentes níveis do ordenamento jurídico se verifica proteção normativa do direito à vida, tanto pela Constituição quanto pelos tratados internacionais de direitos humanos. A posição hierárquica desses instrumentos varia conforme o procedimento de incorporação: aqueles aprovados segundo o rito do art. 5º, § 3º, da Constituição equivalem às emendas constitucionais, enquanto os demais tratados de direitos humanos recebem, segundo a orientação jurisprudencial aplicável, status supralegal. Essa arquitetura normativa reforça a proteção da pessoa, sem permitir concluir que o direito à vida constitua, em qualquer hipótese, uma "norma suprema" formalmente superior aos demais direitos fundamentais.

Especial relevo assume, nesse contexto, o art. 227 da Constituição Federal, que estabelece proteção reforçada à criança e ao adolescente. O dispositivo impõe à família, à sociedade e ao Estado o dever de assegurar, com absoluta prioridade, direitos como vida, saúde, dignidade e convivência familiar e comunitária, além de protegê-los contra negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. Trata-se de parâmetro normativo particularmente relevante para o exame de práticas capazes de colocar em risco crianças indígenas (Silva; Machado, 2015).

Diante desse conjunto normativo, mostra-se possível reconhecer, em situações concretas, precedência condicionada de um princípio sobre outro, conforme as circunstâncias e a intensidade da restrição produzida sobre cada direito em conflito. Alexy (2012) rejeita a existência de relações abstratas e absolutas de precedência entre princípios e atribui à dignidade da pessoa humana estrutura particular em sua teoria. Aplicada ao objeto deste estudo, a ponderação requer a consideração simultânea da intensidade da restrição à autodeterminação coletiva e da gravidade da ameaça à vida e à integridade da criança, sob pena de converter o sopesamento em simples recurso retórico destinado a justificar uma conclusão previamente estabelecida.

Para que a ponderação não se reduza a uma fórmula abstrata, sua aplicação requer, antes de tudo, verificar se existe situação concreta e comprovável de ameaça ou lesão à vida, distinguindo fatos, relatos midiáticos e interpretações etnográficas. Identificada a situação, devem ser ouvidos, sempre que possível e de forma culturalmente adequada, representantes e pessoas diretamente afetadas da comunidade, inclusive familiares responsáveis pela criança. A medida protetiva escolhida deve ser apta a afastar o perigo, necessária diante das alternativas disponíveis e proporcional quanto ao impacto sobre a vida familiar e comunitária. O diálogo

intercultural orienta a elaboração e a execução das medidas, mas não substitui providências urgentes quando a proteção imediata da vida estiver em risco. As modalidades de responsabilização eventualmente cabíveis exigem exame individualizado dos fatos e das garantias aplicáveis, sem presunção coletiva de culpa.

Quanto à autodeterminação, sua titularidade dirige-se aos "povos" e vincula-se à existência de identidade coletiva compartilhada, sem depender necessariamente da constituição de um Estado próprio. Sua função consiste em proteger a continuidade de instituições, valores, práticas e formas de organização de grupos historicamente constituídos. No contexto brasileiro, essa garantia adquire especial relevância em razão da participação dos povos indígenas na formação histórica e cultural do país, devendo ser compreendida como instrumento de preservação de identidades coletivas, e não como autorização genérica para afastar direitos individuais titularizados pelos próprios integrantes dessas comunidades (Lopes; Castro, 2023).

Por fim, a identidade cultural deve ser compreendida como resultado de processo histórico, gradual e plural, constituído pela participação dos diferentes grupos que integram a sociedade. A ordem constitucional brasileira protege simultaneamente a igualdade, a dignidade da pessoa humana, os direitos fundamentais e a diversidade cultural. Luís Roberto Barroso afirma que "do valor intrínseco de cada pessoa decorrem os direitos fundamentais à vida, à igualdade e à integridade física e psíquica" (Barroso, 2016, p. 113-114). A incidência dessa premissa sobre o problema examinado exige reconhecer cada integrante da comunidade indígena como sujeito de direitos, sem dissolver sua individualidade na dimensão coletiva nem desconsiderar os vínculos culturais que participam da formação de sua identidade.

Síntese dos resultados e critérios de proteção intercultural

Da análise jurídico-dogmática e do diálogo com a literatura antropológica decorrem três resultados. O primeiro é terminológico: o emprego da expressão "infanticídio indígena" em relatos e disputas públicas não implica o enquadramento da conduta no art. 123 do Código Penal. A incidência desse tipo demanda a identificação de seus elementos específicos; a ausência deles, entretanto, não significa que a morte intencional de uma criança fique, por definição, fora do alcance do Direito Penal. A avaliação jurídica depende da descrição individualizada dos fatos, da análise dos tipos penais pertinentes e das garantias aplicáveis ao caso.

O segundo resultado é normativo. A Constituição reconhece simultaneamente a proteção da vida e da infância e os direitos coletivos de organização social e cultural dos povos indígenas. A Convenção nº 169 da OIT, especialmente seu art. 8º, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas não apresentam a autonomia coletiva como imunidade a direitos humanos. A Convenção sobre os Direitos da Criança, por sua vez, protege tanto a vida e a saúde quanto a identidade cultural da criança indígena. Da interpretação conjunta desses instrumentos decorre que a proteção individual e o respeito ao pertencimento comunitário são exigências jurídicas complementares, embora possam gerar tensões em circunstâncias específicas.

O terceiro resultado refere-se à atuação estatal. A resposta jurídica não se mostra suficiente quando limitada à proibição formal ou ao recurso penal, sem prevenção, acesso a serviços de saúde, assistência às famílias e participação comunitária. A compatibilidade da medida com os direitos fundamentais requer diagnóstico concreto do risco, consideração dos saberes e das instituições locais, escolha da providência eficaz menos restritiva e acompanhamento da proteção oferecida. Em situação de ameaça iminente, medidas urgentes de salvaguarda podem ser indispensáveis; sua adoção, contudo, não legitima a caracterização generalizante de povos indígenas como praticantes de infanticídio, nem a separação familiar automática.

Esses resultados têm alcance analítico e normativo. Em razão do método empregado, o estudo não estabelece quantas comunidades adotam as práticas referidas, sua incidência ou suas mudanças históricas, nem mensura a eficácia de políticas públicas específicas. A contribuição reside na diferenciação conceitual do problema e na proposição de critérios interpretativos para decisões que envolvam a proteção da vida e o respeito aos direitos culturais.

Conclusão

O trabalho examinou a tensão jurídica entre a autodeterminação dos povos indígenas, constitucionalmente protegida em sua organização social e cultural, e a tutela da vida e da integridade física das crianças. Os direitos individuais previstos nos arts. 5º e 227 da Constituição, os direitos coletivos reconhecidos no art. 231 e os parâmetros internacionais de proteção devem ser compreendidos sistematicamente. A ponderação não consiste em atribuir licença abstrata a práticas lesivas, mas em justificar, diante de fatos concretos, medidas eficazes de proteção que imponham a menor restrição legítima à autonomia cultural.

A análise histórica e antropológica demonstrou que a expressão "infanticídio indígena", tal como empregada no debate público, não corresponde necessariamente ao delito previsto no art. 123 do Código Penal. Este exige a influência do estado puerperal e a conduta da mãe, durante o parto ou logo após. Os fenômenos descritos na literatura antropológica referem-se a fundamentos distintos, relacionados à cosmologia, ao parentesco e ao reconhecimento social da criança. A distinção evita a transposição automática do tipo penal, sem excluir a possibilidade de enquadramento jurídico de condutas concretas em outras disposições legais, mediante análise individualizada.

A efetividade da tutela da vida requer conhecimento das estruturas familiares e comunitárias sobre as quais as medidas incidirão. A proibição formal ou a responsabilização isolada, desacompanhadas de políticas de saúde materno-infantil, atendimento à deficiência, assistência social e apoio às famílias, podem revelar-se insuficientes. O caráter culturalmente adequado da proteção deve ser aferido pela possibilidade real de preservar a criança e seus vínculos familiares e comunitários, ressalvadas as medidas urgentes necessárias diante de risco concreto.

O exame normativo indica que a autodeterminação coletiva e a proteção individual não podem ser tratadas como alternativas necessariamente excludentes. O art. 8º da Convenção nº 169 da OIT, os arts. 7º, 22 e 34 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e as regras de proteção integral da infância oferecem referências complementares para a solução das controvérsias. A atuação estatal deve articular proteção concreta à vida, escuta das comunidades, prevenção e assistência, sem reincidir em políticas assimilacionistas. O art. 28, § 6º, do ECA, em seu âmbito específico de aplicação, confirma a relevância jurídica da identidade cultural da criança também nas decisões protetivas.

A defesa da cultura não afasta a proteção dos direitos humanos, assim como a tutela de direitos individuais não autoriza a negação da identidade coletiva dos povos indígenas. Em ameaças concretas à vida, a gravidade e a irreversibilidade do dano exigem providências protetivas eficazes, observadas a necessidade, a proporcionalidade e a participação intercultural na medida do possível. Por se tratar de pesquisa bibliográfica e documental, não são apresentados dados de prevalência nem conclusões empíricas generalizáveis sobre os povos indígenas brasileiros. Investigações futuras poderão examinar, com métodos de campo e participação das próprias comunidades, a efetividade das estratégias de cuidado. O desafio jurídico permanece o de proteger cada pessoa indígena como titular de direitos sem dissolver sua individualidade no grupo nem deslegitimar os vínculos culturais que integram sua identidade.

Referências

ALEXY, Robert. Teoria dos direitos fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2012.

ALMEIDA, F. R. De; LAGO, A. C. De M. P.; ARAÚJO, H. R. de. Infanticídio ritualístico indígena sob a ótica da teoria do direito: a colisão entre direitos da personalidade e princípios fundamentais e o papel da mediação intercultural. Observatório de la Economía Latinoamericana, [S. l.], v. 23, n. 4, e9472, 2025.

ALVES, Rodrigo Vitorino Souza. Diversidade cultural e o direito à autodeterminação dos povos indígenas. Revista Jurídica da Presidência, v. 16, n. 110, p. 725-749, 2015.

BARRETO, Maíra de Paula. Universalidade dos direitos humanos e da personalidade versus relativismo cultural. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 15., 2006. Anais eletrônicos [...]. Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux, 2006. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_maira_de_paula_barreto.pdf. Acesso em: 15 mar. 2026.

BARROSO, Luís Roberto. A vida, o direito e algumas ideias para o Brasil. São Paulo: Migalhas, 2016.

BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. Teoria do ordenamento jurídico. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. Brasília, DF: UnB, 2006.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1.057, de 2007. Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e a proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2007. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362. Acesso em: 10 nov. 2026.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934. Rio de Janeiro, 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 25 fev. 2026.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 out. 2025.

BRASIL. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Consolida os atos de promulgação das convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho ratificadas pelo Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10088.htm. Acesso em: 10 nov. 2026.

BRASIL. Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992. Promulga a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica). Brasília, DF: Presidência da República, 1992. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm. Acesso em: 10 nov. 2026.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. Rio de Janeiro, 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 15 mar. 2026.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Presidência da República, 1973. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 15 mar. 2026.

BRASIL. Lei nº 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: seção 1, Brasília, DF, 16 jul. 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 26 out. 2025.

BRASIL. Senado Federal. Projeto de Lei da Câmara nº 119, de 2015 (originário do PL nº 1.057/2007). Acrescenta o art. 54-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília, DF: Senado Federal, 2015. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/122998. Acesso em: 10 nov. 2026.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2014. Disponível em: https://encurtador.com.br/CrLh. Acesso em: 26 out. 2025.

CURI, Melissa Volpato. O direito consuetudinário dos povos indígenas e o pluralismo jurídico. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 230, 2012. DOI: 10.22456/1982-6524.32216.

FERNANDES, Vitor. Infanticídio: histórico. Jusbrasil, São Paulo, 2014.

FERREIRA, Lúcia De Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria De Nazaré Tavares; NÁDER, Alexandre Antonio Gili. Educando em direitos humanos: fundamentos histórico-filosóficos e político-jurídicos. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

FLORES, Andrea; RIBEIRO, Lamartine Santos. Crime e castigo: o sistema penal positivista e o direito consuetudinário indígena. Revista Thesis Juris, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 481-504, 2016. DOI: 10.5585/rtj.v5i2.462. Disponível em: https://periodicos.uninove.br/thesisjuris/article/view/9050. Acesso em: 23 mar. 2026.

FOUCAULT, Michel. A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973). Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

GLOBO. Tradição indígena faz pais tirarem a vida de crianças com deficiência física. Fantástico, 2014.

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, DF, 2008. Disponível em: https://repositorio.unb.br/handle/10482/5515. Acesso em: 26 out. 2025.

IHERING, Rudolf von. A luta pelo direito: texto integral. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

JESUS, Damásio Evangelista de. Direito penal: parte especial: dos crimes contra a pessoa e dos crimes contra o patrimônio. v. 2. 26. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

LOPES, Ana Carolina Freire; CASTRO, Luís Felipe Perdigão. Autodeterminação dos povos indígenas: conceito, elementos e aplicações no ordenamento jurídico do Brasil. Revista de Ciências Sociais Aplicadas, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 98-121, 2023.

LOPES, Danielle Bastos. O direito dos índios no Brasil: a trajetória dos grupos indígenas nas constituições do país. Espaço Ameríndio, v. 8, n. 1, p. 83-83, 2014. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/41524. Acesso em: 8 fev. 2026.

LOVATO, Ana Carolina; DUTRA, Marília Camargo. Direitos fundamentais e direitos humanos: singularidades e diferenças. Seminário Internacional Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea, v. 12, 2015. Disponível em: https://encurtador.com.br/oZpo. Acesso em: 8 fev. 2026.

MADEIRA, E. M. A. A Lei das XII Tábuas. Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo, [S. l.], v. 13, 2015. Disponível em: https://revistas.direitosbc.br/fdsbc/article/view/226. Acesso em: 12 out. 2025.

MAGGIO, Vicente de Paula Rodrigues. Infanticídio e a morte culposa do recém-nascido. São Paulo: Millennium, 2004.

OLIVEIRA, Plinio Pacheco; TEIXEIRA, João Paulo Allain. A Constituição Federal e as fronteiras da interculturalidade ante o infanticídio indígena no Brasil: bioética e (des)construção do valor da vida. Revista Videre, [S. l.], v. 13, n. 27, p. 184-200, 2021. DOI: 10.30612/videre.v13i27.12523.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Convenção sobre os Direitos da Criança. 20 nov. 1989. Disponível em: https://www.unicef.org/brazil/convencao-sobre-os-direitos-da-crianca. Acesso em: 8 fev. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Nova York: ONU, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 20 maio 2026.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_ILO_CODE:C169. Acesso em: 10 nov. 2026.

PEREIRA, Dirce Do Nascimento; SEBASTIÃO FILHO, Jorge. A tolerância como elemento de convergência entre a cultura indígena e a proteção legal da vida: uma análise do infanticídio indígena em tribos brasileiras. Revista Brasileira de Direitos Fundamentais & Justiça, v. 17, n. 47, 2022.

ROCHA, Fernando Luiz Ximenes. Direitos fundamentais na Constituição de 88. Themis: Revista da Esmec, v. 1, n. 2, p. 1, 1998.

SANTOS, Marcelo. Bebês indígenas, marcados para morrer. Problemas Brasileiros, Sesc São Paulo, 4 maio 2006. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/4141_BEBES%2BINDIGENAS%2BMARCADOS%2BPARA%2BMORRER.

SANTOS, Natália de França. O infanticídio indígena no Brasil: o universalismo dos direitos humanos em face do relativismo cultural. Derecho y Cambio Social, v. 8, 2011.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira. Mana, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 131-159, 2011. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000100006.

SILVA, Iolanda Catrine Da; MACHADO, Nélida Reis Caseca. Infanticídio indígena: o direito à vida sob uma perspectiva cultural. Revista do Curso de Direito do UNIFOR, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 28-43, 2015.

SOUZA, Iracema De Lima; CARVALHO, Felipe Rodolfo de. O infanticídio indígena sob a ótica dos direitos humanos. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Direito). Publicado em 21 out. 2021. Disponível em: https://repositoriodigital.univag.com.br/index.php/rep/article/view/1191.

STADEN, Hans. Duas viagens ao Brasil. Tradução de Angel Bojadsen. São Paulo: L&PM Pocket, 2008.