

IDENTIDADE, AUTONOMIA E DIREITOS HUMANOS: DESAFIOS À DIVERSIDADE ÉTNICA NO BRASIL

Jane Felipe Beltrão
Assis da Costa Oliveira

IDENTIDADE, AUTONOMIA E DIREITOS HUMANOS: DESAFIOS À DIVERSIDADE ÉTNICA NO BRASIL¹

Jane Felipe Beltrão²

Assis da Costa Oliveira³

Resumo: Discutir identidade e autonomia como desafios à diversidade étnica, no Brasil, em face das dificuldades de superar sistemáticas violações aos Direitos Humanos relativas aos povos etnicamente diferenciados. Para tratar da interculturalidade necessária ao estabelecimento do pluralismo e da diversidade como objetivos cotidianos a serem desempenhados e praticados por todos, argumenta-se considerando: cultura(s), direito(s), sensibilidade(s) jurídica(s) e saber(es) local(is) diferenciados que precisam ser tomados a termo, uma vez que a (ins) constituição de pessoas e cidadãos diferem de sociedade para sociedade. No Brasil, examina-se a incorporação das diretrizes internacionais à legislação nacional e a prática referente à inscrição plural, registrada pela Constituição Federal de 1988, em contraponto às práticas distantes da tolerância e do respeito. Para efeitos de análise, trabalha-se com projetos de lei que tramitam/ram no Congresso Nacional sobre os povos indígenas e as possíveis conexões estabelecidas entre as propostas e a realidade política nacional, mesmo que os interessados – povos indígenas no Brasil – requeiram e exijam reconhecimento das especificidades étnicas e culturais e sobretudo desejem ser cidadãos plenos sem deixar de

ser quem são: indígenas pertencentes a uma determinada etnia.

Palavras-chave: direitos humanos; diversidade étnica; identidade; autonomia.

Identity, Autonomy and Human Rights: challenges for the ethnic diversity in Brazil

Abstract: Discuss identity and autonomy as challenges to ethnic diversity, Brazil, in the face of difficulties to overcome systematic human rights violations related to people ethnically differentiated. To address the need to establish intercultural pluralism and diversity as goals to be performed daily and practiced by all, considering it is argued, culture (s), right (s), sensitivity (s) legal (s) and know (s) place (s) that need to be differentiated taken to term, since the (ins) constitution of persons and citizens differ from society to society. In Brazil, it examines the incorporation of international guidelines for national legislation and practice regarding the enrollment plural, registered under the 1988 Constitution, in contrast to distant practices of tolerance and respect. For purposes of analysis, we work with bills that move / ram in Congress on indigenous peoples and the possible connections between the proposals and national political reality, even if the stakeholders – the indigenous peoples in Brazil – require and demand recognition ethnic and cultural specificities and especially wish to become full citizens without giving up who are indigenous people belonging to a certain ethnicity.

Key-Words: human rights; ethnic diversity; identity; autonomy.

¹ Texto apresentado e discutido na sessão do Grupo de Trabalho: *Diversidade Étnica e Direitos Humanos*, coordenado por Miguel Rábago Dorbecker (Universidad Iberoamericana), durante a *Reunião de Valdivia/Chile do Consócio Latino Americano de Direitos Humanos* realizada na Universidad Austral de Chile de 18 a 20 de maio de 2011.

² Antropóloga, historiadora, docente junto aos programas de pós-graduação em Direito (PPGD) e em Antropologia (PPGA) da UFPA. Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), em Belém – Pará – Brasil. E-mail: jane@ufpa.br ou janebeltrao@uol.com.br.

³ Advogado, docente do Campus de Altamira da Universidade Federal do Pará (UFPA) e discente do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) na mesma Instituição. E-mail: assisdco@ufpa.br

1. DOS ARGUMENTOS

Para discutir os desafios impostos pela diversidade étnica à identidade, à autonomia e aos Direitos Humanos, faz-se necessário estabelecer os argumentos que oferecem lastro à trilha que se ousa percorrer.

Para encaminhar a discussão a respeito da definição jurídica sobre pessoas indígenas ou afro-descendentes, no Brasil, é necessário compreender, inicialmente, **cultura(s)** como: sistema ordenado de significados e símbolos a partir do qual os indivíduos tornam-se pessoas e cidadãos partilhando e definindo mundos, revelando achados e fazendo julgamentos. Sistema que ao ser instituído, compreende determinado padrão de significados, transmitidos historicamente, incorporados em formas simbólicas por meio das quais os homens, em todas e em cada sociedade, comunicam-se, perpetuam-se, desenvolvem conhecimentos sobre a vida e definem atitudes em relação à própria vida. (Geertz, 1978 e 1998)

Portanto, admite-se a diversidade cultural à partida para refletir sobre os estatutos de pertença e direitos de povos indígenas e populações afro-descendentes.

Em segundo lugar, se toma **Direito(s)**, inclusive os Direitos Humanos, como imaginação social, “... uma forma de ver o mundo, semelhante... à ciência, ou à religião, ou à ideologia, ou à arte – mas que, no caso específico do direito, vem acompanhado de um conjunto de atitudes práticas sobre o gerenciamento de disputas que essa própria forma de ver o mundo impõe aos que a ela se apegam...”. (Geertz, 1998, p. 276)

Na perspectiva hermenêutica de Geertz (1998) – em oposição aos enfoques

funcionalistas, o Direito não é, simplesmente, um conjunto de normas, regulamentos, princípios, e valores limitados, é parte de uma maneira específica de imaginar a realidade. “O Direito com seu poder de colocar acontecimentos específicos... em uma moldura geral de uma maneira tal, que as normas que regulam um gerenciamento adequado e probo desses acontecimentos pareçam surgir naturalmente dos elementos essenciais de seu caráter, é um pouco mais que um reflexo da sabedoria herdada, ou uma técnica para a resolução de conflitos.” (Geertz, 1998, p. 349)

Como produto do comportamento humano, o Direito compreende significados sociais: é *um dizer algo sobre algo*; é uma forma de pensar, que não apenas regula o comportamento, mas o constrói, ao “... dar um sentido específico, a coisas específicas em lugares específicos.” (Geertz, 1998, p. 351) O poder imaginativo, construtivo ou interpretativo do Direito possui raízes nos recursos coletivos da cultura, e não na capacidade isolada de indivíduos. Portanto, o Direito é uma das grandes formulações culturais da vida humana e, como tal, é artesanato fruto do saber local. Para Geertz, “[o] direito ... é saber local não só com respeito ao lugar, à época, à categoria e à variedade de seus temas, mas também com relação a sua nota característica – caracterizações vernáculas do que acontece ligadas a suposições vernáculas sobre o que é possível.” (Geertz, 1998, p. 324-5)

Geertz (1998) rejeita a visão instrumental do Direito que o relaciona, unicamente, com os meios e não com os fins, considerando-o uma simples agência, para tornar realidade valores sociais estabelecidos pela religião ou pela filosofia ou por algum outro estatuto ou lugar. O Direito, com seu caráter *definidor*

da vida, constrói a vida social em lugar de meramente refleti-la.

“[O] direito em vez de ser simples apêndice técnico acrescentado a uma sociedade moralmente (ou imoralmente) pronta, é, juntamente com um conjunto imenso de outras realidades culturais – desde os símbolos da fé, até os meios de produção – uma parte ativa dessa sociedade.” (Geertz, 1998, p. 328-9)

As variadas formas de Direito dão vida às comunidades onde existem e transformam-nas naquilo que essas comunidades são. Mesmo em nossa sociedade o Direito não se resume a procedimentos, as concepções sobre o que é fato, o que é a lei, e a relação que existe entre fato e lei contribui para definir um estilo de vida social (uma cultura) tanto quanto concepções religiosas ou filosóficas. As noções, constituídas, via Direito, são parte daquilo que a ordem significa, são pontos de vista da comunidade, portanto não podem ser considerados simples ecos. A consideração referente ao Direito se estende aos Direitos Humanos pelo fato de que são historicamente constituídos e adotados como política de regulação, manutenção e restauração de dignidades e, como tal, sujeita aos marcadores locais que produzem interpretações diferenciadas a partir de sistemas jurídicos diversos.

Sendo assim, é preciso apropriar-se de **sensibilidade(s) jurídica(s)** como noções sobre o que é, “exatamente”, justiça e sobre as maneiras como ela deve e pode ser exercida, para discutir os modelos de autonomia e de embate político entre os povos indígenas e as populações afro-descendentes na América Latina.

As denominadas sensibilidade(s) jurídica(s)

são “... métodos e formas de conceber as situações de tomadas de decisão de modo a que as leis estabelecidas possam ser aplicadas para solucioná-las...” (Geertz, 1998, p. 324) Criadas pela maneira a partir das quais as instituições legais traduzem a linguagem da imaginação para a linguagem da decisão considerando crenças, modos de agir e atos em que depositamos crédito – as sensibilidade(s) jurídica(s) traduzem conceito de justiça específico, um sentido de Direito particular a cada cultura, variando conforme o saber local. Segundo Geertz, “... essas sensibilidades variam, e não só em graus de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir...; ou nos seus estilos e conteúdos específicos. Diferem, e profundamente, nos meios que utilizam – nos símbolos que empregam, nas histórias que contam, nas distinções que estabelecem – para apresentar eventos judicialmente.” (1998, p. 261-2)

Desse modo, a(s) sensibilidade(s) jurídica(s) diz(em) respeito aos significados que emanam do campo jurídico-legal, destacando as bases culturais do Direito, como uma maneira específica de imaginar a realidade, que traduz uma visão geral de mundo, apreensível se compreendida de acordo com a interpretação dos agentes sociais sobre suas inserções sociais e particulares, ou melhor, os sentidos que dão à realidade vivenciada, (Schuch, 2003) formadas pelo agrupamento de uma série de eventos, regulamentos, políticas, costumes, crenças, sentimentos, símbolos, procedimento e conceitos metafísicos. Nas palavras de Geertz, sensibilidade jurídica compreende um “... complexo de caracterizações e suposições, histórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos...”

(Geertz, 1998, p. 325).

Ao considerar a(s) sensibilidade(s) jurídica(s) se contempla a diversidade e se estabelece diálogo intercultural que favorece a discussão da diversidade étnico-racial, pois as formulações estatais não necessariamente coincidem com as propostas dos movimentos indígenas. Portanto, para discutir os temas relativos à autonomia indígena urge ouvir os interessados.

Finalmente, é preciso tomar o **saber local** – ou saberes locais – como produção social e cultural que se revela como acervo de conhecimentos instituídos, constituídos e partilhados em nível local. O saber local é entendido como lógica formulada, a partir de experiências e práticas sociais concretas, antes pouco ou nada consideradas, que deixam de ser mero “senso comum”, para ter lugar como sistemas culturais. Para a Antropologia, a compreensão do saber local significa forma de examinar os problemas e, principalmente, a possibilidade de apropriar-se do lastro que articula a cultura indicando os nexos que conferem sentido às ações. (Geertz, 1998)

Desse modo, o saber local não é meramente espaço geográfico, ele é menos lugar físico na estrutura relacional – na qual, também, se inserem o regional, o nacional e o global – do que lugar simbólico que perpassa e ultrapassa os diferentes ambientes físico-geográficos para indicar que toda produção cultural é local, ou seja, feita a partir de determinado contexto, logo, o global, o nacional e o regional estão sempre sendo significados por sujeitos localizados em contextos determinados, e esta condição hermenêutica carrega consigo a responsabilidade da percepção da pluralidade de significações que emergem dos diferentes saberes locais.

Se o saber local pode ser tomado como referência à cosmovisão que orienta, especialmente, em relação aos povos e comunidades tradicionais, deve ser reconhecido como forma de representação autônoma, portanto quaisquer proposições que comprometam a autonomia de pensar e ver a vida exige consulta. Aliás, a forma de organização diferenciada é “instrumento” de resistência dos movimentos sociais indígenas e não-indígenas às situações coloniais internas e externas.

Portanto, o critério político-organizativo sobressai combinado com política de identidade, da qual lançam mão os agentes sociais “objetivados” em movimentos sociais para fazer frente aos antagonistas e aos aparatos político-burocráticos do Estado. (Almeida, 2008) Assim, os direitos humanos funcionam como textos normativos e organismos nacionais e internacionais instrumentalizados pelos agentes sociais para fazer valer reivindicações políticas, de caráter coletivo, em prol do fortalecimento organizacional, da melhoria das condições de vida e da disputa pelas classificações inscritas nos textos normativos e concretizadas pelos organismos.

2. DISCUSSÕES ARTICULADAS AO EMPÍRICO: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Para discutir as proposições do texto guia do Consórcio Latino Americano (Reunião de Valdivia/Chile), elaborado por Rábago Dorbecker (2011), consideram-se situações empíricas, trabalha-se com os povos indígenas no Brasil,⁴ a partir da experiência que, como antropóloga e advogado, se

4 Embora se tenha experiência com afro-descendentes (em especial, os quilombolas) para fins da discussão trabalham-se os parâmetros referentes aos povos indígenas. A discussão sobre os quilombolas, ainda, requer maior sistematização.

adquire trabalhando com indígenas, a qual é marcada pelos limites do ser e estar na Amazônia.

2.1. Entre admitir e negar o pluralismo

A Constituição brasileira de 1988 reconhece aos povos indígenas a organização social, costumes, línguas e direitos originários sobre terras que tradicionalmente ocupam (art. 231, *caput*). Contempla o direito à consulta aos povos indígenas para autorização de aproveitamento de recursos hídricos, energéticos e minerais situados em seus territórios (art. 231, §3º) e a capacidade civil plena e legitimidade ativa individual e coletiva para ingressar em juízo. (art. 232). (Brasil, 1988)

Entretanto, a cidadania plena ou dupla, diferenciada, como requerida pelo movimento indígena, que garanta “... além do usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário... o usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos...” (Luciano, 2006, p. 89) não é realidade.

O adequado, do ponto de vista do líder Baniwa, é “... incorporar à noção de cidadania o reconhecimento a diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições – não pela semelhança, mas pela equivalência – criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas.” (Luciano, 2006, p. 89)

No cenário nacional, as conquistas jurídicas oriundas do protagonismo político-organizacional dos povos indígenas nas últimas décadas reverberaram não apenas na Assembléia Constituinte que elaborou

a Constituição Federal de 1988 (CF/88), influenciou ainda a promulgação de legislação infraconstitucional relativa à titulação da terra, saúde e educação, entre outros aspectos.⁵ Entretanto, a inscrição constitucional, creditando o Brasil como país pluriétnico não garante o exercício prático da multiculturalidade, está permanece como ideal. Acredita-se que “[s]omente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial.” (Luciano, 2006, p. 89)

2.2. Direitos Indígenas no cenário das crianças e dos adolescentes

Após a Constituição de 1988, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA – Lei N. 8.069) foi promulgado, no Brasil, em 1990, mas o documento não apresenta a mesma intensidade quanto ao reconhecimento normativo à diversidade cultural instituído pela Carta Magna. A única referência direta que pode ser utilizada para recepcionar os direitos diferenciados de indígenas/crianças⁶ encontra-se no artigo 58 do referido diploma legal, que define o respeito, nos processos educacionais, aos “... valores culturais, artísticos e históricos próprios do contexto cultural da criança e do adolescente, garantindo-se a estes a liberdade de criação e o acesso às fontes de cultura.” (Brasil, 1990)

Percebe-se que o texto normativo não chega a contemplar o caráter bilíngüe e intercultural da educação voltada para este segmento populacional, conforme delimitado no artigo

⁵ Para informações detalhadas sobre os direitos coletivos dos povos indígenas garantidos no plano infraconstitucional, consultar: Silva, 2008.

⁶ *Indígenas/crianças é inversão axiológica que se desenvolve pela consideração da construção social da pessoa como valor-pressuposto da dimensão cultural da dignidade humana, quando instrumentalizada para o caso das crianças em contextos de povos indígenas permite a construção do termo político indígenas/crianças, para enfatizar a primazia do critério étnico-cultural na definição do marcador geracional da infância. A definição será mais bem compreendida adiante, quando se analisar as lógicas de construção sociocultural das concepções de vida e pessoa entre povos indígenas.*

210, §2º da CR/88 e nos artigos 78 e 79 da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. (Brasil, 1996)

Ao não reconhecer, explicitamente, a diversidade cultural de indígenas/crianças, o ECA incorpora, ainda que disfarçadamente, aspectos da ideologia assimilacionista colonial ainda não superada de todo no Brasil, pois torna obrigatória inserções de maneira individualizada em pautas jurídicas de universalização homogenizadora, o que coloca o desafio de saber como ajustá-las no conjunto de normas que não foram, inicialmente, pensadas para realizar diferenciações culturais entre as crianças e os consequentes direitos coletivos.

A crítica à ausência normativa da diversidade cultural deve levar em conta duas considerações paralelas à questão. Em primeiro lugar, a falta de conexão entre o processo de formulação das normas internacionais, especialmente, *Convenção dos Direitos da Criança* (CDC) na qual a delegação brasileira sempre teve a vanguarda na afirmação da defesa dos direitos das crianças pertencentes a minorias sociais – e, em segundo lugar, a negociação realizada no âmbito da construção política do ECA, cujo peso do referido discurso internacional não foi capaz de influenciar e ser incluído na legislação.⁷

O relativo esquecimento dos “novos direitos” nacionais em relação às indígenas/crianças não deixou de chamar a atenção, mesmo que tardia, do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), que editou em 2003 a Resolução Nº. 91 na qual

⁷ Para não cair em anacronismo, refere-se que à época o debate sobre os direitos das crianças (e de jovens) estava centrado na superação da filosofia política da situação irregular que fundamentava o *Código de Menores* de 1979. Portanto, a tarefa de difusão da proteção integral como modelo de transformação dos antigos menores – e da minoridade enquanto condição para fragmentação dos direitos e discriminação no controle estatal – em crianças (e jovens) alçadas ao *status* de sujeitos de direitos, situação estrategicamente potencializada pelo uso da universalização jurídica como mecanismo da inclusão social e da reordenação do tratamento sócio-institucional.

firmou entendimento de que o ECA se aplica “... à família, à comunidade, à sociedade, e especialmente à criança e ao adolescente indígenas... observadas as peculiaridades socioculturais das comunidades indígenas.”

A Resolução, de caráter meramente administrativo, embora anterior a ratificação da *Convenção 169* da Organização Internacional do Trabalho (OIT) pelo governo brasileiro (ocorrida em 2004), contemplou o ideário desta, na medida em que dispôs que a aplicabilidade do ECA deve estar condicionada às peculiaridades socioculturais dos povos indígenas, como também estabelece o artigo 8º, inciso 1, da referida *Convenção*.⁸

Evidentemente, não resta dúvida de que não é, apenas o ECA, que se aplica aos povos indígenas do modo como está hoje configurado, mas também a pluralidade de lógicas culturais de concepção do “ser criança” que implica a relativização do ECA, no sentido afirmado por Cohn (2005) de que só se pode entendê-lo e aplicá-lo, caso previamente se compreenda os limites da concepção de infância que o embasa e as possibilidades de diálogo intercultural para recepção de identidades étnicas como parâmetros de legitimação e (re)significação dos “novos direitos”.

É preciso levar a sério os modos como a diversidade cultural pode reordenar a compreensão dos direitos e da infância, com a exigência de definição, quando se parte da perspectiva sociocossmológica dos povos indígenas, de relativização de noções naturalizadas/universalizadas no Ocidente, especialmente da questão da dignidade da pessoa humana, o que significa visualizar de maneira relativa os conceitos normativos

⁸ Assim disposto na *Convenção 169*: “[a]rtigo 8º. 1. Ao se aplicarem a esses povos leis e normas nacionais, deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.” Consultar: Organização Internacional do Trabalho, 2005.

– tais como: trabalho infantil, lazer, brincadeira, ato infracional, adoção, faixas etárias, violência, família, vida, infância, adolescência, entre outros – tendo em vista o fortalecimento de aportes locais de *significação do e participação no* permitido, com a respectiva abertura de espaço para disposição de normas e procedimentos cuja aplicabilidade torna-se dependente do modo como os conceitos gerais enunciados se materializam no plano concreto da relação sociocultural e identitária local, além da necessária transversalização hermenêutica com os direitos coletivos dos povos indígenas estabelecidos na *Convenção 169 da OIT*, de 1989, na *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, de 2007, na CF/88, na jurisprudência estabelecida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte), vinculada ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH)⁹ e da Comissão de Direitos Humanos (CDH),¹⁰ vinculado ao sistema da Organização das Nações Unidas (ONU).

2.3. Investidas contra os Direitos Indígenas

Em 2007, a conjuntura política nacional apresentou formas de recrudescimento contra os direitos indígenas, especialmente, considerando a possibilidade de promulgação de leis voltadas a criminalização e/ou imposição de procedimentos contra práticas dos povos indígenas – que, supostamente, são atentatórias à vida, em particular às crianças – as quais mobilizam grupos de interesse ligados à bancada evangélica do

Congresso Nacional, Organizações Não-Governamentais (ONG's) missionárias, afora a intensa campanha dos meios de comunicação, sobretudo a televisão e os periódicos impressos. Os meios de comunicação e os comunicadores, no mais das vezes, reforçam a cultura hegemônica, pois fixam determinados parâmetros para a organização política da sociedade.

São estratégias político-religiosas¹¹ de grupos de interesse para instrumentalização de medidas legislativas visando o acirramento do potencial intervencionista e colonial do Estado brasileiro para garantir o controle dos modos de vida diferenciados e a repressão jurídico-policial aos supostos “desvios” socioculturais que agrediriam os direitos humanos de indígenas/crianças. Iniciado pela formulação do Projeto de Lei Nº. 1.057/2007, de autoria do deputado Henrique Afonso Soares de Lima do Partido dos Trabalhadores (PT) do estado do Acre (AC),¹² e parecer da relatora deputada Janete Rocha Pietá do PT do estado de São Paulo (SP)¹³ e o substitutivo apresentado

11 As estratégias políticas de oposição, aos povos e direitos indígenas; e aos direitos humanos de indígenas/crianças, surgem por meio da implementação de legislação que salvaguarde os últimos em contra os primeiros, apresenta-se em complementaridade institucional de agro estratégias, conjunto de medidas “... que têm sido adotadas pelos interesses empresariais vinculados aos agronegócios para incorporar novas terras aos seus empreendimentos econômicos, sobretudo na região amazônica, liberando-as tanto de condicionantes jurídico-formais e político-administrativos, quando de fatores étnicos e culturais ou determinados pelas modalidades de uso de terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas, quilombolas, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, comunidades de fundos de pasto, faxinais, ribeirinhos, gerizeiros e outras categorias sociais.” (Almeida e Acevedo Marin, 2010, p. 141) A relação entre “agroestratégias” e estratégias político-religiosas permite compreender a integralidade dos conflitos e os interesses que se mesclam para produzir ações de contenção à efetividade material dos direitos indígenas ligados a terra e aos modos de vida, pois muitos dos povos indígenas denunciados como “mal-tratadores de crianças” estão localizados em terras (demarcadas ou não) em disputa, com recursos naturais que interessam ao crescente mercado global de commodities.

12 O proponente é pedagogo formado pela Universidade Federal do Acre e integrava, à época, as seguintes frentes parlamentares: *Evangélica*; em *Defesa da Vida e da Família*; *Contra Legalização do Aborto*; *Ambientalista*; pela *Vida e contra o Aborto*; do Ensino Superior; pela *Reforma Política com Participação Popular*; pela *Pavimentação e Manutenção da BR 364*; de Apoio à *Pesquisa Agropecuária*; *Mista da Micro e Pequena empresa*; em *Defesa dos Povos Indígenas*; e da Saúde. Foi re-eleito para o mandato de 2011 a 2014, agora pelo Partido Verde (PV).

13 **A parlamentar é docente e arquiteta. Participava, à época, das seguintes frentes parlamentares:** em *Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente*; *Ambientalista*; *Cidadania sem Fronteiras*; da *Habituação e Desenvolvimento Urbano*; *Informática*; *Micro e Pequena Empresa*; *Saúde*; *Segurança Alimentar e Nutricional*; *Apoio às ONGs*; *Combate à Corrupção*; *Políticas Públicas para o Idoso*; do Congresso em *Defesa dos Direitos das Pessoas com Deficiência*; em *Defesa da Assistência Social*; em *Defesa da Economia Solidária no Brasil*; em *Defesa da Igualdade Racial*; em *Defesa da Indústria Aeronáutica Brasileira*; em *Defesa da Terra, Território e Biodiversidade*; em *Defesa das Cidades de Regiões Metropolitanas e Aglomerações*; em *Defesa das Políticas Públicas de Juventude*; em *Defesa das Santas Casas de Misericórdia, Hospitais e Entidades Filantrópicas na Área de Saúde*; em *Defesa do Trânsito Seguro*; em *Defesa dos Quilombos*; *Mista Amazônia para Sempre*; *Mista da Habitação*; pela *Cidadania GLBT*; pela *Reforma Política com Participação Popular*; pela *Reforma Urbana*; pela *Regulamentação dos Pro-*

9 De acordo com Melo (2006), o interesse pela matéria dos direitos indígenas no SIDH existe desde quase o nascimento do mesmo, pois em 1983 a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (Comissão) realizou investigação sobre a situação do povo *Miskito* na Nicarágua e em 1985 emitiu a Resolução n. 12/85 sobre a situação do povo *Yanomami* no Brasil. Ainda assim, é somente a partir de 2001, mais precisamente depois da sentença do *Caso Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicarágua*, que a CIDH passou a apreciar e julgar vários casos de violação de direitos cuja titularidade corresponde a coletividades diferenciadas étnico-culturaismente.

10 O desenvolvimento da jurisprudência do Comitê de Direitos Humanos das Nações Unidas (que fiscaliza a aplicação do Pacto) e, atualmente, da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, tem possibilitado o alcance de interpretação mais ampla de dispositivos que salvaguardam os direitos culturais das minorias, para proteção das coletividades das coletividades e exigência de prestações positivas pelos Estados. (Ghai, 2003)

pela referida parlamentar à Comissão de Direitos Humanos e Minorias.

Os documentos que pretendiam “tornar objeto de lei” o que denominam de “práticas tradicionais nocivas”, ou simplesmente, “práticas” das sociedades indígenas, acusam (sem chances de defesa) os povos indígenas de praticarem “infanticídio”; homicídios de recém-nascidos e crianças; abuso sexual; estupro; atentado violento ao pudor; maus tratos; e agressões à integridade física e psíquica de crianças e genitores. Para além do dito, por escrito, e do afirmado na tribuna do Congresso, as ações dos parlamentares foram reforçadas pela sistemática divulgação nos meios de comunicação de notícias “atacando” determinadas etnias indígenas – e os povos indígenas de maneira generalizada – por condutas que, supostamente, maltratavam crianças, fazendo uso dos direitos humanos para justificar a criminalização e a imposição de valores não-indígenas.¹⁴

O *PL 1.057/2007* foi sistematicamente combatido por lideranças e organizações indígenas, além da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o que resultou, no final de 2010, no seu arquivamento. Mas os agravos não cessaram, continuam!

Surge o *Projeto de Lei N.º. 314/2009* – atual *Lei N.º. 12.010/2009* (Nova Lei de Adoção) – de reforma dos dispositivos legais da adoção inscritos no ECA. Gobbi e Biase (2009) comentam que, quando da tramitação interna do referido PL, a bancada evangélica, no Congresso Nacional propôs a inserção de norma¹⁵ que possibilitaria a adoção – ou

duetos de Origem Natural para Promoção da Saúde; pela Saúde da Mulher; em Defesa das Pessoas Atingidas pela Hanseníase no Brasil; em Apoio e Defesa da Cultura; e Mista pela Reavaliação de Programas de Desligamento Voluntário (PDV).

14 Sobre o assunto, consultar: Beltrão *et al*, 2010 e Pacheco de Oliveira, 2010.

15 Trata-se de inserção de parágrafo ao artigo 28 do ECA, cujo texto estabelecia: “[e]m caso de ameaça à vida de criança indígena, em decorrência de prática cultural, o órgão federal responsável pela criança indígena, com equipe de antropólogos, promoverá a colocação da criança em família substituta, preferencialmente

o seqüestro¹⁶ – de indígenas/crianças por família substituta em casos de ameaça à vida por prática cultural, porém a FUNAI e organizações indígenas pressionaram pela supressão, com a mudança para outro dispositivo vigente na nova lei.¹⁷

Para as autoras, a intenção da proposição feita pela bancada evangélica, posteriormente modificada para texto normativo que não reconhece a necessária consulta aos povos indígenas em casos de procedimento de adoção de indígenas/crianças, centra-se na pretendida legalização de “... algo que, na prática, vem ocorrendo com surpreendente frequência, isto é, a retirada ilegal de crianças indígenas de suas comunidades por missionários religiosos e até mesmo por profissionais da área de saúde, sob a alegação de que as estariam ‘salvando do infanticídio’.” (Gobbi & Biase, 2009, p. 16-7)

A *Nova Lei de Adoção* também trás conceituação normativa de famílias extensas,¹⁸ o que significou a primeira abertura explícita do ECA para a diversidade cultural e impulsionou a elaboração de outras disposições para tratamento do universo sociocultural dos povos indígenas.

A intromissão do Congresso Nacional, por

em outra comunidade indígena, buscando obter, quando possível, o consentimento dos pais e de seu grupo étnico.”

16 **A transmutação da adoção em seqüestro deve-se necessariamente à incompatibilidade entre os interesses dos povos indígenas e aqueles relativos às instituições públicas e privadas que intermediam a negociação do processo de adoção, sobretudo quando se trata de família não-indígena. Em tais casos, “[o] problema é o que justifica que sejam tratados como ‘seqüestro’ é que muitos destes casos, provavelmente a maioria deles, não tiveram o desfecho esperado pelas comunidades indígenas, ou seja, muitas destas crianças jamais retornaram ou delas seus pais e comunidades jamais puderam ter notícias, o que tem causado muito sofrimento e angústia.”** (Gobbi e Biase, 2009, p. 17)

17 **O novo dispositivo encontra-se no §6º do artigo 28 do ECA, assim expresso: “§ 6º Em se tratando de criança ou adolescente indígena ou proveniente de comunidade remanescente de quilombo, é ainda obrigatório: I - que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal; II - que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia; III - a intervenção e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e de antropólogos, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso.” É importante observar que do texto, está ausente a obrigatoriedade de consulta ao povo indígena, o que viola o direito à consulta estabelecido na *Convenção 169 da OIT*, além de possibilitar atuação arbitrária do órgão indigenista e de antropólogos. Conferir: Brasil, 2009.**

18 **Sobre conceituação de família extensa, vide o artigo 25, § Único do ECA, assim definido após a reforma: “[p]arágrafo único. Entende-se por família extensa ou ampliada aquela que se estende para além da unidade pais e filhos ou da unidade do casal, formada por parentes próximos com os quais a criança ou adolescente convive e mantém vínculos de afinidade e afetividade.” Ainda há consideração normativa em relação à perda ou suspensão do poder familiar em famílias indígenas (art. 161, §2º).**

meio de projetos de lei que atentam contra os direitos indígenas, colocaram em sinal de alerta lideranças e organizações indígenas para realização de mobilização política que pressionassem o Estado brasileiro à formulação de propostas normativas dos direitos das indígenas/crianças que tomasse por base a participação social dos povos indígenas em todo o processo e o respeito às diferenças culturais, o que evidentemente implica em discutir concepções de infância entre povos indígenas com base nas construções sociocossmológicas da pessoa.

3. DAS CONCEPÇÕES DE VIDA, PESSOA E IDENTIDADE

É necessário tomar as concepções de vida e pessoa como diversas e emaranhadas em tramas culturais legitimadas pelas crenças nas regras elaboradas pelos coletivos sociais que se distanciam dos pressupostos do imperialismo humanitário que move alguns dos parlamentares brasileiros e que resulta dos horrores da guerra.¹⁹

Pelas acusações imputadas aos povos indígenas referentes à violação do direito à vida, a discussão não pode ser travada de forma adequada sem considerar as concepções de vida e pessoa entre os povos indígenas. Afinal, faz-se necessário respeitar à diversidade e às tradições culturais, presume-se que, em território brasileiro, os povos e comunidades tradicionais – entre eles os povos indígenas – não compartilham os mesmos valores e nem se expressam a partir das mesmas concepções.

Em geral, as práticas cotidianas relativas ao fazer/tornar-se pessoa indígena perpassam a lógica da relação dos sujeitos com seus

ambientes de vida. Assim, o corpo passa a ser entendido não somente como suporte identitário ou de afirmação de papéis sociais, mas também como instrumento e atividade que articula significações sociocossmológicas, local da justaposição entre pessoa, corpo e sujeito indígena. (Rosa, 2008)

O corpo se torna lugar que insere e forma a pessoa na sociocossmologia em que se espelha, tendo em vista uma concepção de pessoa não “atrelada” à noção de indivíduo, como nas culturas ocidentais, pois pessoa, nas sociedades indígenas, se define a partir de uma pluralidade de níveis, estruturados internamente. (Seeger *et al*, 1987)

Logo, as pinturas corporais; o modo como, quando e onde são usados os ornamentos; as vestimentas; as restrições e as prescrições alimentares e sexuais; e os ritos de passagem da fase criança para adulto. Enfim, as ações devem ser compreendidas sob a ótica da intervenção e transformação de corpos. (Batista da Silva, 2008) Ao se construir o corpo, faz-se, ao mesmo tempo, a pessoa indígena, a partir de informações e significados oriundos da sociabilidade experimentada nas relações de alteridade com humanos, animais, plantas, seres espirituais, dentre outros, para aprendizagem e transmissão de conhecimentos, habilidades, técnicas e concepções de mundo apreendidas enquanto parte da (ins)constituição identitária.

Os povos indígenas, como as demais sociedades humanas, possuem regras próprias, sistemas jurídicos diferenciados, que punem violações como: estupros, agressões, homicídios contra crianças, jovens e adultos, consideradas crimes, o que demonstra que reprovam tais práticas, diferente do que os documentos parlamentares querem fazer crer. O fato não quer dizer, evidentemente,

¹⁹ Sobre o assunto, faz-se importante considerar os argumentos de Diniz, 2001 e Saunders, 2008.

que violações não aconteçam; mas, nem por isso, é possível afirmar que sejam práticas tradicionais, como querem fazer crer os algozes. Afinal, se assim fosse, homicídios, estupro e maus tratos não seriam também tradições nossas?

Os parlamentares esquecem que como políticos devem observar a pluralidade e a diversidade como preceitos quotidianos a serem desempenhados e praticados por todos, especialmente, por representantes do povo que devem zelar pelos cânones constitucionais e pela observância dos documentos internacionais, afinal os brasileiros deveriam apostar nos Direitos Humanos e de vida digna e humana.

4. DA EFETIVAÇÃO DO PLURALISMO

Agora, talvez (?) seja o momento para discutir o pluralismo. Afinal, os povos indígenas vivem de acordo com o que suas sociedades compreendem como sendo vida e pessoa. Resta-nos responder, em contraponto, algumas questões em aberto e propor caminhos de entendimento, pois o debate permanece na fronteira entre a diversidade e os limites da tolerância, quando a questão se resume a respeito à diferença. Como sociedade ocidental, vive-se a negação daquilo que é da própria constituição das sociedades humanas: viver segundo suas regras.

Os membros das sociedades ocidentais parecem ser "... incapazes de viver sob a certeza da ausência de sentido, do princípio do acaso e, mais intensamente ainda, sob a possibilidade aniquilante do exercício da tolerância extrema." (Diniz, 2001, p. 37)

O verdadeiro diálogo intercultural deve ter, como pressuposto, o reconhecimento de incompletudes culturais mútuas, para entender que todas as sociedades possuem

culturas e concepções próprias de vida e pessoa que, mal transcritas (considerando que toda transcrição contém imperfeições), podem ser pensadas como dignidade humana, mas nenhuma possui autoridade moral para exigir melhorias das demais, sem olhar, profundamente, para suas próprias escolhas e saber escutar o ponto de vista dos outros, antes de esbravejar via apologias moralistas.

Em lugar de acirramentos, é preciso eliminar racismos e preconceitos que discriminam e inferiorizam, deve-se valorizar a diversidade respeitando as diferenças!

No artigo 4º da *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, de 13 de setembro de 2007 está inscrito que, "[o]s povos indígenas no exercício do seu direito a livre determinação, têm direito à autonomia ou ao auto-governo nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas." (ONU, 2007)

A *Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)*, no artigo 2º, *alínea b*, afirma que cabe, aos Estados, promover a plena realização dos Direitos sociais, econômicos e culturais dos povos indígenas, respeitando as identidades sociais e culturais, costumes, tradições e instituições diversas. (OIT, 2005) A diferença deve ser assumida como riqueza e como possibilidade de transformar-se em um modo de ação conjunta e eficaz para implementar mudanças.

No Brasil, dirigentes e representantes do povo parecem não terem se dado conta que a tutela dos povos indígenas foi abandonada, em 1988, quando a Constituição Federal foi promulgada. Hoje, se deve apoiar a

livre determinação dos povos indígenas e, em se tratando de desenvolvimento, deve-se observar a participação, a consulta e o consentimento, pois são chaves de fundamentos e objetivos para implementação de quaisquer propostas que comprometam a cultura e a vida de povos indígenas.

O direito de livre determinação, especialmente no caso das ações relativas ao desenvolvimento, exigem participação e cumprimento dos procedimentos referentes à consulta prévia e ao consentimento prévio, livre e informado que integram o *corpus* dos direitos coletivos dos povos indígenas, e que também precisam ser usados nos casos que afetem as indígenas/crianças e os direitos específicos. Os conteúdos substantivos dos processos recomendados encontram-se inscritos nas convenções internacionais, anteriormente citadas, que são operadas, principalmente, por organismos internacionais como a Corte Interamericana de Direitos Humanos e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

O Brasil, enquanto Estado, não vem cumprindo as recomendações internacionais, o caso mais recente, diz respeito a Usina Hidrelétrica de Belo Monte (UHE Belo Monte). Aliás, o Senhor José Miguel Insulza, Secretário Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), também parece desconhecer o caráter de recomendação das decisões judiciais interamericanas, tanto que recebeu carta, assinada pela presidenta da Federação Internacional de Direitos Humanos (FIDH), senhora Souhayr Belhassen, sobre as declarações feitas à BBC a respeito da suspensão da construção de Belo Monte, diz a carta: “En primer lugar, quisiéramos resaltar que las medidas cautelares emitidas por la CIDH, aunque se use el término de “*recomendación*”, tienen un carácter vinculante

para los Estados miembros de la OEA y partes a la Convención Americana de Derechos Humanos. Por lo tanto, nos preocupa que al afirmar que “la CIDH hace recomendaciones que nunca son órdenes obligatorias para los países” y que “ningún país estaría violando ningún tratado al no cumplir con lo que la Comisión le pide”, Usted parezca cuestionar su legitimidad, lo cual podría constituir un peligroso precedente a futuros desacatos de las medidas cautelares por parte de los Estados miembros bajo esta misma alegación, y tener graves consecuencias en materia de derechos humanos.” (Centro de Políticas Públicas e Direitos Indígenas, 2011)

A situação na América Latina é preocupante. A “recomendação” que, como aliados dos povos indígenas, se pode sugerir é exortar a observação dos Direitos Humanos, especialmente considerando a importância da interculturalidade, do pluralismo e dos direitos étnicos.

Pensa-se que a Antropologia cumpre papel importante ao abordar tais temas e questões de maneira coerente de modo a fazer da observação etnográfica forma de romper com o positivismo da definição jurídica (Almeida, 2002), não apenas para enfatizar, no diálogo intercultural, que a disputa pela significação da ideia de cultura influencia diretamente na efetividade hermenêutico-normativa dos direitos coletivos, inscritos como Direitos Humanos,²⁰ mas, acima de tudo, para reinterpretar conceitos normativos presentes nos Direitos Humanos a partir das autodefinições de grupos étnicos na

20 De acordo com Moreira (2008), por trás dos direitos coletivos se oculta idéia de cultura, mas a tradição do direito liberal sempre foi de tratá-la como medida de definição dos *mais* e *menos* humanos, assim como ocorreu com a tutela governamental dos povos indígenas. O desafio atual do campo jurídico está em acordar os significados conceituais de cultural, “[p]orque justamente em la ‘cultura’ se encuentra la bisagra que conecta los dos modelos, el individualista al colectivista. No como una contienda sino como un complemento.” (Moreira, 2008, p. 479) Para o autor, trabalhar a cultura como categoria operativa interdisciplinar dentro do campo jurídico deverá restabelecer o marco que define a fluidez legal necessária para garantir os direitos dos grupos minoritários, dos povos originários e toda forma de alteridade resgatada ao plano da igualdade, tarefa essencial para aceitar a diferença e articular adequadamente a nova legalidade à sociedade plural.

produção das representações de identidades e diferenças culturais.

No diálogo entre Antropologia e Direito, a observação etnográfica ganha força se reconhece que o conhecimento pormenorizado de situações localizadas, construído a partir da análise das mobilizações dos agentes sociais e de sua identidade coletiva, cria condições de possibilidade para o entendimento dos problemas colocados. Leite (2000) e Almeida (2002) convergem para a mesma leitura da importância da Antropologia no Direito para a possível melhoria das condições sociojurídica de afirmação identitária de povos e comunidades tradicionais a fim de: (a) pontuar as situações específicas, valorizar experiências de constituição e estratégias ou saídas produzidas pelos grupos para conviver socialmente, a fim de relativizar os direitos e conceitos universais; (b) a recuperação da apropriação jurídica de situações sociais pela lógica de como os grupos se definem e o que praticam. A consideração proposta implica em desafiar o campo jurídico a entender que os procedimentos classificatórios devem partir dos sujeitos coletivos, em face de situações conflitivas e modos de se relacionar com a natureza e os demais seres humanos ou não.

É preciso estar alerta para o fato de que o que está em jogo nos espaços de implementação da autodefinição é só *a posteriore* a questão do conhecimento produzido pelos próprios agentes sociais, pois para que esse conhecimento seja reconhecido com *status* de conhecimento é necessária a reordenação das relações de poder no campo sociojurídico, ou seja, de resposta às perguntas: (a) quem tem direito de dizer os direitos, as diferenças e a(s) identidade(s) que estão em jogo (com a paralela disputa pela significação

das imagens dos autorizados)? (b) como o Estado e a sociedade envolvente precisam adequar-se a isso para garantir condições de produção de sensibilidades jurídicas – no plural, pois aqui não é apenas a sensibilidade jurídica que adentra no campo jurídico ocidental, mas o questionamento da própria “sensibilidade jurídica ocidental” – que respeitem à autonomia nos dois sentidos atribuídos aos conceitos de livre-determinação e participação; redistribuição socioeconômica e reconhecimento identitário? Aqui, reside o *dilema* dos Direitos Humanos no diálogo intercultural, é dizer, a possibilidade de inserção dos povos e comunidades tradicionais enquanto *sujeitos de direitos*, ao mesmo tempo com o risco de serem novamente aliçados do papel de *sujeitos do direito*, ou seja, de terem destituídos a autodefinição – inclusive identitária – e da efetivação adequada de direitos, vinculando-os “uma vez mais” à ideia de destinatário de normas/decisões, em lugar de produtores das normas/decisões bem como das condições de produção das normas/decisões.

BIBLIOGRAFIA REFERIDA

ALMEIDA, A. W. B. 2002. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (org), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, FGV/ABA, p. 43-80.

_____. 2008. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: ALMEIDA, A. W. B. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*, Manaus, PGSCA-UFAM, p.25-68

ALMEIDA, A. W. B. de & ACEVEDO

- MARIN, R. E. 2010. Campanha de (des) territorialização na Amazônia: o agronegócio e a reestruturação do mercado de terras. In: BOLLE, W.; CASTRO, E.; WEJMEKA, M. (orgs.), *Amazônia: região universal e teatro do mundo*, São Paulo: Globo, p. 141-159.
- BATISTA DA SILVA, S. Categorias sócio-cosmológico-identitárias recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os Charrua e os Xokleng no Rio Grande do Sul. In: *Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*, Porto Alegre, Prefeitura municipal de Porto Alegre, 2008, p. 25-35.
- BELTRÃO, J. F.; LIBARDI, E.; OLIVEIRA, A. C.; FERNANDES, R. F. 2010. As pelepas dos povos indígenas contra as “minas” que “transformam” a diversidade cultural em crime. In: PINHO, A. C. B.; GOMES, M. A. M. (orgs.), *Direito penal & democracia*, Porto Alegre, Núria Fabris Ed., p. 213-238.
- BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm, acessado em 10/4/2010.
- _____. 1990. *Lei N. 8.069 de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm, acessado em 12/7/2009.
- _____. 1996. *Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm, acessado em 15/3/2011.
- _____. 2009. *Lei Nº. 12.010 de 3 de agosto de 2009 (Nova Lei de Adoção)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Lei/L12010.htm.
- CENTRO DE POLÍTICAS PÚBLICAS Y DERECHOS INDÍGENAS. 2011. *Boletim de Novidades de 15 de maio de 2011*. Disponível em: www.politicaspUBLICAS.net, acessado em 15/5/2011.
- COHN, Clarice. 2005. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- DINIZ, D. 2001. Antropologia e os limites dos Direitos Humanos: o dilema moral de Tashi. In: NOVAES, R. R.; KANT DE LIMA, R. (orgs.), *Antropologia e Direitos Humanos*, Niteroi, EdUFF/ABA, p. 17-46.
- GHAL, Y. 2003. Globalização, multiculturalismo e direito. In: SANTOS, B. S. (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 555-614.
- GEERTZ, C. 1978. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- _____. 1998. *O saber local: novos ensaios de Antropologia interpretativa*, Rio de Janeiro, Vozes.
- GOBBI, I.; BIASE, H. S. 2009. Apontamentos sobre a aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente em contextos indígenas e o respeito aos direitos diferenciados. In: *33º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu*. (manuscrito)
- LEITE, I. B. 2000. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas, *Etnográfica*, 4(2): 333-354.
- LUCIANO, G. S. 2006. *O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos*

indígenas no Brasil de hoje. Brasília, MEC/ SECAD, LACED/Museu Nacional, Vol. 1. Disponível em <http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>, acessado em 27/2/2008.

MELO, M. 2006. Últimos avanços na justiciabilidade dos direitos indígenas no sistema interamericano de direitos humanos. In: SUR, *Revista Internacional de Direitos Humanos*. São Paulo, SUR, ano 3, n.4, p. 31-47.

ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. 2007. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/DECLARACAO_DAS_NACOES_UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDIGENAS.pdf, acesso em 25/10/2008.

OIT. 2005. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes*. Brasília, OIT. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>, acessado em 22/7/2008.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 2010. *Infanticídio entre as populações indígenas – Campanha humanitária ou renovação do preconceito?* Disponível em: <http://www.abant.org.br/>, acessado em 15/9/2010.

RÁBAGO DORBECKER, M. 2011. *Diversidad Étnica y Derechos Humanos – Texto Guía*. (manuscrito)

ROSA, P. C. 2008. “Eu também sou do mato”: a produção do corpo e da pessoa Kaingang. In: *Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*, Porto Alegre, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, p. 109-121.

SAUNDERS, R. 2008. Sobre o intraduzível: sofrimento humano, a linguagem de direitos

humanos e a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul. In: *Revista internacional de direitos humanos*, SUR, 5 (9): 53-75.

SCHUCH, P. 2003. Trama de significados: uma etnografia sobre sensibilidades jurídicas e direitos do adolescente no plantão da delegacia do adolescente infrator e no juizado da infância e da juventude de Porto Alegre/RS. In KANT DE LIMA, R. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos*, Niterói, Editoria da UFF, p.157-202.

SEEGER, A.; DaMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: PACHECO de OLIVEIRA, J. (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ, Editora Marco Zero, p. 02-19.

SILVA, L. F. V. (org.). 2008. *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. Brasília, CGDTI/FUNAI.