

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SAÚDE**

SAULO FERREIRA FEITOSA

**PLURALISMO MORAL E DIREITO À VIDA: APONTAMENTOS BIOÉTICOS
SOBRE A PRÁTICA DO INFANTICÍDIO EM COMUNIDADES INDÍGENAS NO
BRASIL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Saúde pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da saúde da universidade de Brasília.

Orientador: Profº Dr. Volnei Garrafa

**BRASÍLIA
2010**

SAULO FERREIRA FEITOSA

**PLURALISMO MORAL E DIREITO À VIDA: APONTAMENTOS BIOÉTICOS
SOBRE A PRÁTICA DO INFANTICÍDIO EM COMUNIDADES INDÍGENAS NO
BRASIL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Saúde pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde da Universidade de Brasília.

Aprovado em 02 de março de 2010

BANCA EXAMINADORA

Prof^o Dr. Volnei Garrafa – (presidente)
Faculdade de Ciências da Saúde da UnB

Prof^o Dr. José Geraldo de Sousa Júnior
Faculdade de Direito da UnB

Prof^a Dra. Rita Laura Segato
Departamento de Antropologia da UnB

Prof^a Dra. Dora Porto
Conselho Federal de Medicina

*A Rosane e Cora,
por trilharmos juntos mais um caminho;*

*Aos povos indígenas,
pelos longos anos de convivência,
acolhimento,
partilha
e aprendizagem;*

*Ao companheiro de caminhada Gunter Kroemer,
com quem pude partilhar e aprender muito sobre o tema desta pesquisa,
lamentando sua inesperada e recente **partida**.*

AGRADECIMENTOS

Ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde da UnB, que acolheu nossa proposta e nos abriu as portas a esta pesquisa;

À Cátedra UNESCO de Bioética da UnB, lugar de acolhimento, espaço de aprofundamento e estímulo;

Ao professor Volnei Garrafa, orientador e incentivador, pela confiança, respeito, abertura ao diálogo, dedicação, amizade e companheirismo;

À professora Rita Segato com quem tenho tido o privilégio de partilhar as reflexões sobre este tema desde o ano de 2006, dois anos antes de iniciar o mestrado;

A todos os amigos e amigas do Cimi, pela cumplicidade e o apoio necessário ao desenvolvimento deste estudo;

Aos companheiros da diretoria do Cimi, D. Erwin Kraütler, Roberto Liebgott, Eden Magalhães e Cleber Buzzato, por me possibilitarem tempo para estudo;

Ao teólogo Paulo Suess, ao advogado Paulo Machado Guimarães e a antropóloga Lúcia Helena Rangel, assessores do Cimi com os quais partilhamos bons momentos de reflexão;

À Adriana, Jemerson e o pequeno Giani, por partilharem conosco os conhecimentos adquiridos na convivência com o povo Suruwaha;

Ao Setor de Documentação do Cimi, nas pessoas muito queridas de Leda e Aida por facilitarem o acesso aos arquivos e obras do acervo da instituição;

Ao amigo e colega de trabalho Eduardo Holanda, que inúmeras vezes assumiu tarefas minhas para que eu pudesse dedicar-me à pesquisa;

Aos colegas da Pós-Graduação em Ciências da Saúde e do Programa de Pós-Graduação em Bioética, onde tive o privilégio de cursar algumas disciplinas, pelas sugestões e incentivo;

À Marianna e Flávia pela experiência de trabalharmos juntos o tema no projeto de consultoria do UNICEF, com a competente coordenação da professora Rita Segato;

Às pessoas que das mais variadas formas, mesmo aquelas mais singelas, contribuíram para a concretização deste trabalho.

A todos e todas, minha mais sincera gratidão.

RESUMO

A partir do ano de 2005 o debate em torno do chamado “infanticídio indígena” passou a ocupar alguns espaços dentro da sociedade brasileira. Por não se tratar de um tema prioritário na agenda do movimento indígena, não houve inicialmente nenhum envolvimento por parte dos povos e organizações indígenas do país, até por que esses entendem tratar-se de um assunto privativo, de interesse interno de suas comunidades onde ocasionalmente o evento possa ocorrer, e dentro dessas comunidades ainda mais restrito a determinadas pessoas em decorrência da condição de gênero, relação de parentesco ou papel social que desempenham numa sociedade específica. O nosso interesse e envolvimento com o mesmo é consequência direta do longo tempo de atuação indigenista o que nos ajudou a identificar, a partir da maneira como a discussão estava sendo pautada, tratar-se de mais uma iniciativa a contribuir com a estratégia de criminalização dos povos indígenas, aumentando ainda mais o grau de preconceito e a discriminação da população não índia em relação a eles. Após perceber essa realidade, alguns segmentos do movimento indígena decidiram enfrentar o debate, o que também veio ocorrer com algumas entidades de apoio às lutas indígenas no Brasil. Somente então passaram a serem ouvidas algumas vozes discordantes do tratamento que vinha sendo dado pelos proponentes da campanha de combate ao “infanticídio indígena”. É nesse contexto que se situa nossa reflexão, com o intuito de contribuir para uma melhor compreensão do fenômeno e identificar possibilidades de diálogo, considerando como pressupostos a autonomia dos povos e o respeito às suas formas próprias de organização. A discussão bioética por nós desenvolvida ocorre na perspectiva de nosso engajamento tanto no campo indigenista como da bioética, a partir do paradigma da *bioética de intervenção*, uma corrente gestada no Brasil, tendo como laboratório principal a Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília - UnB.

Palavras-chave: infanticídio, direito à vida, pluralismo moral, bioética de intervenção.

ABSTRACT

Since the year 2005 the debate on the so-called "indigenous infanticide" has come to occupy some spaces within the Brazilian society. As it is not a priority issue on the agenda of the indigenous movement, there was initially no involvement by indigenous peoples and organizations of the country. Even more so, as in their understanding this is a private matter of internal concern to their communities where it occasionally may occur, and even within these communities the subject is restricted once more to certain people due to their condition of gender, family ties, or their role in that specific society. Our interest and involvement with this theme is a direct consequence of the long time that we have worked in the Indigenous sphere cause which has helped us identify, starting from the way the discussion was being guided, yet another initiative to contribute to the strategy of criminalization of indigenous peoples, further increasing the degree of prejudice and discrimination of the non-indigenous population in relation to them. After perceiving this reality, some segments of the indigenous movement decided to confront the debate, which also occurred with some entities that support the indigenous struggles in Brazil. Only then some dissenting voices began to be heard on the treatment which until then had been given by proponent groups of the discussion. It is in this context that our reflection is situated, with the purpose of contributing to a better understanding of "indigenous infanticide" and identify opportunities for dialogue, considering as a premise the autonomy of the indigenous peoples and the respect for their own forms of organization. The bioethics debate that we have developed takes place in the perspective of our commitment both in the indigenous as well as in the bioethics field, starting from the paradigm of the *bioethics of intervention*, a current that has been conceived of and developed in Brazil, with the UNESCO Chair of Bioethics at UNB as its main laboratory.

Keywords: infanticide, right to life, moral pluralism, bioethics of intervention.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: População Suruwaha de acordo com o sexo	12
Figura 2: Demonstrativo populacional por faixa etária	12
Figura 3: Situação “conjugal” da população	13
Figura 4: Demonstração do contingente populacional que já tem contato com a cidade	13
Figura 5: Mulher do povo Guajá, Maranhão, amamenta filhote de queixada (porco-do-mato)	83

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- AGU:** Advocacia Geral da União
- APIB:** Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- CBJP:** Comissão Brasileira de Justiça e Paz
- CDHM:** Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Federal
- Cimi:** Conselho Indigenista Missionário
- Cisi:** Comissão Intersectorial de Saúde Indígena
- CNBB:** Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- CNPI:** Comissão Nacional de Política Indigenista
- CP:** Código Penal
- CRB:** Conselho de Religiosos do Brasil
- Dep.:** Deputado
- FDDI:** Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas
- Funai:** Fundação Nacional do Índio.
- Funasa:** Fundação Nacional de Saúde
- Jocum:** Jovens com Uma Missão
- MPF:** Ministério Público Federal
- OIT:** Organização Internacional do Trabalho
- ONG:** Organização Não-Governamental
- ONU:** Organização das Nações Unidas
- PEC:** Proposta de Emenda Constitucional
- PL:** Projeto de Lei
- PUC:** Pontifícia Universidade Católica
- STJP:** Supremo Tribunal de Justiça de Portugal
- TJSP:** Tribunal de Justiça de São Paulo
- UnB:** Universidade de Brasília
- UNESCO:** Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
- UNICEF:** Fundo das Nações Unidas para a Infância
- UFSC:** Universidade Federal de Santa Catarina
- UNIDESC:** Centro Universitário de Desenvolvimento do Centro Oeste

SUMÁRIO

Resumo	v
Abstract	vi
Lista de ilustrações	vii
Lista de siglas e abreviaturas	viii
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA: DE TEBAS À MALOCA SURUWAHA	5
1.1 SOBRE O MITO DE ÉDIPO	6
1.2 SOBRE AS CRIANÇAS SURUWAHA E SEU POVO	8
CAPÍTULO 2 - O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA	17
CAPÍTULO 3 – A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	20
CAPÍTULO 4 – APROXIMANDO ÉDITO DOS MITOS AMERÍNDIOS – UM POUCO DE HISTÓRIA	24
4.1 UM LONGO E TORTUOSO TRAJETO	26
CAPÍTULO 5 – A ESTRANHEZA MORAL DOS ÉDIPOS	39
5.1 A INSUFICIÊNCIA DO NASCIMENTO BIOLÓGICO	44
5.2 ENTRE A MORAL E O DIREITO	50
5.3 DUAS ESTRANHAS AMIGAS MORAIS	59
CAPÍTULO 6 – MÃES JOCASTAS	68
6.1 O INFANTICÍDIO E A ÉTICA PRÁTICA DE PETER SINGER	72
6.2 CORPORALIDADE E PESSOALIDADE NAS SOCIEDADES INDÍGENAS	82
CAPÍTULO 7 – OS SERVOS ENTRAM EM CENA	86
7.1 ASSUMINDO O LUGAR DE SERVOS	88
7.1.1 Caso 1	89
7.1.2 Caso 2	90
7.1.3 Caso 3	90
7.2 INTERVENÇÃO E NÃO INTROMISSÃO	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS - NÃO SE ESQUEÇAM DE ÉDIPO	103
REFERÊNCIAS	108

Vejo agora que o salvou da morte para uma sina pior! Pois, se és tu aquela criança, sabe que és o mais infeliz dos homens!

(Sófocles)

INTRODUÇÃO

A citação acima é parte do diálogo entre dois servos na clássica obra de Sófocles, *Édipo Rei*. Os dois pastores haviam sido, muitos anos antes, protagonistas da ação de salvamento de um recém-nascido que havia sido condenado à morte pelos pais. Agora, se reencontravam diante daquele que haviam salvo. A expressão “salvou da morte para uma sina pior” parece traduzir o mais profundo sentimento de frustração que se apoderou de ambos ao tomarem consciência da nobreza de seus gestos quando evitaram um infanticídio, e da dúvida se haviam feito a melhor escolha ante a condição de Édipo:

[...] hoje, porém quem será mais desgraçado que tu, pelas vozes que correm? Quem terá sofrido, nos reveses da vida, maior amargura e se precipitado à mais profunda ignomínia? Ilustre e querido Édipo, tu que ao tálamo paterno voltaste como esposo, dize: como por tanto tempo pôde esta terra que teu pai fecundou suportar em silêncio tua semente? (Sófocles, 2002).

A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona, legado sofocliano para a humanidade, é considerada referência imprescindível para estudos, análises e debates filosóficos acerca da moralidade. Sobretudo Antígona é reverenciada reiteradas vezes como paradigma de discussão sobre os conflitos morais que se estabelecem diante da necessidade do agir humano.

Nossa opção em recorrer a Sófocles, mais precisamente à peça Édipo Rei, para nos auxiliar na perspectiva da abordagem temática aqui pretendida, é justificada pela profundidade e multiplicidade dos conteúdos morais expressos em seu texto - incesto, infanticídio, parricídio - como também pela proximidade e interação entre aqueles e o tema escolhido para o presente estudo. Não é a universalidade do Édipo, episódio exaustivamente estudado, analisado e reinterpretado que nos interessa. Nossa atenção está voltada ao momento anterior à existência do fato edípico, ali onde ele poderia ter sido interditado sem que jamais a humanidade tomasse consciência do seu Complexo de Édipo.

Nosso interesse está direcionado ao dilema - entre “o dever moral de matar e a exigibilidade ética de salvar vidas” - vivenciado pelos personagens da trama, obrigando-os a uma tomada de decisão, não importando quão impiedoso e cruel venha a ser o destino de cada um diante da opção feita. Por isso, ao longo do texto estaremos dialogando com eles, principalmente Laio, Jocasta, Políbio, Édipo, Antígona, e os servos de Laio e Políbio, participantes da operação de salvamento da criança. Embora os últimos apareçam pouco em cena e aparentemente ocupem lugar secundário, talvez por isso sejam referidos apenas enquanto servos, sem direito à citação de seus nomes, para nós, se tornaram protagonistas principais do objeto de nosso estudo, a ação interventiva, própria do nosso referencial teórico, a Bioética de Intervenção.

Mesmo tendo vivido em época tão remota (496-406 a. C), Sófocles torna-se agora nosso contemporâneo e nos convoca a refletir sobre “as múltiplas dimensões do direito à vida”, ao mesmo tempo em que nos situa nas fronteiras da bioética, fazendo-nos tomar consciência da complexidade do tema aqui abordado, exigindo-nos todo o cuidado necessário para uma abordagem responsável e comprometida.

Reconhecendo todas essas implicações, nos propomos aqui estabelecer uma parceria com Sófocles e tecer algumas considerações sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas brasileiras. Para tanto, o tempo ao invés de obstáculo intransponível, torna-se nosso aliado, pois trataremos de temas relacionados com a dimensão bioética das situações persistentes, inerentes às sociedades humanas independentemente do tempo histórico.

Na interatividade com autores da atualidade, bioeticistas e outros, atualizaremos a cada capítulo a tragédia grega e sua interface com realidade por nós analisada. Procuraremos deixar claros e bem definidos os contextos e todas as intervenientes socioculturais dos envolvidos nas tramas, por mais trágicas que pareçam, não importando a dimensão do desafio humano imposto e sua correspondente moralidade que não deixará de se fazer presente em momento algum. Essa última será sempre a mantenedora do debate, funcionando em alguns momentos como fio condutor, em outros como novelos impossível de ser desfeito, e noutros como rede que tece a trama da vida e mantém a ligação necessária entre cada fio.

Embora comum em várias culturas ao longo do desenvolvimento da história da humanidade, o infanticídio constitui uma das mais controvertidas práticas de controle de natalidade, de evitação do filho indesejado. Talvez depois do incesto¹ seja o tema mais complexo e por essa razão evitado, silenciado e reduzido pelos códigos penais dos mais variados países, especialmente nos Estados ocidentais, a um ato criminoso com sua correspondente tipificação.

Veza por outra o assunto é posto em pauta pelos órgãos de imprensa, ávidos por divulgar notícias que chocam o grande público. Utilizando-se de todo o requinte sensacionalista que lhes é inerente, nunca deixam escapar episódios em que “mães impiedosas” envolvem-se em casos de abandono ou morte de recém-nascidos. Cumprida a função midiática, mais uma vez o tema cai no esquecimento até que uma outra “mãe cruel e assassina” volte a cometer crime semelhante, não consiga ocultá-lo dos órgãos de polícia e não impeça sua conseqüente exposição.

Nos últimos quatro anos, a ONG Atini (“voz pela vida”), ligada a uma organização religiosa evangélica, Jocum (“jovens com uma missão”), vem conseguindo divulgação constante, nos mais variados meios de comunicação do país e exterior acerca da prática do infanticídio em comunidades indígenas brasileiras. Para manter o tema em evidência e alcançar seus objetivos, a ONG faz uso dos mesmos recursos apelativos da grande mídia, inclusive a produção de vídeos com relatos chocantes e fortes encenações de supostos sacrifícios de crianças indígenas por membros de suas comunidades, induzindo quem as vê a pensar erroneamente que são reproduções fiéis do que acontece no cotidiano dos povos indígenas no Brasil.

Como resultado da estratégia adotada pelas entidades acima citadas, o assunto vem sendo debatido em alguns setores da sociedade brasileira e é objeto de uma proposição legislativa, o Projeto de Lei (PL) 1057/2007 que dispõe “*sobre o combate a práticas tradicionais nocivas à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais*”. O alvo do projeto, de autoria do deputado evangélico Henrique Afonso e que tramita na Câmara Federal, são as práticas de infanticídio ainda identificadas em algumas comunidades indígenas brasileiras, principalmente aquelas de contato

¹ Evidentemente não pretendemos afirmar que o caráter universal da proibição do incesto esteja presente na prática do infanticídio. A comparação é mais em relação ao grau de rejeição, aversão à prática, sobretudo nas sociedades ocidentais da atualidade.

recente. Esse Projeto de Lei trata o chamado infanticídio indígena como homicídio comum, e estabelece que toda pessoa que tenha conhecimento de determinada gravidez de mulher indígena onde haja risco da criança ser rejeitada após o parto deverá obrigatoriamente comunicar à Fundação Nacional do Índio (Funai), à Fundação Nacional de Saúde (Funasa), ao Conselho Tutelar ou autoridade judiciária e policial, sob pena de responder pelo crime de omissão de socorro.

CAPÍTULO 1 – APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA: DE TEBAS À MALOCA SURUWAHA²

Em *Édipo Rei*, o ato de evitar a morte de uma criança vai possibilitar ao mundo conhecer Édipo e sua trajetória de vida. Ao mesmo tempo em que foi salvo da morte, fora sentenciado a não ter direito à privacidade. Desde então, passou a ser submetido a um violento processo de devastação de sua vida privada, com requintes de tragicidade e publicidade. A partir da sua exposição, tornaram-se também expostos seus pais biológicos, os pais adotivos e suas duas comunidades de referência, Tebas e Corinto. O próprio nome já o denuncia – “o de pés inchados” – significado da palavra Édipo. Esse nome lhe fora atribuído pelos pais adotivos ao perceberem os graves hematomas em seus pés, decorrentes das fortes amarras postas por Laio, pai biológico, no intuito de impossibilitar-lhe sobreviver após ser abandonado no monte Citéron.

Mais de dois mil anos depois, outro caso de suposta evitação de morte vai tornar pública a vida daquelas supostamente salvas agora, duas crianças indígenas na Amazônia brasileira. Era o ano de 2005 e desde então elas, seu núcleo familiar, o povo Suruwaha e, por extensão, os demais povos indígenas no Brasil, passaram a ter suas privacidades violadas. Em pouco tempo, o mundo já tinha conhecimento de suas existências. Muito rapidamente, um filme foi produzido por seus estranhos morais³ fazendo um relato, com detalhes de crueldade, sadismo e perversão, daquilo que denominam infanticídio indígena.

O presente trabalho representa mais uma possibilidade de expor a vida dessas pessoas e povos. Não é sem culpa que o fazemos, conscientes que somos de nossa estranheza moral. Oxalá possa ele contribuir para a realização de um

² Há variadas formas de gráficas dessa palavra: Zuruahá, Suruahá, Sorowahá, Suruwuahá. Optamos pela grafia adotada mais recentemente pelo Cimi – Conselho Indigenista Missionário, a partir de entendimentos entre os indigenistas da entidade conhecedores da língua do povo.

³ O conceito de estranhos morais foi desenvolvido por Engelhardt, H. Tristram, em seu livro: *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996. Voltaremos a tratar dele adiante.

debate transparente e honesto sobre a problemática dos interditos de vida⁴. Foi com esse intuito que fizemos um primeiro esforço de incursão ao tema no ano de 2006, por ocasião da conclusão do VII Curso de Especialização em Bioética promovido pela Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília (UnB). Por meio de um texto produzido inicialmente, de modo conjunto com colegas e orientadores e recentemente aprovado para publicação (Feitosa, Garrafa, Cornelli, Carvalho, Tardivo, 2010), apresentamos nossas primeiras considerações. Elas serão o ponto de partida em busca de um maior aprofundamento das questões ali suscitadas.

A motivação para recorrermos a Sófocles numa contribuição à reflexão sobre o infanticídio partiu, sobretudo, da percepção da sobrevivência do evento independentemente do tempo histórico e da realidade social. Por isso, é possível transpor as barreiras temporais e culturais, contrapor mito e realidade, aproximando Tebas da Maloca Suruwahá. Ousamos, portanto, desafiar o deus Crono, já que “o originário do homem não anuncia o tempo de seu nascimento, nem o núcleo mais antigo da sua experiência: liga-o ao que não tem o mesmo tempo que ele; e libera nele tudo o que não lhe é contemporâneo” (Foucault, 1992, p.347).

Para que não haja insuficiência de informação em prejuízo da análise pretendida, entendemos ser oportuna uma breve contextualização do evento nas duas situações referidas; por essa razão, assim procederemos, não obstante reconheçamos ser essa obra de Sófocles a mais divulgada e conhecida.

1.1 SOBRE O MITO DE ÉDIPO⁵

Em *Édipo Rei*, Laio, rei de Tebas, casou-se com Jocasta, irmã de Creonte. Como dessa união nenhum filho nascia, Laio e Jocasta dirigiram-se a Delfos para perguntar a Apolo se o casamento deles seria fecundo. A sacerdotisa de Apolo, Pitonisa, respondeu que nasceria um filho, mas que este filho, quando chegasse à idade adulta, mataria o pai, casaria com a mãe e lançaria sua família no luto e no sangue.

⁴ A expressão “interditos de vida” foi considerada mais adequada por Marianna Holanda, em sua dissertação de Mestrado em Antropologia sobre o tema, para se referir à prática de “infanticídio” em comunidades indígenas. Em concordância com a mesma, passamos a utilizá-la nesse trabalho.

⁵ Versão adaptada de resumo publicado no site Recanto das Letras.

Algum tempo depois, Jocasta deu à luz um filho. Laio, temendo a profecia, ordenou a seu criado que o abandonasse no bosque, depois de lhe ter furado os pés para pendurá-lo numa árvore. Chegando ao Monte Citéron, **o criado de Laio** (grifo nosso) encontrou **um pastor do rei de Corinto** (grifo nosso), Políbio, e por piedade entregou a criança a ele, tendo o mesmo levado o menino até seu rei. Como Políbio não tinha descendente, o adotou e lhe deu o nome de Édipo.

Já adolescente, o príncipe de Corinto é insultado por um bêbado, que o acusa de ser filho ilegítimo. Por isso, não tinha o direito de pertencer à família real. Embora o rei procure tranquilizar Édipo, este, perturbado, tomou o caminho sagrado que levava a Delfos, para recorrer ao Oráculo e esclarecer o mistério que envolvia seu nascimento. O oráculo evita responder à sua dúvida, mas lhe informa de seu terrível destino: matar o pai e casar-se com a mãe. Como Édipo acreditava ser filho de Políbio e Mérope, para poupá-los, driblando o destino, não volta para aqueles que o criaram e vai para Tebas. No caminho, depara-se, numa encruzilhada, com uma carruagem que transporta seu verdadeiro pai, Laio. O condutor ordena que ele se afaste e passa tão perto de Édipo, que uma das rodas da carruagem quase lhe esmaga um pé. Tomado de ira, Édipo, num golpe mortal mata o cocheiro e, em seguida, seu pai, que o confrontou pela morte de seu servo. Com o assassinato do rei de Tebas, o trono passa às mãos de Creonte, irmão de Jocasta. Chegando a Tebas, Édipo desvenda o segredo da Esfinge e conquista o direito de desposar Jocasta, tornando-se rei de Tebas. O casal real teve três filhos.

Tendo se passado longos anos de seu reinado, uma misteriosa praga assola Tebas. Édipo consulta o oráculo de Delfos; este declara que a praga cessará quando o assassino de Laio, primeiro marido de Jocasta, for encontrado e punido. Édipo então decide livrar seu reino desse mal e descobrir quem é o assassino, desferindo uma tremenda maldição. Após várias tentativas infrutíferas para descobrir o homicida, obriga ao velho sábio Tirésias que lhe informe o nome do responsável. Assim, toma conhecimento do terrível segredo: matara o pai e desposara a mãe, cumprindo assim a determinação oracular. A esta notícia, Jocasta se enforca em uma viga, e Édipo, tomado pela culpa, fura os próprios olhos, cegando-se.

1.2 SOBRE AS CRIANÇAS SURUWAHA E SEU POVO⁶

Em março de 2005, duas crianças Suruwaha foram retiradas de sua aldeia por membros da entidade religiosa Jocum - jovens com uma missão - sob a justificativa de evitar suas mortes, pois havia por parte dos integrantes daquela organização o temor de que pudessem vir a ser sacrificadas. Juntamente com elas saíram outras seis pessoas do povo, inclusive suas mães. Permaneceram algum tempo nas instalações da Jocum, na cidade de Porto Velho, capital do Estado de Rondônia, e depois na cidade de São Paulo.

As duas são do sexo feminino, uma portadora de pseudo-hermafroditismo e outra com retardo no desenvolvimento psicomotor, possivelmente decorrente de paralisia cerebral. Os diagnósticos foram feitos pelo Hospital das Clínicas da Universidade de São Paulo. Na ocasião, em setembro de 2005, a primeira encontrava-se com dois anos e a segunda com um ano e cinco meses de idade. A referência a elas será feita por meio de pseudônimos, no intuito de evitar uma maior exposição das mesmas. Os nomes adotados são Mãy e Yatakaminá.

Mãy, depois de ter sido identificada como do sexo feminino, submeteu-se a uma intervenção cirúrgica e retornou à sua aldeia. Como necessitava de medicação permanente, estava sendo assistida por agentes da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), organismo do Ministério da Saúde. Yatakaminá, por necessitar de um tratamento especializado de reabilitação infantil multidisciplinar, está sendo atendida pelo Hospital Sarah Kubitschek, especializado em doenças do aparelho locomotor, em Brasília. Por essa razão, ela e a mãe passaram a residir na capital federal, abrigadas pelos responsáveis por suas retiradas da terra indígena.

Segundo informações obtidas com a equipe do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) que atua na área, depois da volta de Mãy, a comunidade não manifestou nenhuma reação de rejeição. Seus pais conseguiram acompanhá-la nos cuidados devidos, não obstante oferecessem resistência em ter que viajar a cada 90

⁶ Informações atualizadas a partir de trabalho (Feitosa et. al) de conclusão do Curso de Especialização em Bioética, UnB, 2006. Naquele e em outros textos havíamos optado pela grafia Suruahá, visto que não havia ainda consenso entre os estudiosos da língua e os indígenas. No momento, o termo Suruwahá é o mais consensual. Ao longo do texto, haverá citações com grafias distintas: Zuruahá, Suruahá, Sorowaha, Suruwahá.

dias até a cidade de Manaus. Em 14 de janeiro 2009, aos cinco anos de idade, ela veio a óbito. Não há diagnóstico preciso, podendo ter sido vítima de insuficiência renal ou câncer. Um dia antes de seu falecimento foi acometida por intensa crise de vômitos e desenvolveu grave quadro de desidratação. Foi levada ao posto da Fundação Nacional do Índio mais próximo de sua maloca, recebeu aplicação de soro, mas não resistiu. Desde que fora operada estivera submetida à medicação pesada, podendo ter sido a morte decorrência de efeitos colaterais.

A peculiaridade dos dois casos advém do fato das anomalias não serem de fácil identificação logo após o nascimento. As pessoas que as retiraram da comunidade temiam por suas vidas, muito embora ambas já tivessem idade superior a um ano de idade e até então continuavam a conviver com seu povo, não podendo, portanto, ser dada como certa a premissa da rejeição, não obstante haver registro de caso de infanticídio com criança já crescida.

É digno de nota que a visibilidade alcançada pelos Suruwaha na discussão do infanticídio é inversamente proporcional às estatísticas dos registros da prática entre eles. Dentre os poucos povos que ainda mantêm essa prática, esse seria o de menor incidência em se tratando de números absolutos. Tal fato já seria motivo suficiente para suscitar dúvidas sobre os reais interesses daqueles que pautaram o tema e envidam esforços a fim de mantê-lo em evidência. Como isso não constitui objeto de nosso estudo, não será aqui analisado.

Embora pretendamos refletir a realidade ampla da prática do infanticídio em alguns povos, dada a relevância do caso, as polêmicas geradas a partir da “intervenção” da Jocum e os desdobramentos para a vida do povo, os Suruwaha serão uma referência constante no texto, razão pela qual introduziremos a seguir breves informações necessárias para uma melhor compreensão dos fatos. Trata-se de um povo que, em decorrência de toda história de violência vivenciada por ele como os demais localizados naquela região durante o ciclo da borracha, optou pelo isolamento como estratégia de sobrevivência.

El itinerario de los Suruaha se inscribe en todo este marco de convulsiones colectivas, de transformaciones dramáticas derivadas de la irrupción violenta de la economía cauchera en la región. Las etnias de la cuenca del Cuniuá, todas ellas pertenecientes al complejo Arawa, vivieron con la implantación de la economía cauchera la eliminación de sus dinámicas de interacción social, ritual y comercial. Todas vivieron desequilibrios que afectaron definitivamente sus condiciones de reproducción física y cultural. Los Suruaha consiguieron resistir a la perspectiva de incorporación ofrecida por los pacificadores, y pequeños grupos de supervivientes escaparon al

impacto de las correrías y las epidemias. Quedaba una ‘tercera vía’, incierta y arriesgada: la del aislamiento. Fue esta la alternativa que les llevó a refugiarse en las tierras del Jokihí (Suárez, 2008, p.95).

Localizamos em um relatório elaborado pela equipe do Cimi em Lábrea⁷, estado do Amazonas, no ano de 1980, o primeiro registro etnográfico sobre esse povo:

[...] os índios são de média estatura, bem nutridos, musculosos e de pele bronzeada. No lóbulo perfurado usam um pauzinho. O rosto é bem traçado e mostra um semblante de inteligência e alegria. O tuxaua é um homem idoso e calmo e dominava a situação de contato. Ficou sentado um pouco fora do acampamento, observando e dando recados. Parece que havia ainda um jovem sub-tuxaua que comandava as provas de coragem. Portam o cabelo curto, cortado em forma de cuia e caindo para a frente, deixando a testa livre. Ao lado, o cabelo cai por cima de uma camada mais curta de uns três centímetros, formando uma espécie de coroa. O corte dos cabelos atrás vai até a altura dos lóbulos. Não usavam enfeites a não ser um diadema de tecelagem fina de envira, medindo uns três centímetros de largura, que depois foi presenteado a um dos membros da equipe. O diadema é sentado na cabeça como uma coroa. Como roupa usam um cordão de cipó ou de envira para segurar o pênis, sobre o qual caem às vezes franjas tingidas de vermelho. O corpo todo é pintado de urucum e genipapo, evitando assim a praga de insetos. Ficaram admirados dos dentes dos brancos, pois em geral apresentavam dentaduras estragadas com falhas de dentes. Mediram-se em força e insistiram em manejar arco e flecha [...](CIMI, 1980, p.3-4).

Quase três décadas já se passaram desde o primeiro contato, mas os Suruwaha permanecem em seu território originário e mantêm pouquíssimo contato, seja com a sociedade dita nacional, seja com outros povos indígenas da região. Falam uma língua da família Arawa e estão localizados no interior do Estado do Amazonas, município de Tapauá, distante 1.228 km de Manaus. As dificuldades de acesso contribuem para que possam manter certo controle sobre seu território tradicional. Isso evita a invasão por terceiros, interessados em explorar as riquezas naturais existentes em suas terras. Evitando a invasão, evitam também os contatos intensivos com culturas estranhas, assegurando a manutenção de seus mecanismos culturais. Kroemer (1994, p.35), ao relatar suas experiências com aquele povo, informa que:

Todos os Zuruahá geralmente vivem numa única casa, numa maloca-aldeia, chamada oda, onde, como integrantes do mesmo povo, reconhecem os mesmos critérios de relações sociais, os mesmos padrões culturais de vida e o mesmo modo interpretativo de suas atividades por meio de seu mundo religioso.

⁷ Os indígenas Suruwaha mantiveram cauteloso isolamento até os fins da década de 1970, quando foram localizados pela equipe de pastoral indigenista de Lábrea – Amazônia, pertencente ao Cimi, (organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB), que havia sido alertado de sua existência pelas notícias de conflitos entre eles e grupos de exploradores da região.

Logo depois de contactá-los, a equipe percebeu que eram capazes de garantir sua autossustentabilidade e manter viva sua cultura, desde que permanecessem livres da presença de invasores. Por essa razão, deveria adotar uma atitude de não interferência direta na vida da comunidade e assumir como compromisso a luta pela demarcação e proteção do seu território tradicional, o que de fato veio a se concretizar logo depois, quando a Fundação Nacional do Índio realizou a demarcação. A partir de daquele momento, o Cimi adotou um modelo de acompanhamento à distância, evitando fixar residência na área, diminuindo assim o impacto da presença de seus agentes para a cultura Suruwaha. Começou a fazer um trabalho de assistência à saúde das pessoas da comunidade, mantendo uma agenda de vacinação para protegê-los das doenças infecto-contagiosas levadas pelas frentes de exploração respeitando, contudo, a medicina tradicional do povo.

Passados quatro anos do contato, outro grupo religioso, a Missão Evangélica Jocum, passou a atuar junto aos Suruwaha, decidindo estabelecer no local uma base permanente. Durante mais de duas décadas, o povo recebeu assistência das duas equipes missionárias, possuidoras de diferentes formas de compreensão e intervenção na área.

Os gráficos que seguem foram elaborados de acordo com os registros de nascimentos e óbitos realizados pela equipe missionária do Cimi, atualizados até janeiro de 2007, indicando uma população total de 140 pessoas, tendo havido a diminuição de três pessoas em relação à atualização anterior feita no início de 2006. Além de descrever a distribuição da população por sexo e faixa etária, a equipe também identificou os casados, solteiros e o número de pessoas que desde o contato já saíram de sua comunidade até a cidade, geralmente para tratamento de saúde.

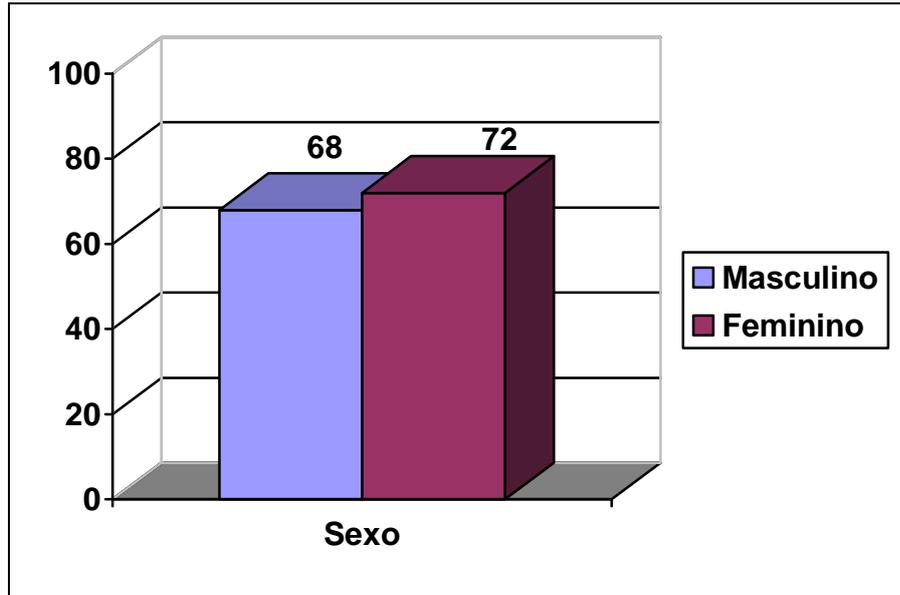


Figura 1: População Suruwaha de acordo com o sexo.

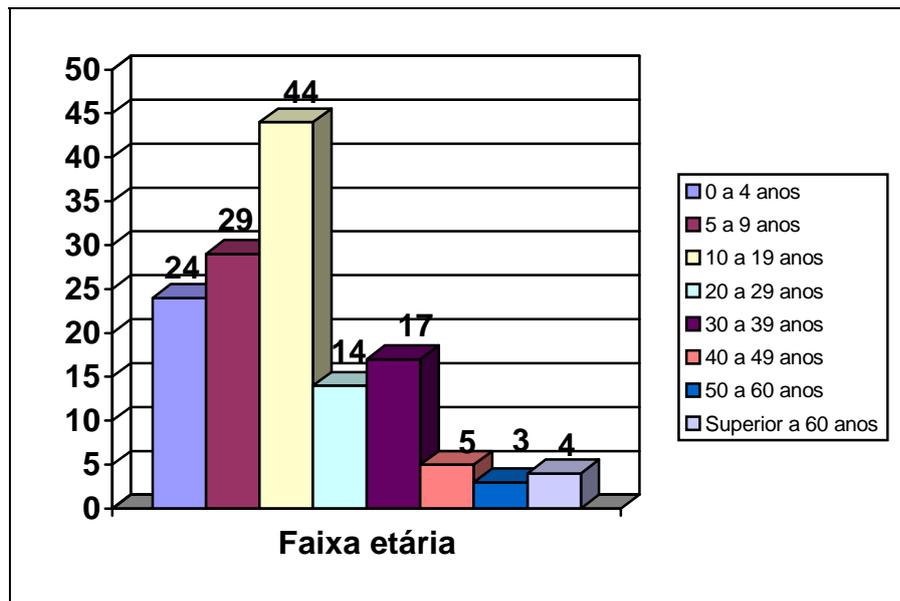


Figura 2: Demonstrativo populacional por faixa etária.

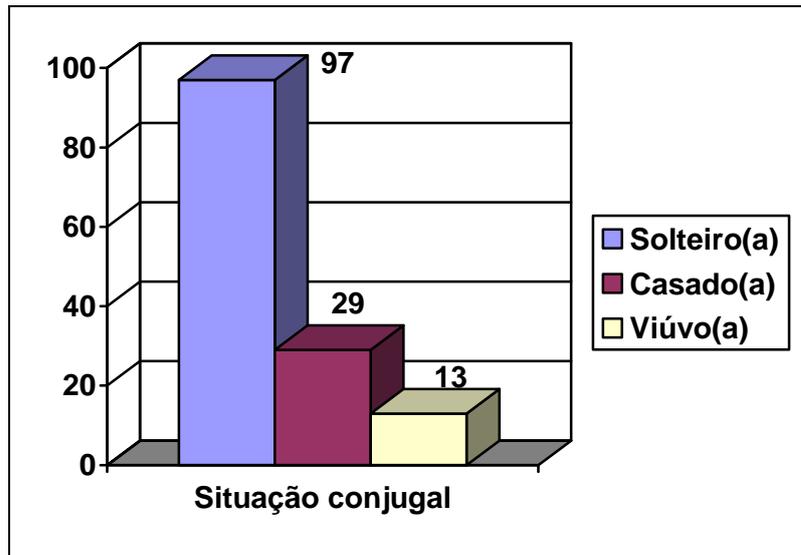


Figura 3: Situação “conjugal” da população.

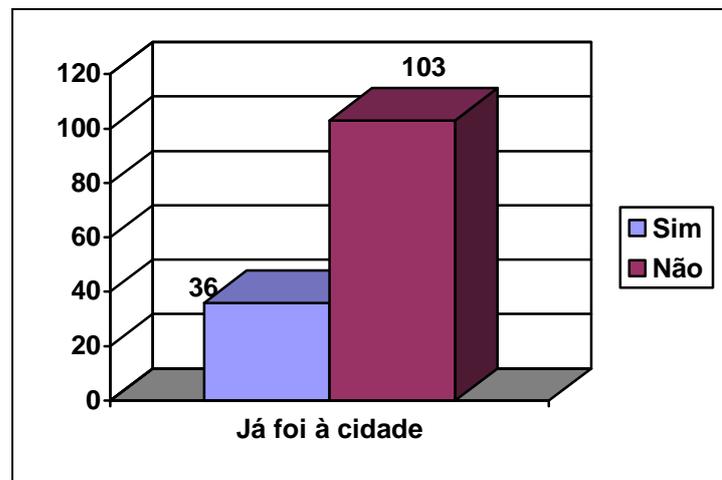


Figura 4: Demonstração do contingente populacional que já tem contato com a cidade.

Ainda com base nas informações da equipe indigenista do Cimi, no período de 2003 a 2005, ocorreram 16 nascimentos, 23 mortes por suicídio, 2 infanticídios e uma morte por doença. Em decorrência do alto índice de suicídio, houve, no período, uma redução populacional de 13%. A idade média da população, em 2006, era de 17,43 anos de idade. A porcentagem de pessoas com mais de 30 anos, nessa época, era de 16% e com mais de 40 anos de apenas 8.6%, enquanto a

relação entre indivíduos do sexo masculino e feminino era, respectivamente, de 1.12 para 0.88, dados que se mantiveram.

O alto índice de suicídio é um elemento a ser atentamente relacionado com o interesse primeiro deste estudo. Embora o suicídio seja um fenômeno completamente diferente do infanticídio, posto que pressupõe a autonomia de quem o pratica, é importante compreendermos as relações dos dois no interior do contexto cultural do povo Suruwaha. Por detrás do viver ou morrer, existe uma idéia, uma concepção, do que seja a vida e a morte, de que vale a pena viver ou não.

Entre os Suruwaha esta concepção é muito própria: “Eles concebem a existência humana em dois caminhos distintos: no *kunahã agi*, o caminho dos que morrem por envenenamento; e no *mazaruru agi*, o caminho dos que morrem naturalmente” (Kroemer, 1994, p.150). A morte é, assim, o escopo da existência. As conseqüências de tal pensar são percebidas em números. “Os fatores da mortalidade entre os Suruwaha são eminentemente sociais: 7,6% do total das mortes são causadas por infanticídio e 57,6% por suicídio” (Dal Poz, 2000, p.91).

A morte, em tal ambiente, ainda que como fenômeno humano seja sempre impactante, toma contornos diferentes da cultura ocidental. Faz sentido viver se a vida for boa e tranqüila, sem dor excessiva para o indivíduo e para a comunidade. Assim, se uma criança nasce com graves defeitos físicos ou sem um pai que a proteja, poderá não haver motivo para viver, porque a vida será demasiado pesada para ela, para a sua família e para o seu povo, em função das condições de vida no meio da selva.

Ao abordar a temática do infanticídio, Kroemer (1994), relata que a criança recém-nascida do sexo feminino, que nasce de uma mãe solteira, poderá não ser aceita. A rejeição de uma criança do sexo feminino sem pai reconhecido é, antes de tudo, uma resposta aos padrões culturais de relações sociais, onde uma criança sem pai é inconcebível como novo membro daquela sociedade. Porém, quando se trata do nascimento de criança do sexo masculino, a sociedade lhe impõe um status inferior em relação àquelas que possuem pais reconhecidos. Nesse caso, a vida dela é mantida unicamente em razão de utilidade do homem para a sociedade.

Há relatos, contudo, de situações em que a mãe disposta a assumir a criação da filha, que não terá reconhecimento social pela comunidade, acolhe a recém-nascida fora da maloca. Houve um caso de duas crianças criadas por uma viúva

que, de acordo com a comunidade, não deveriam ser acolhidas, por serem filhas de mães solteiras. Anos depois, ambas suicidaram-se: “uma logo após casar-se; e a outra a seguiu, em um suicídio coletivo” (Kroemer, 1994, p.66).

Esse exemplo evidencia certa relação entre infanticídio e suicídio que não lhes é inerente, mas resultante de um processo histórico e de uma realidade sociocultural específica. O suicídio Suruwaha envolve aspectos históricos, cosmológicos e, até mesmo, tensões e crises sociais. Ele é visto como uma forma de existir humana, posto que somente com a morte é possível atingir a verdadeira existência:

Dizem os índios que a existência humana só tem sentido se visa o suicídio. A linha-diretriz do entendimento sobre a vida aponta o suicídio como o máximo de todos os valores. A filosofia Zuruahá diz que há apenas dois caminhos para o existir humano: o primeiro, através do suicídio por veneno, chamado kunaha, que leva ao céu dos que o ingeriram [...]. É para lá que está projetada a verdadeira existência à qual ritos, cantos e rezas estão relacionados. O segundo caminho leva à morte através da velhice; é um caminho hoje considerado penoso[...] (Kroemer, 1994, p.78).

Frente a tal compreensão sobre a vida humana, esperar envelhecer não é sinônimo de sabedoria. Por isso, nessa cultura, os velhos não possuem status de sábio ancião, como é comum em outros povos indígenas. Aqui são chamados hosa, palavra que significa “não presta, está acabado”; a maioria deles, inclusive, já passou por tentativas de suicídio.

Para evitar um futuro de dor e desprestígio na velhice, a criança passa desde pequena a conviver com a possibilidade de cometer suicídio. Em suas brincadeiras, meninos e meninas encenam como morrerão e como serão feitos seus rituais funerários. Todos têm conhecimento do uso do timbó, espécie de cipó que possui um veneno mortal. Usá-lo é um ato de coragem. Por esse motivo, “os pais vivem na convicção de que um dia seus filhos beberão veneno” (Kroemer, 1994, p.78).

De acordo com Kroemer, a prática do suicídio entre os Suruwaha é decorrência de um violento massacre sofrido cerca de um século antes do contato estabelecido pela equipe do Cimi. Os sobreviventes desenvolveram uma doença psíquica, por ele denominada de etno-trauma⁸. Na ocasião, todos os pajés foram

⁸ Para Winnicott, a idéia de trauma envolve uma consideração de fatores externos; em outras palavras é pertinente à dependência. O trauma é um fracasso relativo à dependência. O Etno-trauma poderia, portanto, ser entendido enquanto decorrência direta de “uma ruptura na linha da vida” das pessoas pertencentes ao grupo étnico, provocada pelo massacre. Haveria dessa forma a identificação do trauma individual sofrido por cada um dos Zuruahá. Com a morte de todos os pajés as defesas todas foram desorganizadas provocando o trauma, que além da forma individual se

mortos, juntamente com a maioria dos membros do povo. Aqueles que escaparam das armas, morreram em decorrência de epidemias de gripe e sarampo. Os responsáveis por tal destruição foram os integrantes da frente pioneira extrativista de borracha na Amazônia Brasileira, no final do século XIX.

CAPITULO 2 - O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA

O percurso metodológico do presente estudo contemplou: levantamento bibliográfico de livros, artigos, teses e dissertações nas áreas de Antropologia, Bioética, Biologia, Direito, Filosofia, História, Medicina, Psicologia e Sociologia; leitura dos diários de campo da antropóloga Lúcia Helena Rangel, professora da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo e assessora do Cimi, e de integrantes da equipe do Cimi que atua junto ao povo Suruwaha; acesso a notas taquigráficas do Congresso Nacional e proposições legislativas referentes aos direitos indígenas, reportagens jornalísticas, instrumentos internacionais de proteção a direitos indígenas, filmes e documentários afins. Muito importantes foram os vários momentos em que estivemos presente aos estudos e debates em torno do tema, na condição de participante, expositor ou assessor. Dentre eles destacamos:

1 – Participação em audiência Pública na Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Federal (CDHM), em 05 de setembro de 2007. A mesma fora realizada em atendimento ao requerimento n.º 20/2007, do Deputado Henrique Afonso (PT/AC), autor do PL 1057/2007 que dispõe sobre *práticas tradicionais nocivas*. Diferente das audiências anteriores, nessa foi concedido espaço às falas divergentes, inclusive com a participação de duas mulheres indígenas na mesa. O debate foi intenso e teve o acompanhamento de grande público.

2 – Reunião na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 9 de junho de 2009, com o secretário geral da entidade, assessores, representantes do Cimi, Cáritas Brasileira, Conselho de Religiosos do Brasil (CRB), Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP), Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, Justiça e Paz, professora Rita Segato (UnB), Marianna Holanda (especialista no tema) e Saulo Feitosa, os três últimos como convidados para discutir o assunto. Participaram 16 pessoas.

3 – Reunião na Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Federal, em 17 de junho de 2009 (assessores parlamentares, representante da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal (MPF), indígenas representantes da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), professora Rita

Segato, Marianna Holanda e Saulo Feitosa, os últimos três como convidados para discutir o PL 1057/2007. Participaram 14 pessoas.

4 – Participação em estudo realizado pelo Conselho do Cimi, nos dias 14 e 15 julho de 2009, no Centro de Formação Vicente Cañas, Goiás, com todos os dirigentes da entidade que atuam nas várias regiões do país, seus assessores e membros do coletivo de formação, totalizando 31 pessoas.

5 – Assessoria ao encontro promovido pela Diocese de Roraima nos dias 29 a 31 de julho de 2009, na cidade de Boa Vista. Houve participação de agentes de pastoral (leigos e religiosos) que atuam na pastoral indígenista, além de profissionais da saúde (médicos, enfermeiros e auxiliares) que participam do convênio estabelecido entre a Diocese e a Funasa (26 pessoas).

6 – Intervenção no plenário da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), órgão do Ministério da Justiça, em 14 de agosto de 2009, dialogando com lideranças indígenas, membros de entidades indigenistas, representantes governamentais, membros do MPF e da Advocacia Geral da União (AGU) (42 pessoas).

7 – Assessoria ao Conselho Permanente da CNBB (composto pela presidência do órgão e os demais bispos que exercem cargos eletivos), com a presença de todas as suas assessorias e representantes de vários organismos vinculados à conferência, em 18 de agosto de 2009 (28 pessoas).

8 – Exposição do tema para os membros da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (Cisi), órgão do Ministério da Saúde, em 14 de setembro de 2009 (15 pessoas).

9 – Participação na XVIII Assembléia Geral do Conselho Indigenista Missionário – Cimi, 27 a 30 de outubro de 2009, onde o tema foi discutido em plenário (162 pessoas).

10 – Palestra para estudantes e professores dos cursos de história e pedagogia do Centro Universitário de Desenvolvimento do Centro Oeste (UNIDESC), Luziânia, GO, em 4 de novembro de 2009, atendo a convite daquela instituição estivemos lá juntamente com a antropóloga Marianna Holanda (130 pessoas).

As atas e relatórios dos eventos supracitados foram utilizados na pesquisa, como compravam algumas citações ao longo do texto. Nas respectivas citações

evitaremos indicar os nomes das pessoas, por opção metodológica. Os depoimentos serão indicados por números, em ordem crescente.

CAPITULO 3 – A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Desde o seu nascedouro, com uma fundamentação teórica principialista e sua localização em território estadunidense, a bioética sofreu um processo “natural” e justificado de ampliação, chegando a alcançar na atualidade uma dimensão global, seja sob o ponto de vista da abordagem de conteúdos, como de sua apropriação por vários segmentos, nas mais variadas sociedades do planeta. Isto lhe possibilitou abrir-se a uma enormidade de reflexões e contribuições teóricas, com aportes específicos de cada particularidade geográfica, temática, cultural, política, étnica etc., que a fez multiplicar-se, reproduzir-se. Por isso, hoje se fala em bioéticas. Esta pluralização traduz a coerência da disciplina com seu caráter diversificadamente plural.

Embora ainda se possa constatar a predominância da bioética principialista - em muitos momentos confundindo-se o principialismo com a própria disciplina - verifica-se por outro lado uma grande mobilização por parte de vários segmentos, sobretudo no meio acadêmico, na perspectiva de construir seus próprios referenciais teóricos. Surgem assim novas bioéticas, voltadas às realidades específicas, capazes de responder aos dilemas éticos e morais de situações concretas, considerando critérios como gênero, etnia, cultura e outros capazes de definir bases de fundamentação sólida à prática bioética naqueles contextos particulares. Nesse processo, vários discursos vão sendo construídos e consolidados.

Siqueira (2006) propõe quatro possíveis modelos de discurso bioético: doutrinal, liberal, deliberativo e hiper-crítico. O primeiro é próprio da bioética confessional, a exemplo da bioética cristã católica, com base em regras elaboradas por uma autoridade superior. O *Manual de bioética* de Élio Sgreccia retrata bem esse modelo doutrinal. O segundo, proveniente do liberalismo, parte do pressuposto de que todas as pessoas se constituem em agentes morais livres, autônomos e iguais, cabendo somente a eles a decisão sobre qualquer conflito moral, o qual sempre é resolvido por meio de relações contratuais, os denominados contratos sociais. Tem como referência a soberania absoluta do indivíduo, proposta por John Stuart Mill. O terceiro modelo, o deliberativo, é definido como próprio da comunidade

de argumentação, tendo como referência Popper, Wittgenstein, Apel e Habermas. Esse requer de todos os interlocutores a capacidade de ouvir e disposição para “compreender os pontos de vista discordantes e aceitar as argumentações de todos os membros da comunidade real de comunicação na busca de decisões razoáveis e prudentes” (Siqueira, 2006, p.186). O modelo hipercrítico é referenciado pelas teorias de Derrida e Foucault e assume posição crítica frente às práticas discursivas e pedagógicas por entender não serem estas intrinsecamente libertadoras. Por isso mesmo, adverte quanto aos possíveis enganos e assimetrias que podem conter as referidas práticas.

Tomamos distância dos modelos liberal e doutrinal e nos aproximamos dos modelos deliberativo e hipercrítico, mais apropriados para uma bioética latino-americana.

Fazemos uma opção clara pela Bioética de Intervenção. Denominada inicialmente de Bioética Dura (*Hard Bioethics*), suas reflexões iniciais foram apresentadas em 1998, na cidade de Mar del Plata, Argentina, pelo professor Volnei Garrafa. Desde então, recebendo aporte de outros colaboradores, foi se constituindo numa corrente autônoma, tendo sido formalmente apresentada em 2002, durante o VI Congresso Mundial de Bioética realizado em Brasília. Em artigo intitulado *Bioética, Poder e Injustiça: por uma ética de intervenção*, Garrafa & Porto apresentam uma fundamentação das razões que justificam o surgimento e a finalidade da proposta. O texto revela a preocupação dos autores em se antecipar às possíveis críticas de opositores, que por encontrarem-se numa posição ideológica diferente dos mesmos, pudessem acusá-los de reducionismo e de confundir bioética com biopolítica. Por esse motivo, fazem o seguinte alerta:

O que os bioeticistas dos países periféricos não devem mais aceitar – e os da América Latina particularmente – é o crescente processo de despolitização dos conflitos morais. O que está acontecendo muitas vezes é a utilização da justificativa bioética como ferramenta, como instrumento metodológico, que acaba servindo de modo neutral apenas para leitura e interpretação dos conflitos, por mais dramáticos que sejam. Dessa maneira, é amenizada (e até mesmo anulada, apagada) a gravidade das diferentes situações de conflitos, principalmente aquelas coletivas e que, portanto, acarretam as mais profundas distorções sociais (Garrafa & Porto, 2003, p.402).

É com essa consciência crítica sobre os possíveis riscos de converter-se a bioética em mera “disciplina constatatória” de conflitos morais sem, contudo, comprometer-se com a solução dos mesmos, que os autores apresentam a Bioética

de Intervenção como um fazer bioético engajado, comprometido em colaborar com a transformação das realidades socialmente injustas. A Bioética de Intervenção está dessa maneira diretamente vinculada aos grandes desafios bioéticos enfrentados pelos países empobrecidos, profundamente identificada com uma bioética das situações persistentes que contempla os problemas de ordem estrutural, mas sem ignorar os problemas emergentes e a inter-relação existente entre ambos.

Ao se propor estabelecer uma aliança com a banda mais frágil da sociedade (Garrafa & Porto, 2003), assume o compromisso de lutar contra os mecanismos de exclusão e contribuir na construção de políticas includentes. Entendendo a inclusão social como uma ação na perspectiva da politização da bioética, Garrafa (2005) identifica os conceitos de empoderamento, libertação e emancipação, como possíveis ferramentas epistemológicas da Bioética de Intervenção. Para ele, “a inclusão social é a ação cotidiana de pessoas concretas e precisa ser tomada na dimensão política, como um processo no qual os sujeitos sociais articulam sua ação” (Garrafa, 2005, p.129).

Assim sendo, a Bioética de Intervenção tem um papel a cumprir junto aos diversos atores da sociedade que estão articulados em redes de solidariedade e constroem possibilidades de inclusão. Essa inclusão deverá sempre considerar as diferenças. Para Habermas, “[...] a discriminação não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha suficiente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas” (Habermas 2004, p. 172). Dessa forma, “os cidadãos, mesmo quando observados como personalidades jurídicas, não são indivíduos abstratos, amputados de suas relações de origem” (Habermas, 2004, p. 170).

Reconhecer e respeitar as diferenças é condição essencial para possibilitar a participação política dos sujeitos autônômicos. Na diferença reside a identidade, o auto-reconhecimento, a consciência de alteridade que possibilita a existência do “outro”, em toda sua corporeidade autônoma, com todo seu protagonismo. Percebendo-se a si mesmo e ao outro, o sujeito constrói seu processo de libertação em inter-relação, em articulação. O mesmo ocorre com os sujeitos coletivos: na apropriação e fortalecimento de suas identidades culturais específicas, mas em relação com outras diferentes identidades, na perspectiva de estabelecer e

consolidar as novas redes de solidariedade que viabilizem a busca de soluções conjuntas para os problemas comuns e a construção de alternativas sociais.

A concepção metodológica dialética adotada pela Bioética de Intervenção é o instrumento que garantirá a participação e o protagonismo dos diversos atores sociais. Participando e produzindo a reflexão bioética a partir da experiência prática, da ética aplicada, os sujeitos autônomicos (empoderados), tornar-se-ão capazes de alcançar a libertação. Dessa maneira, o binômio inclusão e participação adquire status de relevância estratégica para a prática dessa proposta bioética, que tem como referência maior os Direitos Humanos.

Entre as críticas recebidas, destacam-se aquelas que afirmam haver incompatibilidade entre o que se propõe numa perspectiva equitativa e sua vertente utilitarista (Cruz & Trindade, 2006), visto que equidade e maioria nem sempre coexistirão. Mas há quem afirme que a “solidariedade crítica” que lhe é inerente suplanta o utilitarismo clássico e reduz os riscos comuns da ética da maioria (Delgado e outros, 2007).

Todavia, entendemos que o perfil político-militante da bioética interventiva exige uma maior precisão quanto aos destinatários e protagonistas de sua ação. Expressões como “banda-frágil”, “vulneráveis” ou “lado historicamente mais frágil da sociedade”, frequentemente utilizadas pelos defensores dessa corrente, podem até traduzir de maneira satisfatória os destinatários, mas não são suficientes para identificar os protagonistas, correndo o risco de cair numa abstração como acontece com as bioéticas de inspiração principialista, onde o destinatário é um sujeito histórico individualista, abstrato e universal. Por isso identificamos os sujeitos coletivos de direito como principais protagonistas da Bioética de Intervenção.

Sousa Júnior (2002) refere-se aos “novos sujeitos coletivos de direito” como inovadores das práticas políticas empreendidas fora dos espaços tradicionais de representação. Entre eles incluem-se milhares de movimentos sociais que desde os anos 1970 vêm numa crescente tendência de multiplicação. Lacerda (2009) compreende as comunidades e povos indígenas como sujeitos coletivos de direito identificando as semelhanças existentes entre o movimento indígena e os demais movimentos sociais.

CAPITULO 4 - APROXIMANDO ÉDIPO DOS MITOS AMERÍNDIOS – UM POUCO DE HISTÓRIA

Na Mitologia Grega há uma infinidade de relatos de abandono de crianças (inclusive deuses) por seus genitores logo após o nascimento, como no caso de Júpiter, o deus da Luz. Há também situações como a de Urano, que impedia seus filhos de nascer, e a de Crono, que os devorava. Parece haver sempre uma ameaça de sucessão pela geração seguinte com a qual não conseguem lidar os arquétipos masculinos:

Zeto e Anfion, os gêmeos filhos de Zeus e Antíope, foram expostos no monte Citéron e recolhidos por pastores. Posídon, o grande deus das águas fora abandonado e uma ama o criou, para defendê-lo da voracidade de seu pai, Crono. A lista de figuras mitológicas abandonadas por seus pais não termina aí: Esculápio (filho de Apolo), Hefesto, Ate e a deusa Cibele, além de Príamo, Hércules, Licasto e Parrásio. Na maioria dos casos da mitologia, o abandonado sobe na categoria social, torna-se herói e tem destino brilhante (Marcílio, 2006, p. 22).

Laio parece seguir o padrão de linhagem dos deuses masculinos que o precederam; coincidentemente, ordenou que Édipo fosse exposto no mesmo local em que haviam sido colocados antes os gêmeos filhos de Zeus e Antíope. Édipo é vítima de uma ameaça oracular que pesa sobre seu pai. Mais uma vez, fica demonstrada a incapacidade da representação masculina em lidar com a sucessão. O abandono e a interdição são as formas clássicas encontradas para solucionar o problema.

É de fundamental importância considerar, em toda e qualquer discussão sobre a prática do infanticídio, o lugar que a mesma ocupa nas narrativas mitológicas dos respectivos povos estudados:

Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’, ou ‘durante os primeiros tempos’, em todo caso, ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento de tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (Lévi-Strauss, 1973, p. 252).

Holanda (2008), convencida da relação existente entre os mitos indígenas e a realização dos interditos de vida, dedicou uma atenção especial aos mesmos procurando identificar o papel que desempenham na construção da noção do humano e não humano nas culturas ameríndias. A sociocosmologia entendida como

fonte criadora de humanidade, é também reveladora da não humanidade. A relevância mítica na construção indígena da pessoa e do humano não só pode ser observada em cada cultura particular, como se torna perceptível no universo plural dos povos ameríndios.

Freud fez uso de Édipo para descrever uma estrutura central na formação do psiquismo humano, na constituição do sujeito, dando uma nova compreensão à tragédia. Lévi-Strauss entendeu tratar-se de um mito da origem. A circularidade do trajeto feito por Édipo mostra um regresso do herói ao seu ponto de partida. Após seu nascimento em Tebas, foi levado para o Monte Citéron e em seguida até Corinto. Tendo-se feito jovem, sai à procura de sua verdadeira origem, conseguindo no Delfos uma informação precisa sobre sua filiação. Atordoadado pela profecia oracular de que mataria o pai e desposaria a mãe, fugiu com a intenção de driblar o destino sem jamais imaginar que ainda durante o trajeto tornar-se-ia prisioneiro de sua traiçoeira malha. Chegando ao Monte Ficeu, onde desvelou o enigma da esfinge, conquistou o direito de tornar-se rei de Tebas, condição determinante para o cumprimento da profecia, pois só assim poderia desposar Jocasta. Ao contrair matrimônio com sua própria mãe, logo após ter regressado à sua terra originária, concluiu o círculo do retorno às origens. Este somente seria rompido com o exílio e com a morte de Édipo.

No mito são identificados dois níveis de tensão: um entre a conservação e a destruição das relações de parentesco e o outro entre a negação e a afirmação da animalidade humana, explicitando-se a angustiante busca da origem. Permanece nele o conflito entre a crença na autoctonia e a necessidade da dupla participação - do homem e da mulher - para fazer nascer.

Na descrição levistraussiana da Mitologia Ameríndia o pensamento indígena é apresentado com base em fragmentos religados pela comparação, revelando um verdadeiro sistema em que as narrativas se interpenetram, “o que possibilita desvelar códigos e temas conceituais que acentuam não apenas uma relação genético-histórica entre mitos, mas também demonstram a propriedade de determinadas feições e problemas que o pensamento ameríndio assume” (Gonçalves, 2007). Nessa perspectiva, são reconhecidas as verdades filosóficas ameríndias assim como se reconhece aquelas da filosofia ocidental.

Pretender aproximar o pensamento grego do pensamento ameríndio não significa uma busca de semelhanças, mas sim de singularidades e diferenças, mesmo sabendo haver por parte do segundo a abertura e a hospitalidade⁹ não identificadas no primeiro. Podemos entender tratar-se de uma aproximação na alteridade, respeitado o lugar do Outro enquanto condição dada e inerente ao ato de aproximar-se. Pensar em diálogo sem que esteja assegurada essa pré-condição seria apostar no fracasso de tal empreendimento.

4.1 UM LONGO E TORTUOSO TRAJETO

Em geral há uma tendência de associação direta do infanticídio com “práticas tradicionais nocivas”¹⁰ próprias de povos considerados “primitivos e selvagens” que não guardam vínculo algum com as tradicionais culturas européias. Por mais paradoxal que pareça, “essa prática tem profundas raízes nas fundações culturais ocidentais” (Engelhart, 1998, p. 331). Na civilização greco-romana havia uma generalização consentida do infanticídio, chegando inclusive a ser justificado por Platão na sua obra *A República* (5.460c) e recomendado por Aristóteles na *Política* (I,1335b). O primeiro, alegando questões de ordem econômica - impossibilidade dos pais sustentarem a criança - e o segundo, por considerar inviável a sobrevivência dos neonatos portadores de deficiência física.

De acordo com Sexto Empírico, o legislador Sólon (640-560 a.C.), considerado um dos sete sábios da Grécia, teria legalizado o infanticídio em Atenas: “Sólon deu aos atenienses a lei concernente às coisas imunes, pela qual permitia a cada homem assassinar seu próprio filho” (Engelhardt, 1998, p.331). Em Roma, a Lei das Doze Tábuas¹¹ (*Lex Duodecim Tabularum*), 450 a.C, na Tábua IV, referente ao *Patria Potestas*, assegurava ao pai o direito de decidir sobre a vida do filho. Cícero (106-46 a.C.), em *De legibus*, se posiciona da seguinte forma sobre a

⁹ Referimo-nos ao conceito de hospitalidade definida por Jacques Derrida (2003), a partir da noção de estrangeiro que será explicitada no capítulo seguinte.

¹⁰ Expressão utilizada pelo deputado Henrique Afonso em proposição legislativa de sua autoria, PL 1057/2007, em tramitação na Câmara Federal.

¹¹ “Foi gravada em 12 tábuas de bronze, fixadas no *forum*. Transformou o Direito Romano consuetudinário em direito escrito, do conhecimento de todos, patrícios e plebeus, aplicável a ambos” (Gusmão, 2002, p. 298).

matéria: “uma criança horrivelmente deformada deve ser rapidamente morta, como ordenam as Doze Tábuas” (De legibus, 3.8.19).

Assim como na legislação, na prática médica da antiguidade também já havia orientação em relação aos procedimentos a serem adotados em caso de nascimentos de bebês “incompatíveis” com o conceito de vida vigente. Soranus, médico grego, autor do livro mais antigo de ginecologia hoje existente, fez o seguinte aconselhamento às parteiras:

Deve-se igualmente considerar se vale a pena criar ou não. E o bebê que for igualmente considerado digno de ser criado será distinguido pelo fato de que sua mãe tenha passado o período de gestação em boa saúde, porque as condições que exigem cuidados médicos, especialmente as do corpo, também causam danos ao feto e enfraquecem as bases de sua vida. Segundo, pelo fato de ter nascido no momento certo, preferencialmente ao final de nove meses, mas também depois de apenas sete meses. Além disso, também pelo fato de que, quando colocado sobre a terra, ele imediatamente chora com o vigor apropriado; porque aquele que vive durante algum tempo sem chorar, ou que chora com fraqueza, é suspeito de comportar-se desse modo por causa de alguma condição desfavorável. Também pelo fato de ser perfeito em todas as suas partes, membros e sentidos; ou seja, os dutos, mais precisamente das orelhas, do nariz, da faringe, da uretra e do anus, estão livres de obstruções; que as funções naturais de todos [os membros] não são lentas nem fracas; que as juntas se curvam e se estendem; que tenha o tamanho e a forma apropriados, e que seja adequadamente sensível em todos os respeitos. Isto nós precisamos reconhecer apertando os dedos contra a superfície do corpo, porque é natural sofrer por causa de tudo que pica ou aperta. E pelas condições contrárias às mencionadas, o bebê que não merece ser criado é reconhecido (Soranus, 1956 *apud* Engelhardt, 1998, p. 332).

Contudo, o desejo de se livrar das crianças indesejadas não acontecia apenas em relação aos portadores de deficiência. No exercício do Pátrio Poder, o homem poderia decidir sobre a vida de qualquer recém-nascido. Os métodos utilizados para a consumação do ato infanticida eram os mais variados - exposição, afogamento, apunhalamento, sufocação, esmagamento de crânio - mas o primeiro era de longe o mais utilizado, pois poderia haver uma possibilidade, ainda que remota, da criança ser acolhida por algum transeunte. Por isso, geralmente ocorria ao amanhecer, já que as chances de sobrevivência do recém-nascido ficariam reduzidas durante a noite quando não havia pessoas circulando. Nas palavras de Ribeiro (2004, p. 20), a exposição seria “[...] um infanticídio ‘honroso’ onde a fome, o frio, os dentes dos cães e as presas dos abutres consumavam aquilo que as mãos dos parentes não ousaram fazer”.

A tolerância, justificação e até mesmo legalização das práticas de aborto e infanticídio identificadas em Roma durante a República, passarão a ser combatidas

no Império. Para tentar coibir as várias formas de abandono, algumas leis imperiais foram constituídas a partir do século II, inclusive uma específica para regularizar o processo de adoção das crianças abandonadas, prática muito comum entre a sociedade romana, porém sem qualquer regulamentação até então. Não obstante a existência dessas leis, o abandono e a morte de crianças continuaram a ocorrer ao longo do Império Romano.

As justificativas para o abandono eram as mais diversas, desde a impossibilidade de criar apresentada pelos pobres, às ameaças aos testamentos previamente estabelecidos, no caso dos ricos. Além de razões de princípios, como na suspeita do marido sobre a fidelidade conjugal da esposa - podendo a criança ser fruto de adultério - ou até mesmo como manifestação político-religiosa:

À morte de um príncipe muito amado, Germânico, a plebe, manifestando-se contra o governo dos deuses, dilapidou seus templos e alguns pais ostensivamente enjeitaram seus filhos em sinal de protesto; após o assassinato de Agripina por seu filho Nero, um desconhecido “abandonou em pleno foro um bebê com um cartaz onde se lia: ‘não te crio com medo de que mates tua mãe’ (Veyne, 1989, p.25).

Vários imperadores romanos, a exemplo de Antonino (86-161) e Diocleciano (244-311) adotaram medidas em relação à situação do abandono de recém-nascidos, mas foi com Constantino (272-337) que teve início um serviço de atendimento aos pais extremamente pobres afim de que evitassem vender ou abandonar seus filhos. Por outro lado, desde os primórdios do cristianismo já havia certa desaprovação à prática do infanticídio:

Atenágoras foi o primeiro patriarca da Igreja a escrever sobre o tema na segunda metade do século II. Ele proibiu os cristãos de expor seus filhos, por que isso, para ele, equivaleria a matá-los. Justino, o Mártir, declarava que as filhas expostas corriam o risco de serem usadas como prostitutas. Clemente de Alexandria, no século III, em sua obra *Paedagogus*, considerava o abandono, afirmando que os pais que expunham seus filhos eram assassinos de menores. Além disso, poderiam induzir os que sobrevivessem a cometer o hediondo crime de incesto, com outro exposto que fosse parente seu (Marcílio, 2006, p. 27).

A Didaqué¹², uma espécie de catecismo dos primeiros cristãos, no capítulo II, faz a seguinte recomendação: “[...] não matarás criança por aborto, nem matarás aquele que já é nascido” (Didaqué, 2.2, tradução nossa). No capítulo V, há ainda outra citação condenando os assassinos de crianças. Na Epístola a Diogneto (5.6,

¹² Desde que foi descoberta em um mosteiro em Constantinopla e publicada por P. Briênio em 1883, a Didaqué, ou *Ensino dos Doze Apóstolos*, continua a ser um dos textos cristãos mais estudados. Vestígios do uso deste texto, e da alta consideração que gozava, são comuns na literatura dos séculos II e III, especialmente na Síria e no Egito.

tradução nossa), escrita no século II, há uma referência sobre o comportamento dos cristãos em relação aos filhos: “[...] casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos”.

Apesar de algumas vozes isoladas ou textos cristãos considerados apócrifos fazerem condenação ao ato de expor filhos, os documentos oficiais da Igreja não contemplavam tal preocupação. Segundo Marcílio (2006, p. 28), “Boswel, que estudou a fundo a legislação canônica no tocante aos abandonados, afirma que nenhum concílio ou autoridade eclesiástica dos primeiros séculos proibiu esse ato ou condenou os pais que expuseram seus filhos [...]”.

Para a moral cristã da época, não era o ato em si, o abandono, a preocupação primeira, mas sim as consequências de tal ato, como a possível morte do exposto, a possibilidade de prostituição ou constituição de relações incestuosas entre os possíveis sobreviventes. Havia ainda, por parte daqueles que condenavam a prática, certa condescendência com os pais em situação de extrema pobreza. Frente a isso, a Igreja assume uma atitude prática. Ao invés de combater a causa, procura amenizar os efeitos danosos da exposição.

Dessa forma, a partir dos documentos oficiais e das pregações dos clérigos, a Igreja passou a sensibilizar os cristãos a desenvolverem a caridade assumindo os expostos. Vários concílios irão dedicar atenção ao problema, especialmente o Concílio de Vaison (442), que na tentativa de colaborar com as pessoas que temiam adotar uma criança e depois vê-la ser tomada pelo pai, estabeleceu um procedimento através do qual aquele que acolhia um exposto em sua família deveria comunicar à Igreja e receber uma declaração por parte da mesma certificando o ato. Na missa dominical, o padre informava o acontecimento e estabelecia um prazo de dez dias para que alguém pudesse reclamá-lo. Passado o prazo, não haveria mais o direito à reclamação. Ao adotante ficaria assegurada a guarda definitiva da criança, podendo o mesmo dispor dela para o que bem entendesse, até mesmo, torná-la escrava.

Muitas vezes, a adoção significava a solução de um problema do adotante, pois ter um filho era condição exigida por lei a todo cidadão romano que possuísse pretensões políticas de ocupar determinados cargos públicos. Aos que não tinham filhos, adotá-los e tornarem-nos seus herdeiros poderia ser uma forma de viabilizar suas conquistas e assegurar a continuidade da extirpe. Assim agiu o imperador

Galba ao adotar Pisão após a morte de seus dois filhos (Veyne, 1989). Era, portanto, fato corriqueiro encontrar alguém de poucas posses doando um filho seu para que fosse adotado por um destacado cidadão possuidor de bens e poder.

Com o Edito de Milão (313), ao mesmo tempo em que a perseguição aos cristãos vai chegando ao fim, a Igreja passa a influenciar na construção da moral social. O infanticídio passou a ser proibido, e a partir do ano de 318 a ser considerado um crime, punido com a pena de morte, a mesma atribuída ao parricídio, pois até então não se fazia distinção entre ambos (Marcílio, 2006). Chamamos atenção ao fato de coexistirem nesse período o crime de parricídio/infanticídio e o *Patria Potestas*, já que somente com Justiniano (483-565) o *pater familiae* perdeu o poder de decidir sobre a vida e a morte do filho. Podemos deduzir que até então apenas as mulheres podiam ser condenadas e punidas pelo crime de infanticídio com a pena cruel do *culeus* ou *pena do saco*:

Essa pena não consiste em morrer pela espada ou pelo fogo, nem por nenhuma outra punição comum. O condenado será costurado em um saco com um cão, um galo, uma víbora e uma macaca e, encarcerado nessa prisão fatal, será, conforme a natureza do lugar, lançado ao mar ou ao rio, para que não possa fazer uso de todos os elementos, mesmo antes da morte, por um lado faltando aos seus olhos o céu, por outro, a seu cadáver a terra (“Institutas”, XVIII, § 6º)

O infanticídio deixava de ser um problema de ordem social, econômica e de saúde, e convertia-se num crime cruel com sua correspondente e terrível pena. Quando aceito e legalmente justificado cabia ao homem praticá-lo, mesmo que a mãe assim não o quisesse. Agora, criminalmente tipificado, pesava sobre a mãe o cumprimento da pena capital. E assim permanecerá como pena extrema, até o segundo milênio. O Código Penal de Carlos V (*Constitutio Criminalis Carolina*), de 1532, manterá o castigo violento às mulheres condenadas pelo crime de infanticídio:

[...] para que se evite o desespero sejam estas malfeitoras afogadas, quando no lugar do julgamento houver para isso comodidade de água. Onde, porém, tais crimes se dão tão frequentemente, permitimos, para maior terror dessas mulheres perversas, que se observe o dito costume de enterrar e empalar, ou que, antes da submersão, a malfeitores seja dilacerada com tenazes ardentes (*Apud Hungria*, 1958, p. 240).

Mas em algumas regiões do globo, em determinados períodos, foram aplicadas penas brandas, a exemplo da Inglaterra, que durante a baixa Idade Média punia as infanticidas com “um ano a pão e água e mais dois, adicionalmente, sem carne e vinho”. De acordo com Ribeiro (2004, p. 22), “falava-se em penitência, pois a penitente não era recolhida à prisão”. Por sua vez, Áries (1978, p. 15) destacará a

persistência até o fim do século XVII do infanticídio tolerado: “[...] no entanto era praticado em segredo, correntemente, talvez, camuflado, sob a forma de um acidente”. Era comum na época ouvir-se falar de mortes acidentais de crianças que, dormindo na cama dos pais, acabavam sendo “esmagadas” e morrendo asfixiadas “sem que os pais percebessem”. Atenta ao problema, a Igreja passou a condenar o habito dos pais colocarem os filhos para dormir na mesma cama.

Mais um indicador da tolerância às práticas infanticidas observada por Áries, foi a criação da primeira Casa dos Expostos de Lisboa, somente no ano de 1675, para acolher os enjeitados. A casa dos expostos surgiu na Idade Média com a finalidade de combater o abandono e o infanticídio. No local, havia uma roda giratória onde as pessoas podiam abandonar as crianças com a garantia de ter preservado o anonimato. A primeira instituição européia criada para abrigar crianças abandonadas foi o Hospital de Santa Maria in Saxia, em Roma, pelo papa Inocêncio III (1198-1216), preocupado com o grande número de bebês que apareciam mortos no rio Tibre (Marcílio, 2009).

Não obstante, tinha seguimento o processo de criminalização do costume através de duras punições. Somente com o advento do Iluminismo surgem possíveis mudanças. Destacamos, nesse contexto, a publicação do livro *Dos delitos e das penas* de Cesare Beccaria em 1764, levantando a discussão sobre a não eficácia da aplicação das penas cruéis para o alcance dos objetivos propostos, onde questiona a pena extrema nos crimes de infanticídio:

O infanticídio é também resultado inevitável da cruel alternativa em que se encontra uma infeliz que cedeu por violência ou fraqueza. De um lado a infâmia, de outro a morte de um ser incapaz de sentir a perda da vida: como não havia de se preferir esse último partido, que rouba à vergonha à miséria, juntamente com o desgraçado filhinho? Não pretendo enfraquecer o justo horror que devem inspirar os crimes que acabamos de falar. Eu quis indicar suas fontes e penso que me será permitido tirar daí a consequência geral de que não se pode chamar precisamente justa ou necessária (o que é a mesma coisa) a punição (com a morte) de um delito que as leis não procuram prevenir com os melhores meios possíveis e segundo as circunstâncias em que se encontra uma nação (Beccaria, 1965, p. 174).

Essa compreensão passou a influenciar na reformulação da lei do infanticídio nos códigos penais dos estados nacionais do ocidente, sendo admitida a *honoris causa* como um atenuante, mudando assim o tratamento do crime de infanticídio de “homicídio qualificado” para “homicídio privilegiado”.

Portugal foi um dos países que mais resistiu às mudanças. O Código Penal português de 1852 ainda manteve a pena de morte, definida como “privação da vida”, embora não se tenha nenhum registro da aplicação da mesma depois do ano 1846. Em 1867 foi abolida a pena de morte, que passou a ser substituída pelo **degredo ultramar**. Esse, por sua vez, somente será abolido em 1932. Sua aplicação era geralmente cominada com um anterior período de prisão celular em Portugal, mais um período de prisão celular no país do degredo, seguida do degredo fora do espaço prisional, podendo o mesmo ser perpétuo ou temporário.

Numa minuciosa pesquisa documental referente aos anos de 1865 a 1898 realizada no Arquivo Histórico de Angola, Pantoja (2000), identificou um total de 358 mulheres degredadas para aquele país num intervalo de tempo correspondente a 33 anos. Como Angola não era o único destino para cumprimento da pena de degredo, pode ter havido no mesmo período um número bem maior de degredadas no reino português. A maioria delas era originária de Portugal, mas havia também uma pequena quantidade oriunda de outras regiões dentro do domínio português. Há registros que informam a chegada à Angola de 70 mulheres do Brasil¹³, entre 1714 e 1757 (possíveis vítimas da Inquisição), mas estes dados não fizeram parte da pesquisa por não coincidirem com o período estudado. Dentre os casos analisados, predomina a condenação pelo crime de infanticídio:

Entre os 28 tipos de crimes listados nos registros pode observar-se haver concentração em quatro: infanticídio, com 24,9% (89 casos); homicídio, com 22,1% (79 casos); roubo, com 22,1% (79 casos); envenenamento, com 11,2% (40 casos). No ano de 1893 chegou o maior número de degredadas (15) com crime de infanticídio. São elas, na sua maioria, registradas como criadas e jornaleiras [...] cruzando a informação do número de **crime de infanticídio com o estado civil das degredadas**, teríamos o seguinte resultado: das infanticidas, 64% são solteiras, 25% casadas, 8% viúvas e 3% não informam o estado civil (Pantoja, 2000, p. 561-62, grifo nosso).

No rol das apenadas por infanticídio, aparecem duas condenadas por tentativa e uma por abandono dos filhos. Chama atenção da autora o registro de quatro mulheres com idades superiores a 60 anos, o que deduz terem sido condenadas por cumplicidade. Destaca ainda o fato de suas penas serem as maiores e cumpridas nas possessões de 2ª classe¹⁴. Os números são por demais

¹³ Destaque-se ter sido também o Brasil um dos principais depósitos de degredados do reino português.

¹⁴ Havia uma hierarquização do cumprimento do degredo na África: a 1ª classe referia-se a centros urbanos, a 2ª aos lugares mais distantes (sertões).

reveladores de como ainda era presente, ao final do século XIX, o velho costume português, apesar de toda repressão e do risco que corria quem o praticasse.

Não era de se estranhar que tão arraigada tradição fosse trazida pelos conquistadores para o “mundo colonizado”. Paradoxalmente, os registros mais antigos acerca da prática do infanticídio no Brasil apontam os colonizadores e não os índios, preconceituosamente denominados selvagens, como responsáveis pela mesma. No período colonial o abandono de crianças e as práticas infanticidas eram muito comuns nos centros urbanos existentes na época. Segundo Nascimento (2008, p.50), “foram os portugueses que introduziram esse costume na vida colonial”, haja vista a grande quantidade de crianças que eram jogadas nas ruas de Lisboa, razão pela qual, em 1675, fora instituído um imposto a ser pago pela colônia “para ser enviado para Lisboa a fim de minorar a mortalidade das crianças expostas de lá” (Nascimento, 2008, p. 61).

Estudos referentes aos séculos XVIII e XIX, confirmam o abandono de crianças, em larga escala nas cidades mais populosas de então, a exemplo do Rio de Janeiro, Salvador e Recife. Os registros de livros paroquiais, das extintas Casas dos Expostos e das Santas Casas de Misericórdia¹⁵, responsáveis pela assistência social naquele período, constituem-se fontes privilegiadas de informação.

Nas pesquisas de demografia histórica hoje existentes é possível constatar que a maioria das crianças abandonadas eram brancas, seguidas das pardas e negras. Entre as populações tradicionais era menos comum a ocorrência do abandono. Ao analisar documentos sobre a exposição de crianças no período de 1785-1830 no Estado de São Paulo, Marcílio fez a seguinte constatação:

Em Ubatuba, por exemplo, vila predominantemente constituída de pequenas roças de subsistência, dificilmente o caçara abandonava seus filhos. Vai aí também, com certeza, forte influência do índio nessa população de mamelucos, **pois aquele nunca expunha seus bebês** (Marcílio, 2009, p. 72, grifo nosso).

Entendemos ser necessária uma distinção entre as diferentes situações vivenciadas pela população indígena na época. Certamente os pesquisadores, ao constatarem o não abandono de crianças pelos indígenas, abandono aqui referido enquanto exposição que poderia vir a resultar em mortes (infanticídio) referem-se

¹⁵ Tendo surgido na Itália ainda no século XIII, a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia chega depois a Portugal, firmando acordo com a Coroa Portuguesa já em 1516. Desde então, assumiu papel de destaque, tanto na metrópole como nas colônias, assistindo aos doentes pobres, leprosos, alienados, órfãos etc.

àqueles indígenas aldeados. Deveria haver para esses alguns fatores que contribuiriam para o abandono da prática (caso essa houvesse ocorrido antes): não necessidade de longos deslocamentos no meio do mato, meios de garantir a alimentação aos filhos, dentre outros. Isso vem reforçar nosso entendimento de que a impossibilidade de assegurar a sobrevivência e os cuidados necessários à vida da criança é uma das principais causas da ocorrência do evento entre indígenas.

Em relação à população indígena não aldeada, supomos que continuassem a ocorrer os interditos de vida entendidos como necessários, já que temos notícias dos mesmos durante os primeiros anos da colonização, através de registros dos padres da Companhia de Jesus. O beato José de Anchieta em uma de suas cartas no ano de 1560, já comentava sobre as interdições de vida:

Entre estas casas acontece que se baptizam y mandam ao cielo algunos niños que nacen medio muertos y otros movidos lo qual acontece muchas vezes mas por la humana malicia que por desastre, porque estas mulheres brasiles muy facilmente muovem, o iradas contra sus maridos o, las que no los tienen, por miedo o por otra qualquier ocasion muy leviana, matam los hijos o beviendo para essa algunas breverages, o apretando la barriga o tomando carga grande y com otras muchas maneras que la crueldade inhumana hace inventar (Leite,1940, p.31).

Somente a partir do terceiro século do período colonial a problemática da criança passou a ser enfrentada pela administração pública no Brasil. Antes disso, parecia haver certa “naturalização” das práticas de abandono dos recém-nascidos, não obstante a grande quantidade daqueles que morriam pelas ruas e calçadas, geralmente atacados por cães e porcos ou pisoteados pelos cavalos que transitavam facilmente pelos becos onde os bebês eram deixados.

Alguns pesquisadores apontam que os enjeitados seriam filhos de relacionamentos considerados ilícitos, frutos dos amores proibidos, das paixões incontroláveis das quais não escapavam nem mesmo os clérigos. Mulheres brancas solteiras utilizavam de tais procedimentos em defesa da honra, assim como também as amas que engravidavam dos seus senhores que não assumiam a paternidade. Mas há estudos que apontam causas várias. Alguns destacam a condição econômica como sendo mais um dos fatores para o descarte dos recém-nascidos. Por necessidades financeiras, muitos pobres abandonavam seus filhos na esperança de que viessem a ser acolhidos por pessoas de posses, contudo tinham consciência de que nem sempre o acolhimento se concretizaria, o que lhes expunha à situação de risco de morte.

Para enfrentar esse problema foi trazida de Portugal a experiência da Roda dos Expostos. A primeira roda a ser criada no Brasil data do ano 1726, na cidade de Salvador e, como é possível constatar através da citação abaixo, tinha objetivos bastante definidos:

[...] evitar-se o horror e deshumanidade que então praticavam com alguns recém-nascidos, as ingratas e desamorozas mães, desassistindo-os de si, e considerando-as a expor as crianças em vários lugares imundos com a sombra da noite, e de quando amanhecia o dia se achavam mortas, e algumas devoradas pelos cães e outros animais com lastimoso sentimento de piedade catholica, por se perderem aquelas almas pela falta do sacramento do baptismo (Ata da Mesa da S. Casa de Misericórdia da Bahia de 21-7-1844 *apud* Marcílio, 2009, p. 60).

Depois de Salvador foram instituídas outras rodas nos principais aglomerados urbanos, chegando ao total de treze ao longo da história do país. Ainda no século XVIII foram criadas as do Rio de Janeiro e Recife. A criação da roda de São Paulo somente veio ocorrer no início do Império:

É pertinente destacar na criação dessa Instituição que, mais do que se evitar o desperdício do potencial demográfico, numa terra tão rarefeita de população, esforços foram envidados para promover uma nova sensibilidade em relação à morte, sobretudo a morte escancarada de crianças nas ruas, através da introjeção de valores, de sentimentos vinculados a uma certa noção de civilidade e civilização como já se espriava pela Europa nesse momento (Nascimento, 2008, p.76).

A roda funcionava vinculada à Casa dos Expostos, a quem cabia os cuidados devidos com os bebês enjeitados. Ocorria dessa maneira uma mudança comportamental no hábito de abandonar crianças. Substituíam-se a forma incivilizada de jogar os recém-nascidos nas ruas e lugares esmos, pelo abandono civilizado e moralmente aceito, onde era assegurado o anonimato daquele ou daquela que o praticasse.

Todavia, a roda dos expostos não era garantia da sobrevivência dos enjeitados. As condições de funcionamento, na maioria delas, eram precárias. Dependiam inicialmente das doações de benfeitores, passando depois a receber subvenções governamentais, mas sempre insuficientes. Muitas crianças ali deixadas eram entregues para serem criadas por amas de leite, em suas residências, sem o devido acompanhamento por parte da instituição, que em muitos casos limitava-se a assegurar o pagamento das encarregadas.

O índice de mortalidade infantil dentro das instituições de “atenção aos expostos” era altíssimo, assim como ocorria nas instituições similares das cidades européias. Informa-nos Venâncio (1997, p. 212), que “em Salvador, durante o

período de 1758 a 1762, o percentual de expostos mortos com idade entre zero a sete anos foi de 646 em mil. Entre 1781 a 1790, a mortalidade atingiu 687”. É curioso constatar, ainda segundo ao autor citado, o aumento dos índices após a Independência. Essa realidade de Salvador não se diferenciava das demais cidades brasileiras onde havia casas de acolhimento dos abandonados.

Não obstante o fato de ter a roda ocasionado uma redução no número de infanticídios, há que considerar-se, no que se refere ao abandono, o efeito contrário. Ao invés da diminuição, provocou um aumento substancial no número de abandonados, pois muitas famílias pobres passaram a deixar ali seus filhos na esperança de serem cuidados e quem sabe poder tê-los de volta depois de criados. A Lei do Ventre Livre¹⁶ também é considerada como responsável pelo aumento no número dos expostos. Como os nascidos de escravas, a partir da criação da Lei, não mais se constituíam propriedade dos senhores, estes ficavam com as mães e depositavam seus filhos na roda.

O maior número dos expostos significava ainda mais mortes de crianças; assim se explica o aumento da quantidade de mortos nas casas após a Independência. Podemos então questionar se ocorreu de fato uma diminuição no número de infanticídios ou apenas houve substituição na forma de praticá-lo, deixando de ocorrer de maneira cruel e torpe, onde as crianças eram estraçalhadas por animais, sendo então substituído pelo modo civilizado, através de morte lenta e evitando-se o cenário bárbaro de pequenos corpos mutilados expostos à visão dos transeuntes. Ao optar-se por uma morte “intramuros”, ficavam resguardados a “civilização” e os “bons costumes”, como lembra ironicamente Machado de Assis (1983) no conto “Pai contra Mãe”.

Alguns historiadores afirmaram que as casas dos expostos chegavam a se constituir em verdadeiros “cemitérios de anjinhos”, pois toda criança deixada na roda recebia imediatamente o batismo. Dessa forma, estaria livre do limbo¹⁷ e teria direito

¹⁶ **Lei nº. 2040 - de 28 de setembro de 1871** Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daqueles filhos menores e sobre a libertação anual de escravos.

¹⁷ Em abril de 2007 o papa Bento XVI aprovou documento da Comissão Teológica Internacional Católica decretando o fim do conceito teológico de limbo. O catecismo católico já havia omitido as menções ao limbo desde a edição de 1992, mas o tema da salvação das crianças recém-nascidas que vinham a falecer antes de serem batizadas era ainda tema de discussão entre os teólogos. A idéia do limbo teria surgido na Idade Média. Na visão de alguns teólogos, seria um “estado ou lugar reservado aos bons e justos que não receberam o sagrado sacramento do batismo”, incluindo aqueles que viveram antes da vinda de Jesus à Terra. Sua existência teológica, contudo, foi sempre

ao céu. Havia, portanto, tanto por parte da Igreja quanto das famílias católicas, uma preocupação com as almas das crianças mortas pelas ruas, pois aquelas não haviam sido batizadas.

Os ventos liberais que sopravam fortemente em território europeu promoveram a partir de meados do século XIX um grande movimento pelo fechamento das casas dos expostos, que além dos problemas de saúde denunciados pelo movimento higienista¹⁸, a maioria delas enfrentava ainda escândalos financeiros e corrupção de menores, tanto no Brasil como na Europa. Embora tenha havido adesão de intelectuais e juristas que começavam a discutir outras formas de proteção à criança desamparada, a instituição ainda sobreviveu no país até a década de 1950, tendo sido as casas de São Paulo e Salvador as últimas unidades a serem fechadas.

Na avaliação de Nascimento (2008, p. 252-53), durante o longo tempo de funcionamento das casas “as práticas infanticidas não foram extintas, embora tivessem diminuída a sua incidência na cidade; deixaram de ser um espetáculo para os ‘pracianos’, e se deslocaram das ruas centrais e adjacências do espaço urbano para lugares recônditos, discretos e secretos”.

No que tange ao aspecto legal, desde o primeiro Código Penal brasileiro (1830) adotou-se o tratamento do infanticídio como crime autônomo, diferentemente das *Ordenações do Reino* onde não havia qualquer referência ao mesmo, deixando-o na “vala comum” dos crimes de homicídio, embora o Livro I - Título 153 - 4º, demonstrasse preocupação com as “mulheres prenhas”, devendo a polícia investigar aquelas que não apresentassem o fruto da gestação. O Livro V – Título 45 apenas mencionava dever o juiz, no julgamento dos crimes de homicídio, considerar a pouca idade da vítima como um agravante. Influenciado pelas idéias liberais, o estatuto repressivo de 1830 já adotou a *honoris causa* como atenuante da pena, não tendo havido em nenhum dos códigos brasileiros [1830, 1890, 1940] a adoção de penas duras.

questionada. O próprio papa Bento XVI, antes ainda de ser escolhido líder da Igreja Católica, já havia declarado sua concepção de que o limbo seria “apenas uma hipótese teológica” e não “uma verdade definitiva no campo da fé católica”.

¹⁸ No fim do século XIX e início do XX, surgia uma nova mentalidade que se propunha a cuidar da população, educando e ensinando novos hábitos, orientando-se pelos interesses das classes dominantes. Convencionou-se chamá-la de “movimento higienista”.

No capítulo seguinte procuraremos fazer uma análise sobre o tratamento dispensado pelos três estatutos repressivos, tomando em conta o grande debate ocorrido entre juristas brasileiros em dois momentos: por ocasião da mudança do Código Penal de 1890 e durante elaboração do Anteprojeto Néelson Hungria que resultou no Código Penal de 1969, revogado em outubro de 1978. Interessamos-nos discorrer sobre a contenda gerada entre o direito e a moral.

Tendo contextualizado o Brasil dentro do percurso histórico até agora percorrido, voltemos ao território europeu onde no momento ocorre um tenso debate sobre a denominada *eutanásia* neonatal, que em nosso entendimento seria uma das modalidades da prática que até agora se convencionou denominar infanticídio.

Especialmente na Holanda a partir dos anos 1990, grandes polêmicas têm sido suscitadas em torno de procedimentos adotados por alguns pediatras - abreviando a vida de recém-nascidos a pedido dos pais - colocando em evidência a neonatologia daquele país. Em 2004, com a concordância de autoridades judiciais, a Clínica Infantil da Universidade de Groningen, no norte da Holanda, aprovou o *Protocolo de Groningen*¹⁹, elencando uma série de situações em que pode ser justificada a eutanásia em crianças, desde que haja a manifesta vontade dos pais. Seria uma tentativa de reversão do trajeto que aprisionou a prática na malha criminal? De uma coisa temos certeza: mais uma vez, estamos diante de um velho e persistente dilema de algumas sociedades humanas - o que fazer com as crianças indesejadas? Mas este é mais um daqueles temas a serem tratados nos próximos capítulos.

¹⁹ Em abril de 2002 foi aprovada na Holanda a lei que autoriza aos médicos realizar a eutanásia ou suicídio assistido em pacientes com mais de 18 anos que venham solicitar uma das duas formas. Aos pacientes com 16 e 17 anos é também permitido desde que haja o conhecimento dos pais, sem necessariamente haver consentimento formal dos mesmos. Entre os 12 e 16 anos, somente será possível com o consentimento dos pais. A eutanásia não é permitida em nenhum caso onde o paciente possua idade inferior a 12 anos. Apesar do impedimento legal, em artigo publicado em maio de 2005, os médicos Eduard Vergahen e Peter Sauer, principais defensores da eutanásia neonatal, analisaram 22 casos de ocorrência da mesma na Clínica Infantil Beatrix da Universidade de Groningen, onde trabalham, sem que houvesse qualquer problema jurídico decorrente. (Cf. www.lifesite.net/ldn/2005/apr/05042706.html (consultado em 27 de maio de 2005)).

CAPÍTULO 5 – A ESTRANHEZA MORAL DOS ÉDIPOS

Neste capítulo, localizamos nosso ponto de partida na “teoria dos estranhos morais” apresentada por Engelhardt em *Fundamentos da Bioética*²⁰. Definida por alguns como “a bioética do consentimento”, destacamos como aspecto relevante na justificação de sua teoria - o respeito ao pluralismo moral - pressuposto básico para o entendimento da bioética enquanto substantivo plural, como define o autor.

Engelhardt fundamenta sua compreensão a partir da constatação do fracasso do projeto moral da modernidade que pretendia, através da razão “revelar o caráter da vida boa e dos cânones gerais da probidade moral, fora de qualquer narrativa moral particular” (Engelhardt, 2004, p. 29). Conclui que a razão fracassou na sua tentativa de impor uma moral universal e, ao mesmo tempo, as sociedades ocidentais não conseguem perceber, e muito menos reconhecer, a pluralidade moral nelas existentes, insistindo sempre na idéia de haver uma moral concreta, possível de ser acessada por todos por meio de uma reflexão racional.

As raízes dessa convicção são profundas e remotas. Os pré-socráticos já perseguiram uma “normativa absoluta”. Platão, Aristóteles e depois os estóicos buscaram uma explicação racional sobre a moral e o ser. Tal empreitada foi assumida e continuada pelo cristianismo. Ao mesmo tempo em que combateu o multiculturalismo politeísta do Império Romano, consolidou as bases para a implantação do projeto monoteísta e monocultural cristão do ocidente. “Toda a realidade e todos os valores – o ser e a moral – eram vistos agora na perspectiva universal do único Deus verdadeiro” (Férrer & Alvarez, 2005, p. 202-3). Essa perspectiva era fundamentada pela reflexão teológica, que desenvolveu a doutrina da lei natural a partir da herança grega e entendia ser possível o ensinamento da moral defendida pela Igreja através da razão.

Mesmo com o enfraquecimento da “unidade” construída pelo cristianismo entre a fé e a razão, permaneceu na perspectiva iluminista a pretensão anteriormente justificada de se alcançar a verdade moral. “A aspiração era descobrir,

²⁰ Utilizamos-nos da tradução brasileira de *The Foundations of Bioethics*, 2ª ed., feita pelas Edições Loyola, São Paulo, 2004. A obra foi originalmente publicada em inglês pela Oxford University Press Inc. New York, 1996.

pela razão, uma moralidade comum que unisse a todos e proporcionasse a fundação da paz perpétua” (Engelhardt, 2004, p. 29). Havia, portanto, por parte dos filósofos da modernidade, o entendimento de que seria possível, a partir de uma moral definida em conteúdos concretos, unificar as diversas comunidades de estranhos morais. Missão impossível, na concepção de Engelhardt, visto que a sociedade moderna pluralista não partilha de uma mesma visão de vida boa.

Restaria depois do “vazio” deixado pelo pensamento cristão e da não resposta encontrada pela filosofia, que se desdobrou em múltiplas filosofias divergentes e conflitantes, o “caos moral” ou, na expressão do próprio autor, “a cacofonia de narrativas morais concorrentes” (Engelhardt, 2004, p. 30). Esta seria, portanto, a herança deixada à pós-modernidade: toda a diversidade cultural, as diversas moralidades sufocadas, impedidas de se manifestar na Europa Ocidental durante a Idade Média, emergiam agora de várias maneiras resultando nas atuais sociedades pluralistas e secularizadas.

Em meio a esse “caos” encontram-se as comunidades com suas moralidades concretas. Para tanto, somente é possível se pensar uma bioética mínima que esteja circunscrita à territorialidade de uma comunidade moral específica, onde seus integrantes possam partilhar de uma mesma moral essencial: os *amigos morais*. Estes podem resolver seus problemas por meio da “argumentação moral sadia”, recorrendo sempre que necessário a uma autoridade com reconhecida jurisdição.

Os *estranhos morais*, aqueles que “não compartilham premissas ou regras morais de evidência e inferência”, não lhes sendo possível encontrar a solução de seus problemas morais através do “argumento moral sadio”, necessitam construir acordos, visto que a estranheza moral não implica necessariamente na impossibilidade do estabelecimento de relações de amizade. Estranhos morais podem até mesmo se constituírem amigos afetivos.

Procurando exemplificar os conceitos, Engelhardt faz uma analogia com a distinção existente entre comunidade e sociedade. A primeira seria constituída pelos amigos morais, e a segunda, formada por várias comunidades morais distintas, congregaria os estranhos morais que para conviverem entre si estabelecem associações:

“Os amish, os hassidim, os cristãos ortodoxos ou membros de uma comuna ideologicamente unificada, podem ver uns aos outros como cidadãos e, portanto, membros de uma sociedade mais abrangente, mas seu lugar e identidade principal estarão dentro de uma comunidade particular” (Engelhardt, 2004, p. 33).

Mas o dinamismo inerente às pessoas e suas comunidades/sociedades cria situações em que um amigo moral pode transformar-se em estranho moral, por isso ocorrem eventos de exclusão do grupo, como a excomunhão, recurso sempre utilizado pelas autoridades eclesiásticas da Igreja católica para afastar “ex-amigos morais” que deixaram de partilhar de uma mesma “moralidade essencial”.

Em nossa compreensão a estranheza moral se constitui na expressão da alteridade, a manifestação do outro, do “humanismo do outro homem” na acepção de Lévinas (1993), razão pela qual não concordamos com a idéia de caos manifestada por Engelhardt. Pelo contrário, compreendemos ser a multiplicidade das identidades morais, reconhecidas, respeitadas e valorizadas em suas especificidades, a garantia do não caos, a possibilidade real de assegurar aos diferentes a participação nos processos de construção de soluções dos conflitos morais.

Em *O Estranho (Das Unheimliche)*, escrito em 1919, Freud descreve a sensação de estranhamento sentida perante o outro como algo que provoca certa desorientação, podendo às vezes se revelar como assustador ou terrorífico. Porém, ao mesmo tempo, “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (Freud [1919] 1974, p. 238). Aquilo que aparece como estranho diante do sujeito, seria algo que não deveria ser visto, pois fora recalcado e convertido à condição de oculto, agora que insiste em aparecer, revelar-se, não pode ser reconhecido como pertencente a ele, por isso somente pode ser aceito enquanto alteridade.

É nesta ambivalência da passagem do familiar ao assustador, da estranheza inerente a toda relação de alteridade que reside a possibilidade de estabelecimento de entendimentos entre estranhos morais. O estranho não pode ser visto como um dificultador, mas sim como condição necessária para o estabelecimento de um verdadeiro diálogo a partir do respeito às diferenças, às diferentes moralidades dos diferentes sujeitos envolvidos nos conflitos. Não foi por acaso que Lévi-Strauss (1987, p. 278) definiu o método utilizado pela etnologia como sendo a “técnica do estranhamento”.

O anteriormente recalcado e manifesto no presente nas relações de alteridade poderá encontrar na *hospitalidade* a possibilidade relacional necessária ao exercício dialógico. Buscamos em Derrida (2003) a justificação de nossa compreensão. A partir da definição do estrangeiro e da busca do mesmo por um abrigo, ele desenvolve o conceito de *hospitalidade*, a maneira de acolher e dar abrigo ao Outro. O estrangeiro seria “aquele que ameaça o dogmatismo do *logos*” (Derrida, 2003, p. 6), que põe em cena “a guerra interna ao *logos*” (Derrida, 2003, p. 9). “Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que coloca a questão*” e, ao mesmo tempo, “*aquele a quem se endereça a primeira questão*” (Derrida, 2003, p. 5). A hospitalidade é pensada então a partir de duas perspectivas indissociáveis e inconciliáveis: numa estariam em jogo leis da hospitalidade e, na outra, uma hospitalidade absoluta (Simoni & Rickes, 2008).

Em relação à primeira, firmar-se-ia um pacto, onde o abrigo seria oferecido ao estrangeiro, devendo este apresentar-se sempre pelo nome. “Um nome próprio não é nunca puramente individual” (Derrida, 2003, p. 23) e, desse modo, a condição da hospitalidade seria a de que o estrangeiro não chegasse anônimo, mas se apresentasse a partir de sua origem. Somente assim ele teria direito à hospitalidade. Não existiria estrangeiro fora desse pacto, contrato ou aliança coletiva. A outra perspectiva, a da hospitalidade absoluta, romperia com o direito ou dever de abrigo. A diferença entre o estrangeiro e o outro absoluto residiria no fato de que, enquanto o primeiro é alguém que, para ser recebido, começa-se por perguntar seu nome, sua identidade; o outro absoluto seria justamente aquele que não pode ter um nome (Simoni & Rickes, 2008).

A hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea [...], no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável) (Derrida, 2003, p. 25).

São postos, dessa maneira, os problemas derivados da compreensão jurídica “porque para ser o que deve ser, a hospitalidade não pode pagar uma dívida, nem ser exigida por um dever” (Derrida, 2003, p. 73). Ela é incondicional e como tal não

imporá exigências para poder abrigar. Enquanto lei, isso é impossível, pois essa já exige do estrangeiro a obrigatoriedade de entender a língua em que foi escrita. Caso o estrangeiro necessite fazer sua defesa, deverá fazê-la na língua daquele que o abriga “[...] o dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc.” (Derrida, 2003, p. 15). O autor toma o julgamento de Sócrates como um exemplo, pois o acusado reivindica para si a condição de estrangeiro mesmo sendo julgado em seu lugar de origem. Nessa retórica está explícita a crítica de que sequer estava recebendo o tratamento dado ao estrangeiro a quem era assegurado o acesso aos tribunais atenienses, podendo o mesmo falar com seu sotaque: “se eu fosse estrangeiro, vós aceitaríeis com mais tolerância que eu não fale como vós, que eu tenha o meu idioma, minha maneira tão pouco técnica, tão pouco jurídica de falar [...]” (Derrida, 2003, p. 19).

Em seguida, Derrida irá opor Édipo (em Colono) ao estrangeiro. Nessa situação, um estrangeiro fala a estranhos, é assim que os compreende e os trata, como no trecho abaixo onde ocorre um diálogo entre estrangeiros:

Édipo: Filha do velho cego, a que lugar chegamos, Antígona? A que cidade? De que povo é esta terra? Quem irá oferecer a Édipo sem rumo uma mísera esmola? [...] Mas, se vês um chão onde eu possa deter-me e repousar, seja em solo profano, seja em algum bosque dos deuses, pára e deixa-me sentar, pois quero perguntar o nome dessa terra; devemos como forasteiros consultar os cidadãos daqui e ouvir-lhes os conselhos.

Antígona: Meu pai, desventurado Édipo, já vejo as torres protetoras da cidade de longe; este lugar é certamente consagrado. [...] Senta logo aqui, repousa nesta pedra gasta; teu caminho foi muito longo para o ancião que és.

Édipo: Leva-me à pedra, então, e cuida deste cego.

Antígona: Devo indagar o nome dessa região?

Édipo: Sim, filha, e se podemos residir aqui.

Antígona: Já posso ver os habitantes; não teremos de procurá-los; um deles já se aproxima. [...] Ei-lo presente; dize o que te parecer conveniente; o homem está entre nós.

Édipo: Ouço, **estrangeiro** (grifo nosso), esta moça que vê por mim e vê também por si mesma dizer que estás perto de nós para tirar nossas dúvidas...

Estrangeiro: Antes de completar tua indagação sai dessa pedra; estás em **local interdito**. (Sófocles, 2009, p. 103-5. Grifos nossos).

Mais tarde, diante de Teseu, Édipo irá suplicar-lhe hospitalidade, sem, contudo informar sua origem, quem ele é, e as razões que o levaram a abandonar seu lugar. Estamos diante de um Édipo parricida, incestuoso, cego, ancião, errante e **estrangeiro**. Totalmente vulnerabilizado e humilhado, mas ao mesmo tempo “a

encarnação da alteridade absoluta que pede morada incondicional, sem insígnias, sem nomes, sem marca” (Simoni & Rickes, 2008, p. 106). A hospitalidade de direito e a hospitalidade absoluta são postas em oposição no texto de Derrida. Em suas assertivas o autor passa a impressão inicial de que uma deverá prevalecer, mas depois sustenta a permanência de ambas, não obstante o confronto entre elas existente.

A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? Ela começa pela questão endereçada a quem vem [...]: como te chamas? [...] Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão e do nome? É mais justo e mais amável perguntar ou não perguntar? chamar pelo nome ou sem o nome? dar ou aprender um nome já dado? Oferece-se hospitalidade a um sujeito? a um sujeito identificável pelo nome? a um sujeito de direito? Ou a hospitalidade se *torna*, se *dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele esteja (posto ou suposto como tal) sujeito, sujeito de direito e sujeito nominável por seu nome de família, etc.? (Derrida, 2003, p. 27).

Há, portanto mais de uma possibilidade de abrigo, de guarida, de acolhida. Como assinalam Simoni e Rickes (2008, p. 107), “a *hospitalidade* falaria dessa morada como um lugar partilhado, que acolhe o estrangeiro na pergunta por seu nome e, por horas, não compartilhável, que dá lugar à alteridade inominável”.

Entendemos ser possível aos *estranhos morais* o exercício da *hospitalidade*. Seja na condição de hóspede ou anfitrião (Édipo ou Teseu), acreditamos que haverá sempre espaço para a construção de diálogos com o Outro, mesmo quando não haja a identificação deste, ou até mesmo esteja ele impossibilitado de dizer algo sobre si, como ocorreu a Édipo.

5.1 A INSUFICIÊNCIA DO NASCIMENTO BIOLÓGICO

Segundo Coulanges, para a família antiga o nascimento não representava elo de vinculação familiar. Ao contrário, o culto aos mortos, que engloba o sepultamento e a atribuição de poderes divinos aos familiares, era um marcador de pertencimento e talvez seja a origem do próprio sentimento humano:

O que unia os membros da família antiga era algo mais poderoso que o nascimento, o sentimento ou a força física: e esse poder se encontra na religião do lar e dos antepassados. A religião fez com que a família formasse um só corpo nesta e na outra vida. A família antiga seria, pois, uma associação religiosa, mais que associação natural (Coulanges, 2005, p. 45).

Não era, portanto o vínculo sanguíneo o determinante para a conformação dos laços familiares já que o “simples” fato de nascer não garantia ou definia o elo vinculante do parentesco que seria construído pelo direito de oferecer sacrifícios ao antepassado em comum, obedecida a linhagem masculina. Era necessário haver o vínculo do culto, tanto que mesmo os filhos emancipados tornavam-se agnados. Isso comprova que só a religião determinava o parentesco.

Em uma análise elucidatória da obra de Lev S. Vigotski²¹, Pino (2005) analisa o longo caminho percorrido pela criança desde o nascimento biológico até atingir o status de humano. Para que isso aconteça deverá ocorrer um outro nascimento, o cultural. Há, portanto, um duplo acontecimento que se impõe como condição necessária à realização do ato de tornar-se humano. Esta seria uma dedução de Pino a partir da tese defendida por Vigotski sobre a origem social das funções mentais superiores ou culturais, “uma vez que só o nascimento biológico não dá conta dessas funções definidoras do humano” (Pino, 2005, p. 47). Embora reconheça serem as funções biológicas imprescindíveis à viabilização do modo de ser humano, ele ressalta que “no mundo dos homens o ato de nascer tem muito mais o caráter de um evento cultural do que de um acontecimento biológico”. (Pino, 2005, p. 57).

Em suas trajetórias históricas, as sociedades ocidentais construíram uma compreensão de que o primeiro nascimento (biológico) se impõe ao segundo (cultural), tornando-se este um desdobramento “natural” do anterior, uma obrigatoriedade, um dever moral. Mas antes dessa construção era possível identificarmos uma inversão na ordem, a exemplo do que ocorria na antiga sociedade romana:

O nascimento de um romano não é apenas um fato biológico. Os recém-nascidos só vêm ao mundo, ou melhor, só são recebidos na sociedade em virtude de uma decisão do chefe de família; a contracepção, o aborto, o enjeitamento de crianças de nascimento livre e o **infanticídio** do filho de uma escrava são, portanto, práticas usuais e perfeitamente legais (Veyne, 2002, p. 23, grifamos).

²¹ Lev S. Vigotski foi um dos expoentes da chamada escola soviética de psicologia, corrente psicológica surgida durante a Revolução de 1917, fundamentada numa perspectiva marxista.

A referida decisão fundamentava-se no *Patria Potestas*, significando nesse caso o poder de fazer nascer ou não nascer, ficando assim o nascimento biológico submetido ao segundo nascimento. O primeiro não se constituía num imperativo de vida, mas apenas possibilitava poder nascer, a depender da vontade do “todo poderoso pai”. Veyne (2002) procura exemplificar a extensão do *Patria Potestas* descrevendo uma possível situação em que uma mulher venha dar à luz distante do olhar masculino: “isso não basta para decidir a vinda de um rebento ao mundo” (Veyne, 2002, p. 23). Vir ao mundo dependia do fazer nascer²², e fazer nascer era uma atribuição masculina. Em síntese, à mulher cabiam as dores do parto e o risco de vir a óbito durante o mesmo, nada incomum na época. Ao homem, e somente a ele, cabia a decisão de validar ou não todo o esforço empreendido pela mulher durante a gestação e o parto.

Na antiga Grécia havia compreensão similar sobre a função feminina na produção da vida. Ésquilo entendia que “a mãe não é genitora daquilo que costuma chamar de seu filho; é apenas alimentadora da semente que cresce” (Lobo, 2005, p. 11). Esse entendimento muito se aproxima ao de Aristóteles, para quem a mulher não passava de depósito de semente geradora de vida.

Em Roma havia uma ritualização para fazer nascer. Através do gesto de levantar a criança deixada no chão ao sair do ventre da mulher, e no ato simbólico de envolvê-la em seus braços, o pai manifestava seu reconhecimento e aceitação. Na interpretação de Veyne, o cidadão romano não tinha um filho, ele tomava o filho. Tomar nos braços seria o marco definidor do início da vida? Quanto a não tomar nos braços, nos é certo afirmar uma condenação à não vida, resultando no enjeitamento, com todas as implicações dele decorrentes, inclusive a morte.

Registros etnográficos indicam haver entre alguns povos indígenas práticas culturais que se aproximam do denominado duplo nascimento. Há relatos da existência de gestos muito similares ao levantamento e acolhimento do neonato. Durante encontro da Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima, realizado na cidade de Boa Vista, RR, em julho de 2009, foram feitos alguns relatos por missionários católicos que desenvolvem atividades na área de assistência à saúde do povo Yanomami. Era comum ouvir dos mesmos a expressão “a mãe não

²² Expressão por nós encontrada para fazer distinção de parir (somente a mulher pode fazê-lo). Gerar e parir serão sempre utilizados ao referirmos-nos ao nascimento biológico. Fazer nascer será sempre utilizado na referência ao nascimento cultural.

acolheu” ao referir-se a algum caso concreto de rejeição de recém-nascido. O uso de tal expressão pode ser compreendido como a explicitação do entendimento dos mesmos (missionários e missionárias) acerca da existência do duplo nascimento entre os Yanomami, onde o não acolhimento significaria o “não nascer culturalmente”.

Mas entre os Yanomami cabe à mãe decidir deixar nascer ou não deixar nascer. Somente à mãe é assegurado o poder de acolher ou rejeitar. O gesto da mãe Yanomami é muito similar ao gesto do pai romano, mas essa mãe não é detentora de um “poder materno arbitrário”. Pesa sobre ela a responsabilidade de garantir o aleitamento e os cuidados necessários à manutenção da “vida nascida depois de gerada”. A mulher Yanomami gera, faz nascer e cuida. Ao homem, que ajuda a gerar, também pesa a responsabilidade do cuidado, mas isso não lhe concede poder para decidir.

Embora na Língua Portuguesa gerar e nascer possam ser utilizados como sinônimos²³, optamos por distingui-los para justificar a duplicidade do significado de “nascer duas vezes”. Nessa distinção nos é possível alcançar a dimensão do domínio do homem romano sobre o corpo feminino. Ele ajuda a gerar e decide sobre deixar nascer. No contraponto, revela-se a autonomia plena da mulher Yanomami, e mais ainda o poder a ela atribuído.

Numa perspectiva de análise sobre as relações de dominação entre os gêneros, reconhecemos haver por parte das Yanomami total independência, numa posição oposta à submissão e opressão sofrida pelas romanas. Mas ao mesmo tempo identificamos o enorme peso da responsabilidade a elas atribuída: gerar, fazer nascer e cuidar.

É tomada pela consciência do grau de exigência de seu papel social dentro do grupo que a mulher tem que fazer o exercício moral da escolha. A interdição ou não interdição de uma vida exige dela o mais profundo comprometimento ético com o presente e o futuro de seu povo. Talvez seja o apurado conhecimento que a mulher possui sobre a relevância do protagonismo feminino no processo que a ajuda suportar a dor sofrida quando se faz necessário o não acolhimento.

²³ Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo Dicionário de Língua Portuguesa, 2ª edição. Editora Nova Fronteira S. A.: Rio de Janeiro, 1986. p.847.

No já referido encontro de pastoral indigenista em Roraima, ouvimos vários depoimentos de pessoas que convivem há muitos anos com comunidades indígenas. Para preservar o anonimato tanto dos informantes quanto das pessoas envolvidas nos eventos descritos, optamos pela utilização de pseudônimos ou a omissão dos nomes:

“Acompanhei o parto de Mainá, indígena Yanomami da região do Xitei, da maloca Parimau. Mainá se afastou da maloca acompanhada por sua mãe. A criança nasceu no chão. A avó entregou um pequeno pau para a mãe, que cortou o umbigo do recém-nascido do sexo masculino. Logo depois que a criança caiu no chão e teve seu cordão umbilical cortado, a mãe fez uma investigação minuciosa sobre a situação da criança: verificou olhos, ouvidos, genitália (...). Em seguida, a mãe limpou o corpo da criança com um pau e água aquecida na boca. Logo depois colocou a criança no peito” (Depoimento nº1)²⁴.

A descrição da acuidade investigativa da mãe sob o olhar atento e cumplicidade solidária da avó não poderiam despertar outro sentimento senão de respeito pelas protagonistas da “cena”. Poderia alguém suspeitar haver por parte das mesmas a noção exata da conseqüência de seus atos? Um dado importante a ser considerado é o fato da mãe e a avó terem aceitado a presença de uma terceira pessoa na “cena do parto”. Isso pode ser considerado como um indicador da segurança que possuem nelas mesmas, de suas certezas na tomada de decisão correta, pois não podemos desconsiderar a possibilidade de tornar-se necessário não deixar nascer. Se assim o fosse, teriam uma testemunha ocular da interdição. A testemunha tem a seu favor dois atributos: é mulher e em conseqüência dos longos anos de convivência já se tornou uma conhecida moral²⁵.

Mas poderá haver situação em que o nascimento cultural constitui-se num evento anterior ao biológico. “O possível candidato à humanidade já faz parte do universo cultural dos homens como “objeto de desejo do Outro”, qualquer que seja a forma que possa tomar esse desejo” (Pino, 2005, p. 57). Em nossa sociedade, a proliferação das técnicas de reprodução humana assistida retrata a busca da

²⁴ Depoimento feito durante o Encontro de Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima nos dias 29 a 31 de julho de 2009, na cidade de Boa Vista.

²⁵ “Conhecidos morais”: conceito formulado por Kevin Wildes, aluno de Engelhardt. Trata-se de mais uma categoria a ser acrescentada à teoria dos *estranhos morais*. Na verdade, Wilde utiliza-se de uma expressão já anteriormente utilizado por Erich H. Loewy e dá-lhe nova interpretação. Os “conhecidos morais” são aqueles que, embora divergindo moralmente, são capazes de identificar alguns “pontos de encontro”, mesmo sendo estes frágeis. K. W. WILDES. *Moral Acquaintances*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000. Cf. E. H. LOEWY, *Moral Strangers, Moral Acquaintance, and Moral Friends: Connectedness and its Conditions*. Albany, SUNY Press, 1997 (Ferrer & Alvarez, 2005).

realização dos desejos daqueles que não conseguiram alcançá-los por meio natural de fecundação. Mais do que isso, os sem número de embriões criopreservados, armazenados a pedido de seus donos, sob justificativa de poderem vir a fazer uso dos mesmos para produzir vida, já são parte da realidade em que estão inseridos, na condição de “possíveis candidatos à humanidade”. Eles são ao mesmo tempo perspectiva de desejo realizável e a realização desse desejo, visto que “o futuro de quem nem mesmo existe ainda biologicamente fica já atrelado às condições de existência que ele encontrará no meio social e cultural em que o ato de nascer o inserirá”. (Pino, 2005, p. 59).

O médico cardiologista Dean Ornish, em um de seus livros publicados no Brasil, faz referência a uma tribo africana onde o aniversário de uma pessoa é comemorado de acordo com a data em que ela foi desejada, anteriormente à sua concepção:

Nessa tribo, o aniversário de uma criança não é contado a partir do dia do seu nascimento físico, nem a partir do dia da sua concepção, como em outras culturas primitivas. Para essa tribo, a data do nascimento é contada a partir da primeira vez em que a criança é um pensamento na mente da mãe. Consciente da intenção de ter um filho com determinado homem, a mãe sai de casa e se senta sozinha debaixo de uma árvore. Fica sentada, atenta, até ouvir a canção do filho que ela espera conceber. Quando ouve a canção, volta para o povoado e a ensina para o pai, para que possam cantar juntos e então fazem amor, convidando a criança a se juntar a eles. Depois que a criança é concebida, ela canta para o bebê no seu ventre. Depois ensina a canção para as velhas e parteiras da tribo, para que através do trabalho de parto e do milagroso momento do nascimento a criança seja recebida com essa canção. Depois do nascimento todos os habitantes da tribo aprendem a canção do novo membro da comunidade e a cantam para a criança quando ela cai ou se machuca. A canção é cantada nos momentos de triunfo, ou nos rituais e iniciações. Essa canção torna-se parte da cerimônia do casamento quando a criança cresce e, no fim da sua vida, seus entes queridos reúnem-se em volta do seu leito de morte para cantar a canção pela última vez (Ornish, 1998, p. 39).

Nesse breve relato fica fácil identificar o fio que tece a vida desde o desejo de produzi-la até a finitude da mesma. A cantiga revelada à mãe e transmitida aos demais membros da comunidade é a forma de materialização do desejo individual, mas agora assumido coletivamente, pois todos os membros do grupo passam a cantá-la. A socialização da cantiga significa criar as condições necessárias à manutenção da vida do desejado. Poderíamos deduzir daí quão difícil seria nessa cultura a produção da vida quando ela não é desejada. Uma gravidez não planejada significaria um não desejo e tornar-se-ia uma obrigação de produzir uma vida sem a sua correspondente cantiga.

Após essa breve reflexão é possível perceber o quanto a exigência do duplo nascimento está diretamente relacionada com a existência das práticas de interditos de vida. Essas traduzem o não nascimento cultural e sua consequência imediata, o não tornar-se humano. Na origem das mesmas reside a impossibilidade da parturiente e do grupo social ao qual ela pertence assegurarem os bens naturais necessários à manutenção da vida, e os bens culturais imprescindíveis ao processo de humanização que, segundo Lévi-Strauss (1982), não se produz por meio de uma humanidade abstrata, mas a partir de realidades culturais concretas e específicas.

5.2 ENTRE A MORAL E O DIREITO

Em face da proximidade e das relações estabelecidas entre ética e direito é comum haver certas construções equivocadas em que ambos são tratados de maneira idêntica como se não houvesse entre eles distinção. Dada a implicação e repercussão das questões morais na vida de toda e qualquer sociedade, estas também acabam por receber um tratamento legal necessário ao estabelecimento de normas que corroborem com a manutenção da ordem pública e de uma boa convivência social. É por essa razão que muitos dos desafios enfrentados na atualidade pela bioética acabam muitas vezes resultando em demandas para os legisladores, cabendo a esses, através das proposições legislativas, encontrarem formas de solucionar os conflitos. É o que assistimos hoje nos parlamentos de vários países, palcos privilegiados dos embates em torno de temas polêmicos como aborto, reprodução humana assistida, clonagem, eutanásia etc. O judiciário se constitui em outra arena onde duelam interesses morais divergentes promovendo acalorados debates e gerando (em alguns casos) inovadoras jurisprudências.

No entanto, a experiência histórica, tanto a mais remota quanto a recente nos mostra ser insuficiente a criação de leis e a produção jurisprudencial para a solução dos problemas morais. Não é incomum identificarmos situações em que novas leis aprovadas e decisões judiciais polêmicas não são facilmente aceitas pela sociedade resultando em novos debates. Ademais, desde a antiguidade a discussão entre a moral e o direito positivo esteve presente. Podemos identificá-la em Aristóteles (384-322 a.C.), nos estóicos (do século IV a.C. ao século I d.C.), em Tomás de Aquino

(1225-1274), na tradição “jus naturalista”²⁶ secular onde se destacam Hugo Grotius (1583-1645) e John Locke (1632-1704) e na tradição liberal cujo expoente é John Stuart Mill (1808-1873). Todos estes distinguem a ordem legal da ordem moral, chegando-se mesmo a admitir a prioridade da última sobre a primeira.

Não obstante todo o esforço empreendido pelo positivismo jurídico²⁷ na tentativa de reduzir tudo que é moral àquilo que é legal, não há como negarmos a predominância das exigências morais no enfrentamento das grandes polêmicas, a exemplo daquelas acima citadas. Contudo, tanto as leis como as elaborações jurídicas acabam corroborando com a constituição da vida moral nas sociedades na medida em que produzem conteúdos exigidos pela formalidade moral. O tratamento dado ao infanticídio nas legislações ocidentais é bastante revelador dessa tensão entre a moral e o direito, colocando sempre juristas e legisladores em permanente confronto com suas próprias convicções morais.

Por esse motivo, tivemos curiosidade em conhecer a forma como o crime do infanticídio foi tratado pelos estatutos repressivos aprovados pelo Estado brasileiro desde a sua criação: o Código Criminal de 1830, o Código Penal de 1890 e o Código Penal de 1940²⁸. Tivemos ainda preocupação em analisar alguns debates realizados por juristas brasileiros acerca do tema ao longo do século XX, mais precisamente antes de 1940, em vistas da mudança do Código Penal de 1890, e nos anos 1960, durante elaboração do Código Penal de 1969²⁹. Uma outra fonte de investigação foram algumas decisões judiciais, onde também conseguimos perceber nessa, como nas outras, a tensão permanente na relação estabelecida entre o direito positivo e a moral.

²⁶ Além da tradição do Direito Natural mantida pela Igreja Católica, há também a tradição jusnaturalista secular na filosofia ocidental, onde se destacam Hugo Grotius e John Locke. Os Direitos Humanos surgem a partir da concepção jusnaturalista que em tese admite a prevalência da “ordem moral” sobre a ordem legal.

²⁷ Enquanto para o jusnaturalismo uma norma é válida por ser justa, para o juspositivismo uma norma é justa se for válida, ou seja, se existe como regra jurídica parte de um sistema jurídico. A ordem legal prevalece sobre a ordem moral. O Estado é quem possibilita a existência das normas juridicamente válidas. Nessa teoria destaca-se o jurista alemão Hans Kelsen.

²⁸ A lei nº. 7.209/84 corresponde ao Código Penal - Parte Geral, vigente desde janeiro de 1985, juntamente com a lei n. 7.210/84 (Lei de Execução Penal). A parte especial do Código Penal de 1940 foi mantida com pequenas alterações.

²⁹ Esse, mesmo antes de sua vigência foi reformado pela Lei nº 6.016 de 31 de dezembro de 1973, sendo posteriormente revogado (1978), sem nunca ter entrado em vigor.

O Código Criminal do Império (1830) descrevia o crime da seguinte forma:

Art. 197. Matar algum recém-nascido.
Pena - de prisão por três a doze anos.

Art. 198. Se a própria mãe matar o filho recém-nascido para ocultar sua desonra.
Pena – de prisão com trabalho por um a três anos.

Observamos aqui a existência de dois tipos de infanticídio: aquele praticado por terceiro e o praticado pela mãe. Evidencia-se no primeiro caso a utilização indiscriminada da expressão infanticídio para a morte de criança. Enquanto para a mãe havia uma condicionante, a defesa da honra, ao terceiro nada estava condicionado e, não obstante ser sua pena maior do que a da mãe infanticida, mesmo assim seria beneficiado se comparado ao homicídio já que neste caso “a pena era de, no máximo, a morte; no médio, a de galés³⁰ perpétua; no mínimo, a de prisão com trabalho por 20 anos” (Hungria, 1958, p. 241). Como o referido código manteve sua vigência durante todo o período imperial, nos é permitido afirmar que para o Império brasileiro, a vida de um recém-nascido possuía valor inferior à vida adulta, o que não é difícil de entender se considerarmos que somente no século XX a criança passou a ser considerada *sujeito de direito*, concretamente com a *Declaração Universal dos Direitos da Criança*, promulgada pelas Nações Unidas em 1959.

O Código Penal de 1890 trouxe a seguinte redação:

Art. 298. Matar recém-nascido, isto é, infante, nos sete primeiros dias do seu nascimento, quer empregando meios diretos e ativos, quer recusando à vítima os cuidados necessários à manutenção da vida e a impedir a morte:

Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

Parágrafo único. Se o crime for perpetrado pela mãe, para ocultar a desonra própria:

Pena – de prisão celular por três a nove anos.

Algumas novidades aparecem no novo texto. Destacam-se o aumento do tempo de prisão que foi triplicado para a mãe e duplicado para terceiros, e a definição precisa do que se entende por recém-nascido. Permanece, contudo a distinção entre o valor da vida da criança e do adulto à medida que continua a admitir a possibilidade da prática do infanticídio por uma outra pessoa que não seja a mãe, beneficiando mais uma vez o assassino de criança. Não havendo para o terceiro a condicionante da *honoris causa*, tornava-se impossível fazer a

³⁰ Trabalho forçado executado por presos com correntes amarradas aos pés.

diferenciação entre *infanticídio* e *homicídio* quando o ato não fosse cometido pela mãe.

Durante o processo de discussão para elaboração de um novo código, o de 1940, que permanece em vigor até hoje, foram apresentados pelo menos três projetos. No primeiro deles, de autoria de Galdino Siqueira, não era feita distinção entre infanticídio e homicídio, todavia admitia como atenuante o fato de o mesmo ter sido praticado pela mãe para defender sua honra e estabelecia pena de detenção por dois a oito anos. O projeto apresentado por Sá Pereira irá retirar a *honoris causa* como fator determinante para o delito praticado pela mãe, substituindo-a pela afetação sofrida no puerpério, ao mesmo tempo em que irá condicionar ao delito praticado por terceiros a causa da honra:

Art. 168. Aquela que, durante o parto, ou ainda sob a influência do estado puerperal, matar o filho recém-nascido, será punida com prisão de até três anos, ou com detenção por cinco meses, no mínimo.

Art. 169. Aquele que, para esconder a desonra da filha ou da irmã, cuja gravidez corresse ocultamente, lhe matar o filho recém-nascido, antes de conhecido o parto, se descontará por metade a pena de prisão em que incorrer, podendo o juiz convertê-la em detenção.

O terceiro projeto teve como autor Alcântara Machado. De acordo com sua proposta a pena podia ser reduzida a poucos dias de detenção, estendendo o tratamento privilegiado a todo e qualquer parente da parturiente que agisse em defesa da honra da mesma:

Art. 191. Matar infante, durante o parto ou logo depois deste, para ocultar desonra própria ou a de ascendente, descendente, irmã ou mulher.

Pena – detenção ou reclusão por dois a seis meses.

Finalmente o texto do Código Penal de 1940 irá adotar a seguinte redação para se referir ao infanticídio: “Matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após”, estipulando pena de detenção de dois a seis anos. Fica abolida definitivamente a *honoris causa*, transformando o infanticídio em crime exclusivo da mãe.

Mais de cem anos se passaram entre a aprovação do Código Criminal do Império e o segundo Código Penal republicano. Nesse longo período, a moral sexual burguesa foi a justificativa para atenuar a pena do infanticídio. Não obstante uns poucos juizes apontem em suas decisões a condição socioeconômica da acusada, em nenhum momento houve manifesta preocupação por parte de juristas e legisladores com a condição da mulher pobre e abandonada que pode ser levada,

em situação extrema de desespero, a cometer o ato. Por outro lado, todos os esforços foram mobilizados para sustentar a *honoris causa*, reafirmando assim os valores e o modelo da família patriarcal, branca e detentora de poder. A citação abaixo é a expressão mais completa de tal visão:

A base do privilégio *honoris causa* é de natureza psicológica e restritiva. Dentro dos motivos que podem concorrer para a prática do fato criminoso, o único que tem força de transformá-lo em *delictum exceptum* é o de ocultar a desonra. **A honra de que se cuida é de natureza sexual**, a boa fama e a reputação de que goza a agente pela sua conduta de decência e bons costumes. **Se desonesta ou de desonra conhecida, não lhe cabe a alegação da preservação da honra. Por outro lado, se se trata de outro motivo que não a defesa da honra, como, por exemplo, o de extrema miséria, o excesso de prole, receio de um filho doentio, o fato constituirá homicídio** (Jesus, 1970, p. 25-6, grifo nosso).

No entendimento acima descrito ficariam excluídas do “tratamento privilegiado” do infanticídio todas as mulheres prostituídas e pobres, pois seriam denunciadas por crime de homicídio. Essa compreensão não é restrita ao meio jurídico. Na citação abaixo, extraída de uma tese sobre o tema defendida no ano de 1839 na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, o autor procura deixar claro, logo de início, que a prática é decorrente da nobreza do gesto das mulheres ricas que se arriscam para defender os “valores morais” da sociedade:

É mais das vezes cometido por mulheres, não de condição baixa, mas por aquelas de uma honra e reputação imaculadas. Estas, possuídas de sentimentos nobres, excogitam imensos meios para encobrir sua prenhez e dar à luz debaixo de todo segredo; então, não é raro que se exponham involuntariamente ao risco de extinguir a vida a seu filho. Sim, o susto, o receio de perder sua honra e de patentear sua fraqueza excitarão sua alma e produzirão em seu organismo um estado como de **alienação**. De certo um tal estado deve antes suscitar-nos compaixão do que ódio e vingança. (Neves, 1839:48 *apud* Rohden, 2003, p. 56, grifo nosso).

Apesar da corrente defensora da motivação fisiopsicológica (influência puerperal) ter sido vitoriosa, fazendo valer sua compreensão quando da aprovação do Código Penal vigente, o motivo de honra (justificativa psicológica) continuará sendo invocado em várias sentenças judiciais, havendo assim uma jurisprudência ambígua, ora alegando o estado puerperal, ora atribuindo ao fato a *honoris causa*. No ano de 1964 a discussão será retomada. Na ocasião, o então Ministro da Justiça, Milton Campos, constituiu uma comissão de juristas para analisar a proposta de um novo Código Penal, elaborada no ano anterior por Nélson Hungria. Após um longo processo de discussão o “Anteprojeto Nélson Hungria” foi aprovado e um novo Código Penal foi editado em 21 de outubro de 1969 pelo Decreto-Lei nº. 1.004. Na época o Congresso Nacional encontrava-se fechado por imposição do Ato

Institucional nº 5 impetrado pela ditadura militar. O novo texto retomou a justificção psicológica para a consideração do crime de infanticídio dando ao mesmo a seguinte redação:

Art. 122. Matar a mãe o próprio filho, para ocultar sua desonra, durante ou logo após o parto:

Pena – detenção de dois a seis anos.

Para que tal redação fosse aceita, muitas argumentações sustentaram ser a causa da honra um dos determinantes da influência puerperal. O próprio Hungria (1958, p. 254) sustentou que “o motivo de honra pode contribuir, de par com a morbidez psicológica do próprio parto, para o estado de excitação e angústia que diminuem a responsabilidade da parturiente [...]”. Embora o Código de 1969 fosse revogado quase dez anos depois sem jamais ter iniciada sua vigência, é possível identificar sua repercussão imediata nos julgamentos de crimes de infanticídios ocorridos nos anos que se seguiram à sua aprovação:

O estado puerperal não é dirimente parcial ou total, apenas privilegiado o delito por motivos de ordem moral e social, entre os quais se sobreleva a *honoris causa*, para ocultar a própria desonra (TARS – AP – Rel. Rubens Rebello Magalhães – RT 435/410).

Só se admite e compreende o infanticídio como *delictum exceptum*, punido diversamente do homicídio comum e com a pena mitigada, quando há motivo de honra e a vítima é o recém-nascido (RT 581/291 – 1984).

Por outro lado, a corrente fisiopsicológica vai firmando também uma jurisprudência vasta ao ponto de algumas decisões prescindirem até mesmo da necessidade probatória do estado puerperal sob a alegação de ser este inerente a todo e qualquer parto:

Em tema de infanticídio é dispensável a perícia médica para comprovação do estado puerperal, visto que este é efeito normal e corriqueiro de qualquer parto (TJSP – Rec. Rel. Néilson Fonseca – RT 655/272).

Sendo a prova segura em indicar que a conduta da ré ocorreu logo após o parto, o que faz presumir estar ela sob a influência do estado puerperal, já que este é o efeito costumeiro de qualquer parto, não depende o seu reconhecimento de prova pericial (TJSP – Rec. Rel. Gomes de Amorim - RJTJSP 172/300).

Não há como negarmos que a presumida influência puerperal como condição dada a toda e qualquer parturiente (independentemente da perícia médica ou mesmo quando essa venha a ser realizada, mas não seja capaz de comprová-la por qualquer razão), somente pode ser compreendida enquanto um fator cultural, tanto quanto a *honoris causa*. Frente a isso, o conceito fisiopsicológico atribuído ao infanticídio pelo Código de 1940 vai perdendo o seu significado, demonstrando, mais

uma vez, quão controvertida é a prática em qualquer tempo histórico. Essa contradição irá se manifestar também nas legislações dos mais diversos países. Em alguns, como o Peru e Portugal, utilizar-se-á o estado puerperal como justificativa, enquanto outros optaram pelo motivo de honra, como Equador e Honduras. Destaque-se que no caso do Equador o Código Penal foi aprovado no ano 2000, sessenta anos depois da aprovação do Código Penal do Brasil.

A mesma curiosidade antes manifesta nos levou também a pesquisar a jurisprudência portuguesa a respeito do tema. Chamou-nos muita atenção um Acórdão do Supremo Tribunal de Justiça Português cujo julgamento ocorreu em 11 de fevereiro de 1993, tendo havido decisão unânime da qual participaram os ministros Sá Ferreira, Alves Ribeiro, Sousa Guedes e Guerra Pires. Trava-se de um recurso interposto pelo Procurador do Círculo Judicial de Alcobaça contra a decisão daquele Tribunal, que não acolheu a denúncia de homicídio qualificado apresentada pelo Ministério Público contra uma mulher solteira, 24 anos, operária de cerâmica, acusada de ter matado o filho recém-nascido. Concluído o julgamento, por acórdão daquele tribunal, foi a acusada absolvida do crime de homicídio qualificado, mas condenada como autora de um crime de infanticídio motivado pela defesa da honra. O procurador contestou, alegando dentre outros o fato de que o “quadro dos valores ético-sociais não comporta já, como em tempos remotos, o estigma da desonra para a mãe solteira”, que a sociedade portuguesa de hoje é aberta às novas realidades, sendo não só reconhecido o status da mãe solteira, como haver mecanismos legais para se fazer a comprovação da paternidade diante da negação do pai, não havendo assim porque se argumentar o abandono da mãe e da criança pelo genitor como um dos agravantes que concorrem para o evento do infanticídio. Pedia, pelos motivos expostos, fosse reformada a decisão do tribunal de Alcobaça no sentido de reconhecer o crime de homicídio.

No acórdão do STJ, os juizes da Suprema Corte portuguesa adotaram o seguinte entendimento:

[...] Efectivamente, o progresso tecnológico e os novos conceitos da vida em sociedade atenuaram consideravelmente a infâmia que esmagava as mães solteiras, ainda há escassas dezenas de anos. O filho gerado fora do matrimónio era produto do pecado, descendia quase sempre de pai não assumido e muitas vezes, até, de pai incógnito. Para salvaguarda da instituição da família legítima, à filiação de um ente assim gerado, eram colocados obstáculos legais e humanos que a tornavam rara, complicada, morosa, extremamente difícil e normalmente só possível após a morte do progenitor. O filho reconhecido por sentença judicial só muito raramente era

como tal aceite no seio da família paterna. Não poucas vezes, por sobre tudo isto, a mãe solteira era escorraçada do círculo dos seus familiares - pais e irmãos -, eles próprios se sentindo manchados na sua honra e consideração. Vendo-se só e desamparada, condenada a arrastar, talvez por toda a vida o fardo da sua ignomínia, a mãe solteira era então tentada, por vezes, em desespero de causa, a esconder o fruto do seu pecado e a eliminá-lo logo após o nascimento. Hoje, felizmente, tudo se modificou e nada disto se passa entre nós. Mudaram, por um lado, radicalmente os preconceitos sociais e os progenitores assumem, com frequência, a responsabilidade do seu acto, através da perfilhação voluntária, e até espontânea, do ente gerado fora do matrimónio, que vemos muito frequentemente aceite e admitido pela família paterna. Os filhos nascidos fora do casamento, não podem por esse motivo, ser objecto de qualquer discriminação e a lei ou as repartições oficiais não podem usar designações discriminatórias relativas à filiação (artigo 36, n. 4, da Constituição da República Portuguesa). Desapareceram dos registos oficiais as menções ignominiosas a "filhos ilegítimos" e "filhos de pais incógnitos", e hoje todos os cidadãos têm a mesma dignidade social perante a lei (artigo 13, n. 1, da Constituição da República Portuguesa). Quando o reconhecimento não é imediato e voluntário, a mãe tem ao seu alcance - até por via oficiosa - meios judiciais e tecnológicos para investigar e impor a filiação que chega a resultados praticamente seguros. Por outro lado, só em casos aberrantes e marginais a mãe solteira tem o destino das suas homólogas de há trinta ou mais anos. Hoje, constitui a sua própria família, impõe o reconhecimento da obrigação de alimentos ao filho e este não é marginalizado como outrora seria. O sentimento de desonra da mãe solteira está, por conseguinte, seriamente enfraquecido e só raramente encontrará justificação jurídica e social. Integrada neste esquema e tendo presente a realidade factual provada na primeira instância, a conduta da arguida, preenchendo, embora, os elementos específicos do crime de infanticídio privilegiado, apresenta um elevado grau de censurabilidade que a pena da primeira instância não traduz. No caso, não são particularmente exigentes as necessidades de prevenção de futuros crimes, recordadas no artigo 72, n. 1, do Código Penal. Crimes como este felizmente não abundam e é suposto que a arguida não o repetirá. A arguida tem a seu favor, nos limites do artigo 137 do Código Penal, a confissão do crime, que o tribunal da primeira instância considerou com relevo para a descoberta da verdade, e o seu arrependimento, aliás de pouco interesse por não ter sido acompanhado de actos que o demonstrassem. Ponderando todas estas circunstâncias, acordam no Supremo Tribunal de Justiça em julgar improcedente o recurso no tocante à diferente qualificação jurídica do homicídio praticado pela arguida A, alterando, contudo, para três anos e seis meses de prisão a condenação que lhe foi imposta como autora do crime de infanticídio privilegiado do artigo 137 do Código Penal (BMJ N424 ANO1993 PAG387).

É curioso constatar que a lógica adotada no desenvolvimento do voto aponta para a desconstrução da tese da *honoris causa* em face das transformações sociais havidas na sociedade portuguesa que, segundo reza o acórdão, não mais admite discriminação de mães solteiras e assegura a essas várias garantias legais para que possam assumir a responsabilidade de criar seus filhos. Surpreende-nos, porém, a decisão unânime em manter a decisão do Tribunal de Alcobaça, sendo negado o recurso, havendo, contudo um aumento da pena em mais um ano de prisão. No ano de 1995, portanto dois anos após esse julgamento, o Código Penal português foi revisado e a desonra deixou de ser considerada como justificativa para a ocorrência

do infanticídio. Até então, de acordo com o Código Penal de 1982, tanto a honra como o estado puerperal concorriam para a tipificação do crime, permanecendo agora somente a segunda motivação. Certamente o julgamento aqui mencionado, pelo fato de ter chegado à máxima instância da Justiça Portuguesa, corroborou para que a mudança ocorresse.

Um dado importante a ser considerado é o fato do julgamento do crime de infanticídio, tanto em Portugal como no Brasil, ser da competência do tribunal do júri, onde participam pessoas representantes da sociedade, não ficando a decisão submetida a um juiz singular. Isso indica que podemos reconhecer nos resultados dos respectivos julgamentos a forma como o conjunto da sociedade se posiciona acerca do julgado. Rohden (2003), ao analisar alguns inquéritos e processos envolvendo denúncias de crimes de infanticídio ocorridos no início do século passado, teve o cuidado em verificar o comportamento da polícia e dos jurados. Uma primeira constatação feita pela autora é que, apesar de sua pesquisa, realizada no Arquivo Nacional, ter correspondido ao período entre 1890 e 1940, somente identificou o primeiro caso no ano de 1907, o que a leva a crer que até o final do século XIX não houvesse interesse na investigação desse crime.

Em suas análises, Rohden destaca que por parte dos jurados há sempre uma aparente atitude de compaixão para com a acusada. Movidos por tal sentimento, buscam encontrar indícios que justifiquem a alegada influência puerperal ou a defesa da honra, mesmo quando nos autos não há informação suficiente. Um dos exemplos por ela apresentado para justificar sua afirmação é o processo que envolveu Glória Lourenço da Silva (1908). A acusada, mesmo confessando o crime, recebeu dos jurados a absolvição, por entenderem que ao praticar o ato estivesse alienada da razão, “mas no relato de Glória, a idéia de privação da razão não aparece. A idéia da privação dos sentidos e inteligência parece unicamente ser uma teoria vinda de um outro mundo, que não é o de Glória” (Rohden, 2003, p. 175).

Parece que o alegado sentimento de compaixão também influenciou os jurados do Tribunal Colectivo de Alcobaça, ocorrido 85 anos depois do julgamento de Glória e em outro país, do qual não se pode negar a influência na formação da “moralidade brasileira”. O entendimento do júri foi de que a acusada, também ré confessa, teria agido em defesa da honra e embora não a tenha absolvido, recusou

a tese de homicídio sustentada pelo Ministério Público, resultando na desqualificação do crime para infanticídio e estabelecendo pena branda.

Em pesquisa realizada em 1986, Richard Lalou analisou processos envolvendo infanticídio julgados pelos tribunais franceses entre os anos 1825 e 1910, identificando também a sensibilização e envolvimento emocional dos julgadores: “o júri era indulgente com a acusada, porque ela, ao cometer o infanticídio, teria reconhecido as normas da sociedade que infringiu ao ter uma relação sexual ilícita” (Rohden, 2003, p. 174).

A partir das leituras de alguns acórdãos dos tribunais brasileiros e portugueses, somos impelidos a concordar que haja durante os julgamentos do crime de infanticídio um clima de comoção e compaixão a envolver os integrantes do júri. Reconhecemos que o teor do acórdão é limitado e não consegue expressar toda a dimensão do drama humano relatado no processo. Mas mesmo assim, nos esforçamos para ler nas entrelinhas tudo que aparecia subliminarmente. Não nos parece temerário afirmar que nos julgamentos em que o delito envolvia crianças nascidas de relacionamentos não reconhecidos pela sociedade, geralmente envolvendo mães solteiras, a tendência era entendê-lo como um “ato altruísta” da mãe em defesa dos costumes da sociedade. Naqueles em que a ilicitude da relação não estava evidenciada ganhava maior peso a alienação da razão em decorrência do puerpério. Também nesse caso estava em questão a defesa dos costumes, já que nas culturas ocidentais o amor materno é entendido como algo inerente à natureza feminina. Para os jurados, assim como para a sociedade, é muito difícil admitir que a uma mãe seja possível matar o filho gerado de suas entranhas. Diante de tal impossibilidade, torna-se mais fácil a teoria da motivação fisiopsicológica, predominante nas legislações atuais.

5.3 DUAS ESTRANHAS AMIGAS MORAIS

No desenvolvimento desse texto temos visitado cenários distintos que vão da polis grega às aldeias indígenas. Incluiremos agora mais um em nosso itinerário, o semi-árido nordestino, mais precisamente, o sertão do Pajeú, município de São José

do Egito, distante 404 quilômetros da capital do Estado de Pernambuco. As intempéries climáticas, responsáveis pelas prolongadas estiagens, escassez de água e aridez do solo, contrastam com a fertilidade cultural do local. A região do Pajeú é famosa pela sua poética, repleta de cantadores e repentistas. Alguns entusiastas chegam a afirmar que “de cada dez nascidos, nove são poetas”, exagero compreensível para quem já passou por lá e se impressionou com os belíssimos poemas escritos nos muros e assistiu as rodas de poesias nas portas das casas, nos pequenos botecos, nos bancos da praça, embaixo de árvores... Ali nasceu a protagonista da primeira história de vida que passamos a relatar. Trata-se de Severina Branca, “uma prostituta que viveu na cidade nos idos de 1970, no tempo em que as meretrizes eram muito pobres ou de pouca beleza, vendendo o corpo para alimentar seus filhos, muitas vezes de pais que não assumiram [...]; Severina Branca foi a pioneira naquele recanto sertanejo de pouca fartura” (Gurgel, 2006, p. 2).

No auge de sua juventude, ainda quando detentora de vigor físico, aquela mulher esteve a satisfazer os desejos libidinosos dos homens do lugar e regiões circunvizinhas. Sua clientela era constituída principalmente pelos donos de terra, prefeitos e vereadores que na maioria das vezes se confundem. Certamente também se encarregou do rito de iniciação sexual dos filhos de seus clientes, pois era muito comum na sociedade nordestina da época, os pais pertencentes às famílias tradicionais levarem seus filhos às casas de tolerância para “tornarem-se homens”. Numa região marcada pelo patriarcado coronelício e de forte tradição católica conservadora, ela representava a antítese da mulher honrada anteriormente descrita pelo professor Damásio de Jesus, era a *estranha moral* daquela sociedade sertaneja arraigadamente defensora da moralidade sexual imposta aos outros pelos coronéis. Os mesmos coronéis que costumavam disputar em leilão as meninas virgens, filhas dos trabalhadores de suas fazendas, os quais desenvolviam atividades em condições análogas às de trabalho escravo.

Apesar de viver à margem e vivenciar todas as formas de discriminação e opressão que o meio social lhe impunha, Severina tinha a liberdade de freqüentar certos locais impossíveis de serem freqüentados pelas mulheres consideradas honradas. Podia assim passear pelos ambientes masculinos, como os bares, e acompanhar os desafios entre os violeiros e glosadores, verdadeiros duelos

poéticos. Como esses espaços são democráticos, podendo qualquer pessoa apresentar um mote a ser desenvolvido pelos duelistas, ela vai descobrindo ali uma possibilidade de ter direito à voz, de poder falar e ser ouvida por meio dos versos.

Certa vez, em uma de suas perambulações noturnas pelas ruas da cidade, escuta o som melancólico das cordas da viola e aproxima-se do local. Lá encontra dois repentistas em desafio. Se junta àqueles que estão a assisti-los, aplaudi-los e a lhes sugerir motes. Em dado momento, alguém a interpela: “diz o teu aí Severina!”, de pronto, de sua boca sai, para o espanto e admiração de todos os presentes, o mote redentor de todos os seus pecados: **“o silêncio da noite é quem tem sido, testemunha das minhas amarguras”**.

Conta-se que a cantoria prolongou-se pela madrugada e longamente os repentistas duelaram viajando na inspiração de Severina, procurando interpretar o significado daquele enunciado, restando claro tratar-se de um desabafo da sua condição de vida solitária e amargurada. A autora também desenvolveu seu próprio mote e declamou alguns versos. Na manhã seguinte, o principal assunto da cidade era o grande acontecimento da noite anterior. Naquela região, os poetas gozam de alto prestígio e as famílias se orgulham quando um de seus integrantes desenvolvem a habilidade de improvisar, compor e declamar. Nascia assim a poetisa Severina Branca, e desde então passou a integrar a comunidade dos amigos morais poetas e cantadores. Aquele mote passou a ser requisitado pelo público nas cantorias nordestinas até os dias de hoje. Mas embora ele houvesse sido preservado pela memória dos privilegiados daquela noite e fosse reproduzido oralmente, o mesmo não ocorrera em relação aos versos, que se haviam encerrado entre as paredes do minúsculo ambiente (barbearia de Zé Rocha) onde a poesia operou o milagre em uma *Vida Severina*.

Muitos anos depois, o poeta Gilmar Leite, nascido na mesma cidade, resolve, com a ajuda da poetisa, recuperar o conteúdo dos versos proferidos no miraculoso evento. Evidentemente, depois de tanto tempo, não mais seria possível reproduzir as mesmas palavras ali proferidas. Do esforço conjunto, nascem as belíssimas estrofes que transcrevemos a seguir, com apresentação propositalmente grifada:

Mergulhei nos abismos infernais
Que nem Dante deu passos com Virgílio
Na loucura de achar algum auxílio
Eu sofri nos subúrbios marginais.
Vi o ocaso nas horas matinais

Entre os braços de estranhas criaturas
 Os contatos fortuitos às escuras
 Ecoavam com um sopro dum gemido
 “O silêncio da noite é quem tem sido
 Testemunha das minhas amarguras”.

Troquei beijos com bocas amargas
 Sob as luzes de um velho candeeiro
 E dos corpos senti estranho cheiro
 Entre as sombras de noites vaporosas.
 Hoje as marcas das dores horrorosas
 São sinais dos momentos de loucuras
 Machucando minh'alma com torturas
 E deixando o meu ser enlouquecido
 “O silencio da noite é quem tem sido
 Testemunha das minhas amarguras”.

Inda sinto o tremor da mão suja
 Afagando o meu corpo pecador
 Ao invés do prazer sentia dor
 E no peito uma voz dizendo fuja.
 Entre as brechas das telhas a coruja
 Agourava as minhas desventuras
 Eu gritava pra Deus lá nas alturas
 Leve logo este ser que é tão sofrido
 “O silencio da noite é quem tem sido
 Testemunha das minhas amarguras”.

Muitos homens chegavam embriagados
 Dando chutes na porta como loucos
 Os gentis para mim foram tão poucos
 Eram seres tristonhos, reservados.
 Eu perdi a noção dos meus pecados
 A miséria causa-me tonturas
 Numa vida com facas de agruras
 Que cortavam meu peito ressequido
 “O silencio da noite é quem tem sido
 Testemunha das minhas amarguras”.

Sobre a cama meu corpo se tremia
 De fraqueza, de fome e de sede;
 Noutro canto a filhinha numa rede
 Quem olhasse pensava que dormia.
 Pois a fome causava-lhe agonia
 Lhe roubando fagulhas de venturas
 Eram cenas cruéis de vidas duras
 Condenadas num mundo corrompido
 “O silencio da noite é quem tem sido
 Testemunha das minhas amarguras”.

Hoje eu vivo jogada ao relento
 Sem um teto sequer para dormir
 O passado, o presente e o porvir,
 Me jogaram no duro calçamento
 Condenada num frio isolamento
 O meu corpo só tem as ossaturas
 Pra os insetos fazerem aventuras
 Ferroando o que já foi consumido
 “O silencio da noite é quem tem sido
 Testemunha das minhas amarguras”.

Nosso interesse é identificar nesses belos versos, recheados de dor, melancolia e amargura existencial, elementos característicos da poesia romântica, a ética vivenciada por Severina que desafia a concepção de honra apresentada por Damásio de Jesus na interpretação da *honoris causa*. De acordo com esse jurista, a causa de honra é justificada pelo sacrifício feito pela mãe, “imolando” seu próprio filho em defesa do bem maior, os valores morais da sociedade a qual pertence. Assim entendido, o ato mais se assemelha a um rito sacrificial de expiação dos pecados da mulher que desafiou a moral sexual vigente. Redimida da culpa e livre do fruto da relação proibida, continuará ela a ser aceita entre os amigos morais. Seguindo esse entendimento, alguns nomes de destaque na área da teoria penal, dentre eles Jeremy Bentham (1979), chegaram a defender a descriminalização do infanticídio, quando comprovado o motivo de honra, alegando, nesse caso, tratar-se apenas de um delito moral.

Na história de vida de Severina, a alegada defesa da honra ficaria com os homens que a exploravam sexualmente. Os filhos por eles gerados nas relações mantidas com ela, jamais seriam reconhecidos; para o bem da sociedade. Na cultura regional, não era incomum homens poderosos assumirem algum filho nascido de relações fora do casamento, mas isso dependia de quem fosse a mãe. Tratando-se de uma amante exclusiva ou alguma menina ingênua que se “deixara seduzir” ou fora forçada a servir aos desejos do patrão de seus pais, seria mais fácil reconhecer o fruto do relacionamento ilícito e, em alguns casos, até conceder-lhe o direito a utilizar o sobrenome do genitor. Isso poderia até reforçar o prestígio do macho ao evidenciar sua virilidade. Mas uma criança nascida do ventre de uma mulher de “vida fácil”, que atende aos desejos de todos, muito raramente teria sua paternidade reconhecida. Caberia à Severina cuidar dos filhos abandonados pelos homens que a possuíam, a eles se aplicava o benefício da presumida *honoris causa*. E, para alimentar seus filhos, por ela reconhecidos, acolhidos e cuidados, deveria continuar a vender seu próprio corpo. Sua opção por cuidar da vida daqueles nascidos de seu ventre torna ainda mais difícil a sobrevivência, talvez recompensada por ter alguém com quem pudesse estabelecer uma relação de amor, de troca de carinhos verdadeiros, de poder escutar e ser escutada, de partilhar a dor, a esperança e, por que não, construir o sonho de uma futura vida melhor.

Enquanto as mulheres e homens considerados honrados efetuam a equação utilitarista (Bentham, 1979) e descartam seus filhos em benefício do “patrimônio” moral sexual da coletividade, aquela considerada amoral irá pautar-se por uma ética particular, assumindo a responsabilidade de cuidar de outro ser ainda mais vulnerável do que ela. Mas se em dado momento, diante da profunda dor do existir (Lacan, 1999), tivesse cedido ao desespero e, por outros motivos que não os mesmos que movem a mãe considerada honrada, optasse por não deixar viver um filho por ela gerado? E se depois de denunciada tivesse que ser julgada e dentre os jurados estivessem alguns daqueles homens que integravam sua clientela? Seria ao menos beneficiada pela alegada alienação da razão decorrente do estado puerperal? Para responder a essa pergunta trazemos à cena a segunda protagonista, Casemira, e o cenário sofrerá grande transformação. O palco agora será a região sul do Brasil, Estado do Paraná, município de Ponta Grossa.

Em um estudo sobre as práticas e o julgamento dos crimes de infanticídio, Plem (2003) analisou o processo³¹ decorrente da acusação contra Casemira, solteira, 28 anos, residente na Colônia Taquari, região rural de Ponta Grossa. Era o ano de 1956 e o atual Código Penal Brasileiro já se encontrava em vigência. A jovem, filha de uma típica família agricultora de poucas posses podia usufruir o capital simbólico (Bourdieu, 1996) acumulado pela família durante os longos anos de convivência na mesma comunidade. Fazia parte, portanto, de um reconhecido núcleo familiar formado por pai, mãe e filhos, vivendo de acordo com os usos e costumes do lugar, estando totalmente inserido e legitimado pela sua comunidade moral. Mas entre a vizinhança havia comentários recorrentes sobre as “manias esquisitas” de Casemira que às vezes permanecia por certo período com o ventre aumentado e depois a barriga desaparecia sem que ninguém tomasse conhecimento do nascimento de algum bebê.

Na última vez que isso aconteceu, Casemira foi denunciada por um vizinho, depois que este havia escutado de um irmão da moça o relato de que a mesma houvera enterrado no quintal de sua casa um recém-nascido morto por asfixia.

³¹ Segundo informações da autora, “trata-se do Processo Casemira A, nº 2497/56; autos de processo de infanticídio iniciado em 22 de outubro de 1956, disponível na Sala da Documentação Judiciária do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Para efeito de citação a grafia original do processo foi preservada.

Diante do delegado, a jovem expõe a história de sua vida privada desvelando o mistério em torno de suas “esquisitas manias”.

Aproximadamente a [sic.] onze anos passados, quando a declarante tinha a idade de dezessete anos, conheceu o jovem chamado Felix, com o qual começou a namorar, sendo seduzida e deflorada pelo mesmo; que a um ano depois deste defloramento ficou grávida do mesmo e passado seis meses da gestação abortou um feto do sexo masculino, cujo feto a declarante enterrou nos fundos do quintal de sua residência, aborto este que foi assistido por sua progenitora; que passado um ano a declarante voltou a ficar grávida ainda por parte de Felix e com cinco meses abortou novamente um feto do sexo masculino, também assistida por sua progenitora, sendo que também a declarante enterrou-o no fundo do quintal, perto do anterior; que a declarante depois deste segundo aborto, rompeu relações com Felix; que passados três ou quatro anos a declarante começou a manter relações sexuais com João e dessa união nasceu uma criança do sexo masculino, estando a referida criança com idade de três anos; que após (sic) romper com João, isso a três anos passados, a declarante começou a manter relações sexuais com seu primo de nome Paulo, e dois anos depois ficou grávida do mesmo e no dia 31 de julho, após dois dias de dores teve um parto normal [...] (Processo Casemira A, nº 2497/56 apud Plem, 2003, p. 47-8).

Durante o inquérito, além dos familiares, muitos moradores da Colônia foram ouvidos. Um deles chegou a afirmar que conhecia Casemira desde pequena e que sua primeira gravidez ocorreu aos dezesseis anos, tendo depois disso engravidado mais seis vezes, mas criava apenas um filho. As provas testemunhais contra a acusada eram fartas e ricas em detalhes. Na perícia feita no local indicado o corpo de uma recém-nascida fora encontrado e o inquérito resultou num processo com substancial conteúdo comprobatório do crime praticado por Casemira, o infanticídio cometido em 31 de julho de 1956, já que as outras acusações não eram objeto daquele processo. Para defender-se a ré alegou que o infanticídio foi o meio encontrado para esconder sua vergonha e se livrar da desconfiança de seu pai e da vizinhança, pois tinha conhecimento dos comentários feitos acerca de sua pessoa. Como prova de sua coerência com a moralidade vigente apresentava o filho por ela criado, nascido de pai conhecido e com o qual fora casada. Agora, separada, engravidara de um ex-namorado que se encontrava casado com outra mulher.

Estando solteira, a moça deveria zelar não apenas pela sua honra, mas também pela honra de seu pai, uma vez que esta, além de estar ligada aos conceitos de virilidade e coragem, dependia do comportamento sexual feminino, seja ele o da esposa ou o da filha. Assim, cabia a Casemira manter, ao menos aparentemente, sua vida sexual de maneira regrada e deste modo demonstrar atributos construídos como tipicamente femininos, como é o caso da vergonha e da pureza (Plem, 2003, p. 59).

Levada ao Tribunal do Júri, a ré, agora orientada por um advogado, negou que houvesse praticado algum aborto e afirmou que a criança que enterrara já

estava morta e que pôde comprovar isso pela temperatura do corpo (gelado). Informou ainda que houve complicações no final da gestação após uma queda sofrida enquanto transportava na cabeça um saco de mandioca, e desde então conviveu com uma constante hemorragia que deve ter acarretado a morte da menina. Embora no processo não constem as falas da defesa e da acusação, a promotoria deve ter se orientado pelo relatório do presidente do inquérito, que foi implacável, trazendo aos autos, as informações sobre a vida pregressa da acusada, ressaltando várias vezes a “mulher monstro” em que se transformara, impossível de qualquer sentimento humano, uma ameaça aos valores da maternidade por ela destruídos e transformados em instinto assassino que tira a vida de inocentes. Aos jurados, todos homens, cabia responder aos quesitos apresentados pelo juiz e de suas respostas, dependeria o futuro de Casemira.

Transcorrido o tempo necessário, o júri respondeu às questões da seguinte maneira: quanto ao primeiro quesito (Casemira deu à luz a uma criança com vida), responderam que NÃO, por cinco votos contra dois que afirmaram SIM. Em face da resposta dos jurados a este quesito os demais ficaram “prejudicados” e Casemira foi absolvida da acusação de infanticídio, pois os jurados entenderam, ou preferiram entender, que a criança havia nascido morta, mesmo com as provas periciais que comprovavam o contrário (Plem, 2003, p. 61).

A absolvição da acusada deixa clara a pouca importância dada pelos jurados à vida da criança e ao mesmo tempo revela o peso moral do julgamento. Estava em questão a família e seu valor simbólico naquela sociedade. Casemira, apesar dos desvios, continuava a viver na casa de seus pais, por esse motivo alegara a vergonha sentida não por ter matado o seu filho, mas por expor a honra de sua família, por macular o grupo das mulheres honestas e honradas a que pertencia. A condenação dela representaria também a penalização de seu núcleo familiar e de sua comunidade de amigos morais. Pode-se deduzir a identificação havida entre os jurados homens e o pai da acusada que já estava a sofrer a dor da humilhação por ter a vida da família exposta. O NÃO dado como resposta ao primeiro quesito representava um gesto de solidariedade masculina para com o pai e significava um SIM aos valores morais e, mais do que isso, a defesa do capital simbólico familiar e social.

As atitudes de Casemira e Severina Branca estabelecem uma discussão entre “o dever moral de matar” e a exigibilidade ética de salvar vidas. As duas estão submetidas às mesmas leis do país. Ambas têm consciência de que o

ato de retirar a vida de alguém se constitui num crime passível de punição, portanto, é proibido matar. Mas a primeira, considerada um mulher honrada, presa aos tabus que a moralidade lhe impôs, com medo de sofrer a condenação moral e ser banida do seu grupo social foi levada a agir contra a ética “em defesa da moral”. A segunda, considerada uma mulher sem honra, ao assumir seus filhos, agiu de acordo com a exigência ética de salvar vidas, mesmo que para isso tivesse que continuar a “atentar contra a moral”³² – vender seu corpo para alimentá-los.

³² Embora seja bastante complexa uma distinção entre moral e ética, adotamos aqui os conceitos trabalhados por Ferrer e Álvarez (2005). Para eles, a vida moral é comum a todas as pessoas, independentemente da sua capacidade de refletir, elaborar e teorizar sobre a mesma. Já o saber moral é o conhecimento fundamentado dessa vida moral, da moralidade. Assim sendo, há uma moral vivida - que chamamos de *moral* - e uma moral refletida - a *ética*.

CAPÍTULO 6 – MÃES JOCASTAS

“Uma mãe fez tal coisa! Amaldiçoada seja!” (Sófocles, 2008, p. 68). Assim reage Édipo ao tomar conhecimento que muitos anos atrás, uma mulher do palácio de Laio teria entregue seu filho a um dos servos para que fosse morto. Pensava tratar-se de uma escrava, mas pouco tempo depois descobrirá a cruel e insuportável verdade: acabara de amaldiçoar sua própria mãe, a mulher com quem há muito tempo dividia o leito nupcial. A exclamação de Édipo, reveladora de toda sua indignação, demonstra quão difícil era para ele entender as razões que levaram a referida mãe a praticar aquele repugnável ato. Jamais também poderia imaginar toda a dor e o sofrimento que sobre ela se abateram em decorrência do mesmo, obrigada que fora a fazê-lo para evitar que se cumprisse a maldição oracular.

A dor de Jocasta deve ser semelhante à dor de algumas mulheres indígenas no momento em que são igualmente obrigadas a decidir pela interdição da vida. Segundo Segato (2003, p. 31) “esse costume [o infanticídio] produz grande sofrimento na mãe, sendo esta, portanto, também vítima da violência desta prática que, contudo, é uma das tradições do grupo”. De acordo com Singer (2003, p.182), em algumas sociedades antigas “o infanticídio não era simplesmente permitido, mas, em determinadas circunstâncias, visto como moralmente obrigatório. Não matar um bebê doente ou deformado era quase sempre visto como um erro [...]”.

Mas as razões que levam as mães indígenas a decidirem pela não vida, o “não deixar nascer”, são de diversas ordens, inclusive cosmológica. Entender as diversas causas determinantes da prática é uma maneira de melhor poder analisá-la. Concordamos com as três motivações identificadas por Holanda na ocorrência do evento.

Entre os ameríndios, o que chamei de “interditos de vida” pode se originar de: 1. Prescrições sociais que impossibilitam a formação de determinadas pessoas – o que se torna elucidativo pela difundida morte de neonatos gêmeos ou com debilidades físicomotoras; 2. Deliberações coletivas sobre determinadas situações – como a necessidade da existência de pai legítimo e mãe para a plena vivência da criança e da família, para sua inserção em uma rede de parentesco; e 3. Uma decisão individual – pela qual se avalia a viabilidade da criança viver ou não diante de circunstâncias específicas. Observo também que, nas três experiências, o interdito de vida não envolve exclusivamente o matar, mas a alternativa de deixar morrer. A ausência de cuidados para a elaboração da vida e formação da pessoa é indeferimento de pertença social, se efetua por meio de um recuo e não de uma pró-ação.

Interditos que operam leituras porque permitem desnudar nossos estranhamentos e identificações: essa potência que toda alteridade emana nos tirando do centro de nossos discursos (Holanda, 2008, p. 65).

Não se trata da existência de uma suposta “lei tribal”³³ que obrigaria a mulher a agir contra sua vontade, impondo-lhe penas severas, mas constitui-se num costume moralmente aceito e justificado por todos, inclusive por ela, mesmo que lhe seja doloroso, que lhe cause uma dor moral de profunda intensidade. Em alguns casos, resulta mesmo da impossibilidade da mãe garantir o aleitamento necessário para o seu filho; ter um filho subnutrido seria uma demonstração de incapacidade do cumprimento da função materna, motivo de vergonha para a mulher. O “infanticídio” torna-se algumas vezes um “substituto humanitário de uma morte lenta, pela fome [...]” (Meggers, 1977, p. 139).

O número de infanticídio entre os Yanomami ainda é alto, pois entre eles não há uso de métodos contraceptivos. Ao se aproximar da hora do parto, a mãe se distancia da maloca e tem o filho, acompanhada pela avó. Às vezes cabe à mãe a decisão pela vida da criança. Ela examina e decide se pode ou não aquele recém-nascido sobreviver naquelas condições especiais de vida na selva. Há situações em que uma mãe tem uma criança sendo amamentada e ao nascer a outra, não há como amamentar as duas, pois o leite é insuficiente. Por isso, ela opta por aquela que já está inserida na comunidade, já possui uma vida cultural e socialmente aceita. Na maloca não há opção de substituir o leite materno, não há leite em pó. Na língua yanomami há uma expressão própria para designar uma criança subnutrida [...], a criança subnutrida é uma demonstração de que a mãe não a alimentou suficientemente, por isso, não há como admitir nascimentos muito próximos. Há também casos em que a comunidade já sabe que determinada gravidez não terá êxito, pois não se admite o fruto daquela gestação por razões especiais (depoimento n.º. 2)³⁴.

[...] uma mulher estava grávida e procurei conversar com o marido dela, pois soube que a criança seria rejeitada. Indagando-o sobre a possibilidade de não rejeição, recebi a resposta de que a decisão caberia à mulher e ele nada poderia fazer. Passados uns sete meses a mulher ficou grávida outra vez e voltei a conversar com o marido, perguntei se novamente haveria a rejeição e ele - demonstrando certa surpresa - me respondeu: você não vê que nosso filho pequeno já pode comer por conta própria? Agora a mãe já pode alimentar o novinho (depoimento n.º. 3)³⁵.

Nesses relatos transparece o elevado grau de responsabilidade da mãe para com o filho. Há uma consciência de toda a implicação decorrente do ato de “fazer

³³ Grupos religiosos fundamentalistas, a exemplo da Missão Jocum e da ONG Atini, afirmam a existência de leis tribais que obrigam as mães a matar seus filhos, correndo o risco de até serem mortas caso se recusem a cumpri-las. Essa afirmação não possui qualquer fundamento, visto que não existe registro algum de mulher que tenha sido morta por se recusar a realizar um “interdito de vida”, embora haja vários relatos etnográficos de mães que optaram por “deixar nascer”, mesmo quando os costumes indicavam o contrário.

³⁴ Depoimento feito durante o Encontro de Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima nos dias 29 a 31 de julho de 2009, na cidade de Boa Vista.

³⁵ *Idem*.

nascer”, do cuidado materno necessário para o crescimento e a boa inserção da criança na vida de seu grupo. Mais uma vez tomaremos como referência a mulher yanomami. Parece haver uma exigência que ela mesma se impõe de ser uma *mãe suficientemente boa*, conceito elaborado por Winnicott (1982). A teoria winnicottiana enfatiza a importância da experiência cultural na formação do novo ser. Nela a mulher desempenha um papel fundamental ao assumir sua condição de mãe. Não se trata de uma figura idealizada de mãe supostamente perfeita, mas daquela mãe flexível e suficiente para poder acompanhar o filho em suas necessidades, as quais oscilam e evoluem no percurso para a maturidade e a autonomia.

Os aspectos importantes da dinâmica sistêmica que nos fazem e conservam como seres humanos são a intimidade do amor e o jogo na relação materno-infantil e uma infância vivida de maneira que a pessoa em crescimento conserve o respeito por si mesma e pelo outro [...]. A relação primária entre mãe e filho ou filha é uma relação de total confiança e mútua aceitação corporal na qual, na dinâmica do jogo com a mãe, o filho aprende a sua corporalidade e a corporalidade dos outros, desenvolvendo sua consciência social e sua consciência de si no auto-respeito e respeito pelos outros, ao mesmo tempo em que cria o mundo em que vive como uma dinâmica de sua expansão racional e corporal. Se esta relação primária mãe-filho não é perturbada, o humano conserva-se como maneira de viver na vida adulta (Maturana & Rezepka, 2000, p. 77).

Contrastando com a precoce autonomia identificada entre os recém-nascidos no mundo animal, os bebês humanos são totalmente dependentes dos cuidados inerentes à condição neotênica. Para além da sobrevivência física que requer os mais requintados cuidados maternos, há também, como vimos anteriormente, a exigente tarefa de fazer nascer culturalmente. Mais uma vez, a mãe é desafiada a cumprir a missão de humanização do bebê, pois bem sabemos que “[...] a aquisição das funções culturais, próprias do modo de ser e operar humano, é tarefa difícil e complexa que não decorre de mera constituição biológica, mas das condições específicas do meio que se está inserido” (Pino, 2005, p. 57).

A história da humanidade é repleta de episódios onde as mães, impossibilitadas de assegurarem aos filhos por elas gerados as condições necessárias para tornarem-se humanos fizeram escolhas justificadas pelas condicionantes históricas de cada época. Durante o longo período da escravidão negra no Brasil, muitas mulheres preferiam perder seus filhos a condená-los a viver como escravos: “[...] a documentação da época menciona os constantes abortos e infanticídios praticados pelas escravas com o intuito de subtrair o filho à condição de escravizado” (Queiróz, 1989, p. 114). Nesses casos, a atitude da mãe é tomada

levando em consideração o benefício ou não malefício do próprio filho. Mas assim como Jocasta viu-se obrigada a “sacrificar” Édipo em defesa do Reino de Tebas, algumas mulheres também se obrigaram a fazê-lo em defesa de seu povo. Tomamos conhecimento do relato feito por uma mulher indígena Maya³⁶, da Guatemala, onde a mesma informou que nos anos 1980, enquanto fugia do exército guatemalteco³⁷, acompanhada por várias pessoas, seu filho ainda bebê entrou em uma crise de choro incontrolável. Não tendo como fazê-lo calar e temendo que seus gritos denunciasses a localização do grupo sentiu-se obrigada a sufocar a criança. Anos depois, apesar das marcas do sofrimento advindo do ato, afirmava estar convencida de que fizera a escolha certa.

Contudo, conforme abordagem já feita nos capítulos anteriores, nem sempre houve uma razão histórica nobre para justificar a prática do infanticídio e muitas mulheres o fizeram no interesse próprio e por diversas razões. Badinter (1985) - através da publicação de *Um amor conquistado: o mito do amor materno* - provocou uma série de debates acerca do conceito de maternidade ao demonstrar que o mesmo é fruto de uma construção histórica e que inexistia uma suposta “natureza feminina” capaz de assegurar naturalmente um incondicional amor da mãe para com o filho independentemente das circunstâncias que envolvem a gravidez e a gestação. Segundo Ariès (1978), o sentimento de maternidade é fruto da família moderna, onde a valorização da criança e os laços de afetividade familiar passam a existir. Para ele, embora o Século XVII tenha inaugurado uma nova forma na relação pais e filhos, modificando os costumes medievais, somente na segunda metade do Século XVIII a criança passa de fato a ocupar um lugar importante de reconhecimento pela sociedade.

Data dessa época o aparecimento de uma floração de obras que concitam os pais a novos sentimentos e particularmente a mãe ao amor materno. [...] Foi Rousseau, com a publicação de *Émile*, em 1762, que cristalizou as novas idéias e deu um verdadeiro impulso inicial à família moderna, isto é, a família fundada no amor materno. Veremos que depois do *Émile*, por dois séculos, todos os pensadores que se ocupam da infância retornam ao pensamento rousseauiano para levar cada vez mais longe as suas implicações (Badinter 1985, p. 54).

³⁶ Informação dada por Sara Sanches, ex-religiosa da Congregação das Irmãs Guadalupeanas, que ouviu o relato.

³⁷ Das 200 mil pessoas que morreram durante os quase 40 anos de conflito na Guatemala, 132 mil foram mortas durante os mandatos de Efraín Ríos Montt (1982-1983) e seu antecessor Lucas Garcia (1978-1982). Segundo a Comissão para o Esclarecimento Histórico, criada em 1997, 83% das pessoas que foram vítimas destas ditaduras eram indígenas.

A partir de Rousseau teve início uma longa trajetória na perspectiva de transformar a mulher na mãe ideal e convencê-la de sua “natureza materna”, de sua obrigação de cuidar, proteger e educar. Mas a farta produção de obras de “manuais de moralidade feminina” não foram capazes de provocar mudanças imediatas no comportamento feminino.

O abandono dos filhos, que aumenta muito na segunda metade do século XVIII, cresce ainda mais na primeira metade do século XIX. Armangaud sugere que a generalização, em 1811, do sistema da “roda” nos asilos (que permitia à mãe deixar ali o filho sem revelar sua identidade), somada aos efeitos da industrialização e do crescimento da vida urbana, contribuía para provocar esse forte aumento (Badinter, 1985, p. 226).

Mesmo tendo sido assimilada e institucionalizada a função materna pela sociedade moderna, “os conselhos de Rousseau jamais serão plenamente seguidos” (Badinter, 1985, p. 234). As amas-de-leite continuarão existindo até o final do século XIX e residualmente ainda no século XX. Depois delas virão as babás, e a mamadeira substituirá o seio possibilitando à mulher maior independência e a segurança de que o filho está sendo bem cuidado. Evidentemente a situação é diferenciada pela sua condição econômica, mas gradativamente “as mulheres se sentiam cada vez mais responsáveis pelos filhos. Assim, quando não podiam assumir seu dever, consideravam-se culpadas” (Badinter, 1985, p. 235). A esse comportamento Badinter denominou “o amor forçado”. Na segunda metade do século XX haverá uma mudança substancial quando a sociedade, sofrendo as influências das lutas das mulheres, começa a discutir sobre o papel do pai no cuidado e na educação dos filhos, devendo esse assumir conjuntamente com a mulher a responsabilidade na criação dos filhos.

6.1 O INFANTICÍDIO E A ÉTICA PRÁTICA DE PETER SINGER

No campo da bioética laica, Peter Singer é de longe o autor que mais dedicou atenção à discussão em torno do tema do infanticídio. A posição do autor de *Practical Ethics* (1979) ao justificar o infanticídio para os casos de bebês portadores de deficiência grave foi e continua sendo motivo de grande polêmica. Na verdade, os protestos somente iniciaram-se dez anos após a primeira edição do livro, quando fora convidado à Alemanha como conferencista no "Simpósio sobre Bioengenharia,

Ética e Deficiência Mental", a realizar-se na cidade de Marburg, em junho de 1989. Devido aos protestos, seu convite foi cancelado e depois disso sucederam-se outros episódios desagradáveis na própria Alemanha, Áustria e Suíça, nessa última chegando mesmo ser agredido durante uma conferência em Zurique, em maio de 1991.

O movimento contra Singer, deflagrado em solo alemão e depois se estendendo aos dois países vizinhos, argumentava que suas teses aproximavam-se muito daquelas defendidas e aplicadas pelo regime Nacional-Socialista na Alemanha, entre 1933 e 1945 (Vaz, 2003). Para responder a essa crítica Singer irá acrescentar às edições posteriores um apêndice onde procura esclarecer suas idéias deixando claro seu posicionamento político acerca do Nazismo, afirmando que “ao contrário da ideologia nazista para a qual o Estado deveria decidir quem era digno de continuar vivendo, meu ponto de vista pregava a diminuição do poder do Estado e se destinava a permitir que os pais pudessem tomar decisões cruciais de vida ou morte [...]” (Singer, 2002, p. 364).

Reconhecendo o conteúdo conflituoso da obra de Singer, entendemos ser necessária uma abordagem geral sobre sua obra contextualizando assim a reflexão específica sobre o infanticídio.

Dentre sua vasta produção bibliográfica - somente livros somando 27 títulos - *Ética Prática* é sem dúvida o texto que melhor traduz o pensamento de Singer. Defensor e protagonista de uma bioética engajada que influencia inclusive o seu estilo de vida, ele se define como utilitarista, diferenciando-se, porém, do utilitarismo clássico à medida em que não leva em conta apenas “maximizar o prazer e minimizar a dor”, mas considera as “melhores consequências” como sendo aquelas que venham servir melhor aos interesses dos envolvidos, considerados todos os fatores que interferem no processo. A esse utilitarismo consequencialista ele denomina “utilitarismo de preferências”.

Há aspectos do livro aqui estudado que influenciam e mobilizam alguns segmentos sociais. Seus críticos costumam destacar a contribuição trazida à luta contra a sociedade de consumo, demonstrando a preocupação com os pobres e denunciando a crueldade contra os animais. Por outro lado, há reações contundentes à sua filosofia moral onde desenvolve um conceito de igualdade a partir do “princípio de igual consideração de interesses”, equiparando a espécie

humana aos animais não humanos. Mas são nos capítulos 4 a 7 que se concentra a nossa principal abordagem, por guardarem relação direta com o tema aqui debatido.

Iniciaremos com a discussão sobre o valor da vida:

As pessoas costumam dizer que a vida é sagrada, o que quase sempre, não passa de força de expressão. Não querem dizer, como as suas palavras parecem indicar, que, em si, a vida é sagrada. Se quisessem, considerariam igualmente abominável matar um porco, arrancar um repolho ou assassinar um ser humano. Quando as pessoas afirmam que a vida é sagrada, estão pensando na vida humana. Mas por que a vida humana deveria ter um valor especial? (Singer, 2002, p. 94).

Para Singer, a doutrina da sacralidade da vida é uma maneira de evidenciar o entendimento de que a vida humana possui um valor especial e superior a todos os demais seres vivos. Tal concepção está profundamente arraigada no Direito ocidental. Por isso, para as nossas sociedades há uma compreensão que - salvo raras exceções (autodefesa, guerra, pena de morte) - matar qualquer ser humano, independentemente de sua condição social, se constitui num crime. Frente a isso ele apresenta uma indagação sobre o significado de vida humana e ser humano, já que entende tratar-se de conceitos por demais relevantes para o enfrentamento de alguns temas polêmicos a exemplo do aborto.

Em busca de resposta, Singer trabalha com dois significados de ser humano. O primeiro refere-se ao membro da espécie *Homo Sapiens*. Esse se constitui em algo cientificamente comprovável, já que o fato de um indivíduo pertencer biologicamente a uma determinada espécie, *per se*, garante-lhe o pertencimento, tornando-o insuspeito de qualquer questionamento.

Nesse sentido, não há dúvida de que desde os primeiros momentos de sua existência, um embrião concebido do esperma e dos óvulos humanos é um ser humano; e o mesmo se pode dizer do ser humano com mais profundas e irreparáveis deficiências mentais, até mesmo de um bebê que nasceu anencefálico – literalmente, sem cérebro (Singer, 2002, p. 96).

Para o segundo significado, adota o conceito de humano utilizado pelo teólogo protestante Josef Fletcher que aponta alguns indicadores de humanidade: “consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade” (Singer, 2002:96). Aos seres humanos dotados dessas qualidades confere o atributo de “pessoa”, mesmo reconhecendo que este termo não está isento de ambigüidades já que muitas vezes é utilizado para se referir aos seres humanos em geral.

Este sentido tem antecedentes filosóficos claríssimos. John Locke define uma pessoa como “um ser pensante e inteligente dotado de razão e reflexão, que pode ver-se como tal, a mesma coisa pensante, em tempos e lugares diferentes”. Esta definição aproxima “pessoa” daquilo que Fletcher queria dizer com “humano”, salvo pelo fato de escolher duas características fundamentais – a racionalidade e a consciência de si – como âmago do conceito. [...] Seja como for, proponho o uso de “pessoa”, no sentido de um ser racional e autoconsciente, para incorporar os elementos do sentido popular de “ser humano” que não são abrangidos por “membro da espécie *Homo Sapiens*” (Singer, 2002, p. 98).

Tomando em conta o princípio da igual consideração de interesses e o seu conceito de pessoa, Singer irá concluir que os dados biológicos não são suficientes para se estabelecer os limites de não causar dor ou não deixar viver os membros de uma espécie. Haverá, portanto, a necessidade de agregação de significado moral. Entre os integrantes de nossa espécie há aqueles que não são pessoas e poderá haver entre aqueles de outras espécies alguns que as sejam. Não poderá haver dessa forma privilégio algum aos membros da espécie humana quando da aplicação do princípio da igual consideração de interesse. Ele destaca que foi a teologia cristã que impôs ao Ocidente a idéia de que aqueles que nascem de pais humanos não podem ser mortos, proibindo assim matar o *Homo Sapiens*, mas autorizando a esse matar os animais já que Deus os colocou sob seu domínio. Tendo perdurado por vários séculos, o pensamento cristão tornou-se base da moralidade européia e determinou o comportamento ético das sociedades ocidentais que devotam especiais privilégios à espécie humana.

Mas como na atualidade a concepção especista³⁸ passa por um processo de reavaliação, o autor sugere seja também revista a concepção de santidade da vida. E por fim, sustenta que apenas a vida das pessoas goza de privilégio especial, devendo ser preservada. Admite que a teoria da santidade da vida poderia ser definida apenas enquanto santidade da vida dos seres humanos pessoas, por serem eles autoconscientes e possuidores da noção de passado e de futuro: “um ser dotado de tal consciência de si será capaz de ter desejos relativos a seu próprio futuro. [...] Matar uma lesma ou um bebê de um dia não frustra nenhum desejo desse tipo, pois as lesmas e os recém-nascidos são incapazes de tê-lo” (Singer, 2002, p. 100).

³⁸ De acordo com o especismo, os seres humanos pelo simples fato de pertencerem à espécie *Homo sapiens* têm privilégio em relação aos seres de outras espécies. Há cerca de 40 anos esse termo foi utilizado por Richard Ryder, em um artigo sobre experimentos científicos com animais. Desde então vem sendo utilizado.

Para justificar sua posição em relação à superioridade da vida de um “ser pessoa” em relação aos demais, Singer desenvolve quatro argumentações: a primeira sustentada no utilitarismo clássico, a segunda no utilitarismo preferencial, a terceira no direito à vida e a quarta no respeito à autonomia. Comentaremos sobre cada uma delas.

Fundamentando-se o utilitarismo clássico na máxima de aumentar o prazer e diminuir o sofrimento, torna-se inadmissível para essa teoria matar uma pessoa visto ser esta portadora do sentido de futuro, pois neste residem os desejos. Sua morte, por conseguinte, equivaleria à frustração de seus desejos, seus projetos de futuro. Indaga-se, porém, quanto ao fato de uma pessoa que sofra uma morte instantânea e indolor, já que certamente não sofreria por não vir a tornar realidade seus projetos futuros. Como resposta, Singer aponta um argumento indireto do utilitarismo clássico, considerando não a pessoa morta, mas as demais pessoas que passariam a temer por suas vidas ao tomarem consciência que outra pessoa poderia a qualquer momento vir a matá-las. Sendo todas as pessoas desejosas de poder realizar seus projetos de futuro, passariam a viver sob um clima de insegurança, temendo não realizá-los; tê-los frustrados, passando assim a sofrer. A proibição do homicídio estaria fundamentada no interesse da sociedade e não da vítima, fundamentação esta que causa estranheza ao próprio bioeticista, embora a sustente como válida.

Já o utilitarismo preferencial, para além do prazer e da dor, considera as preferências das pessoas diretamente envolvidas nas ações. Caso uma determinada ação não esteja de acordo com a preferência manifestada por qualquer um dos envolvidos, não pode ser moralmente aceita, com exceção dos casos em que esta preferência venha ser ultrapassada por outras preferências contrárias. Deduz-se daí ser inaceitável matar uma pessoa que manifesta o desejo em continuar vivendo. “O fato de as vítimas não estarem por perto depois de cometido o ato para lamentarem que suas preferências foram ignoradas, é irrelevante. O mal é praticado quando a preferência é frustrada” (Singer, 2002, p. 104). O utilitarismo de preferência entende que tirar a vida de uma pessoa será sempre pior do que tirar a vida de outro ser.

Quanto ao direito à vida, embora manifeste dúvida sobre o valor moral desse direito, Singer admite que em razão da grande aceitação do mesmo, torna-se imperativo considerá-lo, mas desde que esteja vinculado à capacidade das pessoas

em desejá-lo. Para tanto, os seres devem ser possuidores de uma autoconsciência sobre suas existências: “a existência contínua não pode estar entre os interesses de um ser que nunca teve o conceito de um eu contínuo – isto é, que nunca foi capaz de conceber-se existindo no tempo” (Singer, 2002, p. 107). Na verdade essa idéia foi anteriormente apresentada por Tooley (1972) e incorporada à reflexão de Singer. Em seu livro *Abortion and Infanticide*, Michael Tooley aborda a relação existente entre os desejos que um determinado ser possui e os direitos que se reconheça ele possuir. A posse de um direito estaria assim de alguma forma vinculada à capacidade em poder manifestar desejos.

Ao analisar a obra de Singer, Ferrer e Álvarez, observam que o autor, ao tratar do direito à vida, não levou em consideração “seu caráter de direito negativo”, que necessariamente não estaria relacionado com o existir contínuo ou o desejo de viver, continuar existindo. “Por exemplo, no caso de um deprimido ou de uma pessoa em processo de sofrimento que me pedisse que lhe tirasse a vida. Estaria por isso autorizado moralmente a matá-lo?” (Ferrer & Álvarez, 2005, p. 315). Questionam ainda se não deveriam ser considerados outros valores fundamentais, sobretudo aqueles de caráter comunitário, que proibiriam matar um recém-nascido ou uma pessoa desejosa de morrer.

No que tange ao respeito à autonomia enquanto um princípio moral independente constata-se grande aceitação, não só entre os integrantes da corrente ligada a Kant como também muitos outros não kantianos. Aqui autonomia é entendida como a capacidade de fazer escolhas, decidir e realizar ações de acordo com as respectivas decisões tomadas. Os seres autoconscientes são assim compreendidos como sendo capazes de racionalmente poder fazer opções, já os incapazes de entender as alternativas a eles apresentadas, não poderão optar, razão pela qual não podem ser vistos como autônomos. “Em particular, só um ser que consegue apreender a diferença entre morrer e continuar vivendo pode optar autonomamente pela vida” (Singer, 2002, p. 109). Matar uma pessoa que não deseja morrer significa violar o princípio da autonomia.

Após ter examinado - ao longo do capítulo 4 do seu livro aqui analisado - alguns princípios gerais sobre o valor da vida, Singer dedicará os três capítulos seguintes à discussão em torno do aborto, eutanásia e abate de animais. Em todos eles, o infanticídio recebe um tratamento específico ao ponto de no capítulo 7 se

dedicar a apresentar uma justificação moral para o mesmo. Mas na compreensão do autor, para que tais temas sejam enfrentados faz-se necessária, antes de tudo, uma abordagem sobre a morte de animais.

Para acompanharmos sua reflexão precisamos ter clara a noção de pessoa por ele anteriormente apresentada e, depois disso levar sempre em conta sua compreensão a respeito da possibilidade de alguns animais não humanos possuírem autoconsciência, identidade individual e noção de passado e futuro.

No estado atual de nossos conhecimentos, Singer opina que se deveria estender aos chimpanzés, gorilas e orangotangos a proteção moral íntegra do princípio que proíbe tirar a vida das pessoas. Poderia ser estendido, com diferentes graus de certeza, a baleias, golfinhos, macacos, cachorros, gatos, porcos, focas, ursos, bovinos e ovelhas, talvez até incluir todos os mamíferos (Ferrer & Álvarez, 2005, p. 316).

Mesmo admitindo que possa causar estranheza, Singer afirma que a partir da definição do termo feita por ele, alguns animais podem sim ser considerados pessoas. Além disso, devemos recordar que o mesmo só admite a doutrina da sacralidade da vida enquanto “caráter sagrado da vida pessoal” e que a vida humana somente tem um direito especial a ser protegida na medida em que a maioria dos seres humanos são pessoas. Sendo alguns animais considerados pessoas, a esses se estende também a proteção especial do direito à vida.

Portanto, devemos rejeitar a doutrina que coloca as vidas dos membros de nossa espécie acima das vidas de membros de outras espécies. Alguns membros de outras espécies são pessoas; alguns membros da nossa espécie não são. Pelo contrário, como vimos, há fortes argumentos para se pensar que, em si, o ato de tirar a vida das pessoas é mais sério do que o de tirar a vida de não-pessoas. Assim, parece que o fato de digamos, matarmos um chimpanzé é pior do que o de matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa (Singer, 2002, pp. 126-7).

No capítulo 6, ao discorrer sobre a vida dos embriões e fetos, é feita a afirmação de que estes não se constituem pessoas; por esse motivo, não podem usufruir da proteção especial dada a elas. Assim, a vida do feto não pode ter valor maior do que a vida dos animais não humanos detentores de certo grau de racionalidade, sensibilidade e autoconsciência. Essa compreensão é extensiva aos recém-nascidos, pois para Singer, esses não se constituem seres racionais autoconscientes. Mas isso não significa que seja permitido matar todo e qualquer recém-nascido, pois o nascimento sinaliza uma linha divisória importante para a concessão a todos os membros da espécie humana de uma total proteção resultante da proibição de matar. Nesse sentido, podemos identificar certa aproximação entre

Singer e Engelhardt. Este último faz a distinção entre duas categorias de pessoa: pessoa enquanto agente moral - a quem define como pessoa em sentido estrito, e a pessoa em sentido social - que não se constitui necessariamente em agente moral, a exemplo do recém-nascido. Contudo admite que, embora o status de agente moral só seja alcançado posteriormente com seu desenvolvimento biológico e, sobretudo social, o bebê já possui os mesmos direitos da pessoa em sentido estrito, mas observa que “os direitos das pessoas, em um sentido social, são criados por comunidades particulares” (Engelhardt, 1998, p.191).

Traçando um paralelo entre o aborto e o infanticídio, Singer irá afirmar que somente será possível haver alguma comparação entre ambos quando as pessoas mais próximas do bebê não a aceitarem e manifestarem a vontade de que ela não viva, pois parte da premissa que o aborto voluntário pressupõe um anterior desejo. Mas mesmo assim ainda há uma situação bastante distinta, pois o recém-nascido pode ser adotado por outras pessoas mais distantes o que dificilmente se aplicaria a um feto, mesmo na condição de pré-viável. Contudo, sob o ponto de vista estritamente moral, ele não reconhece qualquer justificativa que torne menos condenável a morte de um feto do que a morte de um recém-nascido.

[...] o nascimento não assinala uma linha divisória moralmente significativa. Não vejo como se pode defender o ponto de vista de que os fetos podem ser “substituídos” antes do nascimento, mas os recém-nascidos não podem sê-lo. Tampouco existe qualquer outro aspecto, como, por exemplo, a viabilidade, que leve a bom termo a divisão entre o feto e o bebê. A autoconsciência que poderia fornecer uma base para a afirmação de que é errado matar um ser e substituí-lo por outro, não é encontrada nem no feto, nem no bebê recém-nascido, e é só no caso dos recém-nascidos, ou no de seres em estágios ainda mais primitivos da vida humana, que a substituição deve ser examinada enquanto opção eticamente aceitável (Singer, 2002, p. 198).

A partir desse entendimento, o autor de *Ética Prática* passa a apresentar uma “justificação do infanticídio³⁹ e da eutanásia não-voluntária⁴⁰” para os casos de bebês deficientes. Antes, porém, esclarece que parte do pressuposto de uma situação específica em que os pais não desejam que a criança deficiente continue viva e que, em decorrência da gravidade da deficiência⁴¹, não existem outros casais

³⁹ É importante destacarmos o uso do termo infanticídio feito pelo autor. Aqui ele é totalmente desprovido de qualquer conotação jurídica e é diretamente identificado com a “prática médica”, sendo mesmo utilizado como sinônimo de eutanásia não-voluntária³⁹.

⁴⁰ A eutanásia é considerada não-voluntária quando aquele que a ela se submete jamais teve a capacidade de optar entre viver ou morrer (definição do próprio autor).

⁴¹ Para exemplificar um elevado grau de deficiência, Singer cita o caso da espinha bífida, doença congênita, relativamente comum. Embora sua incidência sofra variações de acordo com os países,

dispostos a adotá-la. Estabelece dessa forma como um indicador importante, a qualidade de vida que o recém-nascido terá. Mais uma vez recorre à doutrina utilitarista para embasar sua reflexão. Utiliza-se agora de duas “versões”: utilitarismo da existência prévia e utilitarismo total.

Quando a vida de um bebê vai ser tão miserável que nem valerá a pena vivê-la, da perspectiva interior do ser que vai levar essa vida, as duas versões do utilitarismo, tanto da “existência prévia” quanto a “total”, determinam que, se não houver razões “extrínsecas” para se manter vivo o bebê – como, por exemplo, os sentimentos dos pais - é melhor que se ajude a criança a morrer sem sofrimento (Singer, 2002, p. 194).

A fim de conceituar e aferir a aplicabilidade das duas versões de utilitarismo, Singer recorre a um exemplo de deficiência que não é considerada de extrema gravidade, a hemofilia, onde dificilmente haveria convergência de posicionamento entre os dois modelos. Embora a criança hemofílica possua uma expectativa de qualidade de vida inferior à criança considerada normal, não se pode admitir que a vida da primeira não valha a pena ser vivida, mesmo porque há inúmeros exemplos de portadores de hemofilia que levam uma vida digna e se destacam em seus grupos sociais. Partindo de uma suposta situação em que determinados pais de um recém-nascido portador de hemofilia manifestassem o desejo de não deixá-lo viver, o utilitarismo da “existência prévia” condenaria tal atitude, pois consideraria que o bebê existe e se pode esperar que durante o desenvolvimento de sua vida possa haver a predominância da felicidade sobre a infelicidade. A morte dessa criança representaria uma privação da possibilidade dela ser feliz. Mas o “utilitarismo total” não admitiria uma tomada de posição com base nas informações até agora fornecidas. Certamente perguntaria se a morte da criança hemofílica possibilitaria os pais investirem no nascimento de uma outra que não nasceria caso a primeira permanecesse viva. E mais ainda, procuraria saber se haveria possibilidade da criança que iria nascer levar uma vida melhor do que a hemofílica.

Quando a morte de uma criança deficiente levar ao nascimento de um bebê, com melhores perspectivas de ter uma vida feliz, a quantidade total de felicidade será maior se a criança deficiente for morta. A perda de uma vida feliz, no caso do primeiro bebê, é superada pela vida mais feliz que o segundo estará conquistando. Portanto, se o fato de matar um bebê hemofílico não tiver efeitos adversos sobre outras pessoas, de acordo com o ponto de vista total, seria correto matá-lo (Singer, 2002, p. 196).

em geral pode afetar um em cada 500 bebês. Nos casos mais graves a criança ficará para sempre paralisada da cintura para baixo e perderá o controle dos intestinos ou da bexiga. Em geral a criança desenvolve hidrocefalia podendo acarretar deficiências intelectuais. Ainda que existam algumas formas de tratamento, não haverá como superar a paralisia, a incontinência e a deficiência intelectual, se a criança foi gravemente afetada no nascimento.

Assim, acredita ser possível a permutabilidade, a substituição de bebês considerados inviáveis por outros viáveis. Reconhecendo que a muitos essa posição provocará reações duras de contestação, adverte que na prática isso já vem acontecendo há muito tempo em decorrência da medicina preditiva, onde o diagnóstico pré-natal constitui-se num procedimento de rotina para mulheres grávidas. Como já é possível identificar a hemofilia antes do nascimento, muitos casais optam pelo aborto quando a doença é identificada. E mesmo antes disso, quando não era possível identificar a doença, mas apenas o sexo do bebê, muitas mães portadoras do gene, sabedoras de que a doença só se manifesta no sexo masculino, optavam por abortar os fetos comprovadamente masculinos com o objetivo de se livrar da possibilidade de ter um filho hemofílico. Embora as estatísticas indiquem que somente metade dos filhos de mulheres portadoras do gene poderia vir a desenvolver a doença, por não ter como saber a qual das metades pertencia o feto, todos eram abortados. “Portanto, o dobro de fetos estava sendo morto em nome da necessidade de evitar o nascimento de criança hemofílica. Essa prática foi difundida em vários países, no entanto não provocou grandes protestos” (Singer, 2002, p. 196-7).

Singer entende que considerar a possibilidade de substituir os bebês recém-nascidos, assim como se considera os fetos, seria mais vantajoso, visto que o diagnóstico pré-natal ainda não é capaz de identificar todas as possíveis deficiências, podendo algumas delas, inclusive, acarretarem partos extremamente prematuros. Insiste não haver justificativa para se admitir a intervenção apenas na vida intra-uterina. Por fim, conclui sua justificativa para o infanticídio afirmando que “tirar a vida de um bebê deficiente não equivale, moralmente, a tirar a vida de um bebê normal. Quase sempre, não constitui erro algum” (Singer, 2002, p. 200).

Considerando os critérios sugeridos para decidir sobre a vida do recém-nascido e a justificativa utilitarista como determinante da possível decisão, concluímos que a denominação correta para o que Singer define como infanticídio deveria ser eutanásia neonatal, mais apropriada para as discussões de bioética clínica, embora não menos polêmica. No já citado Protocolo de Groningen aprovado em 2005 pela Sociedade Holandesa de Pediatria, a fundamentação para a admissão da eutanásia neonatal tem como base uma argumentação utilitarista bastante aproximada das reflexões apresentadas em *Practical Ethics*, considerando o

sofrimento como o maior dos males possíveis. As duas condições básicas para a tomada de decisão são um prognóstico sem esperanças (má qualidade de vida) e um sofrimento incontrollável (Vergahen & Sauer, 2005).

6.2 CORPORALIDADE E PESSOALIDADE NAS SOCIEDADES INDÍGENAS

Em seu livro *A inconstância da alma selvagem* (2002), Viveiros de Castro reúne uma coletânea de ensaios antropológicos referentes à cosmologia indígena amazônica. Nele o autor dedica atenção especial à concepção de “pessoa” e “corpo” nas sociedades indígenas xinguanas que, segundo ele, assemelham-se a muitas outras sociedades indígenas da Amazônia. Chama-nos atenção, em especial, o esboço da cosmologia Yawalapíti feito pelo mesmo quando, dentre outros aspectos, destaca a relação entre os seres humanos e os outros animais, e o papel determinante da cultura na construção da pessoa. Somos tentados, diante disso, a buscar certa aproximação entre a filosofia Yawalapíti e o pensamento de Singer.

Inicialmente destacamos o lugar dos outros animais na cosmologia do povo referido, bem como a distinção feita entre eles, assumindo alguns, a exemplo do macaco, um *status* privilegiado: “os primeiros macacos eram bebês do sexo masculino, abandonados pelas *Amurikumálu*, as mulheres monstruosas que deixaram a sociedade humana. [...] Os macacos correspondem no seio dos *apapalutápa-mína*⁴², aos humanos, [...]” (Viveiros de Castro, 2002, p.48).

Na interação que estabelecem com os “bichos”, os povos indígenas constroem níveis de relacionamento e procedimentos comportamentais em relação a eles que são de fato reveladores de suas formas de ver, entender e incluir os animais em suas comunidades/sociedades. A cena incomum expressa na foto que segue não nos deixa dúvida sobre a maneira como esses animais são bem cuidados. Mais do que isso, a expressão da mulher que amamenta o porquinho, enquanto segura no colo seu filho, parece traduzir todo um sentimento de

⁴² *Apapalutápa-mína*, na língua *Yawapíti* significa “bicho”, animal terrestre, contudo, não há uma separação categórica entre os humanos e demais animais. As categorias animais *Yawalapíti* têm como um de seus eixos conceituais principais as relações que as espécies mantêm com os homens, e a alimentação é certamente componente essencial de tais relações (Viveiros de Castro, 2002, p.47).

“maternagem”⁴³, dedicando ao animal atenção e carinho especiais, próprios da relação mãe-bebê. É costume entre os Guajá, após a caça, recolher os filhotes órfãos e levá-los para serem cuidados na aldeia como se fossem seus filhos. Parece que o tratamento reivindicado por Singer para os animais, embora não seja observado no “mundo ocidental”, pode ser constatado em outras culturas.



Figura 5: Mulher do povo Guajá, Maranhão, amamenta filhote de queixada (porco-do-mato). Depois da caça, os filhotes órfãos são levados pelos índios e criados como filhos legítimos. Com esta imagem, o fotógrafo Pisco Del Gaiso recebeu o Prêmio Internacional de Jornalismo Rei da Espanha. Folha Imagem 16/12/1992

Contudo, para nós, o mais surpreendente é a proximidade existente entre a noção de pessoa descrita por Singer e aquela própria da cultura yawalapíti. Em

⁴³ Segundo Winnicott, “maternagem” ou provisão maternal é a atitude em relação aos bebês e o cuidado a eles dispensado pela mãe ou outra pessoa que assuma a responsabilidade pela criança.

trabalho anterior⁴⁴ já havíamos ressaltado a importância da fabricação cultural do corpo humano em algumas sociedades indígenas, acontecimento relevante em toda e qualquer consideração acerca daquilo que se “convencionou” chamar de “infanticídio indígena” - os interditos de vida. Vinculada a esse processo de fabricação encontramos a noção de pessoa entre os Yawalapíti, com uma diferença em relação a Singer, a não distinção entre pessoa e humano, porque nesse caso, “a fabricação é criação do corpo; mas do corpo humano, e, nesta medida, pressupõe uma recusa do corpo não humano” (Viveiros de Castro, 2002, p. 73). Portanto, aqueles seres humanos considerados não-pessoas para Singer, seriam não-humanos e por conseguinte também não-pessoas para os Yawalapíti.

A origem da diferenciação reside no fato de Singer considerar o determinante biológico como sendo suficiente para aferir a um ser a condição de membro da sua espécie, nesse caso, a humana, o *Homo Sapiens*. Para os Yawalapíti, “a fabricação subordina a natureza aos desígnios da cultura, produzindo seres humanos [...] a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura” (Viveiros de Castro, 2002, p. 72). Daí deduz-se que a própria vida humana é um “produto culturalmente produzido” a partir da vontade, dos desejos das pessoas daquela sociedade. Por esse motivo, as relações sexuais anteriormente estabelecidas entre os futuros genitores, apenas dão início ao processo de fabricação que será depois concluído coletivamente:

A expressão “estou fazendo (meu filho etc.)” é usada para descrever e justificar as ações de um indivíduo em certos contextos de produção de novas identidades: [1] durante o período em que o homem constrói, por relações sexuais repetidas, o corpo da criança no corpo da mãe, [2] durante a reclusão pubertária, sobretudo em seu momento inicial, quando ambos os pais devem se abster de sexo, devem ministrar eméticos ao recluso e cuidar de suas necessidades; [3] para descrever a relação entre um morto e seus pais, durante a cerimônia *Itsatí*. O xamã que inicia um outro é igualmente dito ser seu “fazedor” (*inumoötsöri*). Sua relação com o xamã noviço em reclusão iniciática é explicitamente assimilada à relação do pai com o jovem em reclusão pubertária (Viveiros de Castro, 2002, p. 73)

Outro aspecto distinto e relevante é o papel do corpo. Na cosmologia xinguana corporalidade e pessoalidade são indissociáveis, razão pela qual durante a reclusão o corpo recebe todo o investimento (revestimento) simbólico necessário à construção da pessoa. As marcas no e do corpo serão, ao longo de toda vida, evidências identitárias da pessoa. São elas que asseguram a idéia de contínuo

⁴⁴ Referimos ao artigo produzido por ocasião da conclusão do curso de Especialização em Bioética, em 2006, já anteriormente mencionado.

referidas por Singer, a autoconsciência do existir enquanto pessoa. Um corpo não devidamente “marcado” não poderá assegurar a existência da pessoa/ser humano. Diante disso, se para o infanticídio Singer utiliza a justificativa da substituição, talvez para os interditos de vida seja mais apropriado falarmos em não conclusão do processo. Como a existência da vida humana somente é possível com a completa fabricação do corpo, a interrupção da mesma jamais poderia ser entendida como morte, já que a condição para que essa ocorra é a pré-existência da vida.

Concluimos, a partir do acima exposto, que a idéia de fabricação do corpo humano corrobora a concepção de duplo nascimento desenvolvida no capítulo 5, tornando ainda mais clara a nossa compreensão de que entre os povos indígenas onde há ocorrência dos interditos de vida é o “nascimento cultural” quem assinala a linha divisória entre o ato de nascer e não deixar nascer.

CAPÍTULO 7 – OS SERVOS ENTRAM EM CENA

Ao escrever *Do amor e outros demônios* Garcia Márquez nos apresentou Sierva Maria, uma filha de nobres nascida na Colômbia no final do século XVIII. Tendo sido enjeitada, a menina foi acolhida pelos escravos da casa:

Filha de nobre e plebéia, a menina teve uma infância de exposta. A mãe a odiou desde que lhe deu de mamar pela única vez e negou a tê-la consigo com medo de matá-la. Dominga de Adviendo a amamentou, batizou em Cristo e consagrou a Olokun, divindade iorubá de sexo incerto, (...) criada no pátio dos escravos, Sierva Maria (...) aprendeu três línguas africanas ao mesmo tempo. (Garcia Márquez, 1994, p. 65)

Voltando ao início da trama edipiana nos deparamos com mais um gesto de solidariedade dos pobres (oprimidos) salvando a vida dos filhos de seus opressores. Reportemos-nos ao Monte Citéron quando o escravo de Laio levando nos braços o primogênito, herdeiro do trono de Tebas, encontra-se com o escravo⁴⁵ de Políbio. Na condição de servo, a execução da tarefa determinada pelos seus senhores seria a atitude esperada daquele que carregava a criança no colo. Para além da ordem do rei, pesava sobre todos os habitantes de Tebas o oráculo do deus Apolo, pois a concretização da profecia poderia significar a ruína do reino. Mas o homem opta por desobedecer a seus donos e decide salvar a criança com a cumplicidade de outro servo, pertencente a outro rei, que entendeu ser possível levar o menino para ser criado por seus senhores já que aqueles não tinham descendentes.

Passemos a refletir sobre as atitudes morais dos nobres e dos escravos. Seria mais fácil aos servos assumir a opção que fizeram visto que a ameaça do incesto e do parricídio não representava um castigo direto para eles? Esta poderia ser uma interpretação. Contudo, haveria muita controvérsia diante das possíveis explicações. Uma delas poderia ser o elevado grau de responsabilidade dos reis para com seus súditos, sacrificando a vida do filho, mas assegurando o futuro do reino, uma decisão altruísta. Mas também poderíamos entender como uma motivação egoísta - para salvar suas próprias vidas e manter o poder - condenando seu primogênito à morte. Para além dessas, infinitas assertivas nos colocariam diante das múltiplas compreensões e possibilidades de escolha.

⁴⁵ Utilizamos indistintamente as expressões escravo e servo para garantir a fluidez do texto. Reconhecemos todavia a diferença existente entre ambos.

O mesmo exercício aplicar-se-ia aos servos. Estariam realmente eles em melhores condições de decidir pró vida da criança? E se os reis tomassem conhecimento do descumprimento da ordem? Isto não poderia significar a morte do “transgressor”? Estavam eles dispostos a correr tal risco? Deveria ainda ser considerada a consciência ou não de estarem desafiando a profecia. Caso a tivessem, talvez contassem com a certeza de que ao viabilizarem a adoção do menino por Políbio e Mérope estariam rompendo a barreira da consangüinidade, condição necessária para o cumprimento da mesma. Haveria assim a garantia da interdição do incesto e do parricídio. Essa solução preservaria a vida do recém-nascido, livraria o Reino de Tebas da maldição do oráculo e garantiria “vida longa ao rei”.

A “intervenção”⁴⁶ feita pelos servos mantinha-se no rumo por eles traçado, tendo o menino, batizado pelo nome de Édipo, crescido sem tomar conhecimento de sua história de adoção. Prevalecera a generosidade dos pobres que levava os dois homens a tomar a atitude solidária em defesa da vida da criança. O gesto deles se torna ainda mais grandioso quando considerada a condição de anonimato, de sigilo, de não divulgação do feito. Não havia para eles nenhuma forma de compensação, nenhum elogio pela “boa ação”. Agiram *na* e *pela* gratuidade em benefício de outrem, nada pediram em troca. Em sua condição de servos tornaram-se cúmplices de um grande acontecimento que certamente lhes era motivo de muito orgulho: salvaram a vida de uma criança rejeitada pela nobreza. De sua pequenez, fizeram-se grandes, ultrapassaram seus próprios limites e por muitos anos guardaram consigo o segredo do milagre de vida de Édipo.

A ação dos servos poderia ter se convertido numa bem sucedida operação de salvamento, mas o destino de Édipo estava atrelado ao de Laio e sobre este pesava uma sentença oracular a ser cumprida. Foi por acreditarem no cumprimento da mesma que Laio e Jocasta não ousaram testar os deuses e, certamente, ao decidirem se livrar da ameaçadora criança, não foi sem dor que o fizeram. Aos reis de Tebas restava a certeza de que sua ordem seria cumprida por seu servo. Para o cumprimento de tal tarefa, uma missão especial, devem ter escolhido dentre vários aquele em quem mais confiavam - “um servo bom e fiel” - capaz inclusive de guardar

⁴⁶ O uso do termo aqui é intencional, visto que mais adiante trataremos da intervenção na perspectiva da bioética de matriz interventiva.

o grande segredo de seus senhores e incapaz de traí-los. Para os pais do menino, a decisão tomada reforçava sua crença nos deuses:

“Crer nos deuses” é em grego uma forma banal de reconhecer sua presença na cidade, sua importância na vida dos homens em sociedade e, mais particularmente, quando o grupo social se organiza em comunidade política. [...] O “crer”, na ocorrência grega, engloba o conjunto do que é devido aos deuses: tanto sacrifícios, preces, cantos, danças, purificações, quanto “ritos”, práticas reconhecidas, conforme ao que convém dizer e fazer (Detiene, 1989, p. 204-5).

A tragédia que depois veio abater-se sobre Édipo e o Reino de Tebas é resultado de uma sequência de interferências mal sucedidas, todas elas no intuito de burlar os desígnios do oráculo. Laio e Jocasta tentaram fazê-lo dando cabo ao menino, os servos pensavam evitá-los através da adoção por um casal de outro reino, onde a criança cresceria distante dos pais biológicos e por fim, o próprio Édipo, ao tomar conhecimento da existência do oráculo, na tentativa de evitar sua desgraça foge para longe dos pais por ele conhecidos como legítimos, embora pairasse a dúvida ironicamente suscitada por um bêbado e não dirimida pelos deuses durante a consulta por ele realizada.

7.1 ASSUMINDO O LUGAR DE SERVOS

Durante os longos anos de nossa prática indigenista tomamos conhecimento de várias situações em que algumas pessoas, movidas pelo mesmo sentimento sublime que motivou os pastores (servos) no monte Citéron, assumiram atitudes em defesa da vida de alguns enjeitados. As consequências foram as mais distintas possíveis. Em alguns casos os praticantes da “ação de salvamento” tiveram que lamentar, assim como os servos diante de Édipo. Embora as condições dadas e as realidades culturais sejam diferentes, há em comum o fato da “intervenção” ser sempre realizada por agentes externos, pertencentes a outra sociedade, o que os coloca em situação ainda mais complicada do que os pastores. Estes ao menos pertenciam à mesma comunidade moral dos respectivos reinos, não obstante o lugar social por eles ocupado. Seleccionamos três casos que consideramos oportunos para serem conhecidos na perspectiva desse estudo. O primeiro é um resumo do relato feito pelas pessoas que estiveram envolvidas na ação, o segundo resume

informações obtidas no diário de campo da antropóloga Lucia Rangel, que nos permitiu o acesso ao mesmo, e o terceiro é uma citação do relato emocionante, dramático e de profundo conteúdo, escrito por um dos principais protagonistas da cena, Günter Kroemer.

7.1.1 Caso 1

O primeiro contato com o povo Mynky foi feito por missionários do Cimi em junho de 1971. Na época sua população era de apenas 23 pessoas⁴⁷. Havia, portanto um número reduzido de mulheres em idade fértil. Essa realidade demográfica preocupava a equipe do Cimi responsável pelo acompanhamento ao povo e que com ele convive desde aquele período. Poucos anos depois de contatados, uma das primeiras gestações bem sucedidas trouxe à vida uma criança lábio leporina⁴⁸. Seu nascimento provocou grande inquietação entre os membros de sua sociedade, pois a deficiência poderia representar indício de feitiçaria. A equipe do Cimi estabeleceu um diálogo com a comunidade informando-a que na “sociedade dos brancos” havia uma espécie de pajé, o médico, que possuía técnica capaz de corrigir a deficiência através de uma cirurgia, e que, se fosse de interesse do povo, a criança poderia ser levada para submeter-se à “intervenção” cirúrgica. Havendo a concordância, o menino foi levado para um hospital em Goiânia onde foi submetido a uma cirurgia corretiva. Em seu retorno, foi totalmente aceito pelo povo, vindo a falecer na adolescência em decorrência de doença não identificada.

⁴⁷ São, atualmente, 80 pessoas, sendo 74 Myky e 6 Iranxe, e com perspectivas boas para o futuro, já que um terço da população está abaixo dos doze anos de idade; o homem mais velho tem aproximadamente 90 anos de idade (Amarante, 2001, p. 99). Estão localizados no Estado do Mato Grosso, município de Brasnorte.

⁴⁸ O lábio leporino e fenda palatina são malformações faciais que podem ocorrer em conjunto ou separadas. Podem também ocorrer em associação a outras síndromes e defeitos congênitos. A separação do lábio pode variar de uma incisura pequena a uma separação completa que se estende até o nariz. As causas destas malformações podem ser genes mutantes ou teratogênicos (agentes que causam anomalias em um feto em desenvolvimento, como certos vírus ou substâncias químicas). Além da deformação, estas anomalias podem causar dificuldades de alimentação e problemas com o desenvolvimento da fala. Os fatores de risco são antecedentes familiares de lábio leporino e fenda palatina e a presença de outros defeitos congênitos. A incidência do lábio leporino e fenda palatina varia nas diferentes etnias; aproximadamente 1 em cada 1.000 caucasianos é afetado. A incidência da fenda palatina sozinha é de 1 em cada 2.500 pessoas. (Disponível em: <http://adam.sertaoggi.com.br/encyclopedia/ency/article/001051.htm>. Pesquisa realizada em 09/01:2010).

7.1.2 Caso 2⁴⁹

A antropóloga Lúcia Rangel registrou o depoimento de uma estagiária do Cimi, que durante seus primeiros meses de convivência com determinado povo indígena viu-se confrontada com uma situação que a deixou em debilitado estado emocional. Tomara conhecimento de que “uma criança do sexo masculino com idade de aproximadamente dois anos havia sido sepultada viva juntamente com o corpo da mãe que falecera durante seu segundo parto”. Procurando entender as motivações daquele acontecimento, obteve a informação que a criança sepultada não poderia ter nascido (a mãe engravidara em relação sexual não permitida), mas uma auxiliar de enfermagem que atuava na comunidade, resolveu intervir no sentido de que a gestação fosse concluída fora da aldeia. A jovem gestante foi levada para a cidade e retornou alguns meses depois acompanhada de seu filho de quem passou a cuidar. Um ano depois, a jovem mãe engravidou pela segunda vez em condições semelhantes à primeira gravidez. Novamente foi levada para a cidade. Durante o parto mãe e bebê faleceram. Quando o corpo da mãe chegou à aldeia, a comunidade resolveu sepultar o filho (de dois anos) junto com ela.

7.1.3 Caso 3

Esse caso, dada a riqueza de detalhes e a própria problematização feita por quem esteve diretamente envolvido, decidimos transcrevê-lo na íntegra, acreditando ser o mesmo uma grande contribuição à nossa reflexão.

Segue o relato de um infanticídio presenciado por nós em 1987: uma tarde ao retornarmos da roça notamos um silêncio pesado, estranho, pairar no ar. Harakade veio fofocar: Xirahki, filha de Kimeru, ia ganhar nenê. A notícia foi transmitida sem entusiasmo. A mãe de Xirahki, não estava na maloca, e outros parentes ocupavam-se com alguma coisa para disfarçar o acontecimento. Levaram Têre⁵⁰ à casa de Kimeru, e lá fora, alguns metros

⁴⁹ Para evitar exposição, omitimos os nomes do povo e da pessoa que fez o relato.

⁵⁰ Terezinha Weber, missionária leiga, atuou no Cimi por longos anos. Integrou a equipe de Pastoral Indigenista de Lábrea, onde também atuava Günter, padre com formação em antropologia. Na época Têre estava vivenciando sua primeira experiência como mãe, sua filha Ana ainda era muito pequena e a acompanhava nas viagens às aldeias. Os dois missionários possuíam fortes vínculos de relacionamento com o povo, sendo por ele muito respeitados, sobretudo Günter que coordenou a

distante da casa estava Xirahki, de cócoras, pronta para dar à luz. Nasceu uma menina. Pegaram a recém-nascida e deitaram-na no chão. A mãe, toda ensangüentada, voltou para a rede sem a nenê. A menina fora rejeitada. Entendemos que tínhamos de fazer alguma coisa, e Têre, num impulso de mãe, pediu a criança. Os índios não podiam entender aquela atitude nossa de querer salvar a criança, sobre a qual pesava a lei secular dos Zuruahá. Durante toda a tarde tentamos convencer os índios a salvar a criança. Mas conversamos a partir do nosso próprio mundo cultural e expressando nossos sentimentos em favor da vida contra um universo que agia segundo uma concepção diferente sobre vida e morte. Valores por nós entendidos e praticados eram anulados, feitos em nada por outros modelos de valores que regiam e controlavam a vida dos Zuruahá. Não houve compreensão de ambos os lados, cada um falando um linguajar incompreensível, produto de um contexto cultural diferente.

O choque de diferentes maneiras de expressar era forte, gerava um clima de tensão. Resolvemos respeitar o universo distinto do nosso na esperança de achar oportunamente alguma brecha para melhor penetrar naquele assunto. No íntimo esperávamos a volta da mãe de Xirahki. Kimeru, avô da criança rejeitada, já estava nervoso com nossa conversa. Wahare, irmão de Xirahki, escapou da maloca para não se confrontar com os brancos. Iriam fazer valer a lei Zuruahá: rejeitar e matar toda criança do sexo feminino, de pai desconhecido. Jemedi, de volta da roça, viu a linda criança deitada na beira do caminho. Estava comovida e nervosa. A par de nossa **intromissão**, veio conversar conosco chorando. O coração dela estava dividido entre sentimentos e a lei? Viu ela em nossa atitude alguma chance de salvar a neta? Ou a nossa interpretação, sempre partindo de nosso mundo estava errada? Existiam sentimentos universais idênticos a todos os homens? O coração era fonte de dores e lágrimas para toda humanidade? Havia um senso comum, anterior a toda e complexa formação cultural, mais original do que a expressão mais peculiar jamais criada pelo homem? Xamã nos tirou daquela tensão, convidando a um passeio na roça. Pensávamos que a morte da criança chegaria logo. Estava escurecendo quando retornamos. Preparamos o jantar e deitamos na rede. Os Zuruahá também se prepararam para dormir, ajeitando o fogo e tomando o último rapé. De repente o choro da criança cortou o silêncio da noite. Um choro de desespero pedindo ajuda, implorando para sair da solidão, do abandono, da rejeição. Um choro reclamando por amparo e carícias. **Os nervos estavam à flor da pele. Têre chorava de desânimo e desespero.** Os índios trouxeram o pequeno cesto para mais perto da maloca. Logo alguém iria ficar com raiva e matar a criança. **Tomamos a decisão de salvar a vida da recém-nascida, mesmo nos arriscando por violar as leis dos Zuruahá, mesmo sem prever as conseqüências desta interferência estrutural num mundo cujo contexto nos era completamente desconhecido.**

Fui conversar com Kimeru, mas este, com raiva, me mandou embora. Wahare não deu bola. Jemedi olhava para mim e Kimeru, chorando. Responderam com empurrões, zombando de mim. Avancei em direção à criança, mostrando minha decisão de pegá-la. Jamedi se adiantou, apanhou o pequeno cesto e o entregou a mim. Querendo acolher a criança nos meus braços, tentei tirá-la do cesto, mas as mãos tocaram na placenta fria e ensangüentada. Levei um susto pensando ser tarde demais. Ao carregar o cesto para nossa casa, atravessando a maloca toda, **riram de mim com desdém.** Em casa cortamos o umbigo e embrulhamos a criança em alguma roupa... Cuidamos do umbigo e esperamos o momento em que fosse mamar nos peitos de Têre. Recebemos poucas visitas. Os homens davam uma volta grande por nossa casa, as mulheres que chegavam para

conversar, não tocaram na criança. Só as mocinhas ajudavam, ensinando-nos o jeito de cauterizar o umbigo com brasa e limpar o sangue da criança.

Kimeru e Wahare sumiram da maloca, com raiva de nós. Na realidade foram pescar no Wahtanahã, querendo ganhar tempo, **afastando-se, portanto, daquele mundo violado**. Todos estavam na expectativa e ninguém sabia de onde iam surgir cenas de violência. À tarde veio Jamedi. Demorou para superar os preconceitos, mas enfim pegou a netinha nos braços, com olhos tristes e chorosos. Não restou dúvida que ela adorava a neta. Perguntou se íamos levá-la para o *Oaha-oda* – nossa casa em Lábrea. Respondemos positivamente, dizendo que quando crescesse iria voltar à maloca e ficar com a mãe e a avó. Outras mulheres foram chegando, dando conselhos sobre os cuidados com a recém-nascida.

O problema parecia superado, mas a mudança de uma criança Zuruahá para o mundo dos *jara* - os brancos, mexeu com a cabeça dos índios. Era uma novidade, uma coisa tão estranha que despertou as mais curiosas perguntas: como ia ser levada para fora? Ia beber leite de vaca como fazia Aninha? Nós agora éramos os pais da criança? Ia usar roupa e falar português? Ia voltar à maloca? Com quem ia se casar? A fantasia tomou conta, embolando uma realidade até então simples com uma complexidade desconhecida.

A criança estava salva e era nossa filha. No outro dia, Kimeru e seus filhos regressaram da pescaria. Veio direto me agredindo, avançando com um pedaço de pau contra mim e contra a criança. Era outra cena de ameaça. Não ia acontecer mais nada (...) As moças contaram que naquela noite Wahare ia cortar a criança com terçado (...) **Nos próximos dias nosso trabalho consistiu em dar cobertura à unidade de identificação da criança entre *zuruaha-made* e *jara-made*, isto é, analisar e discutir com eles sobre o novo status da criança rejeitada pelos Zuruahá e aceita por nós brancos, mostrando a nova relação da criança com seu povo. Apresentamos a criança a Xirahki. Era difícil saber se dentro dela se travava a luta de querer sua filha de volta ou se a aceitação de seu mundo cultural era tão forte que em vez de provocar sentimentos na mãe, produzia raiva e rejeição. Outra vez agindo conforme nosso consentimento cultural, esperamos uma resposta dentro de um universo de sentimentos e valores conhecidos por nós. A mãe não aceitou sua filha de volta. Talvez sua filha já estivesse morta, e essa fosse outra, a nossa, filha dos *jara*?** De ambos os lados houve choque, e cada um partiu do seu mundo conhecido, da sua pátria de idéias, crenças, costumes, do seu contexto cultural determinado (...) Os Zuruahá chamaram-na de *iriyamare*, a criança sem pai, e nós a chamamos Niudara. O estado de saúde dela, de repente, foi piorando. Manchas azuis se manifestaram em todo o corpo. Dentro do umbigo tiramos alguns vermes. Niudara não quis mais mamar (...) Na noite do sétimo dia faleceu Niudara (...) (Kroemer, 1994, p. 67, grifos nossos).

O caso a seguir foi publicado pelo Conselho Regional de Medicina de São Paulo, CREMESP, como um daqueles selecionados para ser debatido pela bioética clínica. Sua peculiaridade reside no fato da “intervenção” ocorrer fora do ambiente da aldeia e envolver várias pessoas. Esse episódio mostra que na atualidade os povos indígenas no Brasil, em sua grande maioria, mantêm relações sociais freqüentes com a sociedade brasileira e acessam os serviços de assistência prestados pelo Estado em várias áreas, inclusive da saúde. O parto, que antes ocorria sempre na aldeia, com a ajuda das mães e avós, agora pode também

ocorrer em qualquer hospital localizado em algum centro urbano, distante da maloca. Em situações como esta o “Interdito de vida” deixa de ser assim um assunto interno e restrito a poucas pessoas da comunidade.

Médico que atua no extremo norte do Brasil é envolvido na seguinte situação: programa local de proteção às tribos encaminha grávida de gemelares à clínica privada onde trabalha (responsável pelos atendimentos de urgência aos índios e a funcionários de empresa), solicitando que oculte da mãe um dos bebês, além da intenção de criá-lo longe da família. Motivo: de acordo com a cultura local, o infanticídio – por asfixia, afogamento ou traumatismo craniano direto – é “a solução” para exterminar o gêmeo considerado “do mal”, sendo reservado o direito à sobrevivência ao irmão tido como o do “bem”. A sugestão de esconder a criança traz ao profissional grande dilema ético, reforçado por história pregressa: seis anos antes, internara gêmeos prematuros, sendo que o menor corria risco de morte. Uma semana depois do nascimento, ao saber que estava fora de perigo, a mãe tentou eliminá-lo no berçário: a enfermagem encontrou o bebê “parado”, com sangramento generalizado pelo ânus, olhos, boca e equimoses em todo o corpo. Assustado, o médico solicitou que a mulher fosse afastada da clínica, omitindo o fato de que o filho sobrevivera depois de cuidados intensivos. Concordou com os responsáveis brancos pela reserva indígena que o “melhor” seria contratar funcionário para criar o bebê longe da tribo, sem que a família tomasse conhecimento. O que ninguém esperava: a informação “vazou” e assim que soube da existência de outro filho, a índia matou o que estava em seu poder. **“Hoje”, explica o colega, “a criança sobrevivente tem cinco anos e mora com a avó materna. Não apresenta seqüelas físicas, mas é rejeitada por tudo e por todos. O que ganha é tomado pelas demais e se alimenta de restos”**. Em resumo, pergunta: o que fazer agora, já que a outra paciente pode entrar em trabalho de parto a qualquer momento? Ocultar o nascimento de duas crianças, mostrando só uma delas, como propõe o programa indigenista? Que critérios usar para a escolha? É justo arriscar a vida do bebê que mora com a mãe, se esta vir a descobrir que o outro sobrevivera? Ou o ideal seria mostrar os dois bebês, mesmo sabendo que um deles vai morrer na primeira oportunidade? Cabe lembrar: a sugestão de ocultar o nascimento de uma das crianças partiu de programa indigenista, fruto de parceria entre empresa e a própria Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão governamental, que responde ao Ministério da Justiça. Por si só, o ato de atender a um pedido do Programa respaldaria o médico quanto a uma eventual infração ética? (Ayer-de-Oliveira, 2008, p. 187-8. Grifamos).

7.2 INTERVENÇÃO E NÃO INTROMISSÃO

Na fundamentação teórica descrita no capítulo 3, definimos com clareza nosso propósito de intervir no problema do “infanticídio indígena”, a partir da forma como ele hoje está posto para a “sociedade brasileira”. Os relatos anteriormente feitos nos ajudarão a fundamentar nossa defesa pela intervenção, numa perspectiva defendida pela bioética de matriz interventiva que não poderá jamais ser utilizada

como justificativa para uma “atitude intervencionista”, autoritária e impositiva, razão pela qual fazemos uma distinção entre intervenção e intromissão. A primeira, nós a entendemos enquanto uma ação política, devidamente planejada, dentro de um processo construído conjuntamente com as pessoas diretamente envolvidas, as destinatárias da ação. A segunda trata-se de uma decisão unilateral, onde é desrespeitada a autonomia da pessoa ou do grupo supostamente beneficiário da ação. Pode ser praticada por um indivíduo ou até mesmo por instituições públicas ou privadas, algumas vezes sob a forma de “política de assistência” ou “legislação protetiva”.

Dos quatro casos descritos, apenas um poderia ser compreendido como uma tentativa de diálogo bem sucedida, o da criança lábio leporina. Nos demais não houve consideração da vontade das pessoas ou grupos étnicos diretamente envolvidos. Embora reconheçamos o esforço empreendido por Kroemer para estabelecer um diálogo sobre a condição de Niwara, ao final acaba reconhecendo ter havido por parte dele e de Têre uma “intromissão” na qual os Suruwaha tiveram o seu “mundo violado”. O problema torna-se mais grave ainda quando não se tem consciência dessa violação, não sendo possível ao autor da intromissão medir as conseqüências de seu ato. Se na condição de Kroemer, com longo tempo de convivência com o povo e possuidor de conhecimento antropológico, sua atitude provocou uma série de desdobramentos violentos e “desestruturantes” na vida da comunidade, podemos supor quanto maior e mais grave poderá ser a conseqüência de uma ação empreendida por alguém que desconhece a cultura do respectivo povo. É a situação do médico que “se viu obrigado a agir” em relação às crianças gêmeas, seguindo recomendação dos profissionais de saúde e funcionários da Funai. Nesse caso, por se tratar de gravidez gemelar, o problema é muito mais complexo, pois os gêmeos ocupam lugar de destaque na cosmologia indígena amazônica:

Os apapalutápa-mina, ou “bichos”, são seres que hesitam, por assim dizer, entre os humanos e os espíritos. [...] os gêmeos Sol e Lua, pais dos humanos e filhos do jaguar arquetípico, nasceram na aldeia dos apapalutápa-mina, chefiada por esse mesmo jaguar. O surgimento da humanidade está associado a uma disjunção entre os gêmeos e a tribo do pai: os primeiros índios, feitos de caniço de taquara pelo Sol, mataram todos os animais (Viveiros de Castro, 2002, p. 47).

Talvez seja essa a explicação para o fato do gêmeo que foi salvo pelo médico viver hoje “rejeitado por todos e se alimentando de restos de comidas”. Esta criança

não nasceu culturalmente, vive na condição de “morto social”. Tomamos conhecimento de outro caso semelhante onde a criança, aos quatro anos, ainda não falava e era motivo de piadas, chingamentos e, em algumas ocasiões, chegava a ser apedrejada pelos colegas da aldeia. Esses acontecimentos nos fazem lembrar a figura do *Homo Sacer*, descrito por Agamben (2002). Essa figura, recuperada do antigo Direito Romano, encarna o protótipo do “morto social”. Na definição de *homo sacer* Agamben recupera uma concepção grega de vida que se diferencia da unicidade compreendida pela modernidade. A vida é concebida em duas dimensões: *zoé* e *bíos*. A *zoé* é a vida nua, comum a todos os seres (vegetais, animais e divindades). É a vida biológica. A *bíos* é a vida política que traduz a forma própria de viver de cada indivíduo ou grupo social. É a vida digna. O *Homo Sacer* somente pode ser incluído na comunidade pela matabilidade. É a vida matável (vida nua), mas não sacrificável (insacrificável para Deus). Por isso, qualquer pessoa pode matá-lo que não será considerado homicídio.

Uma característica comum aos episódios que relatamos é o fato de tratarem-se de casos isolados, em que agentes externos entenderam haver uma exigência ética para agir em defesa da vida de um ser indefeso. Refletem, portanto, atitudes individuais, na maioria das vezes fruto de uma decisão solitária tomada em decorrência de “acontecimentos inesperados”, onde um “estranho moral” foi surpreendido por uma situação de interdito de vida.

Mas encontra-se em curso uma tentativa de intromissão na vida dos povos indígenas, por parte do poder legislativo, que se concretizada tornar-se-á, em nossa compreensão, mais uma das tantas iniciativas autoritárias, preconceituosas e discriminatórias impetradas pelo Estado brasileiro contra os povos originários desse território hoje denominado Brasil. Estamos nos referindo ao Projeto de Lei nº 1057/2007⁵¹, anteriormente mencionado. Esta proposição legislativa tem como antecedentes uma audiência pública realizada em 14 de dezembro de 2005 pela Comissão da Amazônia da Câmara Federal, e o lançamento da “Campanha Nacional a Favor da Vida e Contra o Infanticídio”, em maio de 2006. As duas iniciativas resultaram da parceria estabelecida entre a ONG Atini e membros da

⁵¹ Há também uma proposta de Emenda Constitucional (PEC 303/2008) do deputado Pompeo de Matos, que se originou a a partir das discussões do PL 1057/2007. Em nosso entendimento seu conteúdo não causa preocupação, pois apenas pretende inserir no art. 231 da C.F. um comentário de que no respeito aos usos, costumes e tradições indígenas deve-se observar a proteção aos direitos humanos.

Frente Parlamentar Evangélica. Por essa razão, além dos órgãos governamentais diretamente responsáveis pela assistência aos povos indígenas, Funai e Funasa, foram convidados para compor a mesa e ter direito à fala durante aquela audiência apenas os representantes da Atini e da Missão Evangélica Jocum à qual a primeira está vinculada. Com exceção dos dois representantes governamentais, todos os demais pronunciamentos, tanto dos parlamentares como dos seus convidados, adotaram um discurso de criminalização da prática dos “interditos de vida”, não chegando nem mesmo a reconhecê-la enquanto infanticídio, já que para este a lei exige a comprovação da “influência puerperal”:

Há vários relatos de homicídio de crianças indígenas, pela cultura tradicional [...]. Na área ianomâmi... uma das principais preocupações das equipes de saúde é reduzir o número de infanticídios que elevaram o coeficiente de mortalidade infantil de 39,56 para 121 por 1000 nascidos vivos no ano de 2003. Ao todo, foram 68 crianças vítimas de infanticídio no ano passado (Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional, 2005, p.4)⁵².

Em dado momento a presidente da Jocum, Sra. Bráulia Ribeiro, chegou mesmo a propor que “o mesmo governo que legisla, criminaliza, sanciona os abusos feitos por nossa brasilidade, deveria legislar, criminalizar, sancionar os cometidos por essas culturas, porque eles não são menos gente do que nós” (Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional, 2005, p. 58).

Por várias vezes os debatedores citaram a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), instrumento reconhecido por sua importância na defesa dos direitos indígenas e que já foi ratificado como lei no Brasil. No entanto, não consideraram a obrigatoriedade de ouvir os povos indígenas em assuntos que lhes dizem respeito através de consultas prévias, e nem o que estabelece seu artigo 8º. 1: “Ao se aplicarem a esses povos leis e normas nacionais, deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário”.

No ano de 2007, aconteceu uma segunda audiência pública para tratar do mesmo tema na Câmara Federal. A promoção ficou sob a responsabilidade da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, atendendo solicitação do deputado Henrique Afonso, autor do PL 1057/2007. Dessa vez, a participação foi ampliada, contando com a presença de defensores e opositores do Projeto de Lei, envolvendo

⁵² Trata-se de uma das falas da presidente da Jocum, Sra. Bráulia Ribeiro. O total de 68 crianças a que a mesma se refere é dado da Fundação Nacional de Saúde sobre o índice de mortalidade infantil naquele povo. A dedução de que essas mortes são resultantes de “infanticídio” foi feita pela própria expositora.

representantes governamentais, membros de organizações religiosas evangélicas, antropólogos e representantes indígenas. Ao analisarmos as notas taquigráficas disponibilizadas pelo departamento de taquigrafia da Câmara dos Deputados pudemos constatar uma qualificação no debate em relação à audiência realizada em 2005.

Em linhas gerais, duas posições prevaleceram no debate. A primeira, por reconhecer os Direitos Humanos como um valor universal, defendeu que a inviolabilidade da vida está acima de tudo, devendo por isso o Estado brasileiro tomar medidas enérgicas no combate ao “infanticídio indígena”, alegando inclusive ser essa uma exigência legal já que o Brasil reconhece as leis, tratados e mecanismos internacionais de proteção aos Direitos Humanos. Essa posição fica bastante evidenciada na citação a seguir extraída da exposição feita pela advogada Maíra de Paula, assessora da Atini: “[...] é absolutamente inconcebível, portanto, que o Brasil tenha todo um arcabouço legal, adotando a universalidade dos direitos humanos, e na prática atue com base no relativismo cultural, ou melhor, se omita com base no relativismo cultural” (Comissão de Direitos Humanos e Minorias, 2007:14). Ressaltamos, porém, que nenhum dos debatedores assumiu a defesa do relativismo cultural. A segunda posição por nós identificada defendeu a tese do pluralismo histórico, reconhecendo a cada povo o direito de promover suas próprias mudanças no tempo devido, devendo o Estado assegurar as condições para que as mesmas possam ocorrer. A fala da líder indígena Valéria Payé, do povo Kaxuyana, que participou da audiência na condição de representante do Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI) expressa bem esse posicionamento:

Há 30 anos, acontecia isso com o meu povo. Não mais acontece, por força das nossas mulheres. Resolvemos, internamente. Não houve necessidade de imposições externas para isso ser feito. Não foi preciso uma lei do Congresso Nacional do Brasil para o povo Tiriyo, Katxuyana, Aparai e Wayana, até porque dizemos que a cultura não é parada (Comissão de Direitos Humanos e Minorias, 2007, p. 14).

Corroborando com a proposta defendida por Valéria Payé, a antropóloga Rita Segato procurou deixar bastante clara a fundamentação do argumento contrário ao PL 1057/07:

Não se trata de opor o relativismo ao universalismo das leis. É outra coisa. [...] De certo, as sociedades que praticam o infanticídio contêm dissidências no seu interior. É evidente. Toda sociedade, até a menor dela, conhece o dissenso. Não existe sociedade monolítica de consenso absoluto. Nem uma aldeia de 25 pessoas tem consenso. Sempre há dissenso. Não se trata disso. Quando pensamos o princípio do pluralismo, idéias de cultura como

conjunto de costumes cristalizados e históricas devem ser abandonadas e substituídas pela idéia de uma história em plural. Todo povo habita, no fluir dos tempos históricos, em muito entrelaçamento e todo povo tem dissenso no seu interior, de forma que costumes são constantemente mudados no curso da deliberação, como conseqüência da deliberação interna dos povos. Mas isso fala precisamente contra o que aqui se está tentando fazer, contra a necessidade de legislar, justamente como dizia a companheira Valéria: porque existe esse dissenso, essa deliberação, essa construção da história pelo próprio povo, o estado deve garanti-la. Ou seja, deve ser um estado que preserve a possibilidade do curso histórico livre e diferenciado, feito pela própria comunidade. Porque o fato de que a sociedade se transforme, abandone costumes e instale outros é precisamente um argumento contra essa lei e não a favor (Comissão de Direitos Humanos e Minorias, 2007, p. 59-60).

Poderemos então nos perguntar se é possível defendermos uma proposta de intervenção bioética nessa discussão sem representar mais uma intromissão, uma “intrusão”⁵³ na vida dos povos indígenas. Nossa resposta é afirmativa, e se justifica pelo fato do tema está sendo discutido por alguns segmentos da sociedade brasileira. Evidentemente não foram os indígenas que o pautaram, mas nem mesmo eles podem agora recusarem-se a enfrentar o debate, pois os grupos que compõem o chamado “Movimento Voz pela Vida”⁵⁴ não param de promover mobilizações e debates públicos sobre o assunto. Por isso, embora levantem suspeitas sobre o real interesse dos proponentes, os indígenas entendem ser importante entrar na discussão para fazer valer o direito de serem ouvidos.

Por outro lado, o tema é de relevante interesse para a bioética por tratar da discussão sobre a vida, em especial a vida humana, e das várias implicações morais decorrentes dos posicionamentos adotados pelos diversos atores envolvidos no embate em torno do Projeto de Lei 1057/2007. Além do mais, como afirma Hoyos-Vasquez (2006, p. 164) a bioética é “um campo especial de articulação da moral”, o que em nosso entendimento somente pode acontecer dentro de uma prática dialógica. Assim sendo, ela poderá contribuir com uma reflexão própria sobre o chamado “infanticídio indígena”. A partir daí, poderá ainda apontar para uma busca de solução sem que seja necessário, mais uma vez, se recorrer a medidas autoritárias por meio da imposição de leis ou outros mecanismos repressivos, muitos

⁵³ Utilizo-me de expressão usada pela antropóloga Rita Segato para referir-se ao PL 1057, a quem denomina Lei de Intrusão.

⁵⁴ Movimento liderado pela ONG Atini formado principalmente por evangélicos conservadores. Dentre suas várias ações destacam-se atos públicos nas capitais e cidades grandes. Em suas campanhas utilizam material de divulgação bastante apelativo como o uso de bonecas grandes simulando bebês decapitados ou cortados ao meio dispostos em fileiras. Geralmente fazem exposição dessas imagens nas escadarias de prédios públicos, como fóruns, cinemas, sedes de governos estaduais etc.

deles já comprovadamente ineficazes como instrumentos de superação do problema.

Nesse caso, resta clara a necessidade de se estabelecer um relacionamento entre comunidades morais diferentes. De um lado estão alguns minoritários grupos étnicos com *status* social de povos, onde a prática do infanticídio é aceita, justificada e entendida como um “dever moral”. Do outro lado está uma poderosa sociedade, com *status* de Estado Nação, onde o infanticídio é considerado crime, com tipificação e pena previstas no Código Penal. Há, portanto, um confronto estabelecido entre o dever moral de realizar os “interditos de vida” por parte dos membros de determinadas comunidades indígenas e a “exigibilidade ética” de salvar vidas por parte de agentes do Estado brasileiro. Como observa Schramm, estamos diante de um duplo desafio:

Por um lado, levar em consideração a especificidade da situação dos conflitos particulares nos quais deve atuar a bioética, mas sem chegar ao extremo do relativismo moral; e, por outro lado, levar em consideração o contexto da tradição universalista do discurso moral, ainda que sem apagar as diferenças existentes entre as situações concretas, para evitar a discriminação cínica de indivíduos e de populações vulneráveis (Schramm, 2006, p. 150).

Para enfrentarmos tal desafio devemos estabelecer um diálogo permanente entre a pluralidade dos sistemas morais e a universalidade da experiência moral. O pluralismo reside nos conteúdos diferentes elaborados e validados em comunidades morais particulares. Já o ato de fazer, a obrigatoriedade que pesa sobre o agente moral em qualquer comunidade humana específica e culturalmente distinta, constitui-se numa realidade universal. Dessa forma, se por um lado é universalmente consensual “o dever de fazer”, por outro resulta em grande dissenso “o que fazer”.

Mas ao nos propormos estabelecer um diálogo, outro desafio se apresenta: transpor o grande fosso que separa a cultura ocidental das culturas ameríndias. Segundo Habermas (1989, p. 153) “todos os participantes de um discurso devem ter a mesma oportunidade de empenhar atos de fala comunicativos, de iniciar, intervir, interrogar e responder”. Somente assim se poderia alcançar uma ética interétnica capaz de possibilitar a prática dialógica. Contudo, é importante estarmos atentos ao questionamento levantado por Sousa Santos (2002, p. 30):

Como realizar um diálogo multicultural quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e as suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis? Por outras palavras, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a linguagem hegemónica que o pretende fazer falar?

Na tentativa de encontrar formas de ultrapassar o “fosso cultural” ele sugere uma hermenêutica diatópica: “É por via da tradução e do que eu designo por hermenêutica diatópica que uma necessidade, uma aspiração, uma prática numa dada cultura pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura” (Sousa Santos, 2002^a, p. 31).

A hermenêutica diatópica tem como pressuposto a incompletude de toda e qualquer cultura. Mas cada cultura “incompleta” possui “lugares comuns retóricos”, *topoi*. Os *topoi*, por mais importantes que sejam para uma determinada cultura são tão incompletos quanto ela própria, todavia, vistos de dentro da mesma cultura tal incompletude não pode ser percebida, pois há uma apropriação da parte pelo todo como resultado do anseio à totalidade (Sousa Santos, 2002b). O objetivo da hermenêutica diatópica seria, portanto, contribuir com a tomada de consciência dessa mútua incompletude favorecendo dessa forma o diálogo entre as diferentes culturas. O autor cita como exemplo, a possibilidade de haver diálogo entre o *topos* dos Direitos Humanos na cultura do ocidente com o *topos* do *dharma* na cultura hindu e o *topos* da *umma* na cultura islâmica. Acredita assim ser possível haver uma interculturalidade na aplicação dos mesmos.

A partir da aprovação da *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*, da UNESCO, em outubro de 2005, esses converteram-se em referenciais bioéticos de carácter universal.

Ao apresentar as justificativas da aplicação da Bioética de Intervenção Garrafa & Porto chamam atenção aos cuidados necessários na utilização de certos conceitos na observância dos Direitos Humanos. Para tanto, apresentam a compreensão da Bioética de Intervenção no uso dos termos igualdade e equidade:

A igualdade é a conseqüência desejada da equidade, sendo esta somente o ponto de partida para aquela; é por meio do reconhecimento das diferenças e necessidades diversas dos sujeitos sociais que ela pode ser alcançada. [...] o reconhecimento de necessidades diferentes de sujeitos também diferentes, para atingir objetivos iguais – é um dos caminhos da ética aplicada [...] (Garrafa & Porto, 2008, p. 163, tradução nossa).

Diante disso, qualquer perspectiva de intervenção bioética na discussão sobre o “infanticídio indígena” deverá reconhecer a possibilidade de haver lugar

entre o *topos* dos Direitos Humanos e os *topoi* das culturas ameríndias. Mas somente será possível se houver por parte do agente externo (indivíduo ou instituição) o convencimento de que a deliberação sobre o que fazer cabe exclusivamente ao povo, devendo os “de fora” apenas assegurar-lhe as condições para poder deliberar.

No livro *o trabalho do Antropólogo*, Roberto Cardoso de Oliveira (1998) registrou a experiência de uma “missão religiosa” que conseguiu contribuir com o povo Tapirapé, no estado do Mato Grosso, para que o mesmo pudesse decidir sobre o fim da prática dos “interditos de vida”.

No ano de 1952 uma equipe de religiosas da congregação das Irmãs de Jesus foi viver com os Tapirapé. Na época a população era de 47 pessoas. Discípulas de Charles de Foucauld, elas se propunham a uma convivência com a comunidade, sem qualquer pretensão de exercer atividades de catequese. Assumiram, desde então, a perspectiva da “missão calada”. Convivendo diuturnamente com as pessoas da comunidade, identificaram a existência de um rigoroso planejamento familiar orientado pelo controle de natalidade, sendo o infanticídio o meio utilizado para efetivá-lo. Começaram a se preocupar com a possibilidade de extinção do povo, e aos poucos foram criando as condições de discutir com a comunidade sobre esse risco. Mas, a discussão só tornou-se possível depois que os Tapirapé identificaram as missionárias como sendo suas aliadas na luta contra a opressão causada por segmentos da sociedade à qual elas pertenciam. Assim sendo, o infanticídio passou a ser discutido dentro de uma agenda onde se inseriam outros temas importantes para o povo: demarcação das suas terras, expulsão dos invasores de seu território, atenção à saúde das pessoas, etc. E isso tinha uma lógica, pois para haver um aumento populacional era importante garantir as condições de sobrevivência de todos e, naquele momento, a comunidade enfrentava graves problemas em decorrência de perseguições e invasão de suas terras. Passado algum tempo, os Tapirapé conseguiram a demarcação de seu território tradicional, a prática do infanticídio foi abandonada e a população passou a crescer, não necessariamente nessa ordem. Atualmente são cerca de 500 pessoas e as Irmãs permanecem com eles. Na literatura antropológica esse caso passou a ser reconhecido como uma experiência de intervenção bem sucedida (Feitosa et al., 2006, p. 21).

É importante observarmos a partir dessa experiência que além dos critérios anteriormente apresentados como condicionantes para uma possível intervenção outro fator importante é a qualificação do agente. Este precisa ser reconhecido como capaz de fazê-lo, bem como gozar da confiança do povo, o que somente pode ocorrer a partir de um processo de conhecimento adquirido na convivência diária. Conscientes dessa importância, algumas ONG's da Índia têm investido na formação de centenas de “*aravani*”⁵⁵ (*hijras*), por serem vistos como “mensageiros da sorte”

⁵⁵ Os *aravani*, freqüentemente vestidos como mulheres, mas não reconhecidos legalmente como tal, consideram-se o “terceiro sexo” da Índia, e não gostam do rótulo de homens travestis, transexuais ou eunucos - que geralmente lhes são atribuídos pela sociedade. Atualmente há grupos de ações

para contribuírem no “combate ao infanticídio feminino”⁵⁶, ainda muito presente em alguns estados indianos, através de campanhas de “conscientização da população” (Ansa, 2008).

afirmativas que buscam defender a identidade dos *aravani* - em crise pelo seu não-reconhecimento - e garantir uma vida cotidianamente feminina que não enfrente os já consagrados preconceitos da sociedade indiana. Os *aravani* são tidos como amuletos porque, sendo eles próprios um grupo supostamente desafortunado (segundo o imaginário popular indiano), deixam então a sorte àqueles que visitam ou com quem convivem. Justamente por isso, têm sido cada vez mais empregados em obras sociais ou civis, como, por exemplo, o recolhimento de taxas.

⁵⁶ O Fundo das Nações Unidas para a Infância - UNICEF apresenta a preocupação em relação às ocorrências de feticídio e infanticídio: “[...] histórias sobre nascimentos e dados de recenseamentos na Ásia – principalmente na China e na Índia – revelam uma proporção excepcionalmente alta de nascimentos de meninos, assim como de meninos com menos de 5 anos de idade. Essa constatação sugere a ocorrência de feticídio e infanticídio seletivos por sexo nos dois países mais populosos do mundo – apesar das iniciativas para erradicar essas práticas nos dois países” (UNICEF, 2007,p.4).

CONSIDERAÇÕES FINAIS - NÃO SE ESQUEÇAM DE ÉDIPO

*Com teu destino por
paradigma,
desventurado, mísero Édipo,
Julgo impossível que nesta vida
qualquer dos homens seja feliz!
Sófocles⁵⁷*

Chegamos ao final desse trabalho não como se estivéssemos resignados diante do último ato de Édipo Rei, mas pelo contrário, acreditando ser possível construir processos de transformações seja nas relações entre indivíduos e coletividade, numa dimensão intracultural, seja nas relações entre culturas distintas, numa dimensão extracultural (intercultural). Édipo volta à cena não para nos aterrorizar com sua presença fantasmagórica, mas para nos lembrar de nossa responsabilidade ética quando nos propomos dialogar com o outro, o estranho moral. “A responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna ‘preocupação’ quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade” (Jonas, 2006, p. 352). Nesse sentido, talvez a presença de Édipo, embora não seja motivo de pavor, possa representar “certo medo” inerente a toda e qualquer atitude responsável assumida perante “outros” do qual nos fala o próprio Jonas (2006, p. 351): “O medo que faz parte da responsabilidade não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir. Trata-se de um medo que tem a ver com o objeto da responsabilidade”.

Contudo, devemos ter consciência de que, no que se refere aos “interditos de vida” uma possível intervenção constitui-se numa oferta dentro de um contexto pluricultural onde o Outro pode aceitar ou não. Por essa razão, não podemos admitir nenhum tipo de iniciativa, por parte de quem quer que seja, que sob o pretexto de se constituir em “ajuda humanitária” para “salvar vidas”, não leve em consideração a manifestação da vontade daqueles a quem se pretenda ajudar.

Admitimos a possibilidade da existência de uma legislação ou programas governamentais voltados para as comunidades indígenas que tenham como finalidade a promoção dos direitos da criança e adolescente indígenas, onde os

⁵⁷ In: A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona 15ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009, p. 83.

povos indígenas possam ser informados sobre a legislação nacional e internacional e os vários mecanismos de proteção existentes. Mas devemos considerar que esses povos já possuem seus próprios sistemas, formas próprias de cuidar de suas crianças e protegê-las: “os ritos e costumes de socialização indígena variam bastante de um povo para outro. O que não varia é a atenção comunitária que o indivíduo experimenta ao nascer em uma aldeia indígena” (Suess, 2001, p.196). Por isso, não há nas aldeias crianças órfãs ou menores abandonados.

Ademais devemos reconhecer que na educação das crianças indígenas o que predomina é o respeito e o diálogo, o que levou o jesuíta Fernão Cardim, que chegou ao Brasil no ano de 1583, a registrar aquilo que para ele parecia estranho, o fato dos Tupinambá não castigarem seus filhos, dedicando aos mesmos um amor extraordinário (Cardim, 1997 [1583-90]).

Considerando essa realidade, somente se admite uma intervenção que venha dialogar, colaborar e aprimorar os sistemas próprios de proteção da criança e adolescente indígenas, jamais se admitirá a substituição desses por mecanismos externos, instrumentos de perseguição jurídica ou qualquer forma arbitrária de pretensa regulação. Portanto, estamos de acordo com o tratamento dado a essa questão na proposta de “Novo Estatuto dos Povos Indígenas” apresentada ao Congresso Nacional pela Comissão Nacional de Política Indigenista em junho de 2009. Essa proposta foi construída com a participação dos povos e organizações indígenas do país. Nela há um capítulo específico sobre os direitos da criança e do adolescente indígenas. O texto reconhece a importância da colaboração de organizações governamentais e não-governamentais para a promoção desses direitos através de diálogos permanentes com as comunidades, mesmo naquelas onde possa haver a prática de “interditos de vida”, desde que respeitadas suas autonomias⁵⁸.

Nessa perspectiva, os Direitos Humanos podem ser invocados como contribuição importante na construção do diálogo entre os estranhos morais, mas nunca como instrumento utilizado para impor a superioridade de uma comunidade

⁵⁸ De acordo com o parágrafo único do artigo 175 “caso detecte práticas atentatórias aos direitos e às garantias fundamentais das crianças e adolescentes, o órgão federal indigenista deverá levar ao conhecimento da comunidade em questão o ordenamento nacional e promover, pelo diálogo, soluções satisfatórias e, se possível, conciliatórias, que garantam a proteção integral da criança e do adolescente indígenas” (Estatuto dos Povos Indígenas. Proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista/MJ/06/2009).

moral sobre a outra, servindo aos interesses de grupos privilegiados da sociedade que estão sempre de prontidão para empreender novas investidas de criminalização contra os povos indígenas. Entendemos que a Constituição brasileira já assegura esse diálogo necessário quando no artigo 231 reconhece aos índios sua “organização social, costumes, crenças e tradições”.

Para uma contribuição a partir da abordagem bioética, a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) é um subsídio indispensável, em especial no que se refere ao “respeito pela diversidade cultural e pluralismo” como estabelece o artigo 12. Essa deve ser sempre utilizada conjuntamente com a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Precisamos delimitar agora o lugar e a forma como a intervenção por nós admitida é possível ocorrer. Afirmamos antes que as transformações culturais ocorrem em duas dimensões, intracultural e extracultural. No primeiro caso, apenas os indivíduos pertencentes a uma cultura específica, os amigos morais, poderão atuar internamente, interagindo com a coletividade, promovendo processos interiores de mudanças, como aquele descrito por Valéria Payé durante a audiência pública citada no capítulo anterior. Esses possuem autonomia para desencadear os processos de discussão interna sobre determinadas práticas culturais de seu grupo, caso julguem oportuno fazê-lo. Evidentemente as condições variam de indivíduo para indivíduo dependendo do seu *status* dentro do grupo. Aos de fora, os estranhos morais, não é assegurada a autonomia para agir nessa esfera interna. Contudo, poderá acontecer que durante um processo de discussão de difícil deliberação o grupo venha solicitar auxílio externo de indivíduos ou instituições que usufruam da confiabilidade daquela coletividade. Caberá aos solicitados julgarem suas capacidades em contribuir e identificar os limites dessa contribuição.

No segundo caso, onde as mudanças podem ser motivadas por ações externas, as relações ocorrem entre as coletividades, a partir de processos construídos num exercício de interculturalidade. Aqui são os “estranhos morais coletivos” que se apresentam dispostos a dialogar. É nessa esfera externa que identificamos o espaço prioritário para uma intervenção bioética:

Para a Bioética de Intervenção, a ação social politicamente comprometida com os parâmetros defendidos neste texto, é aquela com capacidade de transformar a práxis social, além de exigir disposição, persistência, rigoroso preparo acadêmico, militância programática e coerência histórica daqueles que a ela se dedicam. As ações cotidianas de pessoas concretas devem ser tomadas em sua dimensão política, num processo dialético no qual os sujeitos sociais se organizam entre si, com a sociedade civil e com o Estado, articulando e influenciando em suas ações (Garrafa & Porto, 2008, p. 165, tradução nossa).

Em nossa situação específica os sujeitos em ação são os povos indígenas e o Estado brasileiro. Este último sempre esteve na condição de inimigo e perseguidor dos primeiros, impondo-lhes um longo período de violenta dominação, resultando inclusive no extermínio de vários povos. Os povos que hoje se dispõem a dialogar são os sobreviventes dos sucessivos massacres. Todos eles têm consciência de que sua sobrevivência deve-se exclusivamente às lutas de resistência que travaram contra o Estado Opressor. Mesmo assim, muitos deles acreditam haver na atualidade uma situação conjuntural que possibilita a realização do diálogo.

A compreensão dessa realidade histórica e conjuntural é condição necessária para se pensar uma intervenção que tenha como referência a bioética de matriz interventiva. O passo seguinte é assumir uma posição, tomar partido. Pela sua definição política, a Bioética de Intervenção “se coloca sempre ao lado dos mais frágeis”, que aqui são aqueles povos que foram “vulnerabilizados” pelo Estado Opressor. Depois disso, vem um primeiro desafio a ser enfrentando conjuntamente com os povos indígenas: assegurar as mesmas condições de diálogo para todos, evitando que o Estado brasileiro utilize-se da sua privilegiada superioridade para fazer valer sua posição, como historicamente vem ocorrendo. Para tanto, deve-se ter como horizonte o pluralismo jurídico⁵⁹ em oposição ao monopólio estatal de produção das normas jurídicas, ajudando o estado a reconhecer e respeitar as diferentes formas de organização dos povos indígenas, compreendidos enquanto sujeitos coletivos de direito.

Respeitadas essas condições, e depois dos povos envolvidos manifestarem seu interesse e disposição em participar, poderá uma reflexão bioética engajada colaborar com os processos de construção ou contestação de proposições legislativas; programas ou políticas governamentais; projetos desenvolvidos por

⁵⁹ Sousa Santos afirma que esse pluralismo ocorre “sempre que no mesmo espaço geopolítico vigoram (oficialmente ou não) mais de uma ordem jurídica” (Sousa Santos, 1987:46).

organizações não governamentais; universidades e outros que tenham por finalidade dialogar sobre as práticas de interditos de vida existentes em algumas comunidades indígenas. Insistimos em afirmar que essa demanda hoje posta foi construída por grupos externos, estranhos morais dos povos indígenas, porém não podemos ignorá-la.

REFERÊNCIAS

Agamben G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Amarante ER. Construir a esperança: valores e desafios de uma sociedade indígena: o povo Myky. In: Beozzo, JO (Org). *Produzir a esperança: projetos de sociedade e utopia do reino*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 99-117.

Ansa. Eunucos da Índia iniciam luta contra infanticídio feminino. Disponível em: <http://www.ansa.it/ansalatinabr/notizie/fdg/200802071552304036/200802071552304036.html>. Pesquisa realizada em 28/08/2009

Ariés P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

Assis M. Pai contra mãe. In: *Melhores contos*. São Paulo: Global, 1983. p. 249-258.

Ayer-de-Oliveira R. Índia. In: Oselka G, coordenador. *Bioética clínica, reflexões e discussões sobre casos selecionados*. São Paulo: Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo; 2008, p. 187-188.

Badinter E. *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno*. Tradução de Waltecir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Beccaria C. *Dos delitos e das penas*, tradução de Paulo M. Oliveira, Rio de Janeiro: Ediouro, 1965.

Bentham J. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Bourdieu, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional. Relatório do Departamento de Taquigrafia da Câmara dos Deputados, nº. 2096/05. Brasília, Brasil, 14.12.2005.

_____. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Audiência Pública nº 1449/07 Relatório do Departamento de Taquigrafia da Câmara dos Deputados. Brasília, Brasil, 2007.

Cardim, Fernão, S.J. 1997 [1583-90]. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*. Transcrição, edição e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.

Cardoso de Oliveira R. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

Coulanges F. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Trad. E. Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 1999.

Cruz MR, Trindade ES. Bioética de Intervenção – uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedades com grupos sociais vulneráveis. *Revista Brasileira de Bioética*. Brasília, vol (2). nº 4, p. 483- 499, 2006.

Dal Poz J. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Rev. de Antropologia*, São Paulo: USP, v. (43), n. 1, p. 99, 2000.

Delgado FMJ, Alves SMGA, Diniz NM, Pires JS, Garrafa V. Bioethical analysis of drugs advertisement and publicity. *Ciênc. saúde coletiva*. Rio de Janeiro, vol. (12) n. 2007 p. 221-229. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v12n1/21.pdf>. Acesso em 22 de maio de 2008.

Derrida J. Anne Dufourmantelle Convida Jacques Derrida a Falar Da Hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003.

Detienne, M & Sissa G. *Os Deuses Gregos*. São Paulo : Cia das Letras, 1989.

Didaqué. Disponível em: <http://www.earlychristianwritings.com/didache> Acesso em: 13 de setembro de 2009.

Édipo Rei, resumo disponível em: <http://recantodasletras.uol.com.br/teorialiteraria/1079107>. Pesquisa realizada em 13/06/2009.

Engelhardt Jr. H T. *Os Fundamentos da Bioética*. 2. ed. originalmente publicada em inglês em 1996 e traduzida para português pelas Edições Loyola, São Paulo, 1998.

Epístola a Diogneto. Disponível em: http://padrealexandre.web.pt/epistola_a_diogneto.doc, traduzida por Luiz Fernando Karp Pasquotto. Acesso em: 16 de setembro de 2009.

Feitosa S F, Garrafa V, Cornelli G, Carvalho SJ, Tardivo CRF. Bioethics, culture and infanticide in Brazilian Indigenous communities: the Suruahá case. *Cadernos de Saúde Pública*. Aprovado para publicação, 2010.

Ferrer JJ. Álvarez JC. *Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas na bioética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Foucault M. *As palavras e as coisas*. 6ª edição. Tradução brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Freud S. [1919] O “estranho”. In: Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.235- 273.

Garrafa V. Inclusão social no contexto político da bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, Volume1, nº. 2, 2005, págs. 122-132.

Garrafa V, Porto D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics* 2003; 17:399-416.

_____. Bioética de Intervención. In: *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. JC Tealdi (director). 2008. Bogotá; Unibiblos-Universidad de Colombia/Unesco. p. 161-164.

Gonçalves MA. Do cromático ao diatônico: as Mitológicas e o pensamento ameríndio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. (22) nº. 65, p. 146-

149, 2007.

Gusmão P. D. Introdução ao estudo do direito. 31. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

Habermas J. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. A Inclusão do Outro. São Paulo: Loyola, 2004.

Holanda MAF. Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília - UnB, Brasília, 2008.

Hoyos-Vázquez G. A estruturação do discurso bioético I – comunicação e linguagem. In: Garrafa, Volnei; Kottow, Miguel; Saada Alya (orgs.). Bases conceituais da bioética – enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia/UNESCO, p. 163-181, 2006.

Hungria N. Comentários ao Código Penal, 4. ed. Rio de Janeiro: Forense, vol. V, 1958.

Jesus DE. Infanticídio e concurso de agentes em face do Novo Código Penal, julgados do tribunal de Alçada criminal de São Paulo, São Paulo, vol. 13, 1970.

Jonas H. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução do original alemão Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contratempo: Ed. PUC-rio, 2006.

Jurisprudência sobre infanticídio. Disponível em: <http://www.clubjus.com.br/?artigos&ver=3.702>. Pesquisa realizada em 08/09/2009.

Justinianus FPS. Institutas do Imperador Justiniano: manual didático para uso dos estudantes de direito de Constantinopla, elaborado por ordem do Imperador Justiniano, no ano de 533 d. C. Tradução De J. Cretela Jr. E Agnes Cretela. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000.

Kroemer G. O Povo do Veneno. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

Lacan J. O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1999, pp. 297-298.

Lacerda RF. Diferença não é incapacidade: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

Leite S. Novas cartas jesuíticas. São Paulo: Cia. Ed.Nacional. 1940.

Lévinas E. Humanismo do outro homem. Petrópolis, RJ:Vozes, 1993.

Lévi-Strauss C. Antropologia estrutural. Trad. Ch. S. Katz & E. Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

- _____. As estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis. Vozes, 1982.
- _____. Antropologia estrutural dois. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. A origem dos modos à mesa – Mitológicas 3. São Paulo, CosacNaify, 2006.
- Lobo M. Uma história universal da fêmea. São Paulo: Selo Religare – W II Editores, 2005.
- Marcílio ML. História social da criança abandonada. 2ª edição. São Paulo: Hucitec, 2006.
- _____. A roda dos Expostos e a criança abandonada na História do Brasil. 1726-1950. In De FREITAS, Marcos César. História Social da Infância no Brasil, 7ª edição. São Paulo: Cortez, 2009.
- Márquez GG. Do amor e outros demônios. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- Maturana H, Rezepka SN de. Formação humana e capacitação. Petrópolis: Vozes, 2000.
- Meggers BJ. Amazônia, A Ilusão de um Paraíso. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- Nascimento, Alcileide Cabral do. A Sorte dos Enjeitados: o combate ao infanticídio e a institucionalização da assistência às crianças abandonadas no Recife (1789-1832). São Paulo: Annablume: FINEP, 2008.
- Ornish D, Amor e Sobrevivência: a base científica para o poder curativo da intimidade. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.
- Pantoja S. A diáspora feminina: degredadas para Angola no século XIX. (1865-1898). *Análise Social*. vol. XXXV (151-152). 2000, 555-572.
- Plem GGH. As “manias esquisitas” de Casemira: um estudo sobre a prática e o julgamento do infanticídio. *Revista de História Regional*. Ponta Grossa, UEPG, vol.(8), n. 1, 2003, p. 47-65.
- Queiroz SRR de. Escravidão negra em debate. In Freitas MC de (orgs). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- Ribeiro CV. Infanticídio: crime típico; figura autônoma; concurso de agentes. São Paulo: Pillares, 2004.
- Rohden F. A arte de enganar a natureza: contracepção, aborto e infanticídio no início do século XX. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.
- Schramm FR. Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção. In: *Bases Conceituais da Bioética : enfoque latino-americano*. Garrafa V, Kotow M, Saada A (org.). São Paulo: Gaia/Unesco; 2006.

Segato RL. Uma agenda de ações afirmativas para mulheres indígenas no Brasil. In: Série Antropologia nº 326. Brasília, UnB, 2003.

Simoni ACR, Rickes SM. Do (des)encontro como método. Currículo sem Fronteiras, v.(8), n.2, pp.97-113, Jul/Dez 2008.

Singer P. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Siqueira JE. Comentário ao texto de Guillermo Hoyos Vásquez. In: Bases Conceituais da Bioética : enfoque latino-americano. Garrafa V, Kotow M, Saada A (org.). São Paulo: Gaia/Unesco; 2006.

Sófocles. "Édipo Rei". In: Coleção Obra Prima de Cada Autor. Traduzido da versão inglesa de Sir Richard Jebbs. Editora Martin Claret: São Paulo: 2002. p. 25-77.

_____. Édipo em Colono. In: A Trilogia Tebana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 101-198.

Sousa Júnior JG de. Sociologia Jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2002.

Sousa Santos B. Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada. In: Sousa Júnior JG de (org.). O Direito Achado na Rua. Brasília: Editora da UnB, 1987.

_____. A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002a.

_____. "Toward a multicultural conception of human rights". In: B. E. Hernández-Truyol (org.), *Moral imperialism. A critical anthology*. Nova York: New York University Press. 2002b. pp. 39-60.

Suárez MA. Los Suruaha: Universos Míticos y Miradas Etnográficas. Monografia aprovada no curso de graduação em Antropologia Aplicada pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Politécnica Salesiana de Quito, Equador, 2008.

Suess P. Povos da madrugada em busca de alternativas. In Outros 500: construindo uma nova história. Conselho Indigenista Missionário – Cimi. São Paulo: Editora Salesiana, 2001, p. 192-199.

Tooley M. Abortion and Infanticide. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Unicef. Fundo das Nações Unidas para a infância. Situação Mundial da Infância 2007 – Mulheres e Crianças: O Duplo Dividendo de Gênero. Nova Iorque: Unicef, 2007.

Wolkmer, Antônio Carlos (Org). Introdução à História do Pensamento Político.

Vaz PJ. O Caso Singer ou a ética do homicídio. Disponível em:

<http://www.geocities.com/grupokrisis2003/jpvaz.htm>. Acesso em 26 de setembro de 2009.

Venâncio RP. Maternidade negada. In Priore MD. História da criança no Brasil. São

Paulo: Contexto, 199.

Vergahen E, Sauer P. «The Groningen protocol. Euthanasia in severely ill newborns». *New England Journal of Medicine* 352, (2005), 959-962.

Veyne P. O Império Romano. In: Áries, P. & Duby, G. (orgs.) *História da vida privada. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Viveiros de Castro E. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Winnicott DW. *Textos selecionados. Da pediatria à psicanálise* (Londres, 1958). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 2ª ed., 1982.