

## O CONFLITO SOB UMA PERSPECTIVA INTERCULTURAL: UM DIÁLOGO COM O SISTEMA DE JUSTIÇA INDÍGENA<sup>1</sup>

*CONFLICT FROM AN INTERCULTURAL PERSPECTIVE: A DIALOGUE WITH THE INDIGENOUS JUSTICE SYSTEM*

Marcus Pinto Aguiar<sup>2</sup>

Magna Rodrigues Oliveira<sup>3</sup>

**Resumo:** A promoção da interculturalidade, enquanto prática de interação entre sistemas socioculturais e jurídicos, tem a potencialidade de fortalecer os processos de pacificação social, especialmente no campo do tratamento de conflitos. O presente trabalho tem como objetivo a análise do diálogo intercultural no que se refere ao sistema de justiça indígena e nacional, tendo em vista os modos de resolução de conflitos por meios consensuais e dialógicos, visando o estabelecimento de uma cultura de respeito mútuo e de igual consideração que as diferentes expressões culturais podem aportar. Por meio de uma metodologia que privilegia a pesquisa qualitativa e explicativa, adotando procedimentos técnicos com base na pesquisa bibliográfica e documental, o trabalho entende que a aproximação entre os sistemas de justiça referidos, a partir da perspectiva intercultural, favorece a superação de paradigmas colonialistas próprios do direito estatal, ampliando a efetividade da resolução de conflitos sociais.

**Palavras-chave:** Conflito; Alteridade; Justiça Indígena; Interculturalidade; Pluralismo Jurídico.

**Abstract:** The promotion of interculturality as a practice of interaction between sociocultural and legal systems has the potential, especially in the field of conflict treatment, to strengthen the processes of social pacification. The present work aims to analyze the intercultural dialogue, with regard to the indigenous and national justice system, in view of the ways of conflict resolution by consensual and dialogic means, aiming at the establishment of a culture of mutual respect and of equal consideration that different cultural expressions can bring. Through a methodology that privileges qualitative and explanatory research, adopting technical procedures based on bibliographic and documentary research, the work understands that the approximation between the aforementioned justice systems, from the intercultural perspective, favors the overcoming of colonialist paradigms of state law, increasing the effectiveness of social conflict resolution.

**Keywords:** Conflict; Alterity; Indigenous Justice; Interculturality; Legal Pluralism.

---

<sup>1</sup> Artigo submetido em 17/05/2023 e aprovado para publicação em 15/12/2025.

<sup>2</sup> Doutor e Mestre em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Pós-doutor em Desigualdades Globais e Justiça Social pela Universidade de Brasília (UnB) e pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO Brasil). Docente de cursos de pós-graduação e graduação em Direito. Mediador judicial e advogado. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8839-761X>. E-mail: [marcupaguiar@gmail.com](mailto:marcupaguiar@gmail.com).

<sup>3</sup> Mestra em Direito pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). Especialista em Direito do Consumidor pela Universidade Cândido Mendes. Graduada em Direito pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Advogada licenciada. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9999-9082>. E-mail: [magrodriquesoliv@gmail.com](mailto:magrodriquesoliv@gmail.com).

## Introdução

A interação do homem com o meio social enseja à construção coletiva de valores e normas, conforme o processo de endoculturação promove o conhecimento e o reconhecimento das expressões culturais pelos membros da comunidade, sem necessariamente se falar de uma operação de homogeneização que tornaria o desenvolvimento da individualização idêntico para todos.

Quer por conta das fragilidades do sistema do capital quer pelos diferentes condicionamentos dos processos de individualização da pessoa humana, ou mesmo, pela diversidade cultural, que permeiam a vida sociocultural, as relações interpessoais estão prenhes de conflitos, enquanto manifestações também dos reflexos das desigualdades e exclusões estruturais proveniente da correlação de forças entre opressores e oprimidos.

A partir do pensamento antropocêntrico e do afã da expansão do capital, que contribuíram com o desenvolvimento das sociedades capitalistas ocidentais, deu-se a colonização de inúmeros povos originários, fazendo com que as suas identidades, necessidades, saberes e modos de organização social fossem silenciados e marginalizados à mercê do monopólio de poder dos não-indígenas.

Assim, por muito tempo, o direito estatal passou a ser a única fonte de produção normativa legitimada a reger uma nação, desconsiderando a diversidade cultural de outros povos que viviam à margem da geopolítica do Estado, caso das comunidades indígenas. Contudo, diante das contradições verificadas nas democracias constitucionais quanto à garantia da igualdade substancial, gerando diversos conflitos de ordem sociocultural, passou-se a discutir a necessidade de uma abertura da unidade jurídica estatal a outros sistemas de justiça, para a construção de uma sociedade mais justa e democrática.

Diante disso, o presente trabalho busca trazer novas concepções não-hegemônicas sobre a convivência do individual com o coletivo, dentro de um diálogo intercultural que priorize o “outro”, enquanto participante dos processos de formação identitária e “participante do processo civilizatório nacional” (conforme artigo 215, § 1º, da Constituição Federal) em permanente construção, necessitado de ser acolhido com empatia e alteridade, essenciais para a pacificação pessoal e social.

Uma vez que a repressão aos povos indígenas representa o pensamento colonial que ainda persiste nos sistemas jurídicos nacionais, tal grupamento humano será referenciado aqui como marco de discussão sobre a legitimação da interculturalidade, de modo que o direito

estatal possa não somente reconhecer e garantir a diversidade dos povos, mas realizar com eles um intercâmbio cultural, dentro de uma perspectiva de pacificação dos conflitos e harmonização das relações sociais, enquanto instrumento substancial de promoção do princípio democrático.

No tocante à metodologia, a pesquisa se classifica como qualitativa e explicativa, uma vez que irá discutir a importância da interculturalidade nas organizações sociais, tomando como objeto de estudo o sistema de justiça indígena e as suas possíveis contribuições ao direito estatal, sobretudo, no que concerne à resolução dos conflitos. A pesquisa qualitativa não possui como prioridade a utilização de dados estatísticos, mas a observação do objeto por meio de suas variáveis e da interpretação de suas particularidades na complexidade do problema identificado (Prodanov; Freitas, 2013, p. 70).

Acerca do procedimento técnico, a pesquisa é bibliográfica, com a utilização de livros, artigos, tese e matérias jornalísticas digitais, relacionados à contextualização da temática. Além disso, também se caracteriza como documental, uma vez que serão utilizadas como base as legislações vigentes do direito nacional e comparado, além da jurisprudência nacional.

## **1. O conflito sob a ótica da cultura e da alteridade**

A cultura, apesar da expressão polissêmica, está intrinsecamente ligada ao processo de construção da identidade humana, pautada no sentimento de pertença entre indivíduos que encontram traços de interdependência e proximidade dentro da própria organização das relações sociais. Concebendo a cultura como premissa da existência humana, Hannah Arendt (2008) discorre sobre como a construção do “eu” e do “coletivo” estão condicionados ao que é produzido no meio em que se vive, o qual determina a cultura e, conseqüentemente, as diversas formas de existir no mundo, sob aspectos materiais e temporais.

Dialogando com Arendt, Clifford Geertz (1989) analisa que o homem é movido pela cultura, a qual ele mesmo teceu, devendo ser interpretada como imersa em um texto que admite diversos significados, o que foge da concepção de ciência tradicional ligada a leis determinadas e determinantes.

Ao estudar o efeito da cultura como uma simbologia, na forma de uma teia de significados que compõe o ser humano, o autor entende que este não pode ser analisado sob

apenas uma ótica, mas sobre todas as perspectivas que compõe a sua unidade: cultural, biológica, psíquica, sociológica, mitológica, etc (Geertz, 1989).

Nessa linha de religação dos saberes científicos e não-científicos, Edgar Morin (2009, p. 41) trabalha a teoria da complexidade como uma nova forma de conceber o conhecimento, desatrelado do racionalismo cartesiano que dividiu o *antropus* e o retirou dos múltiplos contextos, sentidos e percepções que compõe a sua condição humana.

Tal lógica eurocêntrica de conhecimento posicionou o homem em uma bolha individual que permite a comunicação apenas com os seus pares, a qual Morin busca identificar a partir da “antro-poética”, uma diretriz teórica que pensa o ser humano como dependente de interações e retroações com o meio ambiente, com fundamento na tríade “espécie/indivíduo/sociedade” (Morin, 2009, p. 95).

Assim, tem-se que qualquer atividade isolada do homem produz um efeito na organização das relações sociais, bem como a unidade da espécie humana influi nas autonomias individuais, a partir de uma ética cosmológica e una, inerente à sua condição de humanidade.

Posto isso, Morin (2009, p. 98) assevera que haveria a consolidação de um sentimento cosmológico e interplanetário de unidade humana, um pensamento comum nos povos tradicionais, o que levaria a uma ponte de alteridade entre as diferenças culturais e o reconhecimento do “Eu” no “Outro” na sociedade ocidental e capitalista.

Em suas próprias palavras, o antropólogo discorre que “no ‘eu sou eu’ já existe uma dualidade implícita – em seu ego, o sujeito é potencialmente outro, sendo, ao mesmo tempo, ele mesmo. É porque o sujeito traz em si mesmo a alteridade que ele pode comunicar-se com outrem” (Morin, 2009, p. 123).

Nessa construção do “Eu” dentro de determinada cultura, é preciso considerar a participação do “Outro” como determinante nesse processo, permitindo uma disponibilidade individual da existência para a entrada daquele que é diferente, o que resulta no exercício da alteridade (Lévinas, 1993, p. 30).

Assim, indo de encontro à concepção ocidental das liberdades individuais, Lévinas nos convida a conceber um pensamento de convivência social que priorize a participação do “Outro” tanto nas manifestações individuais como coletivas, atendendo ao pedido desafiador e indeterminado da alteridade advinda daquele que é estranho, diferente.

Todavia, o exercício da alteridade em um contexto intercultural é demasiado complexo, uma vez que suas bases estariam assentadas em um desentranhamento da própria cultura e a

coexistência em uma outra. Indo mais a fundo, é possível e contundente trazer as contribuições da psicanálise.

Dessa forma, Sigmund Freud (1997), em seus estudos sobre as vivências nas civilizações primitivas e modernas, analisa que pertencer a uma cultura é ser domesticado por ela, onde a sobrevivência social está condicionada ao pareamento de semelhanças, o que fortalece o desenvolvimento do grupo em detrimento dos demais.

Assim, por não haver a identificação com a outra cultura, que não passou pelo mesmo processo de domesticação, o grupo se sente confortável em liberar o seu instinto agressivo e excludente com aquele que a ele é estranho, como forma de demarcar o seu território e consolidar a identificação e o pertencimento à determinada cultura.

Levando em conta esta discussão acerca da cultura, que abarca indivíduo e sociedade, pode-se compreender sobre a formação dos conflitos. Segundo Lévi-Strauss (2017), o conflito ocorre quando há um choque de pensamentos diferentes, onde o indivíduo tem como campo de visão apenas seus valores culturais e não a humanidade, a qual traz em si a marca da diferença e, ao mesmo tempo, da unidade. Para o autor, o senso de humanidade termina nas delimitações do grupo cultural, até onde vai a comunicação entre semelhantes, o que acarreta a intolerância e incompreensão com aquele que ao grupo não pertence.

Assim, como a cultura se dá pelas interações dos indivíduos com o meio que ele produz, a linguagem torna-se responsável pelo desenvolvimento das relações sociais. Então, quando há o confronto entre pensamentos distintos, estabelecidos cada qual em uma visão culturalmente delimitada, a comunicação fundada na alteridade deve ser estabelecida, seja ela de modo privado ou pública e institucional.

Diante disso, Aguiar (2017, p. 120) aponta que essa ponte de diálogo precisa ser construída em um ambiente de empatia, solidariedade e cooperação, através de uma reforma no pensamento que reconheça a unidade da condição humana, mas que ao mesmo tempo assegure o respeito às particularidades culturais de cada povo. Por isso, escreveu Boaventura Santos (2003, p. 429): “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza e temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos trivializa”.

Diante disso, retornando aos estudos de Geertz sobre a cultura, em que ele associou diretamente o desenvolvimento das capacidades mentais do homem com os recursos culturais do meio, o que o faz inferir que a cultura representa um ingrediente indispensável à existência humana digna, garantindo a liberdade nas diferentes manifestações culturais dos povos (Geertz, 1989, p. 90).

Assim, se a expressão cultural está diretamente ligada à evolução do homem, para que a sua dignidade de existência pessoal e social sejam garantidas, deve haver um espaço plural e democrático, propício à sua livre manifestação e autodeterminação, sem a imposição de uma cultura sobre a outra, sobretudo, de modo institucional pelo Estado.

Nessa perspectiva é que se entende que o direito fundamental de acesso à justiça deve ser interpretado e aplicado do modo a superar o princípio da igualdade formal para compreender e alcançar as peculiaridades próprias das pessoas que estão também inseridas em contextos culturais específicos, como é o caso das comunidades originárias.

## **2. A interculturalidade e o pluralismo jurídico na abordagem do conflito**

Com o encurtamento das distâncias entre as diferentes culturas, intensificado com o processo de globalização da comunicação e dos transportes, fazendo com que elas se aproximassem e, conseqüentemente, fomentassem os conflitos, questões relativas à interculturalidade passaram a vir à tona, em meio a discussões sobre a necessidade de preservação das identidades dos povos (Aguiar, 2017, p. 118).

Todavia, a necessidade de consolidar essa ponte dialógica ainda sofre contemporaneamente com os efeitos de uma cultura do capital, que alimenta o hiperindividualismo e a exacerbação do consumo, fomentando a mercantilização das relações sociais, fator que resultou na opressão etnocêntrica e secular dos povos não inseridos na cultura hegemônica ocidental, o que ainda se faz fortemente presente na atualidade.

Imperioso destacar que o movimento de universalização e positivação dos direitos humanos, especialmente a partir da Segunda Guerra Mundial, representou um marco jurídico internacional no contexto da dignidade, solidariedade e pacificação social, em que pese críticas a sua centralidade em uma cultura ocidental hegemônica, como se depreende a partir das teorias críticas relativas a tais direitos (Flores, 2009).

Nesse sentido é que se entende que os movimentos de defesa e de promoção dos direitos humanos também foram – e são - apropriados por uma política neoliberal de expansão do capital, em detrimento de outras expressões culturais que promovam diferentes valores, tal como as das culturas dos povos tradicionais, caso das comunidades indígenas, foco principal deste trabalho.

Por exemplo, tal priorização das liberdades individuais, em face dos direitos coletivos e culturais, difere de outras vertentes sobre dignidade humana, como a centralidade do

equilíbrio entre natureza e humanidade, a qual representa apenas uma parte de um todo transcendente (Oliveira, 2019).

Assim, a universalização de uma condição humana “monocultural” é enganadora, o que nada tem a ver com a unidade cosmológica proposta por Edgar Morin; todavia, conforme defende Lévi-Strauss (2017): “negligencia uma diversidade de fato, que se impõe à observação e em relação da qual não basta dizer que não vai ao fundo do problema para que sejamos teórica e praticamente autorizados a atuar como se este não existisse”.

Nesse caso, o respeito à diversidade cultural somente se perfectibiliza em uma sociedade que tenha como princípio institucional a interculturalidade, ou seja, a importância da dialogia construtiva entre culturas, com a preservação dos processos históricos de identidade sociopolítica, reconhecendo o “Outro” como legítimo na convivência social.

Para explicar a possibilidade e pertinência da interculturalidade, Boaventura Santos (2003, p. 429) defende a aplicação do método dialógico intercultural, chamado de “hermenêutica diatópica”, o qual pressupõe que todas as culturas são necessariamente incompletas, porque se assim não o fossem, não haveria a diversidade cultural, mas a existência de uma só cultura. Assim, por serem incompletas, as culturas devem buscar um intercâmbio entre elas, a fim de que haja a compreensão gradativa de suas incompletudes e a sua consequente evolução.

Esse diálogo de desprendimento existencial e aprendizado mútuo seria possível entre culturas fortemente distintas? O autor Santamaría (2016, p. 126) destaca que não somente é possível, como necessário para o desenvolvimento das culturas envolvidas. Dialogando com Boaventura Santos, o autor assevera que a cultura ocidental estatal pode se inspirar nos modelos de cooperação, solidariedade e representação coletiva das comunidades indígenas, bem como estas podem aprender com aquelas as concepções sobre o empoderamento da figura feminina, respeito às liberdades individuais, valorização da criança e do adolescente, entre outras.

Todavia, o que se observa no âmbito prático é a marginalização do conhecimento não-científico das culturas subordinadas pela colonização, sobretudo, das comunidades indígenas, as quais tiveram os seus anseios silenciados e os seus costumes invalidados no direito ordinário estatal, ainda que existente o seu próprio sistema de justiça.

Nesta senda, Boaventura discute a existência de um “homicídio de um conhecimento local” – epistemicídio -, observando a imposição, pela hegemonia eurocêntrica, de uma série

de direitos e deveres às comunidades distintas quanto aos seus processos de identidade cultural (Santos, 2006, p. 86).

O direito estatal, concebido nos moldes da doutrina positivista, tem o princípio da soberania como base da sua estrutura, pressupondo a existência de uma unidade de sistema político, social e cultural para a consolidação e força do Estado (Santos, 2012, p. 18). É nesse contexto, que o direito se estabelece como forma de organizar o Estado e a sociedade com bases e pressupostos monoculturais e centralizadores do poder de dirimir conflitos.

Assim, como o positivismo se expressou na codificação da norma estatal, houve a necessidade de delimitar a cultura hegemônica liberal, como forma de expressão de poder na defesa dos arranjos institucionais, os quais garantiam a sobrevivência e monopólio dos valores ocidentais e da propriedade privada, dentro de um espaço factualmente múltiplo em suas manifestações identitárias.

No entanto, com o passar do tempo, o monopólio do direito foi sendo questionado com os avanços das pressões dos movimentos sociais, em virtude do não cumprimento de promessas de uma igualdade substancial, da justiça social, de efetividade dos direitos fundamentais; enfim, de diversas contradições expostas, especialmente, no conflito de normas constitucionais em matéria de socioambientalismo e desenvolvimento (humano e econômico), bem como pelas singularidades de inúmeros conflitos socioculturais.

Diante disso, houve uma mudança na arquitetura jurídica, a qual passou a dialogar com outras fontes e, sobretudo, passou a discutir, ainda que timidamente, sobre a existência de uma pluralidade de sujeitos e culturas existentes em uma nação (Wolkmer, 2001, p. 24).

Assim, Wolkmer assevera, em consonância com o pensamento de Boaventura, que a abertura para a juridicidade múltipla se fez urgente e necessária para a emancipação dos direitos fundamentais e da realização da igualdade substancial, devendo levar em consideração os princípios e regras exteriores ao direito estatal nos casos que envolvem os povos indígenas, como os saberes ancestrais e costumeiros (Wolkmer, 2001, p. 25). Ou seja, o reconhecimento da coexistência legítima de mais de um sistema jurídico em uma mesma unidade geopolítica é necessário para atender, efetivamente, os inúmeros conflitos que surgem com o choque das diferenças culturais entre diversos grupos sociais.

Tomando como um comparativo, tem-se a evolução constitucional das democracias bolivarianas e equatorianas, as quais celebraram o Estado plurinacional com a incorporação da interculturalidade como princípio orientador das políticas públicas de integração sociocultural, sobretudo, das comunidades indígenas.

Nestas cartas constitucionais, segundo traz Boaventura Santos (2012, p. 20), não há somente o reconhecimento da diversidade, mas a celebração do intercâmbio entre as culturas, com o direito de cada uma delas não se identificar apenas com a nacionalidade ordinária, mas manter também a sua origem de fato e de direito, ou seja, uma espécie de nacionalidade intercultural.

Além disso, para a concretização dessa abertura cultural, foi garantido o direito à participação política, nos moldes de uma democracia comunitária, onde as decisões do Poder Público levam em consideração a preservação identitária das comunidades indígenas.

De modo revolucionário, a Constituição de Montecristi (Equatoriana) trouxe os valores indígenas como preceitos constitucionais, tais quais a valorização da harmonia entre o homem e a natureza, posicionando a *Pachamama* (Mãe-Terra) como sujeito de direitos, embasado no ideário de vida *sumak kawsay*, que consiste em um modelo de ordem comunitária sustentável e equilibrada que rompe com o padrão capitalista de organização social (Santamaría, 2016, p. 28).

Indo mais a fundo, a referida Carta, em seu artigo 171, garante o exercício de funções jurisdicionais pelos povos indígenas, ou seja, a autonomia na resolução dos seus próprios conflitos, independentemente do direito estatal e dos direitos humanos consagrados em documentos internacionais (Equador, 2008).

Por sua vez, no ordenamento jurídico brasileiro ainda há muito a ser feito para se assemelhar às constituições andinas. Até a promulgação da Constituição de 1988, a estrutura normativa concebia as comunidades indígenas como carentes de civilização e propensas à integração social com a cultura estatal, conforme disposto no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73), revelando seu caráter completamente etnocêntrico e colonizador (Brasil, 1973).

Somente há uma quebra das políticas integracionistas a partir da Constituição de 1988, com o reconhecimento dos seus costumes, línguas, crenças, tradições e direito à terra; todavia, ainda persiste a subordinação indígena ao sistema jurídico nacional (Brasil, 1988).

Um passo importante no campo jurídico e, certamente, com possíveis impactos no campo sociocultural, adveio recentemente com a promulgação da Resolução n. 454, 22 de abril de 2022, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), no campo de sua competência para estabelecer políticas públicas no âmbito do Poder Judiciário (Brasil, 2022).

Em seu preâmbulo, a Resolução n. 454/2022, aponta para a necessidade de uma leitura intercultural da normatividade interna, “com consideração e respeito à identidade social e

cultural dos povos indígenas, seus costumes e tradições, bem como suas instituições” (Brasil, 2022).

Além disso ressalta em seu artigo 5º, a importância do diálogo interétnico e intercultural, enquanto “instrumentos de aproximação entre a atuação dos órgãos que integram o Sistema de Justiça, especialmente os órgãos do Poder Judiciário, com as diferentes culturas e as variadas formas de compreensão da justiça e dos direitos, inclusive mediante a adoção de rotinas e procedimentos diferenciados para atender as especificidades socioculturais desses povos”.

Ressalta ainda, em seu artigo 2º, como princípios fundantes da Resolução referida, “o diálogo interétnico e intercultural” e o “reconhecimento da organização social e das formas próprias de cada povo indígena para resolução de conflitos” (Brasil, 2022).

Diante dessa perspectiva, pode-se inferir uma passo importante no reconhecimento pelo Poder Judiciário de que as práticas de resolução de conflitos dos povos indígenas têm valor próprio; e que, ao expressar a “importância do diálogo interétnico e intercultural”, aponta caminhos para que este diálogo seja realizado de forma colaborativa e possível de contribuir com práticas exitosas tanto para os povos indígenas como para os não indígenas, no caso deste último, em especial, com aportes ao sistema judicial de tratamento de conflitos promovido, de modo especial, desde a Resolução n. 125/2010, também do CNJ.

Por mais que o constitucionalismo social tenha reconhecido os povos indígenas como sujeitos de direitos, prevendo uma maior política intervencionista do Estado na garantia dos seus direitos coletivos, uma vez que são grupos vulneráveis e carentes da igualdade substancial como preleciona o Estado Social, não houve a superação do monopólio estatal quanto a jurisdição.

Na verdade, tais direitos dos povos indígenas, como o reconhecimento de suas expressões culturais, territórios e alguns métodos de resolução de conflitos, possuem a sua garantia condicionada à um exercício que não viole a “unidade nacional” (Fajardo, 2006). Diante disso, percebe-se ainda a força da unidade do direito estatal, calcada na ideia de nacionalismo, soberania e segurança jurídica, a qual não permite estabelecer o reconhecimento da convivência de vários sistemas de justiça em uma mesma nação.

Para Boaventura Santos (2012, p. 24), esse entrave ao pluralismo jurídico é percebido com a presença disfarçada do colonialismo, o qual não findou após os movimentos de independência dos países colonizados, mas continua se fazendo presente tanto nas relações

sociais, quanto no sistema político e econômico estatal, calcados em valores de dominação do capital.

Nesse sentido, o colonialismo cultural não existe isoladamente, mas é reforçado pelo colonialismo político e econômico, por força das articulações neoliberais, possíveis de serem vislumbradas através dos constantes conflitos fundiários entre indígenas, extrativistas e agropecuários, onde estes dois últimos consideram as expressões culturais dos povos indígenas como subordinadas à cultura nacional (Aguiar, 2017, p. 249).

Essas contradições do constitucionalismo social fizeram com que Boaventura Santos (2012, p. 27-28) indicasse uma dupla dimensão da interculturalidade: aquela posta pelo Estado-Nação e a expressa pelo Estado plurinacional, desmascarando a roupagem da igualdade substancial vestida pelas políticas de integração nacional vigentes, considerando ainda a possibilidade de uma convivência harmoniosa mediada pela interculturalidade entre uma cidadania nacional e uma cidadania cultural.

Para o autor, a diversidade plurinacional se destaca por reconhecer, institucionalmente, a legítima convivência de múltiplas formas de organizar a vida em sociedade, sobretudo, quanto ao modo de aplicação da justiça, a depender da cultura de cada nacionalidade coexistente. Mais uma vez, pode-se perceber Aguiar (2017, p. 238-239) dialogando com Boaventura ao proferir que “contrariamente ao que é posto pelo Estado por meio de suas políticas e normas, integração não tem a conotação de assimilação ou de fusão, mas de enriquecimento complementar na dimensão intercultural”.

### 3. O sistema de justiça indígena: conciliação, harmonia e equilíbrio social

Diferentemente do direito posto exclusivamente pelo Estado, a heterogeneidade de fontes para uma organização institucional comunitária não é um problema para os povos indígena; ao contrário, para eles a diversidade é um fator enriquecedor, não existindo uma imposição de unidade de sistema, mas múltiplas formas de resolução de litígios e aplicações de sanções, a depender da comunidade (Santos, 2012, p. 19).

Tendo como ideário de vida a *sumak kawsay*<sup>4</sup>, os povos indígenas prezam pela convivência harmoniosa entre o ser humano e a natureza, compreendendo o indivíduo como

---

<sup>4</sup> O *sumak kawsay*, no que se refere às tradições indígenas andinas e amazônicas, tem a forma de um conceito holístico porque compreende a vida humana como parte de uma realidade vital maior de caráter cósmico cujo princípio básico é a relacionalidade do todo (Cortez, 2010).

uma pequena parte de um todo, que é a Mãe-Terra (*Pachamama*), da qual emana direitos e obrigações coletivas.

Confrontando com a proposta baseada no sistema do capital em que a prioridade se assenta nas autonomias individuais, o desenvolvimento econômico e a acumulação de riquezas, a perspectiva fundada no *sumak kawsay* se fundamenta em ações humanas que devem levar em conta o equilíbrio da natureza e dos ecossistemas, bem como a represália comunitária às ações que afetem esse equilíbrio e a suas consequentes sanções, não centradas no indivíduo, mas na comunidade de modo geral, a qual compõe a natureza (Santamaría, 2016).

Desse modo, a justiça indígena tem como foco a resolução dos conflitos de forma que não haja quebra da harmonia das relações sociais, buscando, portanto, uma reflexão sobre a consequência do ato e uma inerente conciliação. Buscando a pacificação do conflito, as sanções possuem um caráter pedagógico, sem a finalidade de causar sofrimento ao infrator, mas a purificação dele e a reparação do dano à vítima, de modo que seja restabelecida a harmonia entre o infrator e a comunidade, fragilizada pela instauração do conflito (Santamaría, 2016, p. 162).

Ou seja, na concepção de justiça para os povos indígenas, não existe uma imposição do direito (ou poder) de uma parte em relação a outra, de modo que uma delas se sinta prejudicada, uma vez que isso afetaria a cultura de paz valorizada pela comunidade.

Na verdade, indo mais a fundo na quebra de paradigmas (im)postos pelo direito hegemônico ocidental, a infração não é problema apenas do indivíduo infrator, mas de toda a comunidade. Nas palavras de Santamaría (2016, p. 166): “Na justiça comunitária indígena não existe a lógica de processado e condenado, uma vez que o conflito é problema de toda a comunidade e não exclusivamente do infrator e da vítima”.

Nesse sentido, o interesse na resolução do conflito é de toda a comunidade, o que retoma à teoria da complexidade moriniana, discutida anteriormente, sobre a antro-poética e a concepção de unidade da condição humana interplanetária (Morin, 2009).

E como se dá na justiça indígena o processo de tratamento de conflitos? Qual o âmbito da competência das autoridades locais em pacificar as relações e aplicar as devidas sanções? O chefe indígena, o cacique, não dispõe do poder de impor a sua vontade aos participantes do conflito, não usando da força impositiva de comando, como acontece na justiça ordinária (Clastres, 2003, p. 43). Todavia, a chefia indígena consegue restabelecer a unidade e harmonia social, baseando-se nas tradições ancestrais de conceber o conflito e a reparação.

Alguns atributos, conforme traz Clastres (2003, p. 47), são referências para o reconhecimento do chefe da tribo, tais como: a generosidade, a oralidade e a competência para a pacificação, sendo ele, portanto, um conciliador nato.

Quanto à generosidade, qualidade expressa pela concessão de dádivas - materiais e simbólicas - do chefe à comunidade, é valorizada pela tribo porque é compreendida que a autoridade política não pode estar associada ao poder econômico. Caso contrário, entende-se que esta associação - poder político e econômico - desvirtua a função conciliadora e pacificadora do chefe para uma possível imposição de autoridade e poder coercitivo (Oliveira Júnior; Themudo, 2017, p. 124).

Quanto à pacificação, registra-se que os povos indígenas são “fazedores de paz” por natureza (Oliveira Júnior; Themudo, 2017, p. 124). Se o chefe falhar na conciliação, o problema não se esvai, buscando-se outro para resolver o conflito em seu lugar, o que mostra que não há poder uníssono concentrado em sua figura, mas um poder que emana da tutela pela harmonia social (Clastres, 2003, p. 48).

Desse modo, não há espaço para a violência coercitiva de uma vontade unilateral, como é o caso dos litígios judicializados e resolvidos pelo Estado-Juiz, os quais apesar de resultar também na reparação do dano, intensificam o conflito subjetivo entre as partes.

Por último, tem-se a valorização do poder da palavra na justiça indígena, através de uma oratória conduzida pelos valores reconhecidos pela comunidade. Ou seja, a palavra que resgata a memória comum ancestral é o pilar de uma conciliação bem-sucedida, e não a força de uma norma escrita, resultando, por consequência, em uma reparação de dano efetiva e no restabelecimento da harmonia nas relações sociais (Oliveira Júnior; Themudo, 2017, p. 124).

Compreende-se porque as características da justiça indígena anteriormente citadas podem servir de inspiração e renovação dos debates jurídicos no Brasil acerca de uma melhor efetivação na resolução dos conflitos, como a comunicação não-violenta, além de auxiliar nas bases da prática da conciliação e mediação, celebradas pelo Novo Código de Processo Civil.

A comunicação não-violenta, prezada pelos chefes das tribos indígenas pela empatia e generosidade aos envolvidos no conflito, segundo Rosemberg (2006, p. 21), é um processo de linguagem em aprimoramento a partir de um olhar interno para a condição humana, abandonando preconceitos e ações egoístas, vendo o outro como parte de si mesmo, através de um estado de compassividade natural. Assim, o poder da palavra para bem conciliar/mediar precisa ser expresso de forma pacífica, observadora, sensível e alteritária.

Ao acompanhar como se dá o modo de resolução de conflitos na jurisdição indígena, percebe-se a sua estreita relação com o que ensina Luís Alberto Warat (2004) sobre a humanização dos conflitos. Para ele, a prática da mediação e conciliação representa a garantia do direito das pessoas se autodeterminarem em relação com as outras, no que concerne a produção das suas diferenças e, ao mesmo tempo, da alteridade entre elas. Ou seja, ao humanizar o conflito, pretensão que na maioria das vezes é obstada pelo próprio direito estatal, há a construção simbólica do conflito da diferença, que é originado por meio das identidades culturais.

Assim, ao fomentar essa pedagogia sobre a consciência da composição do conflito, permite-se chegar à uma solução pacífica e harmônica, através de um sentimento de pertença ampliada e comum entre os interessados, gerando, portanto, a responsabilidade com o “outro” e o potencial de transformação para o restabelecimento dos vínculos sociais (Warat, 2004, p. 66).

### **3.1 Diálogo entre a justiça indígena e a justiça estatal brasileira na resolução de conflitos**

De que modo o direito estatal poderia aprender e dialogar com a justiça indígena? Apesar do sistema jurídico brasileiro possuir caráter monista, geralmente impondo a sua jurisdição aos povos indígenas, verifica-se atualmente um tímido avanço em relação à abertura para o pluralismo jurídico. Um exemplo prático disso foi o julgamento da Ação Criminal nº 92.0001334-1, pela JFRR, que isentou de penalidade um índio acusado de assassinato de outro membro da comunidade, sob a fundamentação de que o acusado já havia recebido uma sanção de banimento aplicada pela sua própria tribo (Araújo, 2006, p. 67).

Outra prática de diálogo entre a justiça indígena e estatal foi a criação de um polo de conciliação indígena, através do CEJUSC (Centro de Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania) do Tribunal de Justiça de Roraima (TJ-RR), na comunidade Raposa Serra do Sol. O polo foi composto por mediadores/conciliadores indígenas, os quais receberam uma capacitação do TJ, a fim de que solucionem os conflitos internos da tribo, como os de teor familiar e de danos materiais, através dos seus próprios valores e costumes, evitando assim que esses litígios fossem judicializados (STF, 2015).

Do mesmo modo, em 2019 o TJ-PB anunciou que estuda implantar um polo de conciliação indígena na Comunidade Potiguara. O desembargador Leandro dos Santos declarou que “o povo indígena já trabalha com a conciliação em seu conselho de anciões. Mas,

em certos momentos, dentro da própria comunidade existem pessoas que não querem cumprir as determinações acordadas. Por isso, vamos implantar o CEJUSC, para tentar evitar a judicialização”.

Diante da novidade para a comunidade indígena, o Cacique-Geral Sandro Barbosa manifestou contentamento, ao expressar que “a parceria é muito importante. A conciliação para evitar chegar à justiça comum é interessante para nós. É uma iniciativa que vai fortalecer um trabalho que a gente vem fazendo no mesmo modelo a partir do nosso Conselho de Caciques” (Funai, 2019). Por sua vez, o Procurador da República José Godoy enfatizou que “quanto mais autonomia os povos indígenas tiverem sobre a solução de seus conflitos, menos o Ministério Público vai decidir por eles” (MPF, 2019).

Percebe-se, então, que a criação do CEJUSC Indígena foi considerada pela justiça estatal como um avanço na garantia da diversidade cultural e preservação da autonomia dos povos originários, tendo sido bem recebida também pela comunidade indígena. Contudo, é necessário ponderar e avaliar até que ponto esta medida pode ser considerada mais uma intervenção da justiça estatal ou um estreitamento dos laços com o pluralismo jurídico, uma vez que há a possibilidade de tal curso de capacitação promover um método de conduzir a autocomposição completamente diferente da tradição ancestral.

Como o próprio Cacique-Geral da Raposa da Serra do Sol asseverou, a comunidade já resolve seus próprios conflitos através do seu Conselho de Caciques; todavia, de acordo com a coordenação do projeto, o polo de conciliação seria mais uma ferramenta para complementar a atividade já desenvolvida pelo Conselho de Caciques, no caso de não cumprimento.

De todo modo, diante da massiva judicialização dos conflitos envolvendo os povos indígenas, a iniciativa é louvável e, caso procedida com respeito aos costumes e tradições da comunidade, pode caminhar para um diálogo intercultural pela hermenêutica diatópica de Boaventura Santos. Conforme assevera o autor, há comunidades que resolvem todos os conflitos dentro do seu próprio sistema, bem como outras que preferem manter a cooperação com a justiça estatal para resolver conflitos que entendem ser complexos à sua jurisdição (Santos, 2012, p. 19).

### **Considerações finais**

Diante do que foi exposto, pode-se inferir que quando se concebe a cultura como um ingrediente vital para a dignidade existencial do ser humano, ela passa a ocupar uma posição

valorativa nas ações individuais e coletivas. Com isso, é possível o resgate da alteridade em perceber o outro como constituinte de si mesmo, o que corrobora com o diálogo de empatia ao que é diferente e, conseqüentemente, na pacificação dos conflitos.

Assim, para uma sociedade que tenha como fundamento o princípio democrático e a igualdade substancial, é necessário buscar a interculturalidade como caminho para uma convivência mais pacífica e harmoniosa entre os grupos sociais, cada qual com os seus costumes, tradições, normas e princípios. E isso implica não apenas no reconhecimento da diversidade cultural, mas na abertura democrática para a autonomia dos povos e a livre manifestação das suas identidades e instituições.

Assim sendo, não há como falar em interculturalidade sem falar em pluralismo jurídico, uma vez que a celebração da coexistência legítima de variados sistemas jurídicos está associada ao respeito e garantia pelas múltiplas formas de ordenar e organizar das sociedades, de acordo com a sua cultura.

Para isso, se faz urgente uma reflexão acerca da supremacia absoluta do direito estatal, de base eurocêntrica e neoliberal, sobretudo nas democracias que incorporaram o constitucionalismo social, a fim de que os povos marginalizados, como as comunidades indígenas, tenham a sua identidade, necessidades e tradições preservadas, sem a intervenção de políticas públicas integracionistas. Contudo, a colonização ainda se manifesta fortemente no âmbito político, social, econômico e cultural, principalmente porque os valores indígenas, os quais prezam pela soberania da Mãe-Terra, se chocam com os interesses públicos e privados de acumulação de capital e crescimento econômico como dimensão privilegiada do desenvolvimento nacional.

De todo modo, constata-se que é possível organizar uma nação em um contexto plurinacional e intercultural, como nas constituições latino-americanas do Equador e da Bolívia, garantindo o efetivo diálogo entre os diferentes povos e o respeito às suas instituições.

No Brasil, verifica-se que apesar de uma tímida mudança de pensamento por parte do direito estatal quanto a necessidade de uma política intercultural, a abertura para o pluralismo jurídico ainda é lenta, o que está diretamente relacionado aos interesses neoliberais dos grupos dominantes na ordem política e econômica.

Por fim, conclui-se que a cultura jurídica estatal tem muito o que aprender com o sistema de justiça indígena, o qual prioriza a conciliação, a harmonia das relações sociais e a necessária harmonia entre a natureza e os indivíduos, organizando as comunidades em uma

cultura de paz e comunicação não-violenta, capaz de manter os ecossistemas biológicos e socioculturais equilibrados.

No que concerne ao método de resolução de conflitos, entende-se a necessidade de entender o caráter pedagógico e construtivo dos conflitos, com a finalidade não somente de reparar o dano, mas de refazer os laços sociais fragilizados.

Assim, os valores do *sumak kawsay* rompem com o pensamento antropocêntrico de centralização de poder, acumulação de riquezas, estratificação social e exclusão daquele que não é semelhante a cultura hegemônica, fatores que potencializam a gravidade dos conflitos, sobretudo, porque o modo de resolução destes pelo Estado-Juiz é coercitivo e unilateral.

## Referências

AGUIAR, Marcus Pinto. *O controle de convencionalidade como instrumento de garantia da diversidade de expressões culturais e dos direitos dos povos indígenas no Brasil: aproximação tópica e paradigmática com o Caso Raposa Serra do Sol*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Fortaleza. Fortaleza. 2017.

ARAÚJO, Ana Valéria. *Direitos indígenas no Brasil – Estado da arte*. In: ARAÚJO, Ana Valéria. *Povos indígenas e a “Lei dos Brancos”*: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)>. Acesso em: 06.set.2020.

BRASIL. *Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm)>. Acesso em 06.set.2020.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça (CNJ). *Resolução n. 454, de 22 de abril de 2022*. Disponível em: < <https://www.conjur.com.br/dl/leia-resolucao-cnj-acesso-judiciario.pdf>>. Acesso em 25.mar.2022.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

ECUADOR. *Constitución de la República del Ecuador*. Ciudad Alfaró/ Montecristi, 2008. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoDoEcuador.pdf>. Acesso em: 20.set.2020.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. *Revista El Otro Derecho*, número 30. Junio de 2004. ILSA, Bogotá D.C., Colombia. Disponível em: <[www.cejamericas.org/Documentos/.../128elotrdr030-06.pdf](http://www.cejamericas.org/Documentos/.../128elotrdr030-06.pdf)>. Acesso em 05.set.2020.

FLORES, Joaquín Herrera. *Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Judiciário estuda implantar unidade Potiguará de solução de conflitos*. Notícias, em 08 de outubro de 2019. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5684-judiciario-estuda-implantar-unidade-potiguara-de-solucao-de-conflitos>>. Acesso em 10.set.2020.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI Editore, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/965742/mod\\_resource/content/1/Ra%C3%A7a-e-Hist%C3%B3ria-L%C3%A9vi-Strauss.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/965742/mod_resource/content/1/Ra%C3%A7a-e-Hist%C3%B3ria-L%C3%A9vi-Strauss.pdf)>. Acesso em 05.set.2020.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF). *Para MPF, criação do Cejusc Indígena na Paraíba reforça autonomia dos Potiguares*. Notícias, em 08 de outubro de 2019. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pb/sala-de-imprensa/noticias-pb/para-mpf-criacao-do-cejusc-indigena-na-paraiba-reforca-autonomia-dos-potiguares>>. Acesso em 10.set.2020.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Tradução Eloá Jacobina. 16ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2009, p. 41.

OLIVEIRA JÚNIOR, Francisco Dias de; THEMUNDO, Thiago Seixas. *Mediação e conciliação no novo CPC: uma análise à luz das contribuições das sociedades primitivas*. In: ASENSI, Felipe; FILPO, Klever Paulo Leal; ALMEIDA, Marcelo Pereira de; SOUZA, Carla Faria de. *Direito, sociedade e solução de conflitos*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2017.

OLIVEIRA, Magna Rodrigues. *A polifonia complexa dos Direitos Humanos: uma epistemologia contra-hegemônica na produção de saberes interculturais*. In: Congresso Internacional de Direitos Humanos de Coimbra (CIDH), 4, 2019, Coimbra, Portugal. Anais...Jundiaí/SP: Editora Fibras; Editora Brasília; Edições Brasil, 2020, Volume 6, p.280-290.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani César de. *Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico*. 2 ed. Novo Hamburgo: Universidade Feevale, 2013.

ROSENBERG, Marshall B. *Comunicação não-violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais*. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Ágora, 2006.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. *El neoconstitucionalismo andino*. Quito: Universidad Simón Bolívar, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; JIMÉNEZ, Agustín Grijalva (Eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, 2012, p. 13-50.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). *Ministro Lewandowski inaugura polo de conciliação indígena inédito no país*. Notícia do STF, em 05 de setembro de 2015. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=299145>>. Acesso em 12.set.2020.

WARAT, Luís Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004b, v. III.