VIDERE
V. 15, N. 32, JAN - ABR. 2023
ISSN: 2177-7837

Recebido: 05/08/2022.
Aprovado: 02/12/2022.

Páginas: 118 - 146

DOI: 10.30612/videre.v15i32.17025

COLISÃO ENTRE O DIREITO CONSTITUCIONAL ÀS TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS PELOS INDÍGENAS E O DIREITO À PEQUENA PROPRIEDADE DE AGRICULTORES FAMILIARES NO RIO GRANDE DO SUL: UM OLHAR MULTICULTURAL PELA LENTE DO TRANSCONSTITUCIONALISMO

COLLISION BETWEEN THE CONSTITUTIONAL RIGHT TO LAND TRADITIONALLY OCCUPIED BY INDIGENOUS AND THE RIGHT TO SMALL PROPERTY OF FAMILY FARMERS IN RIO GRANDE DO SUL: A MULTICULTURAL LOOK THROUGH THE LENS OF TRANSCONSTITUTIONALISM

COLISIÓN ENTRE EL DERECHO CONSTITUCIONAL A LA TIERRA OCUPADA TRADICIONALMENTE POR LOS INDÍGENAS Y EL DERECHO A LA PEQUEÑA PROPIEDAD DE LOS AGRICULTORES FAMILIARES EN RIO GRANDE DO SUL: UNA MIRADA

*
Doutor em Direito
Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI)
osmarveronese@gmail.com
OrcidID: 0000-0001-9927-7242

**
Doutor em Direito
Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI)
agnelofabiano@hotmail.com
OrcidID: 0000-0002-8540-7904

CC BY NC SA

MULTICULTURAL A TRAVÉS DEL LENTE DEL TRANSCONSTITUCIONALISMO

Osmar Veronese*
Agnelo Fabiano Prado da Silva**

RESUMO
A colisão de direitos envolvendo o direito constitucional à demarcação das terras tradicionais indígenas e o direito à pequena propriedade rural ganhou novos delineamentos a partir dos marcos da Constituição de 1988. Nesse conflito territorial que contrapõe indígenas e agricultores familiares no Rio Grande do Sul, inserem-se questões étnicas e culturais, as quais busca-se equacionar com a criação de um ambiente multicultural, à luz da teoria transconstitucional. Para sindicar essa possibilidade, realizou-se uma pesquisa bibliográfica, com abordagem hipotético-dedutivo como modo de raciocínio predominante. Concluiu-se que é possível equacionar a colisão de interesses pela criação de um ambiente multicultural, à luz da teoria transconstitucional, tendo em vista que pontes de diálogos e canais de comunicação podem ser criados para auxiliar na mediação dos conflitos, potencializando-se a solução dialógica, intercultural, com a cooperação entre lideranças indígenas, Ministério Público, Defensoria Pública, Funai, Incra, estados, municípios e outros órgãos.
PALAVRAS-CHAVE: Indígenas; agricultores familiares; colisão de direitos constitucionais; multiculturalismo; transconstitucionalismo

ABSTRACT
The collision of rights involving the constitutional right to the demarcation of traditional indigenous lands and the right to small rural property gained new outlines from the landmarks of the 1988 Constitution. and ethnic and cultural issues, which are sought to be equated with the creation of a multicultural environment, in the light of the transconstitutional theory. To syndicate this possibility, a bibliographical research was carried out, with a hypothetical-deductive approach as the predominant mode of reasoning. It was concluded that it is possible to equate the collision of interests by creating a multicultural environment, in the light of the transconstitutional theory, considering that dialogue bridges and communication channels can be created to assist in the mediation of conflicts, enhancing the solution dialogic, intercultural, with cooperation between indigenous leaders, the Public Prosecutor's Office, the Public Defender's Office, Funai, Incra, states, municipalities and other bodies.
KEYWORDS: Indigenous; family farmers; collision of constitutional rights; multiculturalism; transconstitutionalism

RESUMEN
La colisión de derechos que involucra el derecho constitucional a la demarcación de las tierras tradicionales indígenas y el derecho a la pequeña propiedad rural adquirió nuevos contornos a partir de los hitos de la Constitución de 1988. y las cuestiones étnicas y culturales, que se busca equiparar con la creación de un entorno multicultural, a la luz de la teoría transconstitucional. Para sindicar esta posibilidad, se realizó una investigación bibliográfica, con un enfoque hipotético-deductivo como modo de razonamiento predominante. Se concluyó que es posible equiparar la colisión de intereses con la creación de un ambiente multicultural, a la luz de la teoría transconstitucional, considerando que se pueden crear puentes de diálogo y canales de comunicación para auxiliar en la mediación de conflictos, potenciando la solución dialógica, intercultural, con la cooperación entre los líderes indígenas, el Ministerio Público, la Defensoría Pública, Funai, Incra, estados, municipios y otros organismos.
PALABRAS CLAVE: Indígena; agricultores familiares; colisión de derechos constitucionales; multiculturalismo; transconstitucionalismo

INTRODUÇÃO

Com base no resgate histórico é possível constatar que os povos indígenas habitavam o território brasileiro quando da chegada dos europeus ao Continente Americano, os quais foram considerados seres inferiores e sem cultura, sendo vítimas de

escravidão, homicídios, entre outras atrocidades. Uma das principais violências cometidas contra os indígenas foi a expulsão de suas terras e a dissipação de sua cultura, com políticas estatais de colonização para expansão das atividades agrícolas e pecuárias e a homogeneização cultural, na tentativa de criar uma identidade nacional única.

Atualmente, com aporte na teoria do multiculturalismo e no direito à identidade cultural, além de outras bases teóricas, busca-se reconhecer cada grupo social como legítimo titular de direitos humanos, dignidade e cidadania, respeitando a diversidade cultural. Isso é o que busca a causa indígena: o reconhecimento de sua cultura, língua, crenças, tradições e as demarcações das terras que tradicionalmente ocupam, compromissos inscritos na Lei Fundamental pátria. Um dos desafios que o Estado brasileiro enfrenta é a garantia dos direitos e deveres dos indígenas como integrantes de coletividades enquanto cidadãos brasileiros e a garantia do exercício da cidadania indígena.

O mandamento constitucional para as demarcações de terras indígenas gera conflitos entre os povos indígenas e não indígenas, especialmente com agricultores familiares, particularmente no sul do País. De um lado, indígenas reivindicando as terras de ocupação tradicional, de outro, agricultores defendendo a permanência nas terras, para onde foram, no caso em foco, em razão de políticas estatais, afora o debate sobre a justa indenização em caso de desocupação. Há casos de terras invadidas, onde indígenas foram expulsos, outros em que o Estado os desalojou para fins de colonização e alguns houve mescla de indígenas e outras populações. Diante do modelo de desenvolvimento brasileiro e regional, que produz conflitos territoriais, étnicos, culturais..., questiona-se: há possibilidade de se equacionar essa colisão de direitos vivenciados entre indígenas e agricultores familiares no Rio Grande do Sul pela criação de um ambiente multicultural, à luz da teoria transconstitucional?

Em busca de respostas, seguiu-se a *abordagem hipotético-dedutivo*, cujos métodos predominantes foram o *sócio-histórico*, o *sócio-jurídico*, o complexo-paradoxal e o hermenêutico. No primeiro momento, descreveu-se aspectos relacionados ao processo de colonização do Rio Grande do Sul e o conflito entre indígenas e agricultores familiares, com aportes na demarcação da terra indígena Rio dos Índios, em seguida, avançou-se na compreensão do conflito para, ao final, analisar a possibilidade de criação de um ambiente multicultural para cuidar do conflito entre os grupos, com aporte na teoria transconstitucional.

A pesquisa tem relevo pois, a partir de bases teóricas, como transconstitucionalismo, multiculturalismo, interculturalismo, mediação e outras, lança-se luzes sobre um conflito real vivenciado por indígenas e agricultores familiares no Rio Grande do Sul, criando-se, ou não, a partir da confirmação ou rechaço da hipótese propulsora das reflexões, um ambiente multicultural, no qual os grupos possam conviver em harmonia.

1 APORTES RELACIONADOS AO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL E OS CONFLITOS ENTRE INDÍGENAS E AGRICULTORES FAMILIARES

Para a compreensão dos conflitos atuais entre indígenas e agricultores familiares e a busca por possíveis interlocuções, é necessário um regate histórico para compreender como se deu o processo de colonização do solo gaúcho.

A Lei de Terras nº 601, de 18 de setembro de 1850, foi a que estabeleceu critérios para a estruturação das colônias agrícolas e que legitimou as sesmarias existentes. O Rio Grande do Sul passou a conceder, de forma gratuita, as terras para os colonos imigrantes, através da Lei nº 229, de 4 de dezembro de 1851, com escopo de controlar a expansão do latifúndio que havia ocasionado um povoamento disperso e ralo, empecilho à exploração intensiva da terra. Em 1854, através da Lei 504, foi alterada a orientação geral passando a colonização a ser feita pela venda da terra aos colonos, cabendo a Repartição Geral das Terras Públicas a delimitação das mesmas. (HERÉDIA, 2001, s.p.).

A Lei Provincial nº 301 foi a Carta de Colonização do Rio Grande do Sul, dispondo que a Colonização da Província seria feita sobre a base de terras, ficando o respectivo presidente autorizado a comprá-las nos lugares mais próprios quando neles não haja terras devolutas, compreendidas na disposição do art. 16 da Lei Geral n° 514, de 28 de outubro de 1848 (art. 1º); a venda seria feita da seguinte forma: eram destinadas as quantias anualmente consignadas pela Assembleia Provincial na compra de terras usadas para a lavoura, sendo medidas, divididas e demarcados os lotes em cem mil braças quadradas para serem expostas à venda aos colonos, sendo o preço mínimo de cada lote 300$000 (art. 2º); na medição e demarcação das colônias, seriam reservadas as terras precisas para estradas, porto, igrejas, cemitérios e outras servidões públicas, conforme a necessidade (art. 3º); a venda das colônias poderia ser feita a prazo, incidindo o prêmio de 1% ao mês, se superior a 5 anos, ficando as terras hipotecadas até a quitação total (art. 4º); era autorizado adiantamento de valores para auxílio dos colonos, até a quantia de 50$000 (art. 5º); as despesas com as acomodações dos colonos enquanto não chegassem ao destino também estava autorizada (art. 6º); a entrada para as colônias deveria ser de famílias brasileiras agrícolas e laboriosas, com a venda das terras (art. 7º); os colonos podiam cultivar suas terras por si mesmos ou por meio de pessoas assalariadas, sem escravos (art. 8º). (HERÉDIA, 2001, s.p.).

Percebe-se que houve uma mudança na política de colonização do Governo, através dessa Lei, o qual passou a efetuar a venda de terras aos colonos e não mais doar, como ocorria anteriormente. Segundo a autora, a necessidade de intensificação do povoamento nas zonas fronteiriças da Província do Rio Grande do Sul, a estrutura organizada pelo sistema de colonização oficial, concedendo vantagens pelas leis que

a precederam, bem como a inexistência de concorrência entre a atividade que se desenvolvia no latifúndio e a que seria desenvolvida na pequena propriedade, aliado a exigência de consumo nos centros urbanos foram elementos que influenciaram no sucesso da imigração no Rio Grande do Sul e na consolidação da pequena propriedade rural. (HERÉDIA, 2001, s.p.).

As terras devolutas consideradas pelo Estado foram muito utilizadas para a ocupação do interior rio-grandense. (MAESTRI, 2000, p. 134). A segunda metade do século XIX é marcada pela intensificação da ocupação do solo do Oeste do Paraná, de Santa Catarina e do Norte do Rio Grande do Sul devido à construção da estrada que ligava Guarapuava ao Rio Grande do Sul, e pela ação dos jesuítas que buscavam aldear os indígenas, em especial, na região de Nonoai. (KUJAWA, 2014, p. 25). Nessa época, o Estado gaúcho intensifica a política de demarcação de terras indígenas, liderado pelo então chefe da Divisão de Terras e Colonização, Carlos Torres Gonçalves, do Partido Republicano Rio-Grandense (PRR), influenciado pelos ideais positivistas e ligado aos positivistas nacionais como Miguel Lemos, Teixeira Mendes e Marechal Cândido Rondon. Os positivistas defendiam os ideais de proteção fraternal dos indígenas e de desenvolvimento econômico baseado na ampliação da produção de alimentos e no desenvolvimento de estradas e indústrias. Somado a isso, o elevado número de imigrantes europeus que se encontravam no Estado e que necessitavam de terras para se estabelecer e produzir, levou o Estado a desenvolver um processo de colonização com as terras devolutas. Dentre as principais normas que regulamentaram a ação do Estado nessa questão encontra-se a Lei Estadual de Terras de 1899, o Decreto 313 de julho de 1900 e o Regulamento de Terras de 1922. Com isso, Júlio de Castilho e, posteriormente, Borges de Medeiros promoveram ações para identificar e destinar as áreas para o processo de colonização no início do século XX. (KUJAWA, 2014, p. 25).

Com escopo de identificação e definição de quais eram as áreas devolutas e para efetivar o princípio de proteção fraternal dos indígenas foram demarcadas onze áreas, a maioria na região norte do Estado, entre os anos de 1910-1918. As áreas indígenas demarcadas foram: Cacique Doble/Faxinal, no município de Cacique Doble, em 1910, com 5.676,33 hectares, para 500 indígenas; Carreteiro, no município de Água Santa, em 1911, com 600,72 hectares, para 80 indígenas; Caseiros, no município de Ibiraiaras, em 1911, com 1.003,74 hectares, para 100 indígenas; Guarita, no município de Tenente Portela, em 1917, com 23.407 hectares, para 200 indígenas; Inhacorá, no município de São Valério do Sul, em 1911, com 5.859 hectares, para 400 indígenas; Ligeiro, no município de Charrua, em 1911, com 4.552 hectares, para 500 indígenas; Nonoai, no município de Nonoai, em 1911, com 34.908 hectares, para 600 indígenas; Serrinha, nos municípios de Ronda Alta, Três Palmeiras e Constantina, em 1911, com 11.950 hectares, número indefinido de indígenas; Ventarra, no município de Ereban-

go, em 1911, com 753,25 hectares, número indefinido de indígenas; Votouro Kaingang, no município de Faxinalzinho, em 1918, com 3.100 hectares, para 100 indígenas; e Votouro Guarani, no município de São Valentim, em 1918, com 741 hectares, número indefinido de indígenas. (KUJAWA, 2014, p. 26).

Após a demarcação dessas terras indígenas houve a redução das áreas demarcadas, nas décadas de 1940, pelo Estado, para a criação de reservas florestais e, em 1950-1960, para o loteamento e venda aos agricultores sem-terra. As áreas indígenas gaúchas eram administradas pelo Estado, através da Divisão de Terras e Colonização, e que o SPI (órgão da União), na década de 1940, resolveu assumir a administração das terras indígenas maiores e mais populosas, assumindo as áreas de Nonoai, Guarita e Cacique Doble. (KUJAWA, 2014, p. 28-29).

Para o Governo, era desenvolvido um trabalho de proteção dessas áreas com a garantia do seu desenvolvimento e, sem saber o real motivo que levou o SPI a tomar essa decisão e a alegação de que iriam ser derrubadas as matas, foram reduzidas as terras indígenas para ficar menos áreas sob o comando da União. As terras indígenas, cujas áreas foram destinadas a reservas florestais e reforma agrária, foram reduzidas da seguinte forma: Cacique Doble, redução de 1.250 hectares; Carreteiro, não houve redução; Caseiro, redução de 1.003,74 hectares (extinta); Guarita, não houve redução; Inhacorá, redução de 4.799 hectares; Ligeiro, não houve redução; Nonoai, redução de 22.427 hectares; Serrinha, redução de 11.950 hectares (extinta); Ventarra, redução de 753,25 hectares (extinta); Votouro Kaingang, redução de 1.660 hectares e Votouro Guarani, redução de 461 hectares. As áreas reduzidas foram consideradas pelo Estado como devolutas e, no Governo de Leonel de Moura Brizola, serviram para loteamentos e vendidas para colonos sem-terra, pelo Instituto Gaúcho de Reforma Agrária (IGRA). (KUJAWA, 2014, p. 30).[1]

Com o advento da Constituição Federal de 1988 se garantiu aos indígenas, no art. 231, o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, emergindo no movimento indígena a retomada dos limites dessas áreas, a expansão de outras e a constituição de novas. Em 1991, a União realizou novamente a demarcação dessas terras indígenas e restituiu os limites originais das 11 áreas que foram reduzidas, com os agricultores sendo reassentados, consoante previsão da Constituição do Rio Grande do Sul, no art. 32 do ADCT. Efetuada a recuperação dos limites originais, o passo seguinte caminhou em direção a criação de novas terras indígenas. (KUJAWA, 2014, p. 45-48).

A ocupação do solo gaúcho para os processos de colonização e demarcações de terras indígenas se caracterizou em momentos distintos na história: primeiro, a demarcação das 11 áreas indígenas entre 1910-1918; posteriormente, houve a redução destas áreas para os processos de colonização e criação de reservas florestais nas dé-

1 A Terra Indígena de Serrinha foi recriada no final da década de 1990. (FUNAI, 2020).

cadas de 1940-1960; por fim, após o advento da Constituição Federal de 1988, houve a recuperação de alguns limites originais das áreas indígenas reduzidas e novas demandas para aumentar os limites das terras indígenas já demarcadas e a criação de novas.

Constata-se que a atuação do Estado tem sido contraditória e omissa, ora empoderando uma das partes, ora outra, sem costurar soluções dialogadas. Diante desse cenário, pode-se afirmar que, mesmo sendo consideradas políticas contraditórias do Estado, o tratamento das questões territoriais e políticas fundiárias, especialmente com relação às terras indígenas, como as reservas ou toldos indígenas que foram reduzidos para fins de colonização, os agricultores familiares adquiriram suas terras do Estado, através de políticas estatais colonizadoras, com títulos de propriedades registrados, com base na legislação vigente na época. A segurança jurídica (direito adquirido e ato jurídico perfeito), em que pese serem valores eurocentristas, se aplicam igualmente aos indígenas, pois o direito à terra ocupada de forma tradicional, entre outros, também está previsto na Constituição Federal. Essa questão territorial ainda gera conflitos entre indígenas e agricultores familiares, como étnicos, culturais, cosmovisões, especialmente territoriais, pois aqueles defendem o direito à demarcação das terras tradicionalmente ocupadas e estes defendem o direito às terras com base na segurança jurídica.

1.1 O Conflito Territorial entre Indígenas e Agricultores Familiares no Rio Grande do Sul: Aspectos da Demarcação da Terra Indígena Rio dos Índios em Vicente Dutra[2]

Encontra-se em tramitação junto à Funai o processo de demarcação de terra indígena no município de Vicente Dutra (Processo nº 1.699/96), o qual está na fase do procedimento como declarada, na modalidade tradicionalmente ocupada, denominada Terra Indígena Rio dos Índios, da etnia Kaingang, totalizando 711,7018 hectares (ha) de superfície. (FUNAI, 2020). A terra indígena foi declarada de posse permanente do grupo indígena pela Portaria nº 3.895, de 23 de dezembro de 2004, do Ministério da Justiça. (BRASIL, 2004). Em que pese a declaração de posse permanente dos indígenas se dar no ano de 2004, os procedimentos administrativos de estudo para identificação da área se iniciaram muito antes, pois o processo data de 1996 e não possui conclusão até o presente momento, ou seja, perdurando por mais de 20 anos.

Essa morosidade acentua conflitos, de um lado, indígenas defendendo o direito às terras tradicionalmente ocupadas e, de outro, pequenos agricultores defendendo o direito à pequena propriedade. Não se desconhece a existência no Brasil de diversos casos de conflitos por questão fundiária de natureza semelhante, ora de terras invadidas com os indígenas sendo expulsos, ora com o Poder Público os desalojando

2 Existem diversos conflitos entre indígenas e agricultores familiares no Brasil. Serão abordados, neste item, aportes do conflito entre os grupos em Vicente Dutra/RS, apenas como exemplo de que a realidade conflitiva continua presente, originada pela questão territorial.

para fins de colonização e, alguns casos, o processo de colonização foi realizado sem a retirada do povo indígena.

A demarcação da área em Vicente Dutra se arrasta por mais de 20 anos, com tensão e conflitos durante todo esse período. Em que pese a área atingir especialmente agricultores familiares, os conflitos atingem toda a comunidade local. A cada mobilização indígena, a fim de pressionar os órgãos governamentais para o andamento do processo, inúmeras pessoas são atingidas, dando importância especialmente a ocorrência de bloqueio das ruas de acesso centro/interior do município e vice-versa e o bloqueio da rodovia estadual, RS 150, que liga Vicente Dutra a Frederico Westphalen, gerando grande tensão. Como exemplo, no dia 20 de novembro de 2013, indígenas adentraram no empreendimento turístico Águas do Prado Ltda (um dos espaços físicos da controvérsia), com enfrentamento físico que resultou na hospitalização do vigia local (um agricultor familiar que é ocupante não indígena da área em demarcação). (COSTA, 2013, p. 37).

Na mesma ação houve a depredação da maioria das cabanas/casas existentes no local, com saques e incêndio no prédio onde funcionava o escritório administrativo do empreendimento e um escritório de advocacia. Ainda, quatro pessoas foram mantidas em uma residência, entre elas, uma criança de nove meses, só saindo com a roupa do corpo, após negociação com a intervenção da polícia militar. Os indígenas também bloquearam a rodovia estadual e uma rua que dá acesso ao interior do município. (COSTA, 2013, p. 37). Devido à gravidade dos fatos, o Prefeito Municipal decretou situação de emergência pelo período de 30 dias, com possibilidade de dilação ou diminuição do prazo conforme as circunstâncias exigissem, inclusive determinando a suspensão das atividades escolares municipais, até o restabelecimento da ordem. (VICENTE DUTRA, 2013). O indígena Luiz Salvador, identificado como cacique da área indígena em Vicente Dutra, refere que esses acontecimentos foram motivados como forma de pressão ao governo para a conclusão da demarcação da área, conforme entrevista concedida ao jornal "O Alto Uruguai" em 23 de novembro de 2013. (FERREIRA, 2013, p. 4).

Com os ânimos alterados, os agricultores familiares, acompanhados de demais munícipes, se dirigiram até o local bloqueado na estrada municipal com escopo de realizar o desbloqueio, pois a rua não fazia parte do processo de reintegração. Indígenas e a população não indígena ficaram frente a frente em clima de grande tensão, separados por poucos metros. O confronto foi evitado devido à intermediação da Brigada Militar, bem como à intervenção de autoridades civis e religiosas do local. (COSTA, 2013, p. 37).

Exsurge, nesse episódio, uma sucessão de descasos, especialmente por parte dos entes públicos, que só acentuam os conflitos. Primeiro, faz-se de conta que de-

marca, depois, quando eclode o conflito, o Poder Público estadual e federal, especialmente a Funai, não comparece ao local, apenas informando que as indenizações das benfeitorias dos atingidos pelo processo demarcatório (ocupantes não indígenas) seriam realizadas no primeiro semestre de 2014 (até agora não aconteceram!), o que permitiria repassar a terra aos indígenas. (COSTA, 2013, p. 37).

Novas manifestações e tensões no município ocorreram em 27 de julho de 2016, quando os indígenas promoveram novos bloqueios nas estradas e adentraram em terras ocupadas por agricultores, novamente com o objetivo de pressionar o Estado na conclusão do processo. Segundo o indígena Luiz Salvador, "são 30 anos de espera. Com esse ato a gente quer do governo federal a homologação da terra. Demarcada já está, então estamos botando os marcos e retomamos um pastoril [...]." (SANTANA, 2016, s.p.). A ação dos indígenas é denominada por eles como retomada e autodemarcação. Para eles, não se trata de invasão porque alegam que a área já lhes pertence. "Além dos marcos, estamos derrubando cercas e colocando nos limites da terra [...]", enfatiza o Cacique. Ele ainda atribui a responsabilidade ao Estado em caso de haver conflito entre as partes. (SANTANA, 2016, s.p.).

Em cada mobilização dos indígenas a comunidade vicentina fica apreensiva, haja vista as incertezas das consequências que podem ocorrer, eis que os conflitos são iminentes entre indígenas, que tentam tomar posse das terras enquanto ainda são ocupadas pelos não indígenas, e os agricultores familiares, que defendem a permanência. A demarcação de terra indígena por si só gera conflito, sobretudo devido ao choque de interesses, pois indígenas reivindicam a mesma área em que não indígenas não possuem interesse em dispor. A demarcação ineficiente acaba por gerar mais conflitos e de maiores proporções.

A morosidade inviabiliza a vida dos dois grupos, indígenas não têm suas terras, agricultores que as possuem não investem, pois tais investimentos podem ser considerados de má-fé e, nessa condição, não passíveis de indenização. A Constituição Federal assegura a todos, no âmbito judicial e administrativo, a razoável duração do processo e os meios que garantam a celeridade de sua tramitação, consoante inciso LXXVIII do artigo 5º (BRASIL, 1988). O transcurso de mais de vinte anos de tramitação de um processo não é razoável, como ocorre no presente caso. Isso demonstra a ineficiência do Estado na efetivação dos direitos assegurados aos cidadãos. Com isso, levanta-se o questionamento sobre a possibilidade de criação de um ambiente multicultural no Rio Grande do Sul para tentar equacionar os conflitos e conciliar, ao máximo, o direito dos indígenas à terra ocupada de forma tradicional e dos agricultores familiares à pequena propriedade, com escopo de mantença de suas expressões culturais e fomento de uma cultura de paz. O transconstitucionalismo é uma das bases teóricas que, como defendido neste estudo, oferece respostas ao problema, pois é necessário

que haja ponte de comunicação entre a ordem normativa da comunidade indígena e a ordem jurídica estatal brasileira para equacionar conflitos desta natureza, embora ambas se confundam no caso.

2 TRANSCONSTITUCIONALISMO COMO PONTE DE COMUNICAÇÃO ENTRE A ORDEM NORMATIVA DA COMUNIDADE INDÍGENA E A ORDEM JURÍDICA ESTATAL BRASILEIRA

Marcelo Neves[3] trabalha com vários casos em que ordens jurídicas de diferentes dimensões são confrontadas, como local/nacional/regional/internacional/global, propondo a construção de uma racionalidade transversal que viabilize um diálogo profícuo entre ordens jurídicas, com incontáveis perspectivas dialógicas, dando novo enfoque ao constitucionalismo.

A partir do final do século passado, constitucionalistas de diversas tradições teóricas e de países diferentes, vinculados ao estudo das Constituições estatais, passaram a se preocupar com os novos desafios de um direito constitucional que ultrapassou as fronteiras dos respectivos Estados e tornou-se diretamente relevante para outras ordens jurídicas, inclusive não estatais. (NEVES, 2014, p. 201). Fora do âmbito dos constitucionalistas vinculados à tradição estatal, passou a ser lugar comum a utilização do termo "Constituição" em outras áreas disciplinares, para referir-se a situações as mais diversas, como Constituição europeia, Constituição da comunidade internacional, Constituições civis da sociedade mundial, entre outras. (TEUBNER, 2003, apud NEVES, 2014, p. 202).

Normalmente, o conceito histórico-universal de Constituição apresenta-se no plano empírico, para apontar que em toda sociedade ou Estado há relações estruturais básicas de poder, determinantes também das formas jurídicas. Não se pode excluir a presença de uma Constituição em qualquer ordem social, inclusive das sociedades arcaicas, pois, também nelas haveria estruturas básicas do "poder difuso." (BURDEAU, 1949, apud NEVES, 2014, p. 204). O conceito histórico-universal apresenta-se também na concepção da Constituição em sentido material como conjunto de normas jurídico-positivas supremas. Um núcleo normativo supremo pode ser detectado em qualquer ordem jurídica. Um conceito desse tipo poderia excluir ordens jurídicas primitivas, na medida em que nelas faltariam as normas secundárias de organização, sobretudo a regra última de reconhecimento, que atuaria como uma Constituição em sentido material. (NEVES, 2014, p. 204).

3 Autor referência sobre o transconstitucionalismo. Neste tópico serão abordadas, em síntese, suas principais ideias sobre o tema.

O autor se afasta da tendência de sempre identificar a existência de uma nova Constituição quando surge uma ordem, instituição ou organização jurídica na sociedade contemporânea. Partindo da sólida noção de que a Constituição em sentido moderno vincula-se ao constitucionalismo que resultou das revoluções liberais dos fins do século XVIII na França e nos Estados Unidos e, de maneira atípica, da evolução político-jurídica britânica, identifica-se dois problemas que foram fundamentais para o surgimento da Constituição em sentido moderno: de um lado, a emergência, em uma sociedade com crescente complexidade sistêmica e heterogeneidade social, das exigências de direitos fundamentais ou humanos; de outro, associada a isso, a questão organizacional da limitação e do controle interno e externo do poder (inclusive mediante a participação dos governados nos procedimentos, sobretudo nos de determinação da composição de órgão de governo), que também se relacionava com a questão da crescente especialização das funções, condição de maior eficiência do poder estatal. (NEVES, 2014, p. 205-206).

Com maior integração da sociedade mundial, esses problemas tornaram-se insuscetíveis de serem tratados por uma única ordem jurídica estatal no âmbito do respectivo território. Isso implica uma relação transversal permanente entre ordens jurídicas em torno de problemas constitucionais comuns. Considerando que outras ordens jurídicas estão envolvidas diretamente na solução dos problemas constitucionais básicos, prevalecendo, em muitos casos, contra a orientação das respectivas ordens estatais, o autor introduz o conceito de transconstitucionalismo. (NEVES, 2014, p. 206).

O problema consiste, no que diz respeito ao transconstitucionalismo, em esboçar as maneiras de relação entre ordens jurídicas diversas. Dito de outra maneira, dentro de um mesmo sistema funcional da sociedade contemporânea, "o direito, proliferam ordens jurídicas diferenciadas, subordinadas ao mesmo código binário, isto é, 'lícito/ilícito', mas com diversos programas e critérios." (NUNES; LYRA, 2018, p. 91-92). Constata-se "uma pluralidade de ordens jurídicas, cada uma das quais com seus próprios elementos ou operações (atos jurídicos), estrutura (normas jurídicas), processos (procedimentos jurídicos) e reflexão de identidade (dogmática jurídica)." (TEUBNER, 1993, p. 77). Logo, o resultado diz respeito a uma diferenciação no interior do sistema jurídico. Para Neves, o transconstitucionalismo:

> Por um lado, não se confunde com um mero transjuridicismo, que pode ser observado inclusive na relação entre ordens jurídicas no pluralismo medieval, sobretudo entre direito canônico (e romano), direito urbano, direito real e direito feudal, pois, na experiência medieval, não se tratava de problemas constitucionais no sentido moderno, ou seja, nem de questões de direitos fundamentais, nem de limitação e controle jurídico-positivo do poder, muito menos de pretensões diversas de auto fundamentação do direito (em última instância e em geral, o direito tinha um fundamento sacro). (NEVES, 2009, p. 8-10/16). Por outro lado, não se trata de constitucionalismo internacional, transnacional, supranacional, estatal ou local. O conceito aponta exatamente para o desenvolvimento de problemas jurídicos que perpassam os diversos ti-

> pos de ordens jurídicas. Um problema transconstitucional implica uma questão que poderá envolver tribunais estatais, internacionais, supranacionais e transnacionais (arbitrais), assim como instituições jurídicas locais nativas, na busca de sua solução. (NEVES, 2009, p. 38 e ss.).

Para além da existência de entrelaçamentos entre diversas ordens, o chamado transconstitucionalismo jurídico, "as ordens se interrelacionam no plano reflexivo de suas estruturas normativas que são autovinculantes e dispõem de primazia." É uma "conversação constitucional", isto é, "não cabe falar de uma estrutura hierárquica entre ordens: a incorporação recíproca de conteúdos implica uma releitura de sentido à luz da ordem receptora." (NUNES; LYRA, 2018, p. 94). É importante colocar nessas trocas "uma relação de bilateralidade, numa verdadeira conversa, em que há desconstrução do outro e autodesconstrução." (SILVEIRA, 2016, p. 22).

Neves analisa os limites e possibilidades da existência de "racionalidades transversais", o que chama de "pontes de transição", tanto entre o sistema jurídico e outros sistemas sociais, denominadas de constituições transversais, quanto entre ordens jurídicas no interior do direito como sistema funcional da sociedade mundial. (NEVES, 2014, p. 207).

> O transconstitucionalismo não toma uma única ordem jurídica ou um tipo determinado de ordem como ponto de partida ou ultima ratio. Rejeita tanto o estatalismo quanto o internacionalismo, o supranacionalismo, o transnacionalismo e o localismo como espaço de solução privilegiado dos problemas constitucionais. Aponta, antes, para a necessidade de construção de "pontes de transição", da promoção de "conversações constitucionais", do fortalecimento de entrelaçamentos constitucionais entre as diversas ordens jurídicas: estatais, internacionais, transnacionais, supranacionais e locais. (NEVES, 2014, p. 208).

Este modelo transconstitucional não compartilha totalmente a ideia difundida de fragmentação do direito, como defende Teubner. (NEVES, 2014, p. 208). Não significa, porém, que a questão do transconstitucionalismo diz respeito à existência de uma Constituição em praticamente toda nova ordem jurídica que emerge com pretensão de autonomia, tendo em vista que é necessário precisar que os problemas constitucionais ocorrem em diversas ordens jurídicas e exigem soluções que se constroem pelos seus entrelaçamentos. (NUNES; LYRA, 2018, p. 96).

No que diz respeito ao sistema jurídico, as diversas ordens jurídicas existentes usam o mesmo código binário de comunicação, qual seja, lícito/ilícito, o que não impede de reconhecer estruturas e níveis de autonomia diversos. O autor não observa que as diferentes formas e ordens jurídicas - mundial - não possuem um mínimo de autonomia, não só por serem "instrumentos (direito como meio) da política (totalitarismo e autoritarismo) ou da economia (formas de direito orientadas quase exclusivamente à eficiência do mercado), mas também por não disporem sequer das chamadas regras secundárias de organização, como os direitos dos povos indígenas e tribais."

Contudo, todas estão vulneráveis aos mesmos problemas constitucionais, ou seja, na medida em que o modelo dominante enfrenta o problema de ordens jurídicas tribais, fica limitado a considerar como essas ordens se compatibilizarão com o modelo do direito de patente. (TEUBNER, G.; FISCHER-LESCANO, A. 2008, *apud* NEVES, 2014, p. 212-213).

Note-se que os movimentos sociais "demandam a presença de um mínimo de Estado social, sem o qual perde sentido falar em pluralismo jurídico 'pós-moderno' ou global, senão como romantização pós-colonialista da miséria." O autor afirma, com base em Luhmann, que este é um paradoxo e também o equívoco que decorre do pluralismo jurídico mundial e questiona: de que forma se falar de inserção em redes transacionais horizontais e não considerar as assimetrias e não apenas a nova "avalanche de exclusão" proveniente da desmontagem do Estado social (LUHMANN, 2000, pp. 427-28, *apud* NEVES, 2014, p. 214), bem como a persistência de exclusão nas periferias da sociedade? E mais, de que forma "incluir na evolução linear de direito liberal (formal), direito do Estado social (material) e direito reflexivo, as formas tribais de ordens jurídicas não diferenciadas, que, antes de envolvidas na diferença inclusão/exclusão, envolvem o problema do isolamento/não isolamento?" Para ele, o transconstitucionalismo "leva a sério essas assimetrias na afirmação das pontes tanto contenciosas quanto cooperadoras de transição." (NEVES, 2014, p. 214-215).

Com relação ao transconstitucionalismo entre ordens normativas de comunidades indígenas e a ordem constitucional do Estado brasileiro, esta teoria "envolve também a relação problemática entre as ordens jurídicas estatais e as ordens extraestatais de coletividades nativas, cujos pressupostos antropológico-culturais não se compatibilizam com o modelo de constitucionalismo do Estado." Quando entram em colisão com a ordem jurídica de um Estado, essas ordens normativas exigem, como diz o autor, um "transconstitucionalismo unilateral" de tolerância e de aprendizado. Isso é importante porque a simples imposição unilateral dos direitos humanos aos seus membros é contrária ao transconstitucionalismo, tendo em vista que estas ordens jurídicas podem não ser compatíveis com o modelo de direitos humanos e de limitação do poder, como entendido pelo sistema jurídico mundial. Nesse contexto, constata-se um paradoxo do transconstitucionalismo, tendo em vista que "ele se envolve em 'conversações' constitucionais com ordens normativas que estão à margem do próprio constitucionalismo." Segundo o autor, isso é resultante da necessidade de "não excluir o desenvolvimento de institutos alternativos que possibilitem um 'diálogo' construtivo com essas ordens dos antropológico-culturalmente 'diferentes', baseadas milenarmente no território do respectivo Estado." (NEVES, 2009, p. 216-217).

Como exemplo, pode ser citado o caso que se apresentou na relação entre a ordem jurídica estatal brasileira e a ordem normativa do povo indígenas Suruahá, habi-

tantes do município de Tapauá, localizado no estado do Amazonas. (SEGATO, 2011, p. 363). Conforme o direito consuetudinário dos Suruahá, indica-se a morte dos recém-nascidos quando tenham alguma deficiência física ou de saúde em geral. Em outra comunidade, a dos indígenas Yawanawá, localizada no estado do Acre, na fronteira entre Brasil e Peru, há uma ordem normativa consuetudinária que determina que se tire a vida de um dos gêmeos recém-nascidos. Nesse sentido, também se tornou público o fato de que práticas desse tipo eram comuns entre os Yanomami e outras etnias indígenas. Essa situação causou polêmicas, pois se tratava de um conflito praticamente insolúvel entre direito de autonomia cultural e direito à vida. (SEGATO, 2011, p. 357-358).

A repercussão pública do costume dos Suruahá levou à proposição do Projeto de Lei nº 1.057, de 2007, por parte do deputado federal Henrique Afonso, representante do estado do Acre na época, destinado especificamente à criminalização dessa prática. Embora não tenha logrado êxito, "o contexto em que foi elaborado e a discussão que engendrou apontam para um caso singular de 'diálogo' e colisão transconstitucional entre ordem jurídica estatal e ordens normativas locais das comunidades indígenas." Os autores do Projeto de Lei defendiam o direito à vida como absoluto, como preconiza a moral cristã ocidental, bem como o direito fundamental da mãe à maternidade. Essa postura "unilateral pela imposição dos direitos individuais em detrimento da autonomia cultural das comunidades não pareceu adequada para os que se manifestaram em torno do problema em uma perspectiva antropológica mais abrangente." Criminalizar as práticas indígenas, defendendo unicamente o direito à vida, pode ser interpretada, também, "como um verdadeiro genocídio cultural, a destruição da própria comunidade, destruindo suas crenças mais profundas." (NEVES, 2009, p. 223-224).

A antropologia contribuiu para o esclarecimento dessa colisão de ordens jurídicas, enfatizando a necessidade de diálogo entre ordens normativas. (SEGATO, 2011, p. 370 e ss.). Segato apresentou pesquisa empírica sobre os Suruahá, na qual se verificou que, entre os anos de 2003 e 2005, em um grupo de 143 membros da comunidade ocorreram 16 nascimentos, 23 suicídios, 02 homicídios de recém-nascidos[4] e uma morte por doença. Isto é, "enquanto 7,6% das mortes ocorreram por 'infanticídio', houve 57,6% de mortes por suicídio entre os Suruahá." Tal situação permite a compreensão da vida diferente da concepção cristã ocidental. Para a comunidade indígena, "a vida só tem sentido se não for marcada por excessivo sofrimento para o indivíduo e a comunidade, se for uma vida tranquila e amena. Assim se justificaria o homicídio de recém-nascido em determinados casos." Conforme a autora, o significado atribuído à vida e à morte pelos indígenas não seria menos digno do que o sentido atribuído pelo cristianismo. (SEGATO, 2011, p. 364-365).

4 Denominados pelos antropólogos de "infanticídio", sem o sentido técnico-jurídico do tipo penal.

Assim, deve ser considerada a colisão entre duas perspectivas diversas dos direitos, "procurando não 'fazer injustiça' mediante a imposição de uma, a da ordem dos mais fortes, à outra, a da ordem dos mais fracos. De um lado está o direito à autonomia coletiva, do outro o direito à autonomia individual." (NEVES, 2009, p. 226). Conforme a antropóloga, a proposta que se mostra mais adequada ao transconstitucionalismo reside em garantir jurisdição ou foro étnico, isto é, que cada comunidade indígena "resolva seus conflitos e elabore seu dissenso interno por um caminho próprio." (SEGATO, 2011, p. 375). O Estado deve adotar uma postura com fundamento constitucional e, também, afirmar a autonomia dos povos indígenas cujas culturas não foram forjadas com os padrões constitucionalistas. As "fronteiras da tolerância não são claras e constituem limites relativamente abertos que devem ser delineados a partir da consideração dos elementos fáticos e valorativos que integram cada contexto social." (OLIVEIRA; TEIXEIRA, 2021, p. 198). Porém, não só na visão antropológica, mas também do transconstitucionalismo, diante dos conflitos no interior das comunidades indígenas, inclusive referente a prática da morte de recém-nascidos, "o papel do Estado, na pessoa dos seus agentes, terá de ser o de estar disponível para supervisionar, mediar ou interceder com o fim único de garantir que o processo interno de deliberação possa ocorrer livremente, sem abuso por parte dos mais poderosos no interior da sociedade." (SEGATO, 2011, p. 377).

Nesse contexto, o transconstitucionalismo implica reconhecer que as diferentes ordens jurídicas entrelaçadas na solução do problema, como de direitos fundamentais/humanos, devem buscar maneiras transversais para a solução do caso, uma observando a outra, com a finalidade de compreensão sobre os seus limites e as possíveis contribuições. A identidade passa a ser reconstruída na medida em que leva a sério a alteridade, a observação do outro. É de suma importância reconhecer os limites de observação de uma determinada ordem, pois pode haver alternativa na medida em que "o ponto cego, o outro pode ver." (NEVES, 2014, p. 226-227).

No caso em apreço, questiona-se a possibilidade de equacionar a colisão de conflitos étnicos, culturais e territoriais, cosmovisões, em especial, o direito constitucional às terras tradicionalmente ocupadas e o direito à pequena propriedade, como vivenciados entre os indígenas e agricultores familiares no Rio Grande do Sul. O ponto de partida da problemática pesquisada é o conflito territorial originado pelas demarcações das terras indígenas. De um lado, os povos indígenas defendendo o direito constitucional de ser indígena, especialmente o direito à terra ocupada de forma tradicional, consoante art. 231 da Constituição Federal; de outro lado, agricultores familiares defendendo o direito constitucional à pequena propriedade, titulada pelo Estado, um alegado direito constitucional à segurança jurídica, o direito adquirido e o

ato jurídico perfeito, conforme previstos no art. 5º, XXXVI, da CRFB/1988 e art. 6º da Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro (LINDB), respectivamente.

Embora encaixadas no mesmo ordenamento jurídico nacional e internacional, duas ordens normativas entram em conflito (ainda que ambas têm acento constitucional, não há dúvida que, para além das escassas previsões normativas, há entrelaçamento de culturas, de visões de mundo, as duas com abrigo na Lei Mãe), a dos povos indígenas, que possuem suas cosmovisões e normatividades próprias, pré-colombianas, que precedem a existência do Estado, e a normatividade do Estado Nacional, com valores eurocentristas. A defesa dos direitos indígenas se ancora em previsões constitucionais e direitos internacionais, que possuem valorações e bases eurocêntricas e, como o tema é constitucional, deve-se resolver com base em conflitos de normas/princípios constitucionais. Neste caso, entende-se que há uma mescla de direitos envolvidos, os pertencentes ao Estado Nacional, que inclusive abrangem os povos indígenas, e a normatividade dos povos indígenas, que precede a existência do Estado Nação. Isso fica claro, por exemplo, com a visão não capitalista que os povos indígenas têm sobre seus territórios, contrapondo-se ao direito de propriedade – capitalista – vivenciado pela sociedade nacional eurocêntrica. Em uma primeira visão desse conflito de interesses, parece inconcebível a conciliação entre os direitos conflitantes. Para que seja possível, é fundamental se valer do transconstitucionalismo, otimizando o choque de direitos, agregando os grupos envolvidos pelo diálogo com órgãos estatais, sociedade civil, sindicatos, igrejas, dentre outros, em permanente conversação, sem que uma ordem normativa – do mais forte - se sobreponha à outra – do mais fraco, sempre focando na construção de uma cultura de paz em um ambiente multicultural.

3 UM AMBIENTE MULTICULTURAL PARA EQUACIONAR OS CONFLITOS ENTRE INDÍGENAS E AGRICULTORES FAMILIARES NO RIO GRANDE DO SUL

O termo multiculturalismo designa, em sua origem, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades modernas. Todavia, tornou-se um modo de descrever as diferenças culturais em um contexto transnacional e global, apresentando dificuldades e os potenciais semelhantes do conceito de cultura, que passou a ser central no campo das lutas políticas. (SANTOS, 2003, p. 26).[5] A ideia de cultura em um dos seus usos mais comuns, está associada a um dos campos do saber institucionalizados no Ocidente, qual seja, as humanidades. Para o autor, o cânone é a expressão por excelência desta concepção de cultura, "estabelecendo os critérios de seleção e as listas de objetos especialmente valorizados

5 No presente trabalho, considera-se cultura como o conjunto de valores, costumes e práticas que constituem o modo de vida de determinado grupo.

como patrimônio cultural universal, em áreas como a literatura, as artes, a música, a filosofia, a religião ou as ciências." Em outro olhar, cuida-se de reconhecer a "pluralidade de culturas, definindo-as como totalidades complexas que se confundem com as sociedades, permitindo caracterizar modos de vida baseados em condições materiais e simbólicas." (SANTOS, 2003, p. 27).

Esses dois modos de definir a cultura permitem estabelecer uma distinção entre as sociedades modernas,[6] estruturalmente diferenciadas, que "têm" cultura, e as outras sociedades (pré-modernas ou orientais) que "são" culturas. As duas formas foram consagradas e reproduzidas por instituições típicas da modernidade ocidental como as universidades, o ensino obrigatório, os museus e outras organizações, e exportadas para os territórios coloniais ou para os países emergentes dos processos de descolonização, reproduzindo nesses contextos concepções eurocêntricas de universalidade e de diversidade. Conforme o autor, as abordagens das ciências humanas e sociais após a década de 1980 convergiram para o campo transdisciplinar dos estudos culturais para pensar a cultura como um fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significado partilhados pelos membros de uma sociedade, porém, também associado à diferenciação e hierarquização, no quadro de sociedades nacionais, de contextos locais ou de espaços transnacionais. Com isso, o conceito de cultura se tornou central para a definição de identidades e de alteridades na atualidade, um recurso para a afirmação da diferença, da exigência do seu reconhecimento e um campo de lutas e de contradições. (SANTOS, 2003, p. 27-28).

Duas correntes de pensamento se destacam atualmente em relação ao multiculturalismo, os comunitaristas e os liberais. Ambas enfatizam a importância do pertencimento cultural e da necessidade de o Estado buscar preservar e estimular os vínculos entre os indivíduos e seus grupos culturais. Na concepção dos multiculturalistas liberais, as diferenças culturais não têm valor intrínseco, ou seja, as tradições são apenas valorizadas porque trazem referências importantes para as escolhas individuais. Já os comunitaristas defendem uma precedência ontológica da comunidade cultural com relação ao indivíduo, isto é, os valores e fins reconhecidos e perseguidos por indivíduos só podem ser compreendidos adequadamente quando são tratados como produto do contexto cultural no qual estão inseridos. (COSTA; LAVALLE, 2006).

Multiculturalismo, justiça multicultural, direitos coletivos e cidadanias plurais são hoje, na perspectiva de Santos, "alguns dos termos que procuram jogar com as tensões entre a diferença e a igualdade, entre a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade." (SANTOS, 2003, p. 25). A expressão se generalizou designando as diferenças culturais num contexto mundial, sendo o termo associado a conteúdos e projetos emancipatórios e contra-

6 Consideradas as sociedades nacionais que possuem seus territórios sob a autoridade de um Estado.

-hegemônicos ou a modos de regulação das diferenças no quadro do exercício da hegemonia nos Estados-nação ou em escala global. Nas palavras do autor, "as versões emancipatórias do multiculturalismo baseiam-se no reconhecimento da diferença e do direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida em comum além de diferenças de vários tipos [...]" (SANTOS, 2003, p. 33), que pode ser viabilizada por uma hermenêutica denominada diatópica, que coloca "culturas diversas em diálogo, a qual nenhuma iria se pressupor completa, para que com essa interação o localismo globalizado seja substituído pelo seu conceito de cosmopolitismo." (CARDOSO SQUEFF; SIMOR DE FREITAS, 2023, p. 274).

A ideia de movimento, de articulação de diferenças, de emergência de configurações culturais baseadas em contribuições de experiências e de histórias distintas tem levado à exploração das possibilidades emancipatórias do multiculturalismo, que alimenta debates e iniciativas sobre "novas definições de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania." (SANTOS, 2003, p. 33). Como ideologia, o multiculturalismo é programa que almeja maior igualdade econômica e social. No entendimento de Walzer, "nenhum regime de tolerância funcionará por muito tempo numa sociedade imigrante, pluralista, moderna e pós-moderna, sem a combinação destas duas atitudes: uma defesa das diferenças grupais e um ataque contra as diferenças de classe." (WALZER, 1999, p. 144). Para Hall, não é uma única doutrina, "não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado [...] descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabados. Assim como há distintas sociedades multiculturais, também há 'multiculturalismos' bastante diversos." (HALL, 2003, p. 52).

O multiculturalismo pressupõe respeito às diferentes expressões culturais a partir de um esforço para reconhecer o outro, buscando a comunicação e integração parcial entre um conjunto de culturas, sem que haja uma hegemonização ou imposição cultural, para que haja o reconhecimento e a proteção dos diferentes grupos culturais, como sujeitos próprios de direito coletivo. Segundo Touraine, no multiculturalismo há uma mescla de culturas, de visões de mundo e de valores. Não é fragmentação do mundo em espaços culturais, nacionais, regionais, estranhos uns aos outros, mas é a combinação da diversidade de muitas experiências culturais diferentes que geram a produção e a difusão de bens culturais. (TOURAINE, 1999, p. 221-225). Ele é considerado pluralista por combater o pensamento único e aceitar posições diversas sobre o mesmo tema. Há diálogo entre as diferentes culturas que "prezam por sua convivência pacífica e com resultados positivos a ambas. A coexistência das diferenças é, pois, tida como um aspecto positivo nas lutas por reconhecimento inerentes aos conflitos multiculturais." (MADERS; DUARTE, 2012, p. 32).

Para Santos, multiculturalismos emancipatórios e escalas de luta contra a dominação significa que as políticas emancipatórias e a invenção de novas cidadanias "jogam-se no terreno da tensão entre igualdade e diferença, entre a exigência de reconhecimento e o imperativo da redistribuição." (SANTOS, 2003, p. 63). A igualdade ou a diferença, por si sós, não são condições suficientes para uma política emancipatória. O debate sobre os direitos humanos e a sua reinvenção como os direitos multiculturais, bem como as lutas dos povos indígenas e das mulheres mostram que: (SANTOS, 2003, p. 63).

> A afirmação da igualdade com base em pressupostos universalistas como os que determinam as concepções ocidentais, individualistas, dos direitos humanos, conduz à descaracterização e negação das identidades, das culturas e das experiências históricas diferenciadas, especialmente à recusa do reconhecimento de direitos coletivos. Mas a afirmação da diferença por si só pode servir de justificativa para a discriminação, exclusão ou inferiorização, em nome de direitos coletivos e de especificidades culturais [...]. Em sentido inverso, as políticas de integração dos indígenas do Brasil e da Colômbia na cidadania liberal como indivíduos autônomos e "livres" de vínculos coletivos significaram na prática a negação dos direitos coletivos dos povos indígenas, do direito ao seu território e ao seu modo de vida. Esses direitos coletivos seriam reconhecidos e afirmados, através das suas lutas, nas Constituições de 1988 e 1991, respectivamente, consagrando uma ordem constitucional multicultural [...]. (SANTOS, 2003, p. 63-64).

Quando a questão da igualdade e da diferença gerar alguma espécie de tensão, entende-se que a igualdade deve ser defendida sempre que a diferença gerar inferioridade, e a diferença defendida sempre que a igualdade implicar descaracterização. (SANTOS, 2003, p. 64). O diálogo intercultural se apresenta como ferramenta indispensável para a criação de um ambiente multicultural, com o escopo de equacionar os conflitos entre os grupos em contenda. Deve-se fazer "um esforço para encontrar o ponto de convergência em que todas as culturas se conectam, o ponto de interculturalidade, que é o único capaz de ser considerado como universal." (SANTOS; LUCAS, 2019, p. 92). A interculturalidade reporta a um tipo de sociedade emergente "em que as comunidades étnicas, os grupos e classes sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam sua mútua compreensão e valorização do outro [...]." (ASTRAIN, 2003, p. 327). A expressão inter significa, neste caso, uma interação positiva que se expressa concretamente "numa busca de suprimir as barreiras entre os povos, as comunidades étnicas e os grupos humanos, quaisquer que sejam seus traços identitários. Supõe-se, assim, que a busca de instâncias dialogais esteja enfocada na aceitação mútua e na colaboração entre culturas que se entrecruzam [...]." (ASTRAIN, 2003, p. 328). É nessa perspectiva que se revela a importância de reprodução de uma harmonização do contexto intercultural, a fim de propiciar:

> A interação entre os indígenas e a sociedade envolvente que, por vezes, não os visualiza como seres humanos habilitados ao diálogo e à troca de saberes, possibilitando o intercâmbio entre as culturas. Logo, é por meio da promoção

> de um diálogo intercultural e da preocupação em considerar o entendimento da cultura indígena que se tornará possível observar em que pontos as culturas poderão se flexibilizar para que o entendimento seja alcançado e, assim, ações conjuntas possam ser desenvolvidas. (DORNELLES; BRUM; VERONESE, 2017, p. 39).

As demandas em favor das diferenças não podem se dar isolando-as cada vez mais do encontro com as igualdades e particularidades que identificam o outro da mesma ou diferente cultura. Não são os pontos divergentes que deveriam importar nesse diálogo, mas a convergência de questões em prol de uma humanidade comum, focada na reciprocidade de exigências, que deverão compor a agenda de responsabilidades de todos. Os direitos humanos se apresentam como ferramenta na mediação do diálogo intercultural em uma sociedade composta por diferentes identidades, dita multicultural, devendo ser o ponto de referência que propicie um diálogo que seja capaz de aproximar as diferenças e de reconhecê-las em sua perspectiva histórica. (SANTOS; LUCAS, 2019, p. 255/258).

> Como se disse, não se trata de uma universalização uniformizadora, mas sim de uma universalidade moderada, que poderá mediar as diferenças e servir de ponto de partida ético para uma cultura de tolerância e de emancipação que reconheça as identidades sem ofuscar e negar aquilo que é reclamado pela condição humana universal, por todos os povos e por todas as culturas. (SANTOS; LUCAS, 2019, p. 258).

O diálogo intercultural almeja identificar os traços de humanidade que dizem respeito à existência digna do humano, independente da cultura, nação, religião ou outro vínculo. Consideram-se valores universais a dignidade humana, a identidade, a liberdade de ser e de estar, a inviolabilidade do corpo, o bem-estar humano, dentre outros. De acordo com Parekh, não somos totalmente diferentes, mas nos diferenciamos na medida em que exercemos nossa humanidade de forma específica, nossa identidade e nossos laços de pertença com o outro culturalmente diferente e humanamente igual. (PAREKH, 2000, *apud* SANTOS; LUCAS, 2019, p. 263-264). A alternativa mais sensata para tratar dos direitos humanos é promover um encontro das diferentes culturas numa proposta de interculturalidade, capaz de estimular os diálogos necessários para detectar os elementos comuns e separá-los daqueles que provocam afastamento, com escopo de mediar a relação de complementaridade entre igualdade e diferença que compõe as sociedades multiculturais e evitar os riscos do relativismo ou da universalidade homogeneizadora. (HÖFFE, 2000, *apud* SANTOS; LUCAS, 2019, p. 264).

Para Thiebaut, não devem ser tomadas como moralmente aceitáveis as alternativas comunitaristas que sufocam a autonomia e a liberdade do indivíduo na condução da vida segundo suas escolhas críticas; da mesma forma, não são desejáveis as soluções liberais que aniquilam o indivíduo ao universalizá-lo abstratamente, ao retirá-lo do mundo real das influências e trocas culturais. Assim, os direitos humanos possuem papel de permitir que todas as pessoas naturais, em igualdade de condições, acessem

o mundo com liberdade e dignidade, independentemente dos vínculos culturais que carregam. Nesse viés, a missão dos direitos humanos é de promoção de um diálogo intercultural que reforce, em nível mundial, as demandas comuns do ser humano e as instituições democráticas para resolvê-las, facultando uma conversação na qual todos os interessados, culturas e indivíduos possam, em pé de igualdade, manifestar suas preocupações e suas diferenças, com escopo de buscar respostas para os problemas interculturais. (THIEBAUT, 1994, *apud* SANTOS; LUCAS, 2019, p. 271). Segundo os autores:

> Um diálogo intercultural, nesse contexto, poderá representar uma abertura para processos de conhecimento recíproco, e ainda que opere de modo tenso e conflituoso, trará consigo a potencialidade de produzir encontros de diferenças e de igualdades que tendem a se reconhecer ou se rejeitar. Esse choque de estranhamento é inevitável quando se está diante do novo e do inusitado, na leitura de culturas diferentes. Por outro lado, é preciso ter clareza de que a interculturalidade não pode ser entendida como sendo a condição de possibilidade da formação de um acordo semântico em torno de conceitos, numa espécie de consenso fundante do diálogo. A interculturalidade deve ser tomada como um momento de alteridade, no qual as diferentes culturas se percebem, se reconheçam e se diferenciem tomando por base elementos comuns e compartilhados entre elas. (SANTOS; LUCAS, 2019, p. 272).

Em um universo em que as diferenças são clarividentes, constata-se que um dos grandes desafios democráticos da atualidade se encontra em estabelecer processos deliberativos polifônicos, cuja "sintonia e harmonia das diversas vozes pelo contínuo contraste com o outro e no qual uma contínua interação entre diferentes cosmovisões e experiências históricas se constituam como uma nota tônica de resistência a qualquer tendência de absolutizar ou sacralizar o próprio." (SANTOS; LUCAS, 2019, p. 273).

A mediação de conflitos se apresenta como uma relevante ferramenta na consecução desses objetivos. Na perspectiva de Warat,[7] a mediação seria o produto da diferença no conflito, ou seja, está direcionada para a construção de espaço que procura construir a autonomia e a emancipação dos sujeitos envolvidos na situação conflitiva, para que possam transformar a relação por meio do autoconhecimento, e não meramente alcançar um acordo construído sem a participação dos envolvidos. Deve-se embasar sob um viés psicanalítico direcionada para as denominadas "relações continuadas", como as relações interpessoais com vínculos de família, de vizinhança, entre colegas de trabalho, comunitários e assim por diante. (WARAT, 2010, p. 07).

A mediação Waratiana[8] é fundada em uma teoria do conflito que não seja prejudicial, ou seja, "afirma-se o conflito como uma confrontação construtiva, revitalizadora, situando a mediação como uma semiótica da outridade que objetiva interpretar o sentido do conflito a partir do lugar do outro." (GIMENEZ, 2018, p. 45). É a realização

7 Perspectiva que pode ser considerada crítica aos modelos institucionalizados pelo Poder Judiciário, vista como um instrumento viável na construção de um novo paradigma de resolução dos conflitos.

8 De Luis Alberto Warat.

com o outro dos próprios sentimentos, pois fazer mediação é viver, viver em harmonia com a própria interioridade e com o outro. Warat aduz que a mediação "é uma possibilidade de poder ter o direito a dizer o que nos passa, ou uma procura do próprio ponto de equilíbrio e do ponto de equilíbrio com os outros." (WARAT, 2004, p. 28).

A mediação intercultural, voltada aos conflitos culturais, pode ser definida como um meio de intervenção direcionada ao reconhecimento do outro, à compreensão e comunicação mútuas, à aprendizagem e ao desenvolvimento da convivência entre atores sociais etnoculturalmente diferentes. Essa forma de mediação é classificada como uma modalidade de intervenção social e possui quatro características, consoante Romero: (i) a natureza etnoculturalmente diferenciada das partes envolvidas; (ii) a incidência dessa diferenciação na relação entre as partes; (iii) a relevância da própria bagagem cultural do mediador; (iv) o objetivo da interculturalidade. (ROMERO, 2019).

Com relação aos conflitos, especialmente fundiários, entre indígenas e agricultores familiares, a abertura para o diálogo intercultural produz a quebra de preconceitos e estereótipos, a compreensão das diferenças culturais, o compartilhamento das diferentes cosmovisões e percepções, bem como é capaz de propiciar um paradigma de mútuo respeito e aprendizado entre as diferenças. A "compreensão dos diferentes contextos enfrentados pelos grupos, bem como de que os motivos determinantes do conflito não foram provocados pelas partes podem viabilizar entendimentos compartilhados e, inclusive, uma pauta conjunta de reivindicações sobre a efetivação e reparação de direitos." (ALMEIDA; VERONESE, 2021, p. 252).

Entretanto, não se desconsideram os inúmeros obstáculos que dificultam a realização e a efetividade da mediação entre indígenas e agricultores. Em primeiro lugar, devem ser debatidos os órgãos, entidades e profissionais aptos a trabalhar na mediação. O Ministério Público Federal, uma instituição constitucionalmente responsável pela defesa dos direitos e interesses dos povos indígenas, tem exercido um papel de mediador em conflitos dessa envergadura, especialmente no norte e noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, buscando o diálogo, o entendimento e a construção de soluções proporcionais, mediante a realização de reuniões com indígenas, representantes da Funai, do Incra, dos agricultores e dos municípios. (ALMEIDA; VERONESE, 2021, p. 252-253). Porém, para os autores, instituições isoladas certamente não darão conta, por si só, de uma questão tão complexa, sugerindo-se:

> Cooperação entre Ministério Público Federal e Estadual, Defensorias Públicas, Funai, Incra, Estado e municípios (ente mais próximo dos conflitos), com formação de equipes e capacitação voltada à mediação comunitária e intercultural, pode ser pensada para o tratamento desses conflitos. Superar a defasagem de servidores e o sucateamento da Funai também é algo relevante para a questão. Um trabalho em conjunto disposto a estabelecer um diálogo entre os indígenas e agricultores, a fim de que efetivamente se abram para

> a questão, em que cada grupo se disponha a compreender os sentimentos e interesses do outro, o que, de fato, não é uma situação fácil, que certamente não acontecerá na primeira ou segunda tentativa de aproximação, mas após vários contatos. Além disso, sem que o Estado assuma sua responsabilidade pelas políticas fundiárias praticadas no passado, com a disponibilização de recursos humanos e financeiros, dificilmente a questão será resolvida. (ALMEIDA; VERONESE, 2021, p. 253).

Outra dificuldade para implementação da proposta é a inexistência de interesse político em tratar da situação, cuja elaboração de um plano de trabalho de longo prazo e de dotação orçamentária específica são necessárias. O caminho é, sem dúvidas, complexo e difícil, porém, outras possibilidades precisam ser "pensadas, construídas e implementadas. A omissão estatal e o rito judicial convencional, que trabalha com a lógica do perdedor versus ganhador, em que não há espaço para soluções construídas e compartilhadas, somente continuam gerando inconformidade, violência e mortes". A mediação, como ética da alteridade e do reconhecimento das diferenças, pode ser capaz de engendrar um diálogo que permite a exposição das expectativas e sentimentos, das diferentes cosmovisões e dos variados contextos enfrentados, possibilitando a compreensão, o encontro e a aproximação entre as diferenças culturais e identitárias dos grupos envolvidos no conflito. Compreende-se a medição como um "importante mecanismo de abertura do diálogo intercultural e de pacificação das relações no contexto dos conflitos fundiários entre indígenas e agricultores, tendo em vista proporcionar o reconhecimento da humanidade compartilhada acima de qualquer diferença cultural". (ALMEIDA; VERONESE, 2021, p. 254).

O instituto da mediação se apresenta como um importante instrumento para o tratamento[9] dos conflitos, especialmente entre grupos etnoculturalmente diferentes como indígenas e agricultores familiares, podendo colaborar para tratar conflitos pontuais/interpessoais, bem como conflitos culturais entre os grupos, com aporte no transconstitucionalismo, pois a Constituição, por si só, não é o instrumento capaz de solucionar tais casos, necessitando haver diálogo entre a normatividade estatal e a normatividade indígena para que o conflito seja tratado da melhor maneira possível, sem que uma ordem normativa se sobreponha a outra, ouvindo as comunidades envolvidas e respeitando suas cosmovisões, para que se possa construir conjuntamente um ambiente multicultural de paz.

Por conseguinte, é possível reconhecer aspectos de um multiculturalismo - conflitivo – envolvendo ao menos estes dois grupos (indígenas e agricultores familiares). Nessas circunstâncias, à luz das teorias transconstitucional e multicultural, fo-

9 A expressão *tratamento* é utilizada no lugar de resolução de conflitos, por compartilhar o entendimento de que os conflitos sociais dificilmente serão solucionados, com eliminação total de suas causas e efeitos, pois "a supressão dos conflitos é relativamente rara. Assim como relativamente rara é a plena resolução dos conflitos, isto é, a eliminação das causas, das tensões, dos contrastes que os originaram (quase por definição, um conflito social não pode ser "resolvido")." (BOBBIO; PASQUINO, 2004. p. 228).

mentando o diálogo[10] intercultural, talvez seja possível desenhar um novo horizonte, dando importância ao pertencimento cultural e na necessidade de o Estado procurar preservar e estimular os vínculos entre os indivíduos e seus grupos.

CONCLUSÃO

Da análise do caso em apreço, o ponto central do conflito é a demarcação de terras indígenas no Rio Grande do Sul. Entrecruzam-se no debate, o direito às terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e o direito à pequena propriedade, tendo por pano de fundo a dignidade dos grupos envolvidos, segurança jurídica, entre outros bens jurídicos constitucionalmente tutelados.

Os dois grupos vindicam direitos sobre o mesmo espaço territorial, problema que não foi gerado por ambos, mas pela estrutura de um processo colonizatório, com participação decisiva do Estado brasileiro. O sopesamento de princípios constitucionais parece insuficiente para a resolução da controvérsia, pois conflitos desta natureza dependem de tratamentos diferenciados, transversais, até porque o direito positivo não consegue prever todas as situações que podem ocorrer. Defende-se o diálogo, o diálogo intercultural, o tratamento conjunto do conflito para a busca do melhor desfecho da controvérsia, com esforço para a garantia dos direitos em contenda e da minimização dos danos. Para a colheita de bons frutos, é fundamental que os grupos (a maioria dos atuais membros nasceu e vive na área conflitiva) compreendam suas histórias e as políticas estatais colonizadoras contraditórias, entabulando diálogos embebidos em alteridade, em busca de novos horizontes.

Evidente que, do ponto de vista de estrutura e história, os indígenas chegaram antes, já viviam em todo o Rio Grande Sul quando os agricultores chegaram, aqueles sem qualquer apoio oficial, enquanto muitos destes pelas mãos oficiais, do próprio Estado. Estabelecendo uma parábola entre a presença e história dos grupos, os indígenas se assemelham ao Rio Uruguai, caudaloso, extenso, via pela qual muitos dos moradores do lugar utilizaram para chegar ali. Os agricultores seriam o Rio dos Índios,[11] rio menor, mas que possui importância socioambiental inegável, que desemboca no Uruguai, sendo seu afluente. Ambos têm função social, econômica, ambiental... Ambos "conversam" com os moradores da margem, têm suas peculiaridades, suas histórias. Enquanto um grupo tem história pretérita extensa, talvez anterior ao descobrimento do Brasil, a merecer respeito e proteção, o mais novo possui bastante tempo para deixar marcas, desenvolver laços. Nenhuma dessas histórias deve ser desprezada. Mais ou menos como esses dois rios, diferentes, mas que se juntam em direção ao

10 Diálogo entre ordens normativas (Neves) e diálogo entre as partes para tratamento de conflitos (Warat).

11 Riacho que corta o município de Vicente Dutra/RS.

mar. Na prática, está em curso uma espécie de luta dos pobres contra os miseráveis, e a criação de um ambiente de união, naquilo que for possível, talvez seja uma correnteza de esperança nesse desânimo que paira no horizonte desses grupos, há vários anos tencionados, sem luz que indique o amanhã.

O objetivo da pesquisa foi constatar se é possível equacionar a colisão de conflitos como os vivenciados entre indígenas e agricultores familiares no Rio Grande do Sul. Sem ignorar a tensão histórica, a resposta é sim, é possível solucionar a colisão de conflitos territoriais, étnicos e culturais, levando em conta, especialmente, a relação territorial-cultural entre indígenas e agricultores familiares no Rio Grande do Sul, pela criação de um espaço multicultural, com base na teoria transconstitucional. A criação de pontes de diálogos e canais de comunicação para auxiliar na mediação dos conflitos multiculturais, com a formação de equipes com capacitação voltada à mediação comunitária e intercultural, com a cooperação entre instituições, dando preferência para as instituições de Estado, como o Ministério Público Federal e Estadual, Defensorias Públicas, como catalisadores do processo, e instituições de Governos, como Funai, Incra, pela União, mais secretarias estaduais e municipais, além ONGs, Igrejas, comunidades, entre outras, em ação capitaneada por órgãos estatais, mas envolvendo estruturas privadas, necessárias para, de um lado, efetivar ao máximo os direitos constitucionais em conflito, e, por outro, minimizar o enfrentamento entre os grupos em contenda.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jaqueline Reginaldo de; VERONESE, Osmar. Conflitos territoriais envolvendo indígenas e pequenos agricultores no Rio Grande do Sul: a mediação como instrumento de pacificação social e abertura para o diálogo intercultural / Territorial conflicts involving indigenous and small farmers in Rio Grande do Sul: the mediation as a tool for social pacification and a way toward intercultural dialogue. **Revista de Direito da Cidade**, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 234-257, mar. 2021. ISSN 2317-7721. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/55455>. Acesso em: 17 fev. 2022. doi:https://doi.org/10.12957/rdc.2021.55455.

ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino-americano. Problemas e perspectivas de uma ética intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 03 nov. 2022.

———.**Portaria nº 3.895, de 23 de dezembro de 2004**. Declara de posse permanente do grupo indígena Kaingang a Terra Indígena Rio dos Índios. Ministério da Justiça. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/853732/pg-29-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-24-12-2004/pdfView>. Acesso em: 12 nov. 2022.

BURDEAU, G. 1949. ***Traité de science politique***. 2. ed. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, v. I, *apud* NEVES, Marcelo. (Não) Solucionando problemas constitucionais: transconstitucionalismo além de colisões. Lua Nova [online]. 2014, n.93, pp.201-232. ISSN 0102-6445. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000300008>. Acesso em: 15 abr. 2022.

CARDOSO SQUEFF, T.; SIMOR DE FREITAS, F. Respeito ao direito sancionatório indígena: processos deliberativos interculturais na aplicação do Art. 57 do Estatuto do Índio: PROCESOS DE DELIBERACIÓN INTERCULTURAL EN LA APLICACIÓN DEL ART. 57 DEL ESTATUTO DEL INDIO. **Revista Videre**, [S. l.], v. 14, n. 30, 2023. DOI: 10.30612/videre.v14i30.16142. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/16142. Acesso em: 26 abr. 2023.

COSTA, Fernanda da. **Conflito no Norte**: promessa da Funai acalma os ânimos. Indenização aos atingidos pela demarcação deve ser repassada em 2014. Jornal Zero Hora. Porto Alegre. 23 nov. 2013.

COSTA, Sergio; LAVALLE, Adrián Gurza. ***Cohesión social y coexistência intercultural en América Latina***. *Lima: Instituto de Estudios Peruanos Ediciones*. 2006. p. 247-279. Disponível em:<https://www.researchgate.net/publication/258220543_Cohesion_social_y_coexistencia_intercultural_en_America_Latina>. Acesso em: 28 out. 2022.

DORNELLES, Ederson Nadir Pires; BRUM, Fabiano Prado de; VERONESE, Osmar. **Indígenas no Brasil**: (In)Visibilidade Social e Jurídica. Curitiba: Juruá Editora, 2017.

FERREIRA, Marcia. **Um conflito anunciado**: caingangues da Aldeia Rio dos Índios invadem empreendimento Águas do Prado e provocam revolta na comunidade do município. Jornal O Alto Uruguai. Frederico Westphalen. 23 nov. 2013.

FUNAI. **Terras Indígenas**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em: 10 nov. 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A EDITORA, 7ª ed., 2003.

HERÉDIA, Vania. **A imigração européia no século passado: o programa de colonização no Rio Grande do Sul**. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona* [ISSN 1138-9788] Nº 94 (10), 01 ago. 2001. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-10.htm>. Acesso em: 04 ago. 2022.

HÖFFE, Otfried. ***Derecho intercultural***. *Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000, apud* SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. A (in)diferença no direito: minorias, diversidade e direitos humanos. 2. ed. rev., atual. e ampl. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019. 287 p.

KUJAWA, Henrique Aniceto. **Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores no norte do Rio Grande do Sul: a trajetória de políticas públicas contraditórias**. Tese (Doutorado). São Leopoldo: UNISINOS, 2014. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4538>. Acesso em: 02 abr. 2022.

LUHMANN, N. 2000. ***Die Politik der Gesellschaft***. Frankfurt am Main: Suhrkamp, *apud* NEVES, Marcelo. (Não) Solucionando problemas constitucionais: transconstitucionalismo além de colisões. Lua Nova [online]. 2014, n.93, pp.201-232. ISSN 0102-6445. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000300008>. Acesso em: 15 abr. 2022.

MADERS, Angelita Maria; DUARTE, Isabel Cristina Brettas. O que é isto, multiculturalismo?. In: MADERS, Angelita Maria; ANGELIN, Rosângela; LOCATELLI, Liliana. **Multiculturalismo e Direito**. Santo Ângelo: Furi, 2012. p. 13-42.

MAESTRI, Mário. **Uma história do Rio Grande do Sul: da pré-história aos dias atuais**. 2. ed. v1. Passo Fundo: UPF, 2000.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **(Não) Solucionando problemas constitucionais: transconstitucionalismo além de colisões**. *Lua Nova* [online]. 2014, n.93, pp.201-232. ISSN 0102-6445. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000300008>. Acesso em: 15 abr. 2022.

NUNES, Péricles Stehmann; LYRA, José Francisco Dias da Costa. **Transconstitucionalismo entre ordens jurídicas: forma de alteridade no sistema jurídico mundial de níveis múltiplos** [recurso eletrônico] -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

OLIVEIRA, P. P.; TEIXEIRA, J. P. A. A Constituição Federal e as fronteiras da interculturalidade ante o infanticídio indígena no Brasil: bioética e (des)construção do valor da vida. **Revista Videre**, [S. l.], v. 13, n. 27, p. 184–200, 2021. DOI: 10.30612/videre.v13i27.12523. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/12523. Acesso em: 26 abr. 2023.

PAREKH, Bhikhu. ***Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoria política***. *Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Istmo, 2000, apud* SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. A (in)diferença no direito: minorias, diversidade e direitos humanos. 2. ed. rev., atual. e ampl. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019. 287 p.

ROMERO, Carlos Giménez. ***Teoría y práctica de la mediación intercultural***.: *diversidad, conflicto e comunidad*. Madrid: Reus Editorial, 2019.

SANTANA, Renato. **Sem conclusão de demarcações, povos indígenas da região Sul decidem por retomadas e autodemarcações**. Conselho Indigenista Missionário. 27 Jul. 2016. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8841&action=read>. Acesso em: 14 nov. 2022.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **A (in)diferença no direito: minorias, diversidade e direitos humanos**. 2. ed. rev., atual. e ampl. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019. 287 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SEGATO, R. L. 2011. "**Que cada pueblo teja los hilos de su historia. El pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores**". In: CHENAUT, V.; GÓMEZ, M.; ORTIZ, H.; SIERRA, M. T. (orgs.). *Justicia y diversidad en América Latina*. Pueblos indígenas ante la globalización. México/Quito: CIESAS/FLACSO, pp. 357-81.

SILVEIRA, Ramaís de Castro; BAGGIO, Roberta Camineiro. O STF e as Bases Materiais para a Hermenêutica Transconstitucional. **Revista de Argumentação e Hermenêutica Jurídica**, Brasília, DF, v. 2, n. 1, p. 22, jan./jun. 2016. Disponível em: https://indexlaw.org/index.php/HermeneuticaJuridica/. Acesso em: 12 fev. 2023.

TEUBNER, Gunther. **O direito como sistema autopoiético**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. p. 77.

_____. 2003. "**Globale Zivilverfassungen: Alternativen zur staatszentrierten Verfassungstheorie**". *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* v. 63, n. 1, pp. 1-28. Heidelberg: Max Planck Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, *apud* NEVES, Marcelo. (Não) Solucionando problemas constitucionais: transconstitucionalismo além de colisões. Lua Nova [online]. 2014, n.93, pp.201-232. ISSN 0102-6445. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000300008>. Acesso em: 15 abr. 2022.

_____. FISCHER-LESCANO, A. 2008. "**Cannibalizing epistemes: will modern law protect traditional cultural expressions?**". In: GRABER, C. B.; BURRI-NENOVA, M. (orgs.). *Traditional cultural expressions in a digital environment*. Cheltenham: Edward Elgar, pp. 17-45, *apud* NEVES, Marcelo. (Não) Solucionando problemas constitucionais: transconstitucionalismo além de colisões. *Lua Nova* [online]. 2014, n.93, pp.201-232. ISSN 0102-6445. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000300008>. Acesso em: 15 abr. 2022.

THIEBAUT, Carlos. ***Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo***. *In: Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Granada, n. 31, 1994*. *apud* SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. A (in)diferença no direito: minorias, diversidade e direitos humanos. 2. ed. rev., atual. e ampl. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019. 287 p.

TOURAINE, Alain. **Iguais e Diferentes: poderemos viver juntos?**. Petrópolis: Vozes, 1999.

VICENTE DUTRA, **Decreto Municipal nº 95, de 22 de novembro de 2013**. Declara situação anormal caracterizada como "situação de emergência" no município de Vicente Dutra, afetado por falta de segurança frente à ação de indígenas e dá outras providências, 2013.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio!** Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Tradução e organização de Vivian Alves de Assis, Júlio César Marcelino Jr. e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. Surfando na Pororoca: o Ofício do Mediador. Vol. III. Florianópolis: Fundação BOITEUX, 2004.