

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU SENSU* EM DIREITO**

LEONILSON ROCHA DOS SANTOS

**OS ENQUADRAMENTOS SOCIOESPACIAIS – TORIUMNORMATIVIDADE – NO
RECONHECIMENTO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS COMO SUJEITOS**

**BRASÍLIA
2025**

LEONILSON ROCHA DOS SANTOS

**OS ENQUADRAMENTOS SOCIOESPACIAIS – TORIUMNORMATIVIDADE – NO
RECONHECIMENTO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS COMO SUJEITOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição.

Orientador: Prof. Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro.

BRASÍLIA

2025

Mantenha essa página em branco para inclusão da ficha catalográfica após a conclusão do trabalho.

TERMO DE APROVAÇÃO

LEONILSON ROCHA DOS SANTOS

OS ENQUADRAMENTOS SOCIOESPACIAIS – TORIUMNORMATIVIDADE – NO RECONHECIMENTO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS COMO SUJEITOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro
(Orientador – Presidente – UnB)

Profa. Dra. Fernanda de Carvalho Lage
(Membro Interno – UnB)

Prof. Dr. Cláudio Lopes Maia
(Membro Externo – UFCAT)

Profa. Dra. Lara Santos Zangerolame Taroco
(Membro Externo – UFT)

Profa. Dra. Talita Tatiana Dias Rampin
(Membro Interno – Suplente – UnB)

Brasília - DF, junho de 2025.

*À memória de minha mãe, Ivanilde,
cuja trajetória inspira e sustenta este caminho.
Senhora da vida em mim, que se foi, mas não perdi.
Esperança encarnada,
onde o amor incondicional ainda respira.*

AGRADECIMENTOS

A escrita desta tese é também a inscrição de muitos encontros, apoios e caminhadas compartilhadas. Nesse caminho, muitos se fizeram presentes e ausentes, acompanhando de perto ou de longe, cada um a seu modo, deixando marcas que seguem comigo. Houve quem ajudasse com sorrisos, com palavras de ânimo, com uma escuta silenciosa ou com a simples presença nos momentos em que o fôlego parecia faltar. Foram esses gestos, pequenos e grandes, visíveis e invisíveis, que me sustentaram ao longo desta caminhada, tornando suportáveis os desafios e reafirmando que esta escrita não é solitária, mas parte de uma teia de afetos, solidariedades e lutas que tornam possível seguir.

Agradeço de modo muito especial ao meu orientador, Douglas Pinheiro, por sua orientação brilhante, pelo companheirismo e pela humanidade com que me acompanhou nesta caminhada. Sua escuta atenta, seu apoio institucional nos momentos em que precisei e sua confiança no valor deste trabalho foram fundamentais para que este percurso se tornasse possível. Esta tese é também fruto deste encontro, construído passo a passo, com diálogo, rigor e generosidade.

Por isso, agradeço em primeiro lugar à minha família, que, mesmo nas distâncias, foi sustento e abrigo quando as palavras faltaram. Aos meus irmãos Leonardo, Leocivânio e Leonino, pelo cuidado, pela confiança e pelo apoio que tantas vezes me deram força para continuar. Agradeço também à minha mãe, Ivanilde, que, mesmo tendo partido, permaneceu como uma presença amorosa e firme, lembrando-me, nos dias difíceis, que este caminho não se faz sozinho e que cada passo é também cuidado e promessa de futuro. Sua força segue comigo, sustentando a finalização deste trabalho com a mesma ternura e amor com que sustenta minha vida.

Agradeço também aos meus amigos, que são minha família por escolha, e que igualmente me deram forças para sustentar esta caminhada. Em especial, ao meu núcleo familiar de Goiânia – Vilma, Nina, Zé, Luiz, Rute e Jéssica –, que são minhas referências e me lembram, a cada encontro e cuidado compartilhado, que não estou só no mundo.

De modo especial, agradeço à minha amiga e irmã, Maylda, cuja presença foi fundamental nos meses finais de escrita, oferecendo companheirismo, afeto e

cuidado quando mais precisei. Nossa trajetória de vida próxima me ensinou a admirar sua determinação, inteligência e seu alto astral, que iluminaram muitos dias difíceis e tornaram este caminho mais leve, lembrando-me da força que existe quando caminhamos juntos.

Agradeço também à Danielle Pavan, que, por compartilhar os mesmos desafios e a intensa travessia do doutorado, foi companhia constante nesta jornada. Pudemos trocar debates, textos, argumentos, sorrisos, momentos e esperanças, construindo juntos um espaço de apoio e reflexão que foi essencial para que este caminho se tornasse possível. Sem nossos compartilhamentos e encontros, esta travessia certamente não teria sido a mesma.

Agradeço também aos autores e autoras que li ao longo deste caminho, aos professores e professoras que tive em toda minha vida, e aos inúmeros encontros e debates que atravessaram esta trajetória, todos que de alguma forma partilharam comigo suas histórias, suas lutas e suas visões de mundo, sem as quais esta pesquisa não teria sentido. Ainda que não possa nomear cada um, sei que foram interlocutores fundamentais para a construção deste trabalho, oferecendo questionamentos, inspirações e horizontes que seguirão comigo para além destas páginas. Em nome do professor Evandro Piza, que participou da minha banca de qualificação e aportou contribuições importantes, deixo aqui meu agradecimento a todos que, de diferentes maneiras, ajudaram a expandir esse pensamento.

Agradeço também ao núcleo LFC – Celso, Lilian e Juliana – por estarem presentes ao longo desta caminhada, oferecendo apoio, companheirismo e escuta em momentos decisivos. Sou grato pelas conversas, pela partilha de ideias e pela confiança que me ajudaram a seguir adiante, lembrando-me de que esta trajetória é feita também de vínculos e da generosidade de quem caminha ao nosso lado.

Agradeço também ao enorme núcleo de amigos e amigas de Catalão, que, com afeto, companheirismo e presença, tornaram mais leve esta caminhada. Em nome da grande amiga Roselma, quero agradecer a toda a comunidade que me acolheu, me apoiou e compartilhou momentos importantes desta trajetória, lembrando-me da força que existe em caminhar coletivamente.

Agradeço também à banca avaliadora, composta pela professora Lara, professor Cláudio e professora Fernanda, pela leitura atenta, pelas questões instigantes e pelos debates necessários ao avanço das reflexões propostas neste trabalho. Foram exigentes e generosos interlocutores, cuja presença nesta etapa me

orgulha profundamente e que contribuíram de forma decisiva para o avanço e desenvolvimento desta tese.

Ainda, agradeço especialmente ao meu povo, Kanela do Araguaia, cujo caminhar firme sobre a terra me lembra, cotidianamente, que habitar é também resistir, e que existir é afirmar a própria dignidade em cada gesto, canto e retomada. Esta tese se inscreve na trilha que o povo Kanela continuam a abrir, ensinando que o reconhecimento não é uma concessão do Estado, mas uma presença viva, que persiste, mesmo nos espaços em que o direito se recusa a ver. Se este trabalho fala em *toriumnormatividade*, é porque antes aprendi com meu povo que o território é mais que um lugar, é uma forma de afirmar que estamos vivos e presentes.

Por fim, ressalto que este texto também é fruto de resistência e de cuidado comigo, reconhecendo o valor de continuar caminhando, mesmo quando o caminho parecia incerto, portanto, agradeço a qualquer força que não posso explicar por me sustentar nessa caminhada.

Um Índio

(...)

E aquilo que nesse momento se revelará aos povos

Surpreenderá a todos não por ser exótico

Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto

Quando terá sido o óbvio

(Caetano Emmanuel Viana Teles Veloso)

RESUMO

Este trabalho parte da compreensão ambivalente sobre o reconhecimento, que é, ao mesmo tempo, um mecanismo de visibilidade e um dispositivo de sujeição. Conforme elaborado por Butler (2014a; 2016; 2019a; 2019b; 2021a; 2022), o reconhecimento não se dá sobre sujeitos já constituídos, mas se constitui como uma prática normativa que opera por meio de esquemas de inteligibilidade produzidos por condições de ser reconhecido (reconhecibilidade), que, por sua vez, preparam o caminho do reconhecimento a partir de enquadramentos que delimitam quem, onde e quando determinadas vidas podem aparecer. Diante disso, o foco da pesquisa recai sobre os modos como as sociedades indígenas são reconhecidas como sujeitos na cena pública-estatal, a partir de enquadramentos socioespaciais, o que chamamos de *toriumnormatividade*: uma categoria metodológica que nos permite examinar como a operação de reconhecimento das sociedades indígenas é produzida mediante a atribuição de um lugar – um espaço reificado e normativamente qualificado – no qual essas vidas podem ser inteligíveis, aparecer e ser reconhecidas. A análise concentrou-se na noção de “*habitat*”, presente na legislação e, sobretudo, na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, como conceito paradigmático desses enquadramentos. Demonstrou-se que o *habitat* funciona como um marcador de autenticidade, que naturaliza a ligação entre sujeito e espaço a partir de parâmetros ecológicos e culturais estabilizados. Essa operação resulta não apenas na reificação das identidades indígenas, mas também na exclusão de formas de territorialização que não se enquadram nesse modelo. Nesse sentido, o trabalho evidencia como esse enquadramento contribuiu para o esgotamento do modelo demarcatório fundado nos parâmetros do *habitat*, gerando um cenário em que poucas terras indígenas têm sido homologadas e onde o Estado, limitado por seus próprios regimes de inteligibilidade, é incapaz de reconhecer novas demandas territoriais. A partir dessa constatação, discute-se as formas de existência que escapam à moldura produzida por esses enquadramentos socioespaciais, como as retomadas, as autodemarcações e as presenças indígenas em contextos urbanos. Ao final, concluímos pela necessidade um deslocamento da ideia de *habitat* – como espaço fixo e normativamente atribuído – para a noção de habitar, tal como afirmada pela Constituição Federal de 1988, compreendida como processo histórico e político de territorialização (Oliveira Filho, 1998; 1999; 2013; 2022). Trata-se de afirmar um reconhecimento mais democrático, capaz de incluir aqueles sujeitos indígenas que se encontram fora dos atuais marcos do reconhecimento. Essa ampliação, sustentada por práticas de autodefinição e produção territorial insurgente, aponta para um constitucionalismo em disputa, cuja construção efetiva parte dos próprios sujeitos que o texto constitucional buscou nomear.

Palavras-chave: *Toriumnormatividade*; Reconhecimento; Sociedades Indígenas; *Habitat*; Retomadas; Indígenas em contexto urbano.

ABSTRACT

This work begins from an ambivalent understanding of recognition, which is, at once, a mechanism of visibility and a device of subjection. As developed by Butler (2017; 2019b), recognition does not operate upon pre-constituted subjects, but rather constitutes itself as a normative practice that functions through schemes of intelligibility produced by conditions of recognizability, which, in turn, prepare the ground for recognition by delimiting who, where, and when certain lives may appear. The focus of the research lies in examining how Indigenous societies are produced as subjects within the public-state scene through socio-spatial framings – what we refer to as *toriumnormativity*: a methodological category that allows us to analyze how the recognition of Indigenous peoples operates through the assignment of a place – a reified and normatively qualified space – in which these lives may become intelligible, appear, and be recognized. The analysis centers on the notion of *habitat*, present in legislation and especially in the jurisprudence of the Federal Supreme Court, as a paradigmatic concept of these framings. It is demonstrated that *habitat* functions as a marker of authenticity, naturalizing the link between subject and space through stabilized ecological and cultural parameters. This operation results not only in the reification of Indigenous identities but also in the exclusion of territorialization practices that do not conform to this model. In this sense, the work reveals how such a framework contributed to the exhaustion of the demarcation model based on *habitat* parameters, producing a scenario in which few Indigenous lands have been officially recognized, and where the State – limited by its own regimes of intelligibility – is unable to recognize new territorial claims. From this finding, the study turns to forms of existence that escape the framing produced by such socio-spatial norms, such as land retakings (*retomadas*), self-demarcations, and Indigenous presences in urban contexts. In the end, we argue for the necessity of a shift from the idea of *habitat* – as a fixed and normatively assigned space – toward the notion of dwelling (*habitar*), as affirmed by the 1988 Federal Constitution, understood as a historical and political process of territorialization (Oliveira Filho, 1999; 2012; 2022). This means affirming a more democratic form of recognition, capable of including those Indigenous subjects who find themselves outside the current normative boundaries of recognition. This expansion, sustained by practices of self-definition and insurgent territorial production, points to a constitutionalism in dispute, whose effective construction is carried out by the very subjects the constitutional text sought to name.

Keywords: Toriumnormativity; Recognition; Indigenous Societies; *Habitat*; Land Retakings; Urban Indigenous Contexts.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01 – Total de Homologações de Terras Indígenas por Década.....	145
Gráfico 02 – Homologações de Terras Indígenas por Década	146
Gráfico 03 – Homologações de Terras indígenas entre 1987 - 2005.....	147
Gráfico 04 – Média Anual de Homologações de Terras Indígenas por década	154
Gráfico 05 – Número de Terras Indígenas sem Providência por ano (2009 – 2023)	156
Gráfico 06 – Terra Indígena Sem providência por Região (2023).....	158
Gráfico 07 – Panorama da Regularização Fundiária de Terras Indígenas no Brasil (2025)	160
Gráfico 08 – Distribuição percentual das Situações das Terras Indígenas (2025)..	161
Gráfico 09 – Terras Indígenas Sem Providência (2023) e Em Estudo (2025) por região	162
Gráfico 10 - Terras indígenas em Estudo por Região e por Década.....	163
Gráfico 11 - Situação Administrativa das Terras Indígenas por Região: Sem Providência e Em Estudo (2023–2025).....	164
Gráfico 12 – Distribuição Percentual da População Indígena em Terras Indígenas Oficialmente reconhecidas e Fora de Terras Indígenas	166
Gráfico 13: Histórico da população indígena urbana entre 1991 e 2022.....	208
Gráfico 14 - População Indígena por ambiente de Domicílio (2010–2022)	212
Gráfico 15 – População Indígena Total (2010 x 2022).....	215
Gráfico 16 – População Indígena em Tis urbanas e rurais - Censos – IBGE (2010 X 2022)	217
Gráfico 17 – Distribuição da População Indígena por Região (2022).....	219
Gráfico 18 - Estados com Maiores Números Absolutos de Indígenas Urbanos (2022).	221
Gráfico 19 - Proporção de indígenas em cada faixa etária no contexto urbano e rural (Censo IBGE/Sidra/2022).....	223

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 – População indígena por localização do domicílio	165
Tabela 02 – Histórico do Tratamento dos Povos Indígenas nos Censos Demográficos Brasileiros (1872–2010)	205
Tabela 03 – Histórico da população indígena urbana em números absolutos e relativos entre 1991 e 2022.	208
Tabela 04 – Comparação entre a população indígena urbana e rural no Brasil de acordo com os Censos 2010-2022.....	211
Tabela 05 – População Indígena em Terras Indígenas no Brasil (2010 e 2022)	216
Tabela 06 – Situação habitacional dos indígenas do Brasil por Região (2022)	218
Tabela 07 – Estados com maior número absoluto de indígenas em contexto urbano-IBGE (2022)	220
Tabela 08 – Características etárias da população indígena no Brasil (Censo 2022)	222

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I – RECONHECIMENTO, ENQUADRAMENTOS E ESQUEMAS DE INTELIGIBILIDADES COMO PRESSUPOSTOS DA FORMAÇÃO DO SUJEITO	23
1.1. O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO: CONCEPÇÕES POSITIVAS, NEGATIVAS E AMBIVALENTES.....	25
1.2. A FORMAÇÃO DO SUJEITO ATUADO E ATUANTE: O PAPEL DA ATUAÇÃO DA NORMA NO PROCESSO DE RECONHECIMENTO, SUJEIÇÃO E AGÊNCIA	39
1.2.1. <i>Esquemas de inteligibilidade e reconhecibilidade (condição de ser reconhecido): as dinâmicas da produção dos sujeitos e seus excedentes normativos.....</i>	<i>45</i>
1.2.2. <i>Os quadros do reconhecimento: a produção do sujeito na cena do reconhecimento pelos enquadramentos normativos</i>	<i>53</i>
1.3. O ESPAÇO DE RECONHECIMENTO E O RECONHECIMENTO DO ESPAÇO: A REIFICAÇÃO COMO IMPOSSIBILIDADE DE RECONHECIMENTO	60
1.3.1. <i>A dialética entre presença e ausência na produção dos enquadramentos socioespaciais - toriumnormatividade</i>	<i>77</i>
CAPÍTULO II – TORIUMNORMATIVIDADE: A PRODUÇÃO DE REGIMES DE RECONHECIMENTO PELOS ENQUADRAMENTOS SOCIOESPACIAIS FORMADOS PELO HABITAT E DISPOSITIVOS CORRELATOS	86
2.1. TERRA INDÍGENA COMO HABITAT: AS NORMAS DE RECONHECIMENTO PRODUZINDO O LUGAR DO SUJEITO ASSUJEITADO A UM LUGAR.	90
2.1.1. <i>A emergência e incorporação do conceito de habitat para definição da categoria Terra Indígena</i>	<i>95</i>
2.1.2. <i>O habitat na atual jurisprudência do Supremo Tribunal Federal: fixação da diferença, descaracterização de cultura, perda de identidade.....</i>	<i>108</i>
2.1.3. <i>A produção jurídica do reconhecimento – o enquadramento pelo habitat da relação entre sociedades indígenas e seus territórios</i>	<i>123</i>
2.1.4. <i>A desintrusão do habitat: A possibilidade de uma disputa pelo enquadramento da categoria terra indígena através da reocupação semântica do “habitar” proposto na Constituição Federal de 1988</i>	<i>127</i>
2.2. O ESGOTAMENTO DO MODELO DEMARCATÓRIO ENQUADRADO PELO HABITAT: A OPERAÇÃO DA TORIUMNORMATIVIDADE NA PRODUÇÃO DOS LIMITES DO RECONHECIMENTO	141
2.2.1. <i>O esgotamento progressivo do atual regime de reconhecimento territorial – a operação do habitat, bom selvagem, nativo ecológico, entre outras metáforas.....</i>	<i>145</i>

2.2.2. <i>Regimes de Aparição: as demandas territoriais ininteligíveis aos enquadramentos normativos do Estado</i>	155
CAPÍTULO III – OS EXCEDENTES DO ENQUADRAMENTO SOCIOESPACIAL – TORIUMNORMATIVIDADE: INDÍGENAS URBANOS, RETOMADAS E AUTODEMARCAÇÕES	169
3.1. RETOMADAS E AUTODEMARCAÇÃO: ENTRE O ATO DE REAPARIÇÃO E A RUPTURA COM O ENQUADRAMENTO SOCIOESPACIAL	171
3.1.1. <i>Enquadrando o enquadramento: As Retomadas nas disputas em Torno da Legitimidade e da Produção dos Territórios Indígenas</i>	178
3.1.2. <i>A criminalização e violência contra as sociedades indígenas nos processos de retomadas e autodemarcações: A produção da abjeção como um excedente</i>	188
3.2. INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO: RECONHECIMENTO, INTELIGIBILIDADE E ENQUADRAMENTOS SOCIOESPACIAIS	194
3.2.1. <i>A produção da dicotomia indígena – cidade: A dialética da presença e da exclusão de indígenas no contexto urbano brasileiro</i>	196
3.2.2. <i>O registro censitário dos indígenas em contexto urbano: da invisibilidade estatística à crítica dos enquadramentos identitários</i>	204
3.2.2.2. <i>Características demográficas da população indígena urbana e rural no Brasil a partir dos resultados do Censo 2022</i>	222
CONSIDERAÇÕES FINAIS	230
REFERÊNCIAS	236

INTRODUÇÃO

O debate em torno do reconhecimento configura-se como um dos principais eixos no desenvolvimento da teoria social contemporânea, produzindo conceitos para entender as complexidades relacionadas às interações sociais, aos jogos de poder e às disputas que envolvem a constituição de sujeitos e a positivação de direitos. Este tema se destaca não só por sua relevância teórica, mas também se impõe como uma questão política fundamental que molda a estruturação das sociedades contemporâneas, de modo que, na cena pública, a formalização do reconhecimento, ou sua ausência, é frequentemente visto como um indicador do sucesso ou fracasso de determinadas lutas de grupos sociais. Não há como negar que o reconhecimento também se tornou uma ferramenta imprescindível para a elaboração de políticas públicas, proporcionando uma base para a formulação de leis e programas que atendam às “necessidades específicas” de diferentes grupos sociais. Ao prometer enfrentar desigualdades e promover a inclusão em uma variedade de contextos, o reconhecimento se revela não apenas como um reflexo das demandas sociais contemporâneas, mas também com um papel ativo na modelagem e na transformação das dinâmicas sociais e políticas atuais.

Se considerarmos as instâncias sociais nas quais o reconhecimento exerce papel preponderante, a esfera jurídica certamente se destaca de maneira significativa, especialmente no contexto dos ordenamentos jurídicos modernos, que se organizam em torno da construção e legitimação de sujeitos que podem aparecer perante o Direito. A constituição da subjetividade jurídica é um dos pilares fundamentais do sistema legal, sendo o reconhecimento o mecanismo pelo qual determinados indivíduos ou grupos são instados como sujeitos aptos a gozar de direitos e a exercer posições/titularidades dentro de um determinado sistema jurídico e político. Nesse sentido, o reconhecimento se torna um elemento importante na produção das relações sociais com o Estado, pois produz e define quais grupos, identidades e coletivos são incluídos na esfera de proteção e regulação.

No caso de populações historicamente marginalizadas, como as sociedades indígenas, a luta pelo reconhecimento frente ao Estado não se restringe a uma demanda simbólica ou circunscrita ao plano cultural, como se fosse uma questão secundária sem ressonância nas dimensões concretas. Trata-se de uma disputa

cujas consequências incidem diretamente sobre as condições materiais de existência, sobre o acesso a direitos e sobre a própria possibilidade de continuidade desses povos enquanto sujeitos coletivos. A luta pelo reconhecimento, nesses termos, não é apenas um gesto de validação identitária, mas um operador jurídico e político que define os contornos do sujeito, portanto, das formas possíveis de vida, sobrevivência e produção coletiva do mundo. Trata-se de uma disputa que não pode ser isolada em um plano simbólico, mas de um campo de disputa que atravessa dimensões concretas da existência, interferindo nas condições de acesso a direitos e na própria possibilidade de afirmarem-se como povos no presente.

Apesar disso, o reconhecimento parece tropeçar em seus próprios limites, pois ao mesmo tempo em que enuncia a existência de determinados sujeitos, não garante a estabilidade dessa existência. Seu conteúdo permanece constantemente submetido a interpretações, a modulações e a suspensões por parte do próprio Estado que os enunciam. Essa abertura expõe os sujeitos reconhecidos a uma constante vulnerabilização, uma vez que sua existência política se vê condicionada aos esquemas normativos que ora legitimam, ora tentam expurgar suas formas de vida do campo de inteligibilidade jurídica-estatal.

A partir da Constituição Federal de 1988, por exemplo, o reconhecimento das sociedades indígenas como sujeitos de direito implicou o reconhecimento de uma série de direitos específicos, como a proteção de suas terras, o reconhecimento das suas culturas e modos de vida. Esse reconhecimento jurídico foi fundamental para garantir que essas populações, ainda que de maneira parcial, tivessem acesso a direitos fundamentais que, até então, lhes eram negados ou assegurados de forma precária e provisório. No entanto, o processo de efetivação desses direitos passa por uma construção sociojurídica constantemente atravessada por relações de poder e práticas institucionais, e que muitas dessas práticas se distanciam das experiências concretas das vidas que se propõem a reconhecer.

Assim, o reconhecimento, embora tenha operado como um dispositivo jurídico de inclusão formal e tenha permitido avanços no acesso a direitos fundamentais pelas sociedades indígenas, permanece marcado por ambiguidades estruturais. Ao mesmo tempo em que enuncia a existência e os direitos desses sujeitos, submete-os a esquemas normativos que os delimitam e modulam, mantendo-os em uma condição de vulnerabilidade e dependência frente ao próprio Estado que os reconhece. Nesse movimento, a promessa de proteção e reconhecimento se

entrelaça a práticas de controle e de restrição, demonstrando que o reconhecimento estatal não se esgota como um gesto de garantia de direitos, mas se converte em um campo de disputa permanente sobre os modos de existir e de habitar o mundo, tensionando os limites das gramáticas jurídicas que pretendem definir quem pode ser reconhecido como sujeito de direito.

Diante disso, não podemos pensar o reconhecimento apenas como um ato pontual, formal ou meramente enunciativo. Para compreender a lógica que estrutura o jogo do reconhecimento, é preciso deslocar o olhar do ato formal para as condições que continuamente produzem a possibilidade de certos sujeitos emergirem como reconhecíveis, enquanto outros permanecem à margem da cena pública. Isso exige investigar os esquemas e enquadramentos – muitas vezes opacos e historicamente naturalizados – que, ao serem sobrepostos numa determinada configuração social, não apenas produzem o reconhecimento, mas também sustentam, moldam e delimitam a aparição de existências que podem ocupar o lugar de sujeito e aquelas que permanecem fora de seu campo de visibilidade. Com isso, compreende-se que a centralidade do debate não está apenas na positivação do reconhecimento, mas na análise dos dispositivos normativos que regulam a inteligibilidade dos sujeitos perante o ordenamento jurídico, determinando não apenas sua aparição, mas também de que modo tais sujeitos devem ser vistos, compreendidos e incorporados ao sistema jurídico, estabelecendo os limites das vidas que podem ser reconhecidas e das formas de existência que podem ser legitimadas.

Muito por isso que a discussão sobre o reconhecimento não está isenta de controvérsias e desafios teóricos, especialmente quando se considera sua efetivação e os possíveis efeitos que emergem em contextos diversos. A nosso ver, a crítica mais contundente dos últimos anos reside na possibilidade de que o reconhecimento, em vez de emancipador, capaz de construir uma sociedade mais democrática e igualitária, sirva como mecanismo de normatização. Nesse sentido, em nome do reconhecimento, determinados agentes podem reforçar categorias que são empregadas em processos de controle e gestão social, restringindo a subjetividade e a agência de coletivos sociais, e, conseqüentemente, consolidando relações de poder já existentes em vez de, pelo menos, desafiá-las. A crítica fundamenta-se na necessidade de uma reflexão aprofundada, ao indagarmos se seria possível que, sob a égide do reconhecimento, se perpetuem normas e

estruturas sociais que, teoricamente, deveriam ser superadas por ele? Ao trazermos essa crítica, longe de adotar qualquer pressuposto determinista, buscamos destacar a complexidade do reconhecimento como um campo de disputa. Embora seu objetivo seja promover a inclusão, o processo de reconhecimento pode, paradoxalmente, reproduzir as mesmas desigualdades e hierarquias que parece combater, de modo que devemos considerar suas potencialidades emancipadoras, mas também suas limitações e riscos de perpetuação de estruturas de poder naturalizadas.

A partir dessa constatação, nossa atenção recai sobre o reconhecimento constitucional das sociedades indígenas como sujeitos de direito, conforme delineado pela Constituição Federal de 1988. Ainda que represente um avanço normativo significativo, esse reconhecimento permanece atravessado por disputas em torno de seus critérios constitutivos, parâmetros jurídicos e possibilidades concretas de efetivação. O debate permanece inconcluso, marcado por incertezas quanto à sua aplicação prática e aos entraves estruturais que comprometem a realização da justiça e da inclusão social dessas populações. Nesse processo de disputa, reinscrevem-se, no presente, velhas tensões já mobilizadas durante a Assembleia Constituinte 1987, revelando a persistência dos conflitos que envolvem o reconhecimento das sociedades indígenas como sujeitos no espaço público estatal. Como observam Santana e Cardoso (2020), o artigo 231 da CF/1988 representa um dispositivo emblemático dessa incompletude, pois sua implementação encontra forte resistência em regiões marcadas por uma ocupação territorial mais consolidada. (Santana e Cardoso, 2020, p. 111).

Um dos pontos de tensão mais debatidos ultimamente em relação à implementação do art. 231 da CF/1988 é a tese do marco temporal, que propõe limitar o direito à demarcação de terras indígenas apenas àquelas ocupadas na data da promulgação da Carta Constitucional. Embora o Supremo Tribunal Federal (STF) tenha declarado essa tese inconstitucional em setembro de 2023, o Congresso Nacional aprovou, no mesmo mês, a Lei n.º 14.701/2023, que não apenas reinstaura o marco temporal da ocupação indígena, como também introduz outros dispositivos que fragilizam os direitos territoriais reconhecidos pelo texto constitucional. No contexto da Ação Declaratória de Constitucionalidade n.º 87, e após a decisão do STF, o ministro Gilmar Mendes apresentou em 2025 um anteprojeto de lei com o intuito de substituir a Lei n.º 14.701/2023. Embora não incorpore formalmente o

marco temporal, o novo texto do Projeto de Lei propõe dispositivos que mantêm e até aprofundam a violência normativa contra os povos indígenas. Entre os mecanismos previstos, destaca-se a autorização para mineração em Terras Indígenas mesmo sem o consentimento das comunidades afetadas, desde que se invoque o “interesse público relevante da União” – cláusula ambígua que pode ser mobilizada para legitimar violações em larga escala.

Além disso, o projeto também impõe novos entraves ao processo demarcatório, como a exigência de indenização aos ocupantes não indígenas pelo valor da terra nua¹ – o que contraria a lógica do direito originário e declaratório da posse indígena. Também há previsão de mecanismos potencialmente violadores dos direitos fundamentais dos povos indígenas, como a possibilidade de realocação compulsória de comunidades e a autorização para o uso das Polícias Militares estaduais na execução de despejos em contextos de retomada. Também há a introdução de mecanismo de congelamento do direito originário ao estabelecer um corte temporal administrativo para o protocolo de reivindicações territoriais indígenas, de algo em torno de um ano e dois meses após a aprovação e publicação da Lei.

A esse conjunto de ataques, soma-se o progressivo declínio nas demarcações de terras indígenas, observado desde 2002, revelando não apenas uma estagnação, mas um verdadeiro refluxo nos processos de efetivação dos direitos territoriais. Esse cenário é agravado por um intenso processo de criminalização das práticas indígenas que desafiam os limites impostos pelo aparato estatal, como as retomadas e autodemarcações, que são frequentemente tratadas como ilícitos, e não como expressões legítimas de resistência. Ao mesmo tempo, observa-se uma completa invisibilização das populações indígenas em contexto urbano, cujas formas de existência e reivindicação permanecem fora dos enquadramentos oficiais de reconhecimento, reiterando uma lógica que deslegitima tudo aquilo que escapa às formas previamente normatizadas de presença indígena.

¹ A previsão de indenização pela terra nua em favor de ocupantes não indígenas já constava no julgamento do RE n.º 1017365, proferido pelo Supremo Tribunal Federal em 27 de setembro de 2023, ainda que de forma restrita e condicionada. Na tese firmada, o Tribunal estabeleceu que somente na ausência de ocupação tradicional indígena ou de renitente esbulho à época da promulgação da Constituição de 1988 seria cabível a indenização ao particular — por parte da União — tanto pelas benfeitorias úteis e necessárias quanto, quando inviável o reassentamento, pelo valor da terra nua, desde que configurada a posse de boa-fé ou justo título anterior

Com isso, o reconhecimento, longe de constituir um ato emancipatório, opera frequentemente como uma tecnologia normativa que impõe limites à emergência ou enquadramento de sujeitos que não se amoldam ao modelo estatal. Nesse sentido, a discussão sobre o reconhecimento está atravessada por controvérsias teóricas e políticas, particularmente no que se refere à sua efetivação e aos efeitos que produz em contextos marcados por relações históricas de subalternização. O reconhecimento, ao invés de romper com esquemas sociais excludentes, tende muitas vezes a reafirmá-las por meio de categorias ontológicas formuladas no interior dessas práticas institucionais, enquadramentos normativos excludentes e esquemas de inteligibilidade, que moldam seletivamente quem pode ser visto, ouvido e legitimado como sujeito.

A discussão em torno da efetivação dos direitos indígenas frequentemente reconduz, ainda que sob formas dissimuladas, à disputa por esses marcos do reconhecimento – disputa que não se limita à concessão formal de direitos, mas à própria capacidade do Estado de definir, por meio de categorias ontológicas fixadas, quais vidas podem ser legitimamente protegidas sob a condição política de “indígena”. Quando o Estado estabelece critérios temporais ou espaciais para o reconhecimento – como a exigência de ocupação na data da promulgação constitucional ou a imposição de indenização pela terra nua como condição para a demarcação –, o que está em jogo são os próprios quadros que definem quem pode ser reconhecido e em que condições. Esses enquadramentos operam como dispositivos de poder que organizam a cena do reconhecimento a partir de critérios historicamente utilizados para disciplinar, fixar e instrumentalizar as existências indígenas. Ao delimitar os termos do que pode ser reconhecido como vida legítima, tais dispositivos atualizam formas coloniais de sujeição, mascaradas sob a aparência de neutralidade jurídica e racionalidade administrativa.²

O reconhecimento, sustentado por esquemas e enquadramentos, constitui o eixo silencioso em torno do qual gravitam muitas das disputas relacionadas aos direitos indígenas. Contudo, os termos que estruturam esse campo raramente são trazidos à superfície. O debate costuma se concentrar em categorias jurídicas (como terra indígena e sujeito indígena), administrativas (reservas, interesse social) ou

² Sobre a instrumentalização da categoria “terra indígena” pelo Estado para servir suas políticas nacionalistas e desenvolvimentistas FERREIRA (2011, p. 187) afirma que “‘terra indígena’ hoje faz parte dos instrumentos do Estado e de gestão territorial, do direito constitucional”.

culturais (tradição, costumes), sem interrogar de forma direta as normas que condicionam a própria possibilidade de reconhecimento. Dessa forma, os enquadramentos que definem quem pode aparecer como legítimo permanecem naturalizados, operando de modo opaco e, justamente por isso, eficazes na reprodução de hierarquias e exclusões.

Poderíamos afirmar que esse processo perpetua relações de poder desiguais, mantendo as populações indígenas em uma posição de sujeição, enquanto aparenta promover o reconhecimento de seus direitos? Ao recapturar essas categorias de maneira contínua, o Estado reforça estruturas coloniais de gestão e controle, transformando o reconhecimento em uma ferramenta que, longe de emancipar, muitas vezes legitima a marginalização e a instrumentalização dessas sociedades? E ainda, podemos dizer que o reconhecimento oferecido às sociedades indígenas, nessa relação com o Estado, tende a reforçar categorias ontológicas arraigadas, frequentemente mobilizadas em processos de controle e gestão social, o que contribui para a consolidação de relações de poder já estabelecidas, ao invés de, ao menos, tensioná-las ou deslocá-las?

Se essas hipóteses se sustentam, é necessário estabelecer que o processo de reconhecimento não é meramente emancipador ou uma conquista social incontestável. Para compreendê-lo melhor é preciso adotar uma perspectiva teórica mais complexa, que também o veja como um mecanismo de sujeição, que conforma relações assimétricas e constrói dinâmicas sociais marcadas pela alienação, para então podermos pensar os termos em que ele é oferecido.

a relevância do reconhecimento impõe uma análise que ultrapasse sua dimensão puramente positiva ou integradora, exigindo atenção aos seus efeitos normativos na produção dos sujeitos. No caso das sociedades indígenas, trata-se de compreender o reconhecimento como um processo que não apenas permite sua aparição na cena pública estatal, mas também opera moldando suas formas de existência, suas linguagens e seus modos de reivindicação, a fim de torná-los compatíveis com os enquadramentos jurídicos vigentes. Estudar os termos do reconhecimento, nesse sentido, implica considerar simultaneamente seus potenciais emancipatórios e os riscos de sua conversão em um mecanismo de controle, regulação e subsunção de coletividades a uma gramática estatal que seleciona, filtra e hierarquiza as formas legítimas de vida.

Butler (2019b) nos ajuda a pensar esse cenário, questionando a utilização de termos e categorias normativamente construídas, que não dão mais conta de explicar a realidade. A autora chama isso de "não pensamento", que é sustentada por um modelo estritamente normativo. Ao operarmos com base em categorias rígidas e determinadas, que criam um "mapa da realidade" para legitimar sujeitos e identidades, renunciamos a discussão e questionamento desses conceitos normativos, mesmo quando são claramente reducionistas. Assim, em vez de promover inclusão, o reconhecimento pode perpetua estruturas normativas que obrigam os grupos reconhecidos a se conformarem a parâmetros fixos, desconsiderando a pluralidade e a complexidade de suas identidades e da realidade experienciada por eles.

É preciso antecipar que as reflexões de Butler (2019b) oferecem contribuições relevantes para os objetivos analíticos deste trabalho. Ainda que sua obra não dialogue diretamente com as experiências indígenas aqui abordadas, constitui uma importante chave teórica para compreender as armadilhas que atravessam os processos de reconhecimento jurídico e político. Reconhecida por suas contribuições no campo dos estudos de gênero e sexualidade, a autora tem se dedicada nas últimas década a uma crítica mais ampla sobre a constituição dos sujeitos, os regimes de exclusão e os enquadramentos normativos que sustentam estruturas de poder. Sua teoria do reconhecimento, fundamentada na ideia de que a aparição pública dos sujeitos está condicionada por normas que delimitam quem pode ser visto e em que termos, revela-se particularmente útil para desvelar os mecanismos seletivos e hierarquizadores mobilizados pelo Estado. Ademais, sua atenção crescente à atuação estatal em contextos de dominação e colonialidade, como no caso da Palestina sob ocupação israelense (Butler, 2017), reafirma a pertinência de seu arcabouço teórico para pensar formas de violência normativa e exclusão institucionalizadas em contextos de disputa territorial e política.

Nessa tarefa, para compreender as condições em que o reconhecimento é oferecido às sociedades indígenas, propomos articular três importantes conceitos desenvolvidos por Butler (2019b) ao discutir os mecanismos pelos quais apreende-se uma vida como vivível ou reconhecível. Para Butler (2019b), a questão do reconhecimento está profundamente ligada aos *esquemas de inteligibilidade*, que são matrizes normativas pelas quais determinadas existências se tornam compreensíveis e, portanto, reconhecíveis no campo social e político. Além de

produzir aquilo que é inteligível, esses esquemas também produzem seus excedentes, ou seja, aquelas vidas que não podem ser reconhecidas, por não serem inteligíveis em determinados contextos e modelos normativos. A partir desses esquemas, emergem as normas da reconhecibilidade, ou seja, as condições gerais que tornam possível o reconhecimento de determinadas vidas como passíveis de aparição pública e validação jurídica. Essas condições de ser reconhecido (reconhecibilidade) operam em determinadas cenas do reconhecimento, produzindo enquadramentos que agem como dispositivos situacionais que atualizam, em contextos concretos, os esquemas e normas de inteligibilidade, definindo quem pode aparecer, sob quais termos e com quais efeitos. Esses três elementos conceituais (esquemas de inteligibilidade, condição de ser reconhecido e enquadramentos), ao interagirem, revelam que o reconhecimento constitui uma operação normativa que seleciona, molda e produz sujeitos e não sujeitos, vidas normativamente capturadas e vidas abjetas, excedentes que são frequentemente excluídos da relação de conhecimento com o Estado.

A partir dos próprios pressupostos deste trabalho, que se propõe a estudar os termos do reconhecimento em suas condições de possibilidade, torna-se evidente que o reconhecimento não pode ser discutido apenas de forma abstrata, sob pena de ignorarmos as materialidades que o sustentam e condicionam. Trata-se de compreender como certas vidas são incorporadas à cena pública a partir de critérios que definem sua legitimidade, enquanto outras permanecem à margem, expostas à precariedade ou à exclusão. Essa abordagem permite não apenas mapear os limites do reconhecimento, mas desvelar as bases políticas e epistemológicas que o sustentam, revelando sua função muitas vezes reguladora e hierarquizante. Nesse sentido, ao lembrar que “a oposição à desigualdade implica a exposição crítica da fantasmagoria racial pela qual algumas vidas são consideradas pura violência ou ameaça iminente de violência, enquanto outras são consideradas como tendo direito à autodefesa e à preservação” (BUTLER, 2021b, p. 116), somos chamados a evidenciar os mecanismos pelos quais o Estado opera seletivamente a distribuição da dignidade e da proteção, desafiando os regimes excludentes que configuram a desigualdade como algo naturalizado.

Para avançar na discussão, é necessário reconhecer que o processo de constituição do sujeito passa, necessariamente, pelo seu aparecimento no campo de inteligibilidade social. Esse aparecimento, atravessado normas e enquadramentos,

demanda, ele próprio, uma espacialidade. O espaço é capturado no reconhecimento como condição que possibilita ou impede que determinadas existências se tornem visíveis e reconhecíveis. É nesse sentido que a pesquisa apontou para a compreensão do espaço como eixo articulador de uma série de demandas e dispositivos normativos do reconhecimento. Essa centralidade do espaço se torna evidente ao observar que, na própria Constituição Federal de 1988, o reconhecimento das sociedades indígenas esteve intrinsecamente vinculado ao território, afirmando um direito à terra que se converteu em pilar fundamental na luta por direitos e reconhecimento jurídico dessas sociedades. No entanto, compreender o espaço como operador normativo significa reconhecer que ele não se limita a servir somente de suporte para o reconhecimento, mas se configura como instância ativa de disputa, produção de hierarquias e de condições desiguais de acesso a direitos.

Assim, visando contribuir com esse debate, em que buscamos articular reconhecimento e espaço, propomos a formulação de uma categoria metodológica denominada *toriumnormatividade*. Essa categoria busca sistematizar os enquadramentos normativos que operam na produção socioespacial das condições de reconhecimento, articulando as normas que delimitam quem pode ou não aparecer como sujeito legítimo diante do Estado. A *toriumnormatividade*, assim concebida, permite compreender como o reconhecimento jurídico e político das sociedades indígenas é previamente condicionado por arranjos normativos que territorializam os sujeitos, atribuindo-lhes lugares socialmente qualificados como próprios à sua condição. Não é demais lembrar que o recorte aqui proposto tem como pressupostos que “as normas não são independentes e entidades autossustentáveis ou [mesmo] abstrações, mas devem ser compreendidas como formas de ação (...) [a norma] não pode ser inteiramente separada de suas aplicações” (Butler, 2014b, p. 266 - 267).³

A *toriumnormatividade* é uma categoria que remete ao espaço e é central para a discussão sobre ontologias espacializadas. A palavra “território” deriva do

³ Butler afirma que uma norma não é o mesmo que uma regra, e não é o mesmo que uma lei. Uma norma opera no âmbito de práticas sociais sob o padrão comum implícito da *normalização*. Embora uma norma possa ser analiticamente separada das práticas nas quais ela está inserida, também pode mostrar-se recalcitrante a quaisquer esforços de descontextualização de sua operação. Normas podem ou não serem explícitas, e quando elas operam como o princípio normalizador da prática social, elas geralmente permanecem implícitas, difíceis de perceber e mais clara e dramaticamente discerníveis nos efeitos que produzem.” (2014b, p. 252).

latim *territorium*, que significa a área pertencente a uma determinada entidade. A criação da categoria *toriumnormatividade* se dá através de um jogo de palavras, onde o sufixo *torium*, que “designa o lugar de um substantivo qualquer” (Machado, 1997, p. 17), é utilizado para enfatizar que determinadas vidas, ao serem reconhecidas, são situadas em espaços específicos, que passam a designar seu (único) lugar de pertencimento. Simultaneamente, a categoria também evidencia que há vidas que, por não se enquadrarem nesses espaços normativamente instituídos, permanecem sem lugar, deslocadas de qualquer pertencimento socialmente reconhecido.

Esses enquadramentos socioespaciais não apenas determinam a localização de onde o indígena pode ou deve estar, mas também operam na exclusão de suas presenças – mesmo quando concretas e materiais – de outros espaços ou de qualquer espaço que não corresponda aos moldes previamente estabelecidos. Tais operações estão condicionadas por esquemas mais amplos de inteligibilidade que definem, com base em critérios historicamente racializados e colonialmente produzidos, quais vidas são reconhecíveis e quais permanecem à margem do campo do reconhecimento. Ao organizar analiticamente essa dimensão socioespacial do reconhecimento, a categoria permite evidenciar os limites, exclusões e disputas que conformam a presença ou o apagamento das sociedades indígenas na cena pública-estatal. Nosso objetivo é compreender como essas condições normativas “operam para tornar certos sujeitos pessoas ‘reconhecíveis’ e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer” (Butler, 2019b, p. 20), e a partir de quais condições, posições, conjunturas e disposições esse reconhecimento é oferecido às sociedades indígenas.

Ao reconhecermos o espaço como instância de reconhecimento, a análise busca revelar os mecanismos pelos quais o lugar atribuído torna-se critério para a legitimidade política e jurídica desses sujeitos. Ao mobilizar essa categoria, buscamos compreender como certos arranjos normativos territorializam o sujeito indígena, naturalizando dispositivos que localizam sua legitimidade em contextos específicos de tempo, lugar e identidade. A *toriumnormatividade*, portanto, permite explicitar os modos pelos quais a espacialização do reconhecimento produz inclusões parciais, exclusões sistemáticas e sujeições reguladas, tornando visíveis os mecanismos através dos quais o Estado organiza o reconhecimento das sociedades indígenas de forma seletiva, condicional e situada.

Assim, o convite é estudar o complexo jogo de disputas em torno do reconhecimento, em que o Estado, ao mesmo tempo que oferece esse “reconhecimento”, ele o vincula a certas condições espaciais formuladas por esquemas de inteligibilidade, que se reverberam em seus vários enquadramentos e efeitos práticos, como a construção de determinados critérios identitários, mas também outros conjuntos de sentido que produzem efeitos ontológicos. Como discutiremos, esses enquadramentos não operam apenas como critérios técnicos de definição de direitos territoriais, mas como dispositivos que estabilizam significados jurídicos e políticos para termos como “terra indígena”, “tradição” ou “*habitat*”, exigindo a fixação de traços culturais e modos de ocupação territorial como condição de legitimidade. O que se verifica, por exemplo, é que categorias ontológicas como “índio verdadeiro” ou “falso índio” não emergem apenas como expressões sociais pejorativas, mas como efeitos de um regime de reconhecimento que hierarquiza identidades e distribui direitos a partir da aderência a certos padrões normativos.

Como já deve ter ficado claro, a análise proposta nesta tese parte do reconhecimento de que diversas categorias e conceitos socioespaciais, historicamente mobilizados como garantias jurídicas às sociedades indígenas, têm sido recapturados pelo Estado e ressignificados como instrumentos de controle, restrição e sujeição. Ao serem apresentados como critérios objetivos – como no caso de termos como “*habitat*”, “tradição” ou “terra tradicionalmente ocupada” –, esses dispositivos operam normativamente, configurando os termos sob os quais determinados sujeitos podem ser inteligíveis e reconhecidos no cenário público-estatal. Mesmo as estratégias jurídicas e institucionais manejadas como favoráveis ao reconhecimento das sociedades indígenas podem resultar em processos de exclusão e espoliação, justamente por se assentarem em concepções normativas, que tendem a estabilizar e tipificar o que seria uma “vida reconhecível”. Nessa ambivalência, o reconhecimento transforma-se em um dispositivo que organiza a distribuição desigual da legitimidade política, jurídica e espacial. O que se revela, portanto, é a impossibilidade de se fixar um conjunto de termos do reconhecimento que não possam ser, a qualquer tempo, reapropriados pelo Estado como operadores de exclusão.

Assim, a tarefa crítica que se impõe é desnaturalizar os fundamentos do reconhecimento estatal e desestabilizar os dispositivos que produzem as condições de não visibilidade e ilegitimidade das sociedades indígenas. Isso exige não apenas

disputar o reconhecimento, mas interrogar os próprios marcos normativos que o estruturam. Ao deslocar o foco do reconhecimento como concessão para o reconhecimento como campo de disputa normativa, torna-se possível vislumbrar outras formas de produção política e jurídica da diferença, orientadas por uma concepção radicalmente plural de justiça.

A categoria analítica da *toriumnormatividade*⁴ revelou-se central para a compreensão crítica das formas pelas quais o reconhecimento jurídico e político das sociedades indígenas é mediado por dispositivos normativos que articulam espacialidade e normatividade. Trata-se de uma chave teórica que permite apreender os modos como o espaço não é apenas cenário do reconhecimento, mas sua própria condição de possibilidade. A mobilização dessa categoria não visa dissociar os eixos espaciais de outros elementos normativos, mas, ao contrário, destaca como certas normas operam espacializando o reconhecimento, aglutinando-se em torno de categorias como “terra indígena”, “*habitat* tradicional” ou “ocupação imemorial”, que funcionam como molduras da inteligibilidade jurídica. Como adverte Butler (2021a, p. 21), embora possamos nos referir a uma norma de forma singular, elas chegam “agrupadas, interconectadas, e que elas têm dimensões tanto espaciais quanto temporais inseparáveis do que elas são, de como agem e de como formam aquilo sobre o qual elas agem.” (Butler, 2021a, p. 21). Nesse sentido, a *toriumnormatividade* permite tornar visível essa ação normativa espacializado que, ao ordenar certas localidades como condição do sujeito, institui formas legítimas de presença e, correlativamente, zonas de exclusão, silenciamento ou ilegalidade, sendo, portanto, um instrumento de leitura que evidencia como determinadas espacializações normativas moldam os contornos da própria figura do sujeito na cena do reconhecimento.

Butler e Athanasiou (2013) investigam como determinadas práticas regulatórias de localização, deslocamento e enraizamento operam na produção e restrição da inteligibilidade humana, constituindo esquemas normativos que situam os corpos segundo matrizes de reconhecimento política e social. As autoras mobilizam os termos *bodies-in-place* e *bodies-out-of-place* para nomear os efeitos desse ordenamento, que produz uma dialética entre presença autorizada e ausência

⁴ É preciso mencionar que as ideias dessas categorias, em grande parte, foram inspiradas pelos debates e discussões realizadas em torno do Grupo de Pesquisa Qconstitucional (CNPq/UnB), liderado pelo Prof. Douglas Antônio Rocha Pinheiro, em que visava criar testes de verificação de decisões judiciais.

forçada, revelando os modos como determinadas vidas são territorializadas ou expulsas do espaço do reconhecimento. Isso implica que o reconhecimento não é apenas do sujeito, mas do lugar que o sujeito ocupa ou está autorizado a ocupar, e dos marcadores espaciais que vão definir e designar determinados grupos. Ao elaborar essa categoria, estamos pensando no processo de reconhecimento de um sujeito num espaço e de um espaço reificado para um sujeito, de modo que esse sujeito, ao deslocar-se desse espaço, muito provavelmente não será reconhecido fora dele.⁵

Mais do que adotar o espaço como metáfora libertadora, concebido como fluido, mutável e aberto à diferença, o objetivo aqui é problematizar a forma como o espaço normativo atua como restrição no reconhecimento das sociedades indígenas, sobretudo quando estas se encontram fora de uma espacialidade idealizada, fixada e socialmente legitimada, ou mesmo quando são compelidas a assumir essa espacialidade normativa, alheia às suas experiências, formas de organização e dinâmicas próprias. Este trabalho propõe investigar como tais processos são inscritos no espaço e, reciprocamente, como o espaço é inscrito no sujeito. Em síntese, buscamos entender como que espaços físicos reificados ou os lugares socialmente qualificados emergem como marcadores de diferença e hierarquização nos processos de construção das sociedades indígenas como sujeitos.

Para desenvolver a problemática proposta acima, a tese foi estruturada em três capítulos que dialogam diretamente com a noção de enquadramento e moldura do reconhecimento, que atravessa conceitualmente todo o trabalho. No primeiro capítulo, delineamos os pressupostos teóricos que orientam nossa leitura do reconhecimento, expondo as lentes conceituais por meio das quais o fenômeno é compreendido e problematizado. Noutras palavras, estamos enquadrando o próprio reconhecimento, isto é, delineando os marcos conceituais que permitem compreender os mecanismos pelos quais determinadas vidas são tornadas reconhecíveis enquanto outras são mantidas fora da zona de reconhecimento. Ao mobilizar categorias como reconhecimento, inteligibilidade, enquadramento e

⁵ Um simples exemplo é pensar o questionamento de ações afirmativas para pessoas indígenas, pretas e pardas. Basicamente, os questionadores afirmavam que a Universidade, não seria o lugar desses “sujeitos”. No tocante à questão indígena, se argumentava fortemente a contradição dos traços culturais que seriam adquiridos na Universidade, com aqueles que são tidos como “propriamente” indígenas.

espaço, buscamos evidenciar suas ambivalências e os efeitos normativos que operam na constituição de sujeitos, revelando os limites e exclusões implicados nas formas pelas quais o reconhecimento é administrado na cena pública-estatal.

No segundo capítulo, a análise se volta àquilo que é enquadrado – ou seja, à moldura socioespacial que delimita e sustenta os jogos de aparição e ausência das sociedades indígenas. A tônica recai sobre o modo como o conceito de “terra indígena” foi consolidado juridicamente por meio da noção de *habitat*, produzindo um regime de reconhecimento fortemente atrelado à presença de traços fixos de ocupação do território, sejam eles ecológicos, econômicos ou culturais. Este enquadramento reforça dispositivos que reificam a cultura e aprisionam as possibilidades de reconhecimento a uma espacialidade idealizada e pretensamente imemorial. Como demonstrado, esse enquadramento sustenta não apenas o modelo de demarcação vigente, mas também suas estagnações e limitações, operando como principal entrave ao reconhecimento dos territórios indígenas, enquanto a demanda por reconhecimento territorial segue em expansão.

Nesse capítulo, ao evidenciarmos a produção dos enquadramentos socioespaciais, propomos uma crítica à reificação do espaço nos processos de reconhecimento, especialmente nos dispositivos de demarcação de terras indígenas. A análise parte da constatação de que o reconhecimento jurídico tem operado com base em categorias espaciais que produzem e reiteram uma posição-lugar previamente destinada às sociedades indígenas, associando-as a uma espacialidade fixada no passado – como primitivas, selvagens ou atrasadas – ou, em seu reverso, como assimiladas, aculturadas e integradas. Essa lógica não apenas deslegitima a pluralidade de experiências espaciais vividas pelas sociedades indígenas, como também sustenta uma posição política excludente e hierarquizante. A metáfora espacial, ao ser transformada em critério jurídico, oculta sua dimensão política e convencional, reproduzindo molduras que desautorizam formas indígenas de ocupação e produção do territorializações que escapam ao imaginário normativo estatal.

Não é demais ressaltar que a reificação do espaço opera como uma limitação radical à possibilidade de deslocamento, reinvenção ou reinscrição territorial das sociedades indígenas. Como aponta Veiga (2018), essa fixação espacial não apenas inviabiliza o trânsito entre diferentes lugares, como também bloqueia a emergência de processos de territorialização em contextos outros, negando-lhes a

legitimidade de ocupar e transformar novos espaços. Trata-se de uma condição de existência fortemente atrelada à permanência em um espaço previamente legitimado – fora dele, instala-se a invisibilidade, pois as condições normativas de inteligibilidade que possibilitam a aparição de certos sujeitos deixam de operar.

Por fim, o terceiro capítulo se dedica à análise daquilo que não é enquadrado – as vidas e coletividades que permanecem à margem ou são apenas parcialmente apreendidos pelas molduras do reconhecimento. Trata-se de figuras que desafiam diretamente os critérios espaciais reificados, e que insiste ocupar um lugar que sua presença não foi autorizada, como nas práticas de retomadas, autodemarcações e nas experiências de indígenas em contexto urbano. Esses sujeitos excedem as categorias normativas estabilizadas e, por isso, são muitas vezes desautorizados, criminalizados ou invisibilizados. Suas existências tensionam o campo jurídico-político, evidenciando que o reconhecimento, longe de ser pura afirmação positiva, ele mesmo opera por exclusões reiteradas. Assim, a tese propõe refletir não apenas sobre o que é enquadrado, mas sobre os limites e silenciamentos das molduras, revelando como a *toriumnormatividade* funciona como um regime espacial de inteligibilidade que regula o aparecimento – e o desaparecimento – dos sujeitos indígenas no cenário estatal.

Podemos tomar como exemplo paradigmático as dificuldades enfrentadas por indígenas em contexto urbano para serem reconhecidos como sujeitos de direito, precisamente por estarem deslocados do *torium*, ou seja, ausentes do espaço previamente codificado como legítimo para a aparição da identidade indígena. Esse deslocamento territorial implica a exclusão do sujeito da moldura de reconhecimento dominante, pois os esquemas de inteligibilidade que sustentam tal reconhecimento operam a partir de categorias fixadas no tempo e no espaço. Tais categorias agem como dispositivos que estabilizam a condição indígena em um espaço territorial naturalizado e passado, inviabilizando a emergência de outras formas de existência e pertencimento. Diante disso, uma questão central que se impõe é: quais as possibilidades de deslocar esses enquadramentos espaciais e ontologizados que determinam quem pode ser reconhecido? O desafio teórico e político consiste, portanto, em subverter o *habitat* como categoria jurídica fixadora e reificadora, para afirmar o *habitar* como prática histórica e política, ou seja, uma forma ativa de estar no mundo, vinculada a estratégias cotidianas de resistência, de reconstrução de vínculos e de afirmação de modos próprios de produzir lugar.

As experiências indígenas de territorialização (retomadas, autodemarcações e indígenas urbanos) não apenas desestabilizam os limites impostos pela normatividade estatal, mas também inauguram outras formas de habitar coletiva que, como potência, são produzidas fora dos limites de inteligibilidade elaborados pelo reconhecimento. Elas não buscam apenas ser incluídas no regime vigente de reconhecimento, mas expõem seus limites, recusando as condições previamente dadas para a aparição legítima de uma vida. Ao operar por meio de práticas territoriais que escapam aos enquadramentos tradicionais, essas experiências colocam em questão a própria gramática jurídico-política que regula quem pode ocupar determinado espaço e sob quais condições. Com isso, não apenas ampliam o repertório das existências possíveis, mas forçam o regime de reconhecimento a lidar com aquilo que ele não foi concebido para ver, acolher ou compreender. Trata-se, portanto, de uma política de deslocamento que não demanda lugar, mas o cria – e, ao criá-lo, denuncia o caráter historicamente construído e excludente dos espaços sociais tidos como legítimos. A aposta recai, então, na possibilidade de ampliar o campo de inteligibilidade jurídica e social para reconhecer os múltiplos modos de existência indígena para além dos enquadramentos normativos que, até aqui, têm funcionado como operadores de exclusão.

CAPÍTULO I – RECONHECIMENTO, ENQUADRAMENTOS E ESQUEMAS DE INTELIGIBILIDADES COMO PRESSUPOSTOS DA FORMAÇÃO DO SUJEITO

A emergência do reconhecimento como paradigma das lutas sociais contemporâneas marca uma inflexão relevante no campo político e epistêmico da mobilização coletiva. Como argumenta Fraser (2001), essa transição não se dá apenas pela diversificação das pautas, mas pelo deslocamento do eixo organizador da ação política, que passa da redistribuição centrada na classe para o reconhecimento centrado na identidade. Com isso, a emergência de um novo imaginário político, no qual as noções de "identidade", "diferença", "multiculturalismo" assumem protagonismo social (2001). Nesse sentido, Fraser (2001, p. 248) aponta que esse movimento se desenhou com mobilizações de movimentos sociais em torno de "eixos de diferença inter-relacionados", com reivindicações, baseadas em identidades, cada vez mais predominantes. Kritsch e Ventura (2019, p. 443), apontam que, com esse movimento, "identidades grupais substituiriam paulatinamente os antigos interesses de classe do capitalismo fordista como principal incentivo para a organização e mobilização políticas."

A centralidade assumida pelo reconhecimento no debate social contemporâneo também está diretamente relacionada ao surgimento dos chamados Novos Movimentos Sociais, que emergem com força política a partir das décadas de 1960. Ao emergirem na cena política, esses movimentos deslocam o foco das mobilizações tradicionais, que eram centradas na figura universal do trabalhador como sujeito da luta política, e passam a articular suas demandas em torno da visibilidade de sujeitos coletivos específicos. Diferentemente das mobilizações anteriores, voltadas majoritariamente para mudanças socioeconômicas, os novos movimentos sociais não se limitam a essa esfera. Eles também exigem o reconhecimento de identidades diversas, que se moldam em torno de eixos como gênero, raça, etnicidade, meio ambiente e direitos humanos.

Dentro da configuração dos chamados "novos movimentos sociais", o movimento indígena ocupa um lugar singular. Como observa Gohn (2024, p. 6), ele "insere-se num campo mais abrangente, que diz respeito aos movimentos e às lutas identitárias", carregando especificidades que o distinguem de outras formas de mobilização pautadas pela identidade. Essas particularidades, segundo a autora,

“dizem respeito ao modo de viver – livres em aldeias, com seus costumes e ritos advindos da ancestralidade” (Gohn, 2024, p. 7), conferindo às demandas por reconhecimento dos movimentos indígenas uma densidade que não se limita à afirmação subjetiva da identidade, mas que envolve dimensões materiais, históricas e ontológicas, que ultrapassam os marcos tradicionais das lutas por reconhecimento. Ainda que as teorias dos novos movimentos sociais não tenham sido originalmente formuladas para captar as dinâmicas das lutas indígenas, Gohn argumenta que “as categorias teóricas que elas criaram, como instrumentos de análise, podem ser adaptadas para o caso em tela, dos indígenas” (2024, p. 5).

Assim, todas essas transformações nas dinâmicas sociais contribuíram para constituir o direito como espaço privilegiado da disputa por reconhecimento, tornando-o o campo de excelência onde se busca inscrever a existência de sujeitos. O ingresso na inteligibilidade estatal, isto é, a capacidade de ser reconhecido, converte-se em condição para reivindicações por justiça e redistribuição. A luta por reconhecimento, portanto, não se limita a uma demanda simbólica, mas traduz-se na tentativa de construir uma identidade política que permita ocupar um “lugar” reconhecível na ordem jurídica e institucional. Nessa lógica, discutir o reconhecimento tornou-se central nas agendas contemporâneas, pois a estrutura normativa exige, como passo inaugural, a definição de um reconhecimento, sem o qual a vulnerabilidade desses grupos permanece invisível.

Diante disso, este capítulo propõe uma análise crítica do reconhecimento como dispositivo central na constituição das sociedades indígenas⁶ enquanto sujeitos jurídicos e políticos. Partiremos de um exame das principais formulações teóricas sobre o reconhecimento na teoria social contemporânea, atentando para seus aspectos positivos, negativos e ambivalentes. O objetivo é assentar os pressupostos para entender o reconhecimento não apenas como uma via de ingresso dos sujeitos na cena pública-estatal e no campo jurídico, mas também como um operador de exclusões. Isso porque o reconhecimento funciona a partir de esquemas e enquadramentos normativos que, ao tornarem certos sujeitos visíveis e legítimos, simultaneamente relegam outros à condição de ininteligibilidade, mantendo-os nas margens do campo do reconhecível. É precisamente na tensão

⁶ Nossa opção em usar o termo sociedades indígenas compreende aquilo que foi argumentado por Oliveira Filho (1999, p. 156): “Falar em ‘sociedades indígenas’ (e não apenas em ‘índios’), então, é uma maneira de equiparar-se conceitualmente (...), não implicando qualquer suposição de isolamento social ou territorial”.

entre o que pode ou não ser reconhecido que se manifesta a ambivalência constitutiva do reconhecimento. Ao agir simultaneamente como mecanismo de inclusão e exclusão, ele também se revela como um campo de disputa, no qual se delineiam possibilidades de agência e de insurgência contra os próprios enquadramentos que produz e sustenta.

Buscaremos, ainda, aprofundar a centralidade do espaço como operador de inteligibilidade na constituição dos regimes de reconhecimento. Assim, discutiremos os enquadramentos que o direito produz ao espaço, discutindo como metáforas espaciais tornam-se critérios tácitos para a produção de visibilidade dos sujeitos reconhecíveis. A análise parte da concepção de espaço como campo normativo, buscando entender os efeitos ontológicos que esse enquadramento produz no processo de sujeição. Essa operação teórica possibilitará compreender como enquadramentos socioespaciais – a *toriumnormatividade* - opera a construção dos sujeitos indígenas por meio de categorias e metáforas espaciais fixas, reificadas e excludentes, delimitando quem pode ser reconhecido e sob quais condições essa aparição se torna possível.

1.1. O problema do Reconhecimento: concepções positivas, negativas e ambivalentes

A centralidade assumida pelo termo “reconhecimento” nas disputas contemporâneas evidencia uma complexa multiplicidade de sentidos, que o transforma, como afirmam Kritsch e Ventura (2019, p. 444), na “palavra-chave a ser disputada”. Essa multiplicidade, longe de ser um mero problema semântico, revela a complexa natureza do “reconhecimento” como conceito e prática social. A diversidade de interpretações destaca a necessidade de uma análise cuidadosa e crítica do conceito. Nesse esforço para compreender os campos de disputas em torno do “reconhecimento”, podemos organizar pelo menos três aspectos fortemente vinculados à discussão, que constituem diagnósticos de partida deste estudo.

Primeiro, podemos apontar uma ideia que atrela fortemente o reconhecimento como defesa do multiculturalismo, convertendo o reconhecimento em objetivo de diversos grupos sociais que almejam aparecer na cena pública e reivindicar direitos. Conforme apontado por Taylor (2018, p. 34), a “luta [por reconhecimento] se tornou

importante de várias maneiras nas políticas atuais [...] e no que hoje se chama de políticas do ‘*multiculturalismo*’ (grifamos). Kritsch e Ventura (2019) ressaltam que a discussão sobre o multiculturalismo avançou pouco, “tendo sido praticamente abandonada nos anos 1990, (mas) os termos do debate permaneceram e tomaram novas formas.” (p. 442). É o que lamenta Walsh (2012, p. 61) ao afirmar que atualmente se reduz, muitas vezes, “à interculturalidade pouco mais do que um novo multiculturalismo, esvaziando-a assim de qualquer sentido crítico, político, construtivo e transformador.”⁷ Por outro lado, para Candau (2008, p. 18 - 19) “o multiculturalismo [é] uma característica das sociedades atuais”, pontuando que o mesmo nasce das “lutas dos grupos sociais discriminados e excluídos”, levando a autora a defender um multiculturalismo crítico, que “corresponde a uma perspectiva emancipatória que envolve, além do *reconhecimento da diversidade e das diferenças culturais*, a análise e o desafio das relações de poder” (Moreira, Candau, 2003, p. 161, grifamos).

Independente do atual estatuto de discussão do multiculturalismo, e seus vários outros derivados conceituais, o debate sobre o reconhecimento constitui instrumento central em suas políticas, de modo que o apelo de se reconhecer as diferenças culturais e a diversidade nas sociedades contemporâneas torna-se argumento indispensável a ser incorporado para que determinados grupos minoritários possam alcançar uma posição social que lhes permita realizar suas reivindicações. Em vista disso, lutar pelo reconhecimento se traduz pela defesa da diversidade, do multiculturalismo, das pluralidades, das minorias, das interculturalidades, sem se refletir, necessariamente, o quanto esses termos podem ser fagocitados pelo sistema de dominação econômico e outras hegemonias⁸.

Consequentemente, tentativas de refletir criticamente sobre os termos em que o reconhecimento é oferecido são geralmente lidas como ataques ou contrapontos às essas lutas, quando não, interpretados como a defesa de uma unidade de luta em torno de uma classe social, que sempre é rechaçado como se fosse um atraso

⁷ No original: “a la interculturalidad a poco más que un nuevo multiculturalismo, restándola así de cualquier sentido crítico, político, constructivo y transformador.”

⁸ Sobre a capacidade de adaptação e maleabilidade dos sistemas de dominação, entre eles, o capitalismo, escreve Baltanski e Chiapello (2009, p. 236): “Nossa constatação do papel da crítica na melhoria, mas também nos deslocamentos e nas transformações do capitalismo, nem sempre no sentido de progresso do bem-estar social, leva-nos a ressaltar as insuficiências da atividade crítica, bem como a incrível maleabilidade do processo capitalista, *que é capaz de permear sociedades de aspirações muito diferentes ao longo do tempo (mas também no espaço, ainda que esse não seja nosso objeto) e de cooptar as ideias daqueles que eram seus inimigos na fase anterior*” (grifei).

político. Nesse sentido, não poderíamos deixar de referenciar Butler (2019b), para a qual há uma tensão entre

(a) a expansão dos atuais conceitos normativos de cidadania, reconhecimento e direitos a fim de acomodar e superar os impasses contemporâneos, (b) e a necessidade de vocabulários alternativos, fundados na convicção de que os discursos normativos derivados do liberalismo e do *multiculturalismo* são inadequados para a tarefa de compreender tanto as novas formações do sujeito quanto as novas formas de antagonismo social e político. (Butler, 2019b, p. 208 – 209)

Diante dessa tensão, podemos nos indagar se todo “reconhecimento” resulta num respeito a diferenças e construção de uma pluralidade ou ele pode ser captado como forma de preservar certa estabilidade social – inclusive, das estruturas de opressão e subalternização de grupos, utilizando, para isso, vocabulários e conceitos que operam como mecanismos constitutivos de uma relação de poder, que conforma e delimita as potencialidades do sujeito.

Além do desdobramento acima exposto, a formulação do reconhecimento como objetivo de grupos minoritários para alcançar uma posição social de aparição, dentro da dinâmica imposta por uma política do multiculturalismo, resulta na construção do “reconhecimento” como objeto de desejo. Por meio da apreensão desse desejo, é possível agir sobre identidades e sujeitos e capturar suas demandas. Butler (2016, p. 187) explica que a luta por reconhecimento se caracteriza pelo “desejo de entrar em uma prática comunicativa com o Outro, em que o reconhecimento não ocorre nem como um acontecimento nem como um conjunto de acontecimentos, mas como um processo contínuo”. Para autora, esse desejo não visa simplesmente uma ação de almejar um objeto ou uma finalidade específica. No contexto das relações intersubjetivas, aqui pensando especialmente uma relação com o Estado, o desejo assume diversas formas, entre elas,

o desejo também quer [é] o desejo do Outro, onde o Outro é concebido como um sujeito do desejo (...), o desejo do Outro se torna o modelo para o desejo do sujeito. Não é que eu queira que o Outro me queira, mas que quero na medida que tenho aceitado o desejo do Outro e *modelado meu desejo segundo o desejo do Outro*. (2016, p. 192, *grifamos*)⁹.

⁹ Em outro trabalho, Butler coloca que “o reconhecimento é motivado pelo desejo de encontrar-se a si próprio refletido ali [na alteridade do outro], onde o reflexo não é uma expropriação final (...) a consciência busca um resgate de si mesma, apenas para reconhecer que da alteridade não há retorno a um eu anterior,” (2001, p. 33)

Assim, o anseio por reconhecimento passa a moldar meu desejo segundo o desejo do outro, em estabelecer os termos que entro nessa relação de reconhecimento. Ao entender que o desejo se configura através da interação e da busca pela reciprocidade com o desejo do Outro, somos levados a perceber como nossas identidades e ações são constantemente moldadas e reformuladas para incorporar o [desejo] outro. Esse é um ponto importante que será retomado a frente para entender as implicações do “reconhecimento”, a partir da necessidade de tornar-se o “desejo” do outro, incorporando a linguagem e os termos postos nesta relação.

O segundo aspecto que merece destaque, refere-se à interpretação do “reconhecimento” como um acontecimento que, em si mesmo, implicaria uma “mudança das valorizações culturais que negaram o respeito igual” a determinados grupos (Phillips, 2009, p. 230). Essa visão desenha a possibilidade de construir uma “sociedade ‘amigável às diferenças’, [cujo objetivo é o] reconhecimento de distintas perspectivas das minorias étnicas, ‘raciais’ e sexuais, bem como a diferença de gênero” (Fraser, 2007, p. 101 – 102). A principal crítica é que a produção do reconhecimento a partir desse enquadramento relega grande papel para um momento, que está assentado na reprodução de bases normativas, e que não possibilita, minimamente, desestabilizar os pressupostos sobre os quais se constroem as diferenciações dos grupos existentes, impedindo a produção de resultados radicalmente democráticos e de um reconhecimento mais inclusivo, por meio de processos de contínua discussão sobre os termos em que esse reconhecimento é oferecido.

Fraser (2006, p. 232), analisando esse cenário, destaca que para o enfrentamento das injustiças culturais a sociedade recorre a “alguma espécie de mudança cultural ou simbólica”, que envolve “a revalorização das identidades desrespeitadas (...) e o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural”. Para a autora, o problema é que o reconhecimento reduzido à mudança de valores visa “corrigir os resultados não equitativos dos arranjos sociais, *sem enfrentar o quadro subjacente que os produz*” (Fraser, 2022, p. 44, *grifamos*). A autora vai chamar essa estratégia de “remédios afirmativos”, que “propõe que o desrespeito deve ser corrigido por meio *da revalorização de identidades de grupo injustamente desvalorizadas, mas deixa intactos tanto os conteúdos dessas identidades quanto as diferenciações de grupo subjacentes.*” (2022, p. 45, *grifamos*)

O reconhecimento quando não aborda as raízes profundas das desigualdades vivenciadas pelo grupo reconhecido, pode servir como uma estratégia de dominação. Nessa via, Walsh (2012, p. 64) destaca que “o reconhecimento e o respeito à diversidade cultural se transformam em uma nova estratégia de dominação, visando (...) o controle do conflito étnico e a preservação da estabilidade social”. Essa instrumentalização da diversidade decorre da ausência de uma abordagem crítica ao reconhecimento, que se revela incapaz de promover ações, projetos e processos que interfiram na reestruturação das bases e ordenamentos da sociedade que, por sua vez, perpetuam a racialização, a inferiorização e a desumanização de minorias específicas.

Ao limitar-se a reconhecer formalmente a existência de um grupo sem promover mudanças estruturais efetivas, perpetua-se um *status quo* que mantém as bases da exclusão e da desigualdade intactas. Esse tipo de reconhecimento, superficial e simbólico, pode ser utilizado para pacificar demandas por justiça e igualdade, oferecendo uma aparência de progresso enquanto, na realidade, evita-se enfrentar e dismantelar as estruturas que sustentam a opressão. É o que Amado e Vieira (2021) chamam de reconhecimento incompleto, referindo-se à situação em que o Estado até reconhece a identidade indígena ou determinados direitos dos povos indígenas, mas esse reconhecimento é parcial, limitado, condicional ou marcado por contradições que resultam na negação prática desses mesmos direitos. Assim, o reconhecimento sem ações concretas e transformadoras corre o risco de reforçar, em vez de desafiar, as relações de poder existentes. Nessa esteira, Walsh reforça que a onda de reformas constitucionais dos anos 90 “que reconhecem o caráter multiétnico e plurilinguístico dos países e introduzem políticas específicas para os povos indígenas e afrodescendentes (...) *simplesmente adiciona a diferença ao sistema e modelo existentes*. (2012, p. 64, *grifamos*).¹⁰

O efeito prático, ao buscar a efetivação do reconhecimento, tendo em vista apenas a “mudança de valores sociais e valorização de identidades” sem pensar

¹⁰Texto original: el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta (...) al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo “incluir” los grupos históricamente excluidos a su interior. Sin duda, la ola de reformas educativas y constitucionales de los 90 – las que reconocen el carácter multiétnico y plurilingüístico de los países e introducen políticas específicas para los pueblos indígenas y afrodescendientes –, son parte de esta lógica multiculturalista y funcional; simplemente añaden la diferencia al sistema y modelo existentes. (WALSH, 2012, p.64).

criticamente processos que interfiram na reestruturação das bases e ordenamentos da sociedade, é um falso reconhecimento (*misrecongnition*)¹¹. Essa situação se configura quando, mesmo após o reconhecimento formal de determinados grupos sociais, estes permanecem sob o jugo da “dominação cultural, do não-reconhecimento e do desrespeito” (Fraser, 2002, p. 12). Para Fraser o falso reconhecimento “é uma relação social institucionalizada” (2017, p. 279), que consiste na “subordinação social, isto é, no impedimento da participação paritária na vida social” (2002, p. 15). O falso reconhecimento passa pela interiorização de normas culturais baseadas na diferenciação de um grupo de pessoas, sendo que essa diferença é incorporada e devolvida ao grupo como uma desvalorização e não paridade participativa. Nesse sentido, a autora entende que

o que é institucionalizado, (...) são as construções culturais de direitos e da condição de pessoa que produzem os sujeitos (homossexuais) como abjetos. Esta, (...), é a essência do falso reconhecimento: a construção material, por meio da institucionalização de normas culturais, de uma classe de pessoas desvalorizadas que são privadas da paridade participativa. (Fraser, 2017, p. 284)

Assim, podemos afirmar que a problemática do reconhecimento fundamentado na diferença reside na intrínseca contradição de que essa própria diferença evidencia o fracasso do reconhecimento. Como apontado acima, a construção do reconhecimento pelas normas culturais baseadas na valorização da diferenciação de um grupo de pessoas implica, paradoxalmente, enquadrá-las socialmente como não iguais. Este enquadramento, por sua vez, condiciona seus direitos, aparições e reivindicações dentro da cena do reconhecimento. Butler (2019b, p. 202) aprofunda essa questão ao indagar: “temos também de nos perguntar o que precisamente seria ‘reconhecido’? A ‘homossexualidade’ da pessoa gay? (...) E se os próprios traços que são ‘reconhecíveis’ provarem estar baseados em um fracasso do reconhecimento?”. Tal questionamento sugere que os elementos reconhecíveis podem estar, de fato, enraizados em uma falha fundamental do processo de reconhecimento, reforçando a necessidade de uma reflexão crítica sobre os mecanismos, termos e as consequências sociais desse reconhecimento.

¹¹Em algumas traduções o termo aparece como “não reconhecimento” (Fraser, 2007, 2022). Preferimos a tradução de falso, pois entendemos que o reconhecimento é discursivamente oferecido, porém não importa na efetiva alteração do estatuto daquele sujeito.

Grande parte da discussão desse segundo ponto também pode ser analisada no discurso do reconhecimento como ato de “reparação histórica”. Esse reconhecimento frequentemente se limita a admitir um histórico de opressão, sem que isso se traduza em ações concretas para efetuar uma reparação ou compensação efetiva, nem importa em qualquer mudança substantiva na condição de sujeito do grupo coletivo reconhecido. Um exemplo bem ilustrativo pode ser extraído do trecho do voto do Ministro André Mendonça no julgamento do RE n.º 1017365/SC, em que, apesar de reconhecer os lamentáveis eventos históricos e as atrocidades cometidas contra povos indígenas, vota pelo marco temporal como um pressuposto limitador dos próprios direitos indígenas¹². Outro exemplo pode ser observado no fato de que a Comissão de Anistia, em nome do Estado Brasileiro, reconheceu e pediu desculpas ao povo Krenak e ao povo Kaiowá pelas violências sofridas ao longo dos últimos 524 anos. Tal pedido foi muito celebrado e causou uma série de análises sobre sua importância para o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos coletivos¹³. Enquanto isso, o mesmo Estado perpetua uma política de violência contínua contra esses mesmos povos (Krenak e Kaiowá) pela não demarcação de seus territórios¹⁴. Essas ações demonstram, no mínimo, a insuficiência do reconhecimento quando não acompanhado de mudanças estruturais e políticas efetivas.

Pode-se argumentar que esses exemplos ilustram a usualidade de se reconhecer determinados grupos, mas sem que esse ato resulte em ações efetivas para a construção de direitos, visibilidade e igualdade, criando um falso reconhecimento. Essa situação gera uma aparente tensão entre o reconhecimento e a transformação social, pois o reconhecimento deixa de ser um meio para alcançar

¹² Veja o trecho: “Não se pretende com isso negar os lamentáveis acontecimentos históricos que, desafortunadamente, perpassam de maneira pródiga as relações entre os indígenas e os não-indígenas. Não se trata de negar as atrocidades cometidas, mas antes de compreender que o olhar ao passado deve ter como perspectiva a compreensão do presente, na busca da construção de um melhor futuro, o que, às vezes, impõe que se deixem, tal como se assentaram e permaneceram, determinadas situações de fato, por vezes, há séculos consolidadas. É solução que, em última análise, **reconhece como pressuposto limitador, até mesmo do Poder Constituinte Originário, a força estabilizadora que o perpassar do tempo exerce sobre determinadas realidades.**” Ata de Julgamento do RE 1017365/SC – p. 508 e 509, disponível em <https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15364370153&ext=.pdf>, acessado em 02 de fevereiro de 2024.

¹³ Vide “Comissão de Anistia reconheceu povos indígenas como sujeitos coletivos” Disponível em <https://jornal.usp.br/diversidade/etnico-racial/comissao-de-anistia-reconheceu-povos-indigenas-como-sujeitos-coletivos-opina-historiador/>, acessado em 03 de abril de 2024.

¹⁴ Veja a notícia “Após anistia, povos Krenak e Guarani Kaiowá cobram demarcação como forma de reparar violações na Ditadura”, disponível em <https://cimi.org.br/2024/04/apos-anistia-povos-krenak-e-guarani-kaiowa-cobram-demarcacao-como-forma-de-reparar-violacoes-na-ditadura/>, acessado em 20 de maio de 2024.

ações concretas que desestabilizem estruturas e promovam mudanças sociais significativas. É crucial destacar como essas táticas, empreendidas em contextos sociais, buscam relegar o reconhecimento a um aspecto meramente simbólico, precisamente para evitar a responsabilidade de sua incidência na remodelação das bases que sustentam a exclusão e a desigualdade social. Aqui, seria necessário introduzir uma distinção conceitual enunciada por Butler (2019b), entre *reconhecimento pleno* e *apreensão*. Para a autora, devemos considerar uma distinção entre “apreender” e “reconhecer”, uma vez que “‘reconhecimento’ é o termo mais forte, derivado de textos hegelianos e sujeito a revisões e a críticas durante muitos anos. ‘Apreensão’ é menos preciso, já que *pode implicar marcar, registrar ou reconhecer sem pleno conhecimento*” (2019b, p. 18, *grifamos*). Para ela, essa distinção é a base de uma crítica aos termos em que o reconhecimento é construído, pois embora se reconheça algo numa determinada cena, essa apreensão não resulta num reconhecimento pleno, mas muitas vezes numa precarização¹⁵ das vidas daquele grupo social.

No terceiro aspecto, destacamos a centralidade da identidade no modelo de política de reconhecimento. Essa ideia pode ser resgatada das discussões de Taylor (2018), que associa, fortemente, o reconhecimento à noção moderna de identidade, definindo-a como a “compreensão de quem somos, de *nossas características definidoras fundamentais* como seres humanos” (Taylor, 2018, p. 34, *grifamos*). Além disso, a teoria do reconhecimento de Honneth (2003) também enfatiza essa ligação, conforme destacado por Bechi (2015, p. 65), ao afirmar que seu pensamento “está associada à nova concepção de identidade surgida a partir da modernidade”. Assim, tanto Taylor (2018) quanto Honneth (2003) sublinham a importância do reconhecimento na constituição da identidade, refletindo uma perspectiva moderna que valoriza a compreensão individual e coletiva de nossas características “essenciais”.

As identidades são moldadas a partir de determinados critérios estabelecidos ou absorvidos pelo Estado, influenciados pela dinâmica social. Como coloca Butler (2019a, p. 213), “o Estado tanto produz quanto pressupõe determinadas operações de poder que atuam primordialmente através do estabelecimento de um conjunto de

¹⁵ Precarização é um conceito importante da obra de Butler (2017 e 2019) que não será abordado diretamente neste trabalho, mas que é subjacente a discussão sobre o reconhecimento de sujeitos na sociedade.

‘pressupostos ontológicos’”. Esta dinâmica pressupõe que qualquer afirmação ou reivindicação de direitos deve ser fundamentada em uma identidade singular. Assim, o Estado desempenha um papel central na formação e legitimação das identidades, ao mesmo tempo em que estas são condicionadas pelos parâmetros impostos ou reconhecidos pela esfera estatal. Nesse sentido, Butler (2019b, p. 107) vai pontuar que “o que chamamos de política identitária é produzido por um Estado que só pode alocar reconhecimento e direitos a sujeitos *totalizados pela particularidade* que constitui suas condições de reclamantes”. As “*características diferenciadoras fundamentais*”, invocadas na relação com o Estado para se obter reconhecimento, são elementos constitutivos de identidades, cujas vidas, ao entrarem nessa relação com o Estado, passam a ser saturadas de poder. Esse fenômeno é próprio de um “movimento pelo qual um aparelho jurídico produz o campo de possíveis sujeitos políticos.” (Butler, 2019a, p. 108).

Fraser (2007, p. 106) critica o modelo de reconhecimento por estar fundamentado em uma política de identidade, argumentando que esse modelo “posicionar a identidade de grupo como o objeto do reconhecimento”. Tal abordagem enfatiza a elaboração e manifestação de uma “identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e autopoietica, [que] ele (modelo) submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo” (Fraser, 2007, p. 106). Ao fazer esta reflexão, a autora está pensando as limitações da política de reconhecimento baseada na identidade cultural específica de um grupo como forma de participação social. Para Fraser (2007), a articulação de uma política baseada na identidade, ao invés de potencializar as demandas de um grupo, configura-se como uma marca de desigualdade, além de simplificar drasticamente e negar a complexidade das vidas encobertas sobre essa insígnia, além de criar uma aparente homogeneidade dentro dos grupos que pode sufocar a diversidade interna e as várias experiências vividas. Nesse sentido, segundo Soares (2021a), “Fraser (2007) propõe uma nova leitura para a questão do reconhecimento, não visto como identidade, mas como luta por posições de igualdade na arena social, portanto, como uma espécie de *status*, na sua concepção” (p. 8).

Para Butler (2019b, p. 203, *grifamos*) o processo de construção do sujeito a partir das “características definidoras (diferenciadoras) fundamentais” acontece pelo descarte e abandono das partes de si mesmo que não se alinham às várias representações normativas do sujeito humano, de modo que “a *diferença não*

apenas condiciona de antemão a afirmação da identidade, mas prova, como resultado, ser mais fundamental do que a identidade.” A autenticidade, procurada na identidade de um grupo social, funciona como essa essencialidade da “diferença”, que é lida como uma marca a ser reconhecida, ou como coloca Butler (2019b), uma condição de ser reconhecido. A busca por essa substancialidade na identidade promove vários desdobramentos, que serão tratados ao longo desse trabalho, mas é importante destacar que este “modelo reifica a cultura, ignorando as interações transculturais, ele trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma termina e a outra começa.” (Fraser, 2007, p. 107).

Ao pensar identidades fixas numa cultura reificada, é relevante a crítica de Butler (2019b, p. 54) ao argumentar que o multiculturalismo frequentemente assume a existência de comunidades já estabelecidas e sujeitos já definidos, “quando o que está em jogo são comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados ‘vidas’”. Esta crítica sublinha a limitação das políticas de reconhecimento que se baseiam em construções normativas, mostrando a dificuldade de lidar com a fluidez e a dinamicidade da apreensão de uma vida como sujeito. Além disso, evidencia a complexidade de entender o reconhecimento como um processo contínuo, em vez de uma etapa a ser superada para possibilitar reivindicações. Nesse sentido, pertinente a indagação de Butler ao questionar “se o reconhecimento (...) faz ou *encontra* o sujeito do reconhecimento?” (2019b, p. 202).

Outra questão a ser destacada é a identidade de grupos marginalizados que se constrói em contraposição a um sujeito normativo universal, reafirmando e reforçando esse enquadramento excludente. Essas identidades são reconhecidas a partir de um jogo de verificação das ausências e excedentes de predicados parametrizados por um ideal de sujeito universal, normativamente construídas com base em esquemas históricos de inteligibilidade. O reconhecimento torna-se um procedimento de apuração, ainda que implícito, desses termos como condições de ser reconhecido. Nesse sentido, Bhatt vai pontuar que este “chamado identitário” é assimétrico, pois ao serem mobilizados, presumem

reivindicações identitárias do tipo já pressuposto por um campo político no qual nossas concepções teóricas de identidade prosperam. No entanto, isso pode deslocar ou marginalizar aqueles que se recusam a entrar nesse

campo ou a adotar uma política de formação de sujeito ou identidade (2008, p. 29, *grifamos*).¹⁶

Dessa forma, a presença de um padrão normativo exerce uma influência estruturante sobre as identidades marginalizadas, delimitando-as e, em certa medida, forçando-as a se conformarem ou se distanciarem dos parâmetros estabelecidos pelo sujeito universal hegemônico. Esta dinâmica confina as identidades subalternas a um status reificante, dependente e subordinado. Por si só, essa constatação aponta para a insuficiência atual do conceito de identidade, que já pressupõe um campo teórico de inteligibilidade ao ser acionado como instrumento de disputa e reconhecimento no campo social.

Os apontamentos desses três eixos em torno do debate sobre o reconhecimento colocam questões reflexivas cruciais que servem como ponto de partida para as discussões deste trabalho. Elas são úteis para refletirmos sobre a possibilidade de o reconhecimento ser um meio de estabelecer relações recíprocas genuínas, como forma de instituir uma relacionalidade fundamental para a sociabilidade, permitindo-nos encontrar “a nós mesmos”; ou revela a existência de esquemas e enquadramentos normativos disponíveis numa dada relação de poder, que agem sobre o sujeito, convertendo o reconhecimento num processo de subjugação, alienação e reificação. Em síntese, poderíamos dizer que a questão colocada é se o reconhecimento pode ser um caminho para relações recíprocas genuínas, como algo altamente positivo, ou se, por outro lado, esconde armadilhas que o transformam em um instrumento assimétrico de conformação com os enquadramentos normativos já pressupostos na relação.

Nesse aspecto, importante a discussão feita por Jaeggi (2013), para o qual há duas correntes acerca do reconhecimento. De um lado, a perspectiva positiva, a que se filiam Hegel, Habermas, Taylor e Honneth, entendendo o reconhecimento como “potencial normativo”, “recíproco-simétrico”, como “o código da sociabilidade bem-sucedida” (p. 125).¹⁷ De outro lado, a perspectiva negativa, em que temos Sartre,

¹⁶ No original: *In a similar way, the ‘call of identity’ is inherently an asymmetric one that may be heard by and mobilizes those who wish to make identity claims of the kind that are already presupposed by a political field in which our theoretical conceptions of identity flourish. But this may displace or marginalize those who refuse to enter this field or entertain a politics of subject or identity formation of the kind that (in one sense) is already completed within an Althusserian framing.*

¹⁷ Não é demais ressaltar aquilo que coloca Fraser (2007, p. 111) sobre “o reconhecimento ser entendido como um problema da boa vida. Essa é a perspectiva tanto de Charles Taylor quanto de Axel Honneth, os dois teóricos contemporâneos mais proeminentes do reconhecimento. Para ambos ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida. Negar a

Althusser, Butler, Fraser, para quem o reconhecimento “é interpretada como relação de alienação, opressão e dominação” (Jaeggi, 2013, p. 126), devido ao fato de sermos previamente formados por normas de reconhecimento, que delimitam nossa subjetividade.

O debate sobre esses pressupostos teóricos é importante para decidir como enfrentar, metodologicamente, o estudo sobre o reconhecimento. Numa perspectiva positiva, o reconhecimento seria um ideal ético, que atuaria quase como um objetivo finalístico a ser encontrado numa dada relação intersubjetiva. Quando não se encontra o que foi estabelecido como um reconhecimento bem-sucedido, é necessário identificar uma falha nesse processo. Nesse postulado há uma distinção entre o momento formal do reconhecimento e a subsequente efetivação dos direitos decorrentes desse ato, que pode ser sempre protraída no tempo¹⁸. O reconhecimento também é visto como um acontecimento, um ato que uma vez implementado é suficiente para dar conta da elevação daquele grupo a condição de sujeito. Apesar de vermos o Direito como campo de disputa, multifacetado, atravessado por diversas vertentes e concepções de justiça, não se pode ignorar que, de forma hegemônica, o campo jurídico se apoia em concepções que atribuem ao reconhecimento esses elementos: uma noção ideal de reconhecimento, que ocorre em um dado momento e não necessariamente resulta na efetivação dos direitos decorrentes do reconhecimento daquela vida como sujeito. É preciso reconciliar reconhecimento e efetivação de direitos, sob pena de esvaziar qualquer debate sobre reconhecimento, ou justificar qualquer violação dos direitos de grupos reconhecidos como sujeitos jurídicos.

Nesse sentido, é possível notar que reconhecimento oferecido às sociedades indígenas se sustenta como um ato afirmativo, pleno e recíproco, apenas como uma estratégia de conformação de determinados interesses em jogo. Ao contrário, o Estado, ao oferecer determinadas condições de reconhecimento para esses sujeitos, estabelece limites para as reivindicações dos direitos indígenas, tornando o reconhecimento um processo alienante, reificante e sujeitador, decorrente de relações assimétricas entre estes povos e o Estado brasileiro. Basta pensar nos

alguém o reconhecimento é privá-la(o) dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano”.

¹⁸ Se considerarmos que a Constituição Federal de 1988 é o momento em que as sociedades indígenas foram reconhecidas como sujeitos, seria complexo justificar porque ainda hoje os seus direitos territoriais, e outros igualmente básico, não foram efetivados.

próprios termos construídos no julgamento do RE n.º 1017365, em que o STF afirma ter derrubado a tese do marco temporal¹⁹, porém criando um “marco temporal” de caráter indenizatório, deixando sempre em aberto a discussão sobre temporalidade e ocupação tradicional de uma área reivindicada.

Sob uma perspectiva negativa, o reconhecimento é compreendido como uma prática normativa atravessada por relações de poder, responsável por produzir sujeição e exclusão. Como aponta Butler (2019b, p. 203), “um sujeito surge mediante um processo de descarte, abandonando aquelas dimensões de si mesmo que não conseguem se conformar às figuras distintas produzidas pela norma do sujeito humano”. Nesse processo, a constituição do sujeito passa pela renúncia de aspectos que escapam às expectativas normativas, evidenciando a violência constitutiva do próprio ato de reconhecer.

Neste trabalho, para além de uma perspectiva negativa sobre o reconhecimento, adota-se uma concepção ambivalente e complexa, encontrada no pensamento de Butler sobre o reconhecimento e a formação do sujeito. Como apontado por Cyfer, a compreensão de Butler acerca do reconhecimento “resulta da própria relacionalidade do processo de subjetivação, uma relacionalidade dinâmica, (...), carregada de sentimentos conflitantes” (2020, p. 68 – 69), não podendo ser enquadrada numa perspectiva puramente negativa do reconhecimento. A ambivalência consiste na necessária submissão a norma, ao mesmo tempo que essa submissão contém possibilidades de rupturas, as quais abrem um futuro vivível. Nas palavras de Butler (2021a, p. 26), “ninguém transcende a matriz de relações que dá origem ao sujeito; ninguém age sem antes ter sido formado como alguém com a capacidade de agir”.²⁰ A autora abre uma possibilidade de pensar um reconhecimento, ainda que alienante, como um potencial de ação e deslocamentos de um dado enquadramento, uma vez que, ao “ser atuado, quase sem nenhum consentimento, e certamente por uma vontade que não é minha, eu me torno o tipo de ser que tem a capacidade de sentir alguma coisa e de agir” (Butler, 2021a, p. 26).

¹⁹ Biblioteca Digital: *STF derruba tese do marco temporal para a demarcação de terras indígenas*. Disponível em < <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=514552&ori=1> >, acessado em 20 de maio de 2024.

²⁰ Safatle (2011) ao ministrar um curso sobre o pensamento de Hegel, coloca que “todo agir pressupõe um campo partilhado de significação no qual o agir se inscreve. Pois todo agir pressupõe destinatários, é agir feito para um Outro e inscrito em um campo que não é só meu, mas é também campo de um Outro. A significação do ato não é assim resultado da intencionalidade dos agentes, mas determinação que só se define na exterioridade da intenção.”

Dessa forma, a Butler (2021a, 2019b) oferece uma visão na qual o reconhecimento pode ser visto não apenas como um mecanismo de opressão, mas também como uma fonte de agência e transformação dos próprios termos do reconhecimento do sujeito.

Assim, o reconhecimento deve ser entendido como uma negociação contínua que envolve afirmação e contestação simultâneas. Essa perspectiva ambivalente torna-se interessante para explicar as cenas em que “os termos, as convenções e as normas gerais ‘atuam’ do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível” (Butler, 2019b, p. 19). Ela permite compreender as cenas em que o reconhecimento é oferecido, mas os termos de sua implementação resultam na limitação do sujeito reconhecido ou na exclusão de vidas que demandaram reconhecimento, devido à ausência de elementos para sua apreensão como sujeitos, por estarem fora do enquadramento normativo que age nas relações sociais e dinâmicas de poder. O poder judiciário produz esse efeito ao criar e se apropriar dos termos do reconhecimento, a partir da articulação de categorias de sujeição, estabelecendo critérios de compreensão sobre o que constitui uma vida merecedora de proteção estatal. Esses enquadramentos normativos moldam a compreensão da identidade jurídica das sociedades indígenas, ao mesmo tempo em que delimita quais vidas são consideradas dignas de amparo jurídico e quais são excluídas dessa esfera de proteção.

Butler (2021a, 2019b) é importante, justamente, para pensar o reconhecimento como uma continuidade que simultaneamente viabiliza e delimita os termos que possibilitam a existência de uma vida como sujeito, ao mesmo tempo em que impõe restrições e condiciona essa existência a conformidades normativas. Daí, poderíamos indagar de que forma, ao reconhecer os próprios termos sob os quais o reconhecimento é ofertado, torna-se possível agir para deslocá-los? Em outras palavras, ao compreender os contornos do enquadramento normativo que condiciona a aparição de determinadas vidas, pode-se vislumbrar a possibilidade de que essas mesmas vidas – tanto aquelas capturadas quanto aquelas expulsas do campo da inteligibilidade – resistam, tensionem e reconfigurem as normas que historicamente as oprimem? É importante considerar que ser cidadão/sujeito jurídico deve incluir não apenas o direito de ser reconhecido, mas também o direito de debater os termos desse reconhecimento. Isso implica que, ao sermos sujeitos às categorias normativas, temos a potencialidade, ainda que de forma condicional, de

contestar e modificar esses enquadramentos. Essa abordagem permite uma análise além do encontro de possíveis falhas no processo de reconhecimento, mas possibilita construção, reformulação e deslocamento das molduras normativas que determinam nossas existências.

Daí, conclui-se pela necessidade de estudar o reconhecimento a partir de seus próprios termos, assim como explorar os campos normativos de significados e disputas em torno de sua operacionalização. Isso não deve ser visto como um esforço de superar a normatividade, mas como potencialidade de produzir deslocamentos e ampliações mais democráticas nos termos em que o reconhecimento é oferecido às sociedades indígenas, justamente, porque o sujeito do reconhecimento é uma estrutura em formação, e não um ente já estabelecido. Particularmente, por meio de formulação metodológica de categorias analíticas, focaremos em elucidar os enquadramentos produzidos pelo reconhecimento e que importa numa armação ao conformar e modelar a condição de sujeito de determinados grupos – no caso, as sociedades indígenas – produzidos sob uma aparência de emancipação, autodeterminação e igualdade, mas que resultam em reificantes, opressores e assimétrico. A partir dessa perspectiva, é possível explorar como o reconhecimento pode tanto habilitar quanto restringir, conferindo uma visão mais rica e detalhada das interações sociais e das dinâmicas de poder envolvidas na formação dos sujeitos.

1.2. A formação do sujeito atuado e atuante: o papel da atuação da norma no processo de reconhecimento, sujeição e agência

Discutir o conceito de sujeito em Butler (2021a) é fundamental para compreender sua crítica às normas sociais e à formação da identidade, bem como suas implicações para o reconhecimento, agência política e resistência. Esse sujeito não é uma entidade estável ou pré-definida, mas um resultado de processos discursivos e normativos que o constituem e o regulam. Ao examinar a dinâmica de como o sujeito é formado e reformado, Butler revela as relações de poder subjacentes que determinam quem pode ser reconhecido como sujeito e como esse reconhecimento está intimamente ligado à produção de esquemas de inteligibilidade e enquadramentos normativos. Assim, a discussão sobre o sujeito é crucial para entender como os indivíduos se tornam visíveis e reconhecíveis dentro de uma rede

de normas que, ao mesmo tempo em que os constituem, oferecem oportunidades para resistência e subversão. É nesse processo de sujeição e agência que encontramos a possibilidade de transformação das estruturas normativas, seja pela coragem de relatar a si mesmo, por enquadrar ou deslocar os enquadramentos, rompendo os sentidos atribuídos por não darem conta de explicar aquilo que pretendiam.

Nessa esteira, importante frisar que para Butler (2021a), o sujeito do reconhecimento deve ser considerado como uma estrutura em formação. Conforme Butler (2019b, p. 200), “não há um sujeito singular ou multiplamente determinado, mas um processo social dinâmico, um sujeito que está não apenas em marcha, mas que é constituído e reconstituído no decorrer do intercâmbio social”. Segundo ela, o sujeito emerge como um lugar de significação, podendo ser conceituado como “a ocasião linguística para o indivíduo²¹ atingir e reproduzir a *inteligibilidade*, a condição linguística de sua *existência e ação*” (2019a, p. 19). Assim, adquirir inteligibilidade é condição para se tornar sujeito, do mesmo modo que “não pode haver nenhuma referência inteligível aos indivíduos ou ao seu devir sem uma referência prévia à sua condição de sujeitos”. (Butler, 2019a, p. 20). Em resumo, o sujeito butleriano é “um modelo para a *agência e a inteligibilidade*” (Butler, 2019c, p. 46).²²

Como deve ficar claro, o sujeito não se constitui como uma entidade autônoma e pré-existente, mas é formado a partir do atravessamento de um conjunto de normas e valores que lhe conferem inteligibilidade. Isso também significa “que a ‘matriz de relações’ que forma o sujeito não é uma rede integrada e harmoniosa, mas um campo de potencial desarmonia, antagonismo e disputa.” (Butler, 2021a, p. 27). Esse processo de sujeição, ou seja, de submissão às normas e discursos sociais, não é simplesmente uma restrição à liberdade individual, mas sim a condição fundamental para a formação do próprio sujeito. Como coloca Butler a “sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental em relação a um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa agência” (2019a, p. 10).

²¹ O termo indivíduo para Butler pode tanto ser lido no sentido comumente empregado, como também no sentido de uma vida humana. Em outros momentos, a ideia de agrupamentos ou grupos coletivos também pode ser utilizada para entrar nessa relação de construção de sujeito e inteligibilidade.

²² Segundo Butler (2019c, p. 54) é que “nem todo mundo conta como sujeito”, justamente, porque há certas vidas, indivíduos ou agrupamentos que estão a margem de uma inteligibilidade e aparição.

Como aquilo que nos limita sustenta nossa possibilidade de agência? Butler vai afirmar que “o poder considerado como condição do sujeito não é necessariamente o mesmo poder que se diz ser exercido pelo sujeito. O poder que inicia o sujeito perde a continuidade com o poder que é a ação do sujeito” (2019a, p. 21). Essa distinção é crucial para compreender a dinâmica da resistência e da ação política, ao explicar que nas próprias dinâmicas do poder reside a condição para a agência do sujeito, entendida como resistência e capacidade de ação política.

O poder que inicialmente constrange e define o sujeito é diferente do poder exercido pelo sujeito ao agir. Esse descompasso entre o poder constitutivo e o poder exercido abre espaço para a resistência e o deslocamento dos enquadramentos normativos, permitindo que os sujeitos desenvolvam formas de agência que desafiam e transformam os discursos que os constituem. Nesse aspecto, Butler entende que é precisamente a sujeição que possibilita o sujeito a garantir sua própria resistência e oposição, afirmando que

O poder age sobre o sujeito pelo menos de duas maneiras: primeiro, como o que torna o sujeito possível, como condição de sua possibilidade e ocasião formativa; segundo, como o que é retomado e reiterado no “próprio” agir do sujeito. Como sujeito ao poder (que pertence a ele) e sujeito de poder (que o exerce), o sujeito ofusca as condições de seu próprio surgimento; ele ofusca o poder com poder. (2019a, p. 22).

Diante disso, podemos compreender mecanismos de agência e disputa na formação do sujeito a partir do pensamento de Butler. O processo de relatar a si mesmo, ao responder quem eu sou numa dada cena de interpelação, passa a romper com o exercício daquele poder que atua na minha formação enquanto sujeito, possibilitando deslocar, ainda que minimamente, os próprios termos que me subscrevem. Nesse sentido, Butler coloca que

os termos usados para darmos um relato de nós mesmos, *para nos fazer inteligíveis para nós e para os outros*, não são criados por nós: eles têm caráter social e estabelecem normas sociais, um domínio de falta de liberdade e de substituibilidade em que nossas histórias “singulares” são contadas. (2022, p. 33)

Apesar de não serem por nós criados, ao fazer uso dessa fala e dessa linguagem para entrar numa ação comunicativa, me tornar inteligível e aparecer num certo enquadramento, posso deslocar os termos em que sou feito e refeito. Nesse sentido “quando agimos e falamos, não só nos revelamos, mas também agimos sobre os esquemas de inteligibilidade que determinam quem será o ser que fala,

sujeitando-os à ruptura ou à revisão, consolidando suas normas ou contestando sua hegemonia” (Butler, 2022, p. 167). Como decorrência de um relato de si, Butler vai destacar a possibilidade de uma performatividade subversiva, na qual “o mesmo termo que poderia nos aniquilar se torna um espaço de resistência, uma possibilidade de significado social e político efetivo” (Butler, 2002, p. 65). Com isso, a performatividade como espaço de subversão torna-se um meio de desafiar e transformar as estruturas normativas, permitindo a emergência de práticas e identidades contingentes que expandem e contestam os limites impostos pelas normas dominantes, pois como coloca Butler, “a questão da subversão, aproveitar a fraqueza da norma, se converte em uma ocasião para se apropriar das práticas de sua rearticulação” (Butler, 2002, p. 73).

Relatar a si mesmo, na perspectiva de Butler (2022), não é um exercício de soberania ou transparência do sujeito sobre sua própria constituição, mas um gesto situado, atravessado por normas que prefiguram os termos possíveis da enunciação. Ao ser interpelado por uma determinada cena de reconhecimento, o sujeito é compelido se explicar com base em categorias já disponíveis, as quais delimitam o campo do que pode ou não ser reconhecido. No entanto, essa resposta nunca é apenas reprodução. Como gesto ético e político, relatar a si mesmo pode implicar uma torção na norma, uma possibilidade de desvio ou deslocamento – ainda que parcial – dos enquadramentos que tentam fixar o sentido do sujeito. Nesse aspecto, a narrativa de si, mesmo quando atravessada por mecanismos de sujeição, pode engendrar brechas que desestabilizam os regimes de inteligibilidade vigentes. No contexto deste trabalho, isso se expressa nas formas pelas quais as sociedades indígenas, ao reivindicarem reconhecimento fora dos parâmetros normativos espacialmente fixados, relatam a si mesmas por meio de práticas insurgentes como as retomadas, as autodemarcações e a presença em contextos urbanos, rompendo com a gramática que tenta defini-las a partir de lugares e parâmetros normativos previamente designados. O gesto de se apresentar publicamente como indígena em um espaço urbano, por exemplo, constitui uma forma de “relato de si” que denuncia o caráter excludente das normas de reconhecimento e propõe uma rearticulação da cena pública, ao mesmo tempo que alarga a compreensão de uma presença espacial não autorizada.

Por outro lado, apesar da agência anunciada por Butler (2019a), é preciso ressaltar que nem todas as condições de sua formação são totalmente acessíveis ou

reconhecíveis. Como coloca Butler, "nem toda condição do sujeito está aberta à revisão, pois as condições de formação nem sempre são recuperáveis e conhecíveis, mesmo que sobrevivam, enigmaticamente, em nossos impulsos" (2022, p. 169). Essa limitação destaca a complexidade da constituição do sujeito, sugerindo que algumas influências e estruturas formativas permanecem obscuras e irreversíveis, mesmo enquanto moldam nossas ações e identidades. A questão é perceber igualmente que o outro se enquadra no mesmo esquema do humano no qual opero, reconhecendo que as interações e os reconhecimentos interpessoais também estão inseridos nessas dinâmicas normativas e históricas que delimitam o que é considerado inteligível e humano. Portanto, ao examinar as condições de formação e os limites da agência, é preciso levar em conta o caráter contingente das condições de formação do sujeito, para entender que os esquemas normativos influenciam como o reconhecimento é experimentado e vivenciado.

Essa dinâmica de formação do sujeito, explicada por Butler (2019a), é exemplificada em sua obra "O Clamor de Antígona". Ao discutir a peça de Sófocles, na qual Antígona se contrapõe ao poder do Estado, representado por seu tio Creonte, para poder enterrar seu irmão, Polinices, Butler ilustra como que a autonomia de Antígona "é conquistada através da apropriação da voz autorizada daquele a quem (ela) resiste, uma apropriação que traz consigo traços de uma simultânea recusa e assimilação dessa própria autoridade". (2014a, p. 30). Ao se apropriar da linguagem e da autoridade de Creonte, ou entrar numa relação de reconhecimento com ele, Antígona não apenas se opõe ao poder, mas também redefine e subverte os termos desse poder. Essa apropriação e transformação da voz autoritária demonstram como a resistência pode surgir precisamente das estruturas de poder que inicialmente constroem e constroem o sujeito. Dessa forma, o ato de Antígona nunca é completamente seu, "embora ela use a linguagem para reivindicar seu feito, para afirmar uma autonomia 'masculina' e rebelde, ela só pode realizar esse ato incorporando as normas do poder aos quais ele se opõe" (Butler, 2014a, p. 29).

Entrar numa relação comunicativa com o Estado frequentemente implica adentrar a linguagem jurídica, o que significa submeter-se às suas categorias ontológicas, temporais e espaciais. Isso envolve ajustar-se a formas específicas de existência reconhecíveis pelo ordenamento, o que muitas vezes requer a tradução das experiências e reivindicações dos sujeitos em termos prévios estabelecidos pelo

direito. Butler, embora não afirme uma distinção fundamental entre o sujeito social e jurídico, explica que "toda forma jurídica de poder possui efeito de produção; e tornar-se sujeito de uma regulação equivale a ser assujeitado por ela, ou seja, tornar-se sujeito precisamente porque foi regulado" (Butler, 2014a, p. 252). Para ela, os mecanismos de construção de um sujeito capaz de comparecer perante a lei, ocorrem por meio de um processo que molda esse sujeito a regulamentos e normas que determinam quem pode ser visível e, conseqüentemente, quem pode reivindicar direitos e obrigações legais. Assim, Butler afirma que comparecer diante da lei "significa que uma pessoa ingressou no reino da *aparência* ou que está posicionada para ser introduzida nele, o que significa, por sua vez, que existem normas que condicionam e orquestram o sujeito que pode *aparecer* e de fato *aparece*" (Butler, 2019b, p. 201, *grifamos*)²³. A necessidade de ser visto mobiliza técnicas de visibilidade e aparição, inclusive, assimilando determinados termos ou critérios construídos para ser sujeito em uma determinada cena pública de reconhecimento. Isso torna o direito de aparecer "tacitamente apoiado por esquemas regulatórios que qualificam apenas certos sujeitos como elegíveis para o exercício desse direito." (Butler, 2018a, p. 37).

Entrar no mundo da aparência e comparecer perante a lei não é simplesmente um ato visual, mas um processo regulado por normas jurídicas, em que o Estado, no centro de sua operacionalização, recorre à dinâmicas não estatais de poder, ao mesmo tempo que produz e estabelece seus próprios pressupostos ontológicos, conjugando-os em termos ou condições de reconhecimento. Essa perspectiva enfatiza que o processo de se tornar sujeito jurídico não é inerente a nenhuma identidade ou condição humana, mas construída através de processos regulatórios que determinam quem pode (comp)aparecer e ser reconhecido como sujeito de direitos. Ou seja, é nessa apropriação da linguagem do Estado, que eu me torno sujeito e posso agir numa cena a partir dessa condição de sujeição, mas

²³ Importante o jogo com as palavras aparência e aparição feitas por Butler, as quais adiciono o comentário de Georges Didi-Huberman (2017): "filosoficamente, uma diferença enorme deve ser estabelecida entre 'aparição' e 'aparência'. A aparência é enganadora, falsa, ela supõe o simulacro. Já a aparição é um evento autêntico, impossível de ser reduzido: é um raio que corta o céu." Disponível em <<https://revistazum.com.br/entrevistas/entrevista-didi-huberman/>>, acessado em 10 de junho de 2024. Essa contradição parece interessante, pois ao mesmo tempo que retira qualquer autenticidade em ser um sujeito jurídico, pelo caráter de sua fabricação normativa – o sujeito jurídico é o que entra no mundo da aparência –, é possível retoma essa autenticidade pela aparição, a qual, independentemente dos critérios que constrói para a apreensão daquela vida como sujeito, ao aparecer, não resta dúvida da presencialidade ou da presença daquela vida que compõe o cenário.

também agência. Nossa atenção, neste trabalho, é justamente entender os termos desse reconhecimento, considerando que o Estado não apenas governa, mas também produz sujeitos, ao definir os parâmetros de reconhecimento e legitimidade.

Por fim, ao concebermos o jogo entre atuar e ser atuado pelo Estado como parte constitutiva da produção normativa do sujeito, algumas questões tornam-se inescapáveis. Se o sentido da vida do sujeito está constantemente sendo moldado por esquemas e enquadramentos, como identificar os pressupostos ontológicos que, embora não explicitamente nomeados, estruturam silenciosamente as formas possíveis de existência reconhecível? Tais pressupostos, forjados como tecnologia de dominação estatal, determinam as fronteiras do reconhecimento jurídico e político, muitas vezes ocultando seu caráter constitutivo sob a aparência de uma mera operacionalização técnica-jurídica. Seria plausível afirmar que os atuais enquadramentos deslocam intencionalmente a discussão sobre reconhecimento dos sujeitos, substituindo-a por um debate funcional sobre políticas públicas, como se a constituição do sujeito já estivesse previamente resolvida? Essa dissimulação não resultaria em uma assimetria radical no campo da comunicação política e jurídica, na medida em que o próprio Estado determina os termos de entrada na cena pública sem, no entanto, submeter esses termos ao debate? Um ponto importante, então, parece residir em recentrar a questão do reconhecimento nos próprios mecanismos que delimitam quem pode aparecer como sujeito – não para reafirmar uma lógica inclusiva limitada, mas para disputar abertamente os critérios que regulam a inteligibilidade. No caso indígena, essa assimetria é particularmente evidente. Apenas como exemplo, os discursos oficiais frequentemente negam estarem moldando o sujeito indígena reconhecido, mas, ao delimitar marcos como o da ocupação temporal (outubro de 1988), determinam precisamente quais vidas são aptas a adentrar a cena comunicativa com o Estado e quais permanecerão fora do campo do reconhecível.

1.2.1. Esquemas de inteligibilidade e Reconhecibilidade (condição de ser reconhecido): As dinâmicas da Produção dos sujeitos e seus excedentes normativos

Dado o papel central que atribuímos aos esquemas de inteligibilidade e aos enquadramentos normativos ao longo deste trabalho, nosso argumento não estaria completo senão esclarecêssemos esses conceitos como desdobramentos da

formulação de Butler (2019a, 2019b, 2021, 2022) sobre o reconhecimento. Como já assentamos, o reconhecimento não é um ato que incide sobre sujeitos já constituídos, mas uma prática normativa que antecede e possibilita a própria formação e aparição dos sujeitos. Nesse sentido que Butler vai apontar que nossa capacidade de apreender é “sem dúvida, facilitado pelas normas do reconhecimento, mas seria um erro dizer que estamos completamente limitados pelas normas de reconhecimento quando apreendemos uma vida” (2019b, p. 18). É necessário compreender a construção espectral organizada a partir de esquemas maiores historicamente articulados e reforçados, assim como a produção do seu excedente e de ontologias²⁴ incertas. Para tanto, Butler vai afirmar que “não recorremos simplesmente a normas de reconhecimento únicas e distintas, *mas também a condições mais gerais, historicamente articuladas e reforçadas*, de ‘condição de ser reconhecido’” (2019b, p. 19).

Como coloca Rodrigues e Gruman (2021), a categoria da inteligibilidade é o operador teórico que atravessa e aproxima posições produzidas pelo reconhecimento, sugerindo que a questão central do pensamento de Butler recai sobre “o tema do que é inteligível ou ininteligível face a uma norma.” (Idem, p. 82) seja evidenciando zonas de exclusão, seja examinando os modos normativos de constituição do sujeito. Embora essa noção já estivesse presente em sua crítica à heteronormatividade como matriz reguladora das vidas reconhecíveis desde *Problemas de Gênero* (2018), é em *O Clamor de Antígona* (2014a) que Butler aprofunda sua formulação acerca da constituição do sujeito, voltando-se para os limites da linguagem estatal como meio de assimilação de uma vida no campo do reconhecimento. Ao analisar a impossibilidade de Antígona ver suas reivindicações plenamente reconhecidas pelo Estado – encarnado na figura de seu tio Creonte – Butler observa que “Antígona não pode fazer a sua reivindicação fora da linguagem do Estado, porém a reivindicação que deseja fazer tampouco pode ser plenamente assimilada por este” (2014a, p. 50). A autora busca demonstrar como os esquemas operam na produção de coerência e legitimidade, viabilizando o reconhecimento de certos sujeitos enquanto inviabilizam outros. Antígona, nesse contexto, representa

²⁴ Nesse aspecto, gostaria de esclarecer o que quero dizer por ontologia, alinhando, ao pensamento de Butler (2019b, p. 15): “Referir-se à ‘ontologia’ nesse aspecto não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política. Ao contrário, nenhum desses termos existe fora de sua organização e interpretação políticas.”

“os limites da inteligibilidade”, pois suas demandas carecem de condições para serem assimiladas, ao mesmo tempo em que dependem da linguagem estatal para serem formuladas. Como afirma Butler, “seu destino é não ter uma vida para viver, estar condenada à morte antes de qualquer possibilidade de vida” (2014a, p. 45).²⁵

Pensar as sociedades indígenas como agentes na disputa pelo reconhecimento exige considerar os desafios impostos pela necessidade de recorrer à linguagem do Estado para tornarem suas reivindicações assimiláveis. Essa exigência implica a inserção em um quadro jurídico previamente configurado por critérios de inteligibilidade que frequentemente limitam o reconhecimento de suas existências. A luta por reconhecimento, nesse contexto, não se reduz à demanda por inclusão, mas requer a transformação dos próprios termos e condições que tornam uma vida reconhecível. Trata-se de disputar o regime de inteligibilidade, ampliando seus contornos para que formas de vida historicamente excluídas possam emergir como dignas de consideração e legitimidade. Estudar o reconhecimento oferecido às sociedades indígenas, portanto, implica analisar criticamente os esquemas normativos que regulam quem pode aparecer como sujeito, a fim de “estabelecer modos públicos de ver e ouvir que possam responder ao clamor do humano no interior da esfera da aparência” (Butler, 2011, p. 29).

Assim, para que uma vida seja reconhecida e assimilada em uma determinada relação – aqui compreendida sobretudo como uma relação com o Estado –, é necessário que se produza inteligibilidade. Essa inteligibilidade é viabilizada por meio de normas que configuram a condição de ser reconhecido, ou seja, a reconhecibilidade. Nesse sentido, como afirma Butler, “da mesma forma que as normas da *condição de ser reconhecido*²⁶ preparam o caminho para o reconhecimento, os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem essas normas” (2019b, p. 21, grifamos). A relação entre esquemas de inteligibilidade e

²⁵ No contexto de *O Clamor de Antígona*, Butler (2014a) emprega a noção de “morte” não apenas como cessação biológica da vida, mas como exclusão da esfera da inteligibilidade e da dignidade social. A morte, nesse sentido, representa uma impossibilidade de viver uma vida reconhecida como vida – isto é, uma vida que possa ser narrada, lamentada ou reivindicada publicamente como perda. Para Antígona, estar condenada à morte é ser privada da possibilidade de aparecer como sujeito legítimo no campo normativo do Estado. Assim, a morte simboliza o limite do reconhecimento: não se trata apenas de morrer, mas de jamais ter sido incluída nas formas possíveis de existência reconhecível.

²⁶ A expressão condição de ser reconhecido, amplamente utilizada por Butler (2019b), pode ser compreendida também a partir da noção de reconhecibilidade (*recognizability*). Nesse sentido, a reconhecibilidade ou a condição de ser reconhecido refere-se ao conjunto de normas que operam como condição prévia para que uma vida ou um sujeito possa tornar-se visível e reconhecível no campo social. Nesse sentido, os esquemas de inteligibilidade são formados por essas normas de reconhecibilidade, o que estabelece uma relação direta entre os dois conceitos (Petherbridge, 2020).

condição de ser reconhecido, portanto, não deve ser entendida como uma hierarquia ou sequência linear, mas como uma relação de interdependência dinâmica e retroalimentação, em que os esquemas definem os contornos do que pode ser reconhecido, ao mesmo tempo em que são continuamente atualizados pelas práticas normativas que sustentam o reconhecimento.

Enquanto os esquemas de inteligibilidade delimitam os parâmetros do que pode ser reconhecido como vida inteligível, a condição de ser reconhecido “induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito.” (2019b, p. 19). Ao estabelecer as condições para que um indivíduo ou grupo seja reconhecido, essas condições acabam por regular a produção de identidades, limitando a capacidade de sujeitos que não se conformam a essas normas de serem vistos e reconhecidos. Assim, não há sujeito reconhecível fora desses esquemas, e não há vidas dentro desses esquemas sem antes terem sido preparados pelas normas da condição de ser reconhecido. Como pontua Butler (2014b, p. 253) a norma da inteligibilidade permite “que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social.” Trata-se de um circuito normativo no qual a inteligibilidade e a reconhecibilidade se complementam, estabelecendo os contornos do que pode ser dito, reivindicado ou vivido como existência legítima.

Os esquemas de inteligibilidade, ao operarem na constituição dos sujeitos, não apenas articulam as normas que tornam possível a condição de ser reconhecido, mas também produzem exclusões sistemáticas, relegando certas vidas à condição de ininteligíveis. Tais vidas não deixam de existir, mas permanecem fora do campo da reconhecibilidade legitimada, justamente por não se conformarem às expectativas normativas que estruturam os critérios de reconhecimento. Esta é, sem dúvida, uma das principais contribuições de Butler (2019b) para a análise crítica do reconhecimento: ao introduzir os esquemas de inteligibilidade como categoria analítica, a autora permite apreender, simultaneamente, a constituição do sujeito reconhecível e a produção de seus “excedentes normativos” – isto é, aqueles que, embora presentes na cena social, são sistematicamente excluídos do campo da inteligibilidade. Nesse sentido, os esquemas não apenas definem o que pode aparecer como sujeito, mas também instauram as fronteiras que delimitam o que deve permanecer invisível, inaudível ou ilegítimo.

Isso possibilita compreender uma cena de reconhecimento não apenas pelo que ela torna visível, mas sobretudo pelo que ela exclui – seu excedente - ou seja, daquilo que os termos do reconhecimento não foram capazes de capturar. A partir desses esquemas que se produzem sujeitos inteligíveis, ou seja, inteligibilidades, mas também produzem o que está fora desse espectro, que são vidas não inteligíveis, abjetas e não enlutáveis. Rodrigues e Gruman explicam que “os sujeitos que não conseguem se integrar nessa matriz de sentidos que dita o que é compreensível, significável e representável ficam relegados ao campo da ininteligibilidade” (2021, p. 74). Assim, os esquemas ou matriz de inteligibilidade também são responsáveis por produzir o ininteligível.

Além dessa polaridade estabelecida entre inteligível e ininteligível, ainda podemos ressaltar que os esquemas de inteligibilidade possibilitam compreender aquelas vidas que operam no limite de sua apreensão. Estas vidas precisam incorporar elementos no seu discurso para tornarem-se inteligíveis e poderem aparecer numa determinada cena pública. No entanto, mesmo quando suas vozes são parcialmente ou provisoriamente ouvidas, suas ontologias, identidades e reivindicações permanecem em grande medida ininteligíveis, confinadas a um limite de compreensão que as submete a um reconhecimento reificante e sujeitador. Sobre inteligibilidade parcial, Butler afirma que

somos, pelo menos parcialmente, formados por meio da violência. São atribuídos a nós (...) categorias sociais contra nossa vontade, e essas categorias conferem inteligibilidade ou condição de ser reconhecido, o que significa que também comunicam quais podem ser os riscos sociais da não inteligibilidade ou da inteligibilidade parcial (Butler, 2019b, p. 236).

A inteligibilidade parcial é importante para compreender situações em que certas vidas são apreendidas apenas pela sua condição precária, captadas por normas jurídicas que lhes atribuem algum grau de visibilidade, mas sem garantir uma definição plena como sujeitos. Trata-se de existências que permanecem abertas à apreensão, mas cuja condição de proteção é constantemente elaborada sob o signo da desconfiança. Embora nomeadas em uma cena pública – como no caso da Constituição Federal de 1988, que reconhece aos povos indígenas determinados direitos –, essas vidas não são inteiramente protegidas. O reconhecimento, nesse contexto, opera como uma concessão parcial e condicional, sempre vulnerável às inflexões do contexto sociopolítico. Assim, o reconhecimento formal não assegura estabilidade ou justiça substantiva, mas antes revela a posição

instável e revogável de sujeitos cujos direitos são constantemente postos à prova, podendo ser retraídos conforme o deslocamento de interesses ou a reorganização dos dispositivos estatais de controle.

Em síntese, os esquemas de inteligibilidade organizam as condições sociais, históricas e discursivas sob as quais uma vida se torna inteligível, e, portanto, reconhecível e passível de proteção. Contudo, essa operação não se restringe à produção de inteligibilidades. Tais esquemas também produzem o ininteligível – vidas que não podem ser apreendidas como significativas dentro das coordenadas normativas vigentes –, e o parcialmente inteligível – vidas cuja existência é admitida apenas de forma limitada, fragmentada ou condicional. Este triplo efeito revela a natureza do reconhecimento, em que o mesmo sistema que permite a aparição de alguns sujeitos também mantém outros na obscuridade ou no limiar da visibilidade. Como indica Butler (2019b), a inteligibilidade parcial pode implicar riscos sociais concretos, pois nomeia a precariedade de quem está constantemente em disputa por aparecer de forma legítima na cena pública estatal. Como coloca Butler, “esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será humano, o que será uma vida habitável, o que será uma morte passível de ser lamentada” (2011, p. 28).

Para compreender o que está fora do espectro do inteligível, é necessário examinar como os esquemas normativos operam não apenas por meio da nomeação, mas também pelo silenciamento e apagamento. Esses esquemas não funcionam unicamente fornecendo imagens ou narrativas não reconhecíveis; muitas vezes, sua eficácia normativa reside justamente na recusa de nomear, de representar, de dar forma discursiva a determinadas existências. O campo jurídico, e em especial o Poder Judiciário, torna-se um dos espaços privilegiados para observar essa dinâmica. Sob o véu da tecnicidade e da pretensa neutralidade, o direito opera como uma tecnologia classificatória que autoriza certos vocabulários e interdita outros, convertendo a linguagem jurídica em um dispositivo de inclusão e exclusão. No âmbito do Supremo Tribunal Federal, por exemplo, termos como “território”, “povos” ou “sociedades indígenas” são frequentemente recusados ou esvaziados de sua densidade política, ao passo que categorias como “retomadas” ou “autodemarkações” sequer são incorporadas ao léxico institucional – são tratadas como inexistentes

Como destaca (Butler, 2011), esses esquemas normativos operam não apenas produzindo metáforas do humano, mas frequentemente funcionam de maneira a não fornecer nenhuma imagem, nenhum nome, nenhuma narrativa, de forma que, para certos indivíduos, nunca houve morte tampouco houve vida. Essa ausência de reconhecimento é uma forma de exclusão, na qual certas existências são ativamente negadas e tornadas ininteligíveis dentro do sistema de normas culturais e sociais:

Estas são duas formas distintas de poder normativo: uma opera produzindo uma identificação simbólica do rosto com o inumano, por meio da forclusão de nossa apreensão do humano na cena. A outra funciona por meio de um apagamento radical, como se nunca tivesse existido um humano, nunca houvesse existido uma vida ali, e, portanto, nunca tivesse acontecido nenhum homicídio. No primeiro caso, algo que já emergiu no domínio da aparência precisa ser disputado como reconhecidamente humano. No segundo, o domínio público da aparência é ele mesmo constituído com base na exclusão daquela imagem. (Butler, 2019c, p. 177)

Nesse sentido, a postulação teórica em foco apresenta-se como um aporte fundamental para embasar a presente investigação, uma vez que, como salientado anteriormente, nossa apreensão das interrelações sociais não considerado que o reconhecimento produz apenas seu aspecto positiva (Jaeggi, 2013), mas a partir da produção do sujeito pela subsunção a norma, há excedentes e ontologias incertas, que vivem sempre na disputa dos esquemas de inteligibilidade, para aparecer e comparecer diante do ordenamento jurídico. Na nossa perspectiva, ao considerarmos o reconhecimento como um processo que também reifica e aliena o sujeito que produz, estamos abrindo caminho para investigá-lo como um processo complexo, de produção de excedentes, que restringe a inteligibilidade do sujeito reconhecido. Esse processo gera vidas ininteligíveis ou parcialmente inteligíveis, moldadas pelas condições normativas vigentes e legitimadas pelo Estado nas cenas de reconhecimento.

Assim, se os esquemas produzem e delimitam as condições de ser reconhecido (reconhecibilidade), então a partir desse conceito é possível compor uma análise abrangente sobre essas condições, buscando entender a construção do sujeito na cena de reconhecimento, mas também o seu excedente, a figura que não é apreendida, ou aquela que é parcialmente aprendida, ou reconhecido em certas condições, temporais, espaciais e relacionais. Com isso, a pesquisa, além de apontar as categorias, que guardam as condições de ser reconhecido, manejadas pelo Estado para oferecer reconhecimento às sociedades indígenas também pode

fornece elementos para pensar mudanças nos “próprios termos da condição de ser reconhecido, a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos” (Butler, 2019b, p. 20), ao evidenciar os eixos pelas quais operam os esquemas e suas produções espectral das sociedades indígenas como sujeito, que resulta em processos reificantes, sujeitadores e alienantes. Podemos dizer que os pressupostos teóricos optados neste trabalho apontam para além da análise da norma produzida pelas condições de ser reconhecido, mas também para a produção de aportes que possibilitem a sua crítica. Por isso Butler afirmar que há uma certa urgência teórica em estudar a relação inteligibilidade e suas produções espectrais é urgente, pois “precisamente nos pontos em que o humano é encontrado nos limites da própria inteligibilidade” (Butler, 2001, p. 622)

Ao pensarmos esses esquemas que produzem visibilidades ou invisibilidades das sociedades indígenas na cena pública, podemos apontar a colonialidade como principal matriz de inteligibilidade²⁷, que articula as condições de ser reconhecido das sociedades indígenas como sujeitos. Este esquema está fundamentado em um processo de racialização que historicamente articula a produção de vidas como ininteligíveis e inteligíveis, produzindo identidades, localidades, temporalidade e alteridades capazes de articular processos de reificação, subjetividades, subalternização, violência, desigualdades e exclusão, assim como privilégios, saberes, centralidades, posições de autoridades, entre outros. No entanto, não é suficiente apenas indicar esse processo; é fundamental esmiuçá-lo para uma análise mais precisa e contextualizada.

Por essa razão, optamos por avançar nos conceitos de Butler (2019b) sobre o reconhecimento, tomando os enquadramentos como categoria metodológica central para esta pesquisa. Em vez de discutir os esquemas como estruturas abstratas e distantes da experiência social, propomos compreendê-los em sua operação concreta na cena do reconhecimento, onde atuam como dispositivos que regulam o campo do reconhecível e delimitam as formas consideradas legítimas de vida,

²⁷ Uma vida é moldada por múltiplos esquemas que se interrompem e se atravessam reciprocamente, de modo que não há apenas um esquema que possa ser identificado na produção de uma vida como vida, no seu aspecto mais amplo. Por exemplo, ao me descrever, destacando minha identidade indígena, meu gênero masculino, gay, a profissão de professor e o status de trabalhador, estou ativando uma série de esquemas que permitem ao meu interlocutor apreender minha inteligibilidade e enquadrar minhas experiências de vida. No entanto, devido às limitações de um trabalho acadêmico, iremos nos concentrar exclusivamente na análise da construção das sociedades indígenas como sujeitos, investigando os termos que envolvem o seu reconhecimento.

identidade e reivindicação. Essa abordagem metodológica nos permite investigar, de forma situada e crítica, como o Estado mobiliza determinadas normas das condições de ser reconhecido, atualizando, reiterando ou tensionando os esquemas que sustentam a colonialidade enquanto matriz dominante da inteligibilidade das sociedades indígenas enquanto sujeitos – ou, mais frequentemente, como não sujeitos. Ao adotar os enquadramentos como ferramenta analítica, buscamos evidenciar os mecanismos por meio dos quais as sociedades indígenas são incorporadas, marginalizadas ou excluídas da cena pública de reconhecimento, revelando as disputas normativas que estruturam sua aparição no campo jurídico-político.

1.2.2. Os quadros do reconhecimento: a produção do sujeito na cena do reconhecimento pelos enquadramentos normativos

O conceito de enquadramento, tal como formulado por Butler (2019b), assume contornos teóricos e metodológicos fundamentais para a orientação das análises desenvolvidas neste trabalho. Em termos conceituais, os enquadramentos são dispositivos normativos que delimitam as condições de aparição dos sujeitos, operando na constituição das fronteiras do que pode ser reconhecido como vida, identidade ou reivindicação legítima. No âmbito desta pesquisa, sua importância metodológica reside na possibilidade de analisar como a *toriumnormatividade* – enquanto forma de ordenação socioespacial do reconhecimento – configura os modos de existência que podem ou não emergir como sujeitos a partir de determinadas localidades ou espaços socialmente qualificados.

Para tanto, é importante enfatizar que, embora o conceito de "esquemas" sugestione a ideia de macroestruturas diante das quais nossa capacidade de intervenção parece limitada²⁸, quando confrontamos a realidade de desigualdades e exclusões sociais por elas produzidas, este não é o pressuposto teórico que Butler (2019b) assume ao discorrer sobre o conceito. A autora questiona qualquer caráter

²⁸ Podemos apontar isso como uma tecnologia de poder, um "efeito de verdade" (Candiotto, 2006, p. 69 – 70) presente em discursos que reforçam a pouca ou quase nenhuma possibilidade de ação diante das estruturas, produzindo conformidade e inação diante de processos desiguais e excludentes. Tais discursos são fortemente vinculados no meio acadêmico, por exemplo, como forma de acomodação à determinadas violências sociais. Ao lançar luz sobre estes aspectos, poderíamos posicionar e orientar ações no âmbito das disputas por aparição e reconhecimento.

determinista que porventura se tente atribuir aos esquemas de inteligibilidade. Ela destaca que tais “esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo de operações mais amplas de poder” (2019b, p. 17). Uma vida é moldada por múltiplos esquemas que se interrompem e se atravessam reciprocamente, de modo que não há apenas um esquema que possa ser identificado na produção de uma vida como vida, no seu aspecto mais amplo.

Ao ressaltar esse caráter não determinista dos esquemas, apreendendo-os como conjuntural, contingente, contextualizado, produzidos a partir das circunstâncias e condições históricas, Butler (2021a, p. 92) enfatiza a complexidade desse processo ao afirmar que “não podemos conhecê-lo completamente, mesmo que seja ele que nos dê nossa capacidade de conhecer.” Esta observação sublinha a natureza paradoxal dos esquemas normativos, que ao mesmo tempo em que nos fornecem os parâmetros para a compreensão e reconhecimento, eles mesmos permanecem parcialmente opacos e num contínuo processo de construção, de modo que nenhum estudo acadêmico poderia exaurir a totalidade de sua compreensão. Portanto, ao invés de apenas descrever macroestruturais como forças contra as quais não podemos lutar, nosso objetivo é compreender, por meio da incorporação do conceito de esquemas de inteligibilidade, como as condições de ser reconhecido atribuem o reconhecimento de maneira diferenciada em relação as sociedades indígenas em determinadas cenas e espacialidades, possibilitando um estudo do cotidiano de práticas pelas quais é possível perceber como que tecnologias sutis do poder são empregadas para a construção de sujeitos e não sujeitos ou quase sujeitos nesse cenário.

Ainda que não seja possível apreender plenamente os esquemas de inteligibilidade – e tampouco é essa nossa pretensão –, é possível identificar, em determinadas cenas de reconhecimento, os modos como tais esquemas operam na constituição dos sujeitos reconhecíveis, assim como na produção de seus excedentes, aquelas vidas que permanecem à margem do reconhecimento. A condição de ser reconhecido, nesse contexto, corresponde à configuração geral das normas que tornam possível o reconhecimento em um dado momento e espaço, ou, como formula Butler, refere-se às “condições gerais com base nas quais o reconhecimento pode acontecer, e efetivamente acontece” (2019b, p. 20). Petherbridge (2020, p. 191) complementa ao afirmar que “o processo de reconhecibilidade (condição de ser reconhecido) está situado entre quadros

(esquemas) de inteligibilidade e atos normativos de reconhecimento”. Por atos normativos de reconhecimento, compreendemos aquelas práticas performativas, discursivas ou institucionais que, em uma dada relação – isto é, em uma cena de reconhecimento –, produzem efeitos objetivos sobre quais vidas ali presentes serão legitimadas como sujeitos reconhecíveis, e quais permanecerão excluídas, reduzidas ou silenciadas. Nesse sentido que Petherbridge (2020), vai entender que

O foco de Butler nos quadros de inteligibilidade e na primazia do conhecível parece sugerir que reconhecibilidade e reconhecimento são categorias de segunda e terceira ordem, respectivamente. Desse modo, os quadros de inteligibilidade são o campo subjacente que possibilita ou impede a reconhecibilidade. As relações normativas de reconhecimento só se tornam possíveis em um terceiro passo, depois que a pessoa foi tornada reconhecível. (2020, p. 191)

Em síntese, ao conceber o reconhecimento como um processo contínuo de construção do sujeito, é possível identificar dois momentos cruciais que precedem os atos performativos do reconhecimento. O primeiro diz respeito à produção de um campo de inteligibilidade, profundamente enraizado em nossa capacidade de apreender uma vida como inteligível. Esse campo, contudo, não se limita a incluir aquilo que pode ser reconhecido como uma vida, mas também abrange aquilo que, por definição, nunca poderá ser apreendido como tal. O segundo momento envolve a preparação dos sujeitos a partir das normas que estabelecem as condições de ser reconhecido (reconhecibilidade). Frisa-se que as condições de ser reconhecido não é uma qualidade intrínseca do sujeito, mas algo que é atribuído através de práticas discursivas e sociais que moldam a maneira pela qual uma vida se torna inteligível e digna de consideração.

Toda essa mecânica do reconhecimento descrita por Butler (2019b) só se torna apreensível no interior daquilo que a autora denomina como cena do reconhecimento. É nesse espaço discursivo e relacional que os esquemas de inteligibilidade operam de forma concreta, produzindo efeitos sobre quem pode ou não ser reconhecido como sujeito. A cena do reconhecimento pode ser compreendida como esse momento em que um determinado sentido vem sendo construído para um determinado sujeito, por meio de uma interpelação. A interpelação é o diferencial da cena de reconhecimento, pois a partir dela podemos ver como determinadas normas da condição de ser reconhecido se articulam para a produção do sujeito. Como coloca Butler,

A interpelação é um chamamento que erra constantemente o alvo, que requer o reconhecimento de uma autoridade ao mesmo tempo que confere uma identidade por meio da imposição bem-sucedida desse reconhecimento. (...) *Ela procura introduzir uma realidade em vez de dar conta de uma realidade existente; ela busca introduzir uma realidade pela citação de uma convenção existente.* (...) Seu objetivo é *designar e estabelecer um sujeito na sujeição, produzir seus contornos sociais no tempo e no espaço.* Sua operação reiterativa tem o efeito de sedimentar seu “posicionamento” ao longo do tempo. (2021c, p. 53, *grifamos*).

Trata-se, portanto, de um campo performativo no qual se materializam os enquadramentos normativos, evidenciando como certas existências são tornadas visíveis e inteligíveis, enquanto outras são excluídas ou reduzidas à condição de inteligibilidade parcial.

Se considerarmos que uma interpelação se constrói linguisticamente apenas pela pergunta “quem é você?”, teríamos dificuldade de explicar várias cenas que recortamos, justamente porque a discussão do sujeito é escamoteada no debate para dar lugar à discussão de efetivação de direitos. Desse modo, apesar de se tratar de uma cena de reconhecimento de sujeitos, as condições de ser reconhecido nem sempre estão pautadas pela resposta à interpelação “*o que é ser indígena?*”, mas envolve uma construção mais complexa de como e sob quais condições uma vida “*pode ser*” reconhecida e compreendida como uma vida numa determinada cena. Nesse sentido, Butler coloca claramente que, por exemplo,

regulações que procuram meramente proibir certas atividades específicas (assédio sexual, fraudes no sistema da previdência, discursos sexuais) *exercem outra atividade que, na sua maior parte, permanece despercebida: a produção de parâmetros de pessoas, isto é, a construção de pessoas de acordo com normas abstratas que ao mesmo tempo condicionam e excedem as vidas que fabricam – e quebram* (2014b, p. 272, *grifamos*)

Isso fica bem claro quando lembramos que até a Constituição Federal de 1988, o Estado e intelectuais brasileiros discutiam de forma oficial sobre a existência ou não de indígenas no Brasil e seu processo de assimilação/aculturação. Após a superação, pelo menos no texto da CF/1988, do paradigma assimilacionista, a questão ontológica vai ser reinserida no debate público, sobrevivendo por mecanismos de discussão mais sofisticados, apresentando outras roupagens, a partir de categorias que não “interpelam” diretamente uma existência como indígena, mas que produzem enquadramentos suficientes para relegar determinadas vidas indígenas a uma zona de ininteligibilidade, ao dizerem sobre quais condições (não) ocorre a construção das sociedades indígenas como indígena.

Também é importante chamar a atenção para discursos, especialmente aqueles disseminados no meio jurídico, que frequentemente se declaram neutros em relação à discussão sobre o reconhecimento das sociedades indígenas, no entanto, ao delimitar a extensão dos direitos, esses discursos refletem diretamente os termos do reconhecimento desses povos. De certa forma, o judiciário age como se a relação sujeito-direito não comportasse, na prática, uma única discussão, uma vez que ao deliberar sobre a concepção de um direito, constrói-se um enquadramento imediato do sujeito que será o seu destinatário. Essas estratégias servem para escamotear a discussão assimilacionista, que entende o indígena como categoria social transitória, muito presente, ainda hoje, nas decisões encampadas pelo Estado.

Para apreender as normas que operam na cena do reconhecimento – sejam elas os esquemas de inteligibilidade ou as condições de reconhecibilidade – Butler (2019b) propõe o conceito de *enquadramento* como chave teórico-metodológica. O conceito permite analisar tanto os arranjos normativos que constituem as condições de aparecimento de determinados sujeitos, quanto os deslocamentos, silenciamentos e exclusões produzidos por essas mesmas molduras. A autora posiciona os enquadramentos como mecanismos que governam as condições de reconhecimento, funcionando, em muitos casos, como formas de gestão, intencionais ou não, para regular, transmitir e determinar o que é visível e reconhecível. O potencial crítico do pensamento de Butler (2019b) reside, portanto, na necessidade de desestabilizar esses esquemas normativos, abrindo espaço para novas formas de subjetividade e reconhecimento que desafiem os enquadramentos tradicionais e promovam uma maior pluralidade de existências.

Para Butler, os enquadramentos são “operações de poder. Não decidem unilateralmente as condições de aparição, mas seu objetivo é, não obstante, delimitar a esfera da aparição enquanto tal” (2019b, p. 14). Ao delimitar a esfera de aparição, atuam para evidências as vidas que podemos apreender, daquelas que não podemos, agindo para reforçar ou deslocar as normas da condição de ser reconhecido. Isso resulta num processo de organização das nossas experiências sensíveis e na geração de ontologias específicas, sobretudo, aquelas que vivem na margem da inteligibilidade social. Como ressalta Butler, os enquadramentos “não apenas *estruturam a maneira pela qual passamos a conhecer* e a identificar a vida, mas constituem condições que dão suporte para essa mesma vida.” (Butler, 2019b,

p. 44, *grifamos*) Assim, Butler (2019b) posiciona os enquadramentos como *mecanismos de governo das condições de ser reconhecido*, funcionando, muitas vezes, como uma gestão intencional ou não, para conter, transmitir e determinar o que é visto. Nesse sentido que Butler ao alerta que “os próprios enquadramentos por meio dos quais avançamos, (...), pressupõem tipos específicos de sujeitos que podem ou não corresponder aos modos de vida que se dão no tempo presente.” (2019b, p. 197 - 198).

O conceito de enquadramento, conforme delineado por Butler, “depende das condições de reprodutibilidade para ter êxito”, que “demanda uma constante ruptura com o contexto, uma constante delimitação de novos contextos” (2019b, p. 25). Isso implica que o enquadramento “não é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo.” (2019b, p. 26) Desse modo, Butler afirmar que há certa vulnerabilidade, e até mesmo à instrumentalização crítica, dos enquadramentos, uma vez que ao tentar se reproduzir, invariavelmente se desestabiliza, revelando que nunca conseguiu realmente conter a totalidade da cena que pretendia ilustrar. Nesse sentido, afirma a autora que

o enquadramento rompe consigo mesmo a fim de reproduzir-se, e sua reprodução torna-se o local em que uma ruptura politicamente significativa é possível. *Portanto, o enquadramento funciona normativamente, mas pode, dependendo do modo específico de circulação, colocar certos campos de normatividade em questão.* (Butler, 2019b, p. 44)

Assim, há sempre algo de fora que torna possível e reconhecível o sentido do que está dentro do enquadramento. A temporalidade e localidade variável do enquadramento, por exemplo, constitui a possibilidade e a trajetória de sua transformação, demonstrando que “o que é aceito em uma instância, em outra é tematizado criticamente ou até mesmo com incredulidade” (Butler, 2019b, p. 26). A isso alia-se o fato de que no âmbito jurídico “o enquadramento normativo determina certa ignorância sobre os ‘sujeitos’ (...) até mesmo racionaliza essa ignorância como necessária à possibilidade de se fazerem julgamentos normativos contundentes” (Butler, 2019b, p. 205).

Do ponto de vista teórico-metodológico, os enquadramentos ajudam a entender aquelas cenas em que a visibilidade e o reconhecimento de certos sujeitos são negociados e contestados, a partir de tecnologias de poder que visam enquadrar as sociedades indígenas a partir de determinadas categorias de sujeição.

Eles permitem refletir sobre as operações de poder que delimitam a esfera da aparição, ao mesmo tempo que podemos examinar como as normas da condição de ser reconhecido são reforçadas ou desafiadas, e como estas normas condicionam quem é reconhecido como sujeito e quem é descartável. Pensar a partir desse aspecto metodológico, permite, também, compreender a dinâmica da reprodutibilidade dos enquadramentos e sua necessidade de constante ruptura com contextos prévios para criar outros enquadramentos. Isso nos permite compreender a natureza instável e contingente das estruturas de reconhecimento, evidenciando que o poder de enquadramento nunca é absoluto e está sempre sujeito a contestação e transformação. Ao entendermos que os enquadramentos se rompem e reconstroem continuamente, podemos investigar como novas formas de aparição são produzidas por meio dessas rupturas. Nesse sentido, Butler afirma que “novas formações só podem ‘emergir’ quando existem enquadramentos que estabelecem a possibilidade dessa emergência” (2019b, p. 199).

Podemos considerar que o discurso jurídico produz enquadramentos e desloca aqueles já em operação, de acordo com os quais certas vidas são vistas como dignas de proteção, enquanto outras não, precisamente porque não são completamente “vidas” de acordo com as normas predominantes da condição de ser reconhecido. Poderíamos ler isso e pensar que as vidas indígenas estão protegidas, afinal de contas, a própria Constituição Federal de 1988 coloca que os índios são reconhecidos. Mas aqui vale uma reflexão importante para esse trabalho, para pensarmos qual o sujeito do reconhecimento está sendo preparado e assumido pelo Estado nas discussões institucionais sobre os direitos indígenas? Ao afirmar a tese do marco temporal, por exemplo, é necessário questionar qual enquadramento estamos produzindo e quais vidas indígenas são valorizadas nesse contexto. Ou, ao declarar que a terra indígena é o *habitat* do índio, devemos considerar o impacto sobre os grupos indígenas que vivem fora dessas terras, como nas cidades²⁹.

Esses exemplos destacam como o enquadramento constitucional do reconhecimento indígena frequentemente se desloca, para governar normas de reconhecimento baseadas em esquemas de inteligibilidade que perpetuam uma

²⁹ “A maior parte dos indígenas do Brasil (63%) vive fora dos territórios tradicionais e mora nas cidades”. Disponível em <https://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2023/08/08/a-maior-parte-dos-indigenas-do-brasil-vive-fora-dos-territorios-tradicionais-e-mora-nas-cidades-aponta-censo-do-ibge.ghtml>, acessado em 15 de junho de 2024.

ontologia indígena construída por epistemologias excludentes e racistas, pautando o debate sem reconhecer explicitamente que estão discutindo uma ontologia indígena, mudando o texto Constitucional, sem alterar uma palavra do que foi escrito, apenas reenquadrando. Seria o enquadramento que busca discutir o sujeito sem pautar explicitamente essa discussão o mais urgente de ser rompido e deslocado para a sobrevivência das sociedades indígenas no Brasil?

Se a constituição do sujeito passa necessariamente pelo seu aparecimento no campo da inteligibilidade, então é preciso reconhecer que determinadas operações normativas – os enquadramentos –, ao articularem os esquemas de reconhecimento, também operam seletivamente o desaparecimento de determinadas vidas. Não se trata apenas de ausência de reconhecimento, mas de uma produção da invisibilidade, que impede o acesso à condição de ser reconhecido. Diante disso, o desafio não é apenas descrever tais enquadramentos, mas desarticulá-los criticamente, desestabilizando as normas que sustentam a exclusão e abrindo espaço para a emergência de outras formas de aparecimento e reconhecimento.

1.3. O espaço de reconhecimento e o reconhecimento do espaço: A reificação como impossibilidade de reconhecimento

Toda a discussão anterior permitiu evidenciar que o sujeito reconhecível é uma construção atravessada por esquemas e enquadramentos normativos, resultado de práticas regulatórias que definem os limites do inteligível. Neste tópico, buscamos aprofundar a compreensão de como essa normatividade assume contornos espaciais específicos e significativos. Trata-se de examinar como o espaço atua como operador da inteligibilidade e visibilidade, contribuindo decisivamente para a produção do sujeito reconhecido ou aquelas vidas excedentes, produzidas à margem do reconhecimento. É a partir da junção desses dois pressupostos que introduzimos e desenvolvemos a categoria metodológica da *toriumnormatividade* como eixo central deste trabalho, que visa captar os modos pelos quais os enquadramentos socioespaciais operam como dispositivos de sujeição, reconhecimento e exclusão. Ao problematizar os efeitos espaciais da normatividade, buscamos demonstrar que o espaço, enquanto tecnologia jurídica e

política, participa ativamente da produção dos regimes de reconhecimento e da constituição das sociedades indígenas como sujeitos – e não sujeitos – de direito.

A centralidade do espaço no debate jurídico acerca dos direitos territoriais indígenas não se limita ao fato de que muitas das lutas sociais se organizam em torno da demarcação de terras. A presença de enquadramentos ontológicos³⁰ baseados em categorias espaciais emerge em múltiplos discursos, inclusive no marco temporal³¹, operando como condição de reconhecimento e delimitando as possibilidades de aparição dos sujeitos indígenas reconhecíveis no campo jurídico e político. Discutir o espaço, portanto, é fundamental porque ele se apresenta como ponto de partida (e de chegada) para qualquer debate sobre direitos, funcionando como gramática subjacente que organiza, ainda que de forma implícita, os critérios de legitimidade, pertencimento e existência reconhecível no interior da ordem normativa. Mesmo quando não nomeado diretamente, o espaço está presente como elemento que produz formas de reconhecimento, legitimação ou exclusão dos modos de existência no interior da ordem normativa estatal.

Dikeç (2012) parece apreender com precisão essa constatação ao formular uma crítica às teorias políticas contemporâneas, argumentando que, mesmo quando o espaço é mobilizado de forma aparentemente metafórica, ele participa ativamente da constituição de determinadas concepções de política. Segundo o autor (2012, p. 669),

mesmo quando utilizado “meramente de forma metafórica”, diferentes entendimentos de espaço e espacialidade informam conceituações

³⁰ Ao utilizar o termo “ontológicos”, referimo-nos à concepção proposta por Butler (2019b), segundo a qual não se trata de uma ontologia essencialista ou anterior ao discurso, mas de uma ontologia produzida normativamente. Butler afirma que o ser da vida é constituído por meios seletivos e que nenhuma categoria ontológica existe fora das operações de poder que a constituem. Assim, falar de “aspectos ontológicos” implica reconhecer que o próprio ser – aquilo que é reconhecido como vida – depende de enquadramentos normativos e históricos, marcados por estruturas sociais e políticas. A ontologia, portanto, não é um dado estável, mas uma produção política que define os limites do reconhecível e do inteligível, e nesse aspecto, “os pressupostos ontológicos se confundem com os pressupostos epistemológicos” (Sial Neto; Negreiros, 2022, p. 610).

³¹ Como indica o voto do Ministro Ayres Britto na Petição 3.388/RR, “numa palavra, o entrar em vigor da nova Lei Fundamental Brasileira é a **chapa radiográfica** da questão indígena nesse delicado tema da ocupação das terras a demarcar pela União para a posse permanente e usufruto exclusivo dessa ou daquela etnia aborígine.” Para o Ministro, a CF/1988 teria produzido uma especialidade da ocupação indígena fixa, ao tirar “uma chapa radiográfica”. Essa metáfora revela como a interpretação constitucional vigente opera uma cristalização temporal e espacial da ocupação indígena, conferindo à data de promulgação da CF/1988 o papel de marcador fixo para definir a legitimidade dos direitos territoriais. Nesse entendimento, o espaço indígena reconhecível se reduz àquele que pode ser fixado retroativamente em uma imagem congelada, apagando a historicidade, a mobilidade e a contínua (re)produção das organizações territoriais indígenas. A metáfora da “chapa radiográfica” representa o atual esforço jurídico de delimitar um modelo espacial, operando como tecnologia de poder que regula o reconhecimento das formas legítimas de ser e habitar dos povos indígenas. Disponível em <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/pet3388CB.pdf>, acessado em 02 de fevereiro de 2025.

particulares da política. Isso nos mostra que o “espaço” não é empregado apenas por simplicidade ou conveniência. Ele realiza um trabalho teórico significativo, estando longe de ser algo politicamente neutro ou único em suas implicações; de fato, há múltiplas espacialidades em operação em diferentes concepções da política.³²

Ao enfatizar esse papel produtivo do espaço na formulação política, Dikeç (2012) desloca a noção de espaço de um plano acessório ou descritivo para o de elemento estruturante, destacando a presença de múltiplas espacialidades que informam e condicionam os modos de pensar e organizar a sociedade. Partimos desse pressuposto para pensar a *toriumnormatividade*, em que o espaço emerge, não como um elemento *a priori*, mas como categoria disputada na constituição das condições do reconhecimento.

Essa concepção do espaço encontra forte ressonância na obra de Santos (2006), para quem o espaço não é um dado estático, mas uma totalidade historicamente construída a partir da articulação entre sistemas de objetos e de ações. Essa inseparabilidade revela que o espaço é, ao mesmo tempo, produto e condição das práticas sociais, estando profundamente implicado nas dinâmicas de poder que estruturam o reconhecimento. Assim, Santos (2006) mostra que o espaço não apenas abriga, mas participa ativamente da seleção das racionalidades que se impõem sobre o território e sobre os sujeitos. Como em Dikeç (2012), sua leitura permite compreender o espaço como instância de produção, uma espacialidade em disputa, constantemente atualizada por usos, intenções e exclusões, que condiciona, limita ou possibilita a aparição de determinadas formas, sobretudo, formas de vida. Podemos, seguramente, afirmar que o reconhecimento jurídico não se dá fora do espaço, mas por meio dele, sendo este um operador, muitas vezes subjacente, porém estruturante, das formas legítimas de pertencimento.

Para pensarmos o reconhecimento do espaço, essa leitura é particularmente pertinente quando observamos o modo como o direito opera na produção das identidades a partir de pressupostos espaciais que raramente são explicitados, mas que organizam as estruturas de exclusão e legitimação, como apontaremos a frente. No argumento de Dikeç (2012) o espaço realiza um verdadeiro trabalho teórico, justamente porque é através de uma noção de espaço - ainda que encobertas ou

³² No original: “(...) even when used ‘merely metaphorically’, different understandings of space and spatiality inform particular conceptualisations of politics. What this tells us is that ‘space’ is not employed merely for the sake of simplicity or convenience. It does a good deal of theoretical work, it is far from unique in its political implications; indeed, there are multiple spatialities at work in different conceptualisations of politics.”

não explicitadas o suficiente - que o Estado molda o campo do possível. É essa espacialidade que delimita quem pode aparecer como sujeito de direito e sob quais condições essa aparição se torna juridicamente inteligível dentro da ordem normativa estatal.

Nesse sentido, os debates jurídicos que tratam dos povos indígenas recorrem frequentemente a termos espaciais mobilizados como metáforas explicativas - como exemplificado pela imagem da “chapa radiográfica”, entre outras que serão analisadas adiante –, que, longe de serem apenas figuras retóricas, sustentam um regime de espacialidade que produzem os próprios critérios jurídicos de pertencimento. Como alerta Philippopoulos-Mihalopoulos (2017, p. 639), “as metáforas podem se tornar demasiadamente confortáveis. Elas começam a trabalhar contra o objetivo de confluência, facilitando a distância entre o direito e o espaço ao apaziguar o discurso com pequenos bocados de alusões apetitosas”. Ou seja, ao se apoiar em imagens aparentemente descritivas, mas que são orientadas por concepções políticas e construtos profundamente normativos, o discurso jurídico não apenas evita enfrentar as implicações do espaço, como também suaviza suas operações excludentes, dissimulando a violência constitutiva que define quem é autorizado a existir no interior de uma determinada ordem legal.

Compreender o espaço apenas como metáfora ou recurso descritivo, como alertado acima, é desconsiderar seu papel constitutivo na produção de sujeitos e das relações de poder. Como destaca Dikeç (2012), ainda que muitos discursos políticos, ou mesmo jurídicos, não tenham como objetivo central refletir diretamente sobre o espaço ou descrever experiências espaciais concretas, elas são, em grande medida, estruturadas por formas específicas de pensamento espacial. As metáforas e categorias espaciais que essas teorias mobilizam não funcionam como ornamentos retóricos ou meramente explicativos, mas reproduzem e incorporam formas de compreender e organizar o político. Nesse sentido, afirma o autor que

o espaço é um modo de pensar politicamente. O espaço, portanto, desempenha aqui um tipo distinto de trabalho; em vez de operar como um recurso retórico milagroso, torna-se um modo de pensar a política. Meu argumento, portanto, é que o uso do espaço nessas teorias não é aleatório; o espaço constitui um modo de pensamento político, e diferentes imaginários espaciais informam diferentes compreensões do político. (...) *o pensamento político é informado por formas de pensamento espacial, mesmo que o objetivo não seja elucidar a natureza do espaço ou relatar a*

experiência espacial. (...) as metáforas espaciais das quais o pensamento político se nutre não são um extra dispensável. (2012, p. 670, *grifamos*)³³

Não por acaso, Bourdieu (2013) também identifica o espaço como um poderoso dispositivo de imposição simbólica, justamente porque nele o poder atua de forma velada, naturalizada e, portanto, mais eficaz. As hierarquias espaciais - entre o alto e o baixo, o dentro e o fora, o centro e a margem - não são apenas construções físicas, mas expressões codificadas de estruturas sociais que produzem distinções e legitimidades. Nesse sentido, o uso do espaço como instrumento jurídico e político torna-se uma forma de violência simbólica precisamente porque escamoteia os critérios normativos que o sustentam, apresentando exclusões estruturais como meros efeitos técnicos ou administrativos. Assim, podemos refletir que o que está em jogo não é apenas o uso de termos espaciais, mas a inscrição de formas específicas de espacialidade como operadores conceituais, ou seja, trata-se de uma reflexão que exige o desvelamento dos pressupostos do pensamento espacial que orientam os modos de reconhecimento, quem pode aparecer como sujeito e em que condições.

Partindo dessa provocação, de que o espaço opera como modo de pensamento, mesmo quando usado como metáfora, torna-se imprescindível problematizar as formas pelas quais o direito se relaciona (ou falha em se relacionar) com a espacialidade. Para Philippopoulos-Mihalopoulos (2017), há diferentes modos de aproximação entre direito e espaço, os quais revelam tanto os limites quanto as estratégias de evasão adotadas pelo discurso jurídico diante da complexidade espacial. A primeira forma concebe o espaço como moldura fixa e legalista, onde a territorialidade é reduzida a linhas de autoridade normativa. Trata-se do espaço como território institucional, definido por fronteiras estáveis e coordenadas formais de poder. Nesse modelo, observa o autor, o espaço “continua fixo, estático e simplesmente segue sua antípoda temporal, tradicionalmente mais atraente” (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2017, p. 640). Tal articulação metodológica entre direito e espaço opera por meio da “aproximação de uma moldura convenientemente construída para confirmar hipóteses, encastelando-se por trás de uma localização

³³ No original: (...) that space is a mode of political thinking. Space, therefore, does a different kind of work here; rather than performing miracles, it becomes a mode of thinking politics. My argument, therefore, is that the use of space in these theories is not haphazard; space is a mode of political thinking, and different spatial imaginaries inform different understandings of politics. (...) political thinking is informed by spatial thinking, even if the attempt is not to elucidate the nature of space or to account for spatial experience. (...), the spatial metaphors on which political thought lives are not a dispensable extra.

geográfica e nunca considerando o mundo como espaço” (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2017, p. 641), revelando, assim, não apenas uma limitação analítica, mas uma recusa sistemática à abertura do direito ao mundo como espaço vivido.

A segunda concepção compreende o espaço como processo, assumidamente fluido, mutável e receptivo à diferença. No entanto, essa formulação, embora aparente maior abertura, acaba por operar como um artifício que permite ao direito deslocar-se de sua própria normatividade sem, de fato, confrontar a desordem, a fragmentação ou a imprevisibilidade que o espaço carrega. Ao invés de desestabilizar a lógica jurídica, o espaço é reconfigurado como um instrumento funcional à preservação da ordem. Nas palavras de Philippopoulos-Mihalopoulos, “a aparente natureza radical do espaço se institucionaliza, é cooptada na mecânica do discurso institucional, alinhado para servir aos propósitos do sistema” (2017, p. 643), evidenciando que até mesmo a imagem de um espaço libertador pode ser absorvida pelo direito como ferramenta de reafirmação de sua normatividade.

Por sua vez, a terceira forma, que o autor nomeia ironicamente como “adicione e agite”, é ainda mais limitada em sua capacidade de transformação. Ela “reduz o espaço a ‘mais um’ fator social, ‘mais uma’ perspectiva que não oferece senão um contexto, na melhor das hipóteses, ou um pano de fundo, na pior delas” (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2017, p. 643). Nessa abordagem, o espaço é instrumentalizado como componente decorativo ou técnico, sem qualquer efeito sobre a estrutura epistemológica do direito. Ele não é reconhecido como dimensão constitutiva da produção normativa, mas como cenário acessório, sempre externo às operações que definem o que é juridicamente possível.

Todos esses modos de contato entre direito e espaço, em vez de promoverem sua espacialização, resultam naquilo que Philippopoulos-Mihalopoulos (2017) denomina de *desespacialização* do direito³⁴. Trata-se de uma operação pela qual o direito abstrai e neutraliza o espaço vivido, apagando traços corporais, contingentes e materiais, e substituindo por uma espacialidade abstrata, neutra e homogênea, que mascara as operações de exclusão e normatização em curso. Como observa o autor, o espaço jurídico, ao se apresentar nos termos de sua universalidade indiferente, revela-se como “um gesto de violência incontida”, uma

³⁴ Para o autor, “apesar da proeminente conexão entre direito e geografia, o engajamento do direito com o espaço resta cada vez mais desespacializado”, revelando, assim, “o medo das peculiaridades únicas do espaço e de sua relevância teórica” (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2017, p. 636).

vez que “o espaço recua diante do humano e qualquer mediação por conceitos como ‘lugar’, ‘identidade’, ou ‘agência’ simplesmente reitera a violência ao dissimular seu efeito.” (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2017, p. 647).

Essas operações não apenas distanciam o espaço da experiência vivida, mas o reconstrói noutro plano em que os sujeitos aparecem apenas na medida em que se ajustam às formas normativas previamente delimitadas. Essa característica é constitutiva do próprio direito contemporâneo, cuja força reside precisamente em seu elevado grau de abstração, que lhe permite abarcar uma ampla gama de situações sob categorias universais. No entanto, para operar nessa chave, o direito precisa negar ou neutralizar qualquer característica situada, inclusive as dimensões espaciais da experiência. O que se observa, contudo, é que o direito não escapa ao espaço, pois ao se aproximar do espaço, ele o reconstrói, moldando-o conforme uma racionalidade normativa que, ao invés de acolher a diversidade das experiências espaciais, institui um plano homogêneo de exclusão. Desse modo, estamos diante de um gesto violento de *desespacialização*.

Portanto, o uso recorrente de categorias espaciais, longe de reintroduzir o espaço como categoria concreta e vivida, muitas vezes serve para encobrir esse processo de destruição de sua materialidade e multiplicidade. Como Philippopoulos-Mihalopoulos (2017, p. 639) acentua que o direito tende a “despir o espaço do que lhe é propriamente espacial”, removendo sua densidade histórica, social e afetiva para convertê-lo em um instrumento de ordenamento e controle. Diante disso, a desespacialização jurídica não equivale à negação do espaço em si, mas à negação da espacialidade enquanto experiência situada, ao substituí-la por uma matriz territorial normatizada que autoriza determinados modos de existência e silencia outros. Trata-se da adoção do espaço como um modo de pensamento político que desespacializa sujeitos e experiências concretas em favor de uma concepção espacial excludente. Nesse sentido, a tarefa crítica não se restringe a apontar a ocorrência ou não do espaço no vocabulário jurídico e político, mas exige uma análise de como essas referências espaciais se articulam a regimes de inteligibilidade que moldam os limites da existência, deslegitimando práticas espaciais dissidentes e relegando seus sujeitos à condição de não-lugar.

Considerando que o direito indigenista, ao mobilizar categorias espaciais, frequentemente se afasta da experiência concreta do espaço, organizando um campo de inteligibilidade atravessado por operações que produzem exclusões e

violências, torna-se necessário problematizar os contornos conceituais da categoria jurídica “terra indígena” uma vez que ela condensa dispositivos jurídicos, técnicos e administrativos, configurando-se como um exemplo paradigmático das formas pelas quais o Estado articula e, simultaneamente, limita sua relação com as espacialidades indígenas. A partir das provocações teóricas de Philippopoulos-Mihalopoulos (2017), que propõe distintas formas de relação entre direito e espaço, é possível identificar que, no contexto da política estatal indigenista, ao menos duas dessas formas se materializam diretamente na estrutura normativa e operacional da “terra indígena”.

Na perspectiva que o autor denomina de “legalista”, o espaço é concebido como jurisdição - fixo e delimitado -, sendo reconhecido apenas quando transcrito nos termos da legalidade estatal. Nesse modelo, o território indígena adquire legitimidade exclusivamente quando demarcado, homologado e inscrito nos registros oficiais da administração pública. A “terra indígena”, assim entendida, é o espaço já domesticado pela linguagem cartográfica, traduzido em normas, perícias e decretos. Qualquer prática territorial que escapa a essa moldura – como as retomadas, os deslocamentos urbanos, os circuitos sazonais ou os territórios ainda em disputa – permanece fora do campo de proteção jurídica, demonstrando que, nesse enquadramento, a “terra indígena” opera fundamentalmente como uma categoria de gestão e controle estatal sobre os territórios indígenas.

Importante destacar que “terra indígena” não deve ser tomada como uma descrição sociológica da relação entre povos indígenas e espaço, mas como uma construção jurídica, ou seja, uma categoria normativa formalizada no Estatuto do Índio e acionada no interior das práticas administrativas do Estado (Oliveira Filho, 1998c). Seu delineamento não decorre de evidências etno-históricas nem se ancora exclusivamente nas instituições ou costumes tradicionais dos grupos que a ocupam, mas resulta de circunstâncias políticas e institucionais concretas, marcadas por correlações de forças, disputas territoriais e reconhecimento condicionado. Nas palavras de Oliveira Filho, o sentido jurídico dada a categoria precisa ser referenciado “a um quadro sempre relativo de forças e pressões adversas, contrabalançadas por reconhecimento de direitos e suporte político, não

correspondendo de modo algum à livre e espontânea expressão da vontade dos membros dessa coletividade” (1998, p. 9).³⁵

Na segunda perspectiva, que concebe o espaço como processo, o direito aparenta maior abertura às múltiplas formas de organização espacial, acolhendo a diversidade espacial dos modos de vida indígenas. No entanto, essa fluidez é frequentemente capturada por uma idealização funcional ao sistema jurídico, que se vale da noção de “modo de vida tradicional” como símbolo de pluralismo, sem garantir efetividade aos direitos territoriais em disputa. Decisões judiciais que reconhecem identidades e práticas culturais, mas não asseguram o direito à terra correspondente, exemplificam essa estratégia de deslocamento: o direito, nas palavras de Philippopoulos-Mihalopoulos, “foge de si mesmo” (2017, p. 643), simulando abertura ao outro sem revisar os fundamentos normativos que sustentam sua seletividade. A “terra indígena”, nesse caso, torna-se uma abstração cultural, reconhecida discursivamente, mas não politicamente efetivada.

Basta observar o julgamento do Recurso Extraordinário nº 1.017.365, no qual os ministros assentaram que “quando fala em terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, a Constituição se refere às áreas ocupadas e às que ainda têm vinculação com a ancestralidade e a tradição desses povos”, reconhecendo que, mesmo não demarcadas, tais áreas devem ser objeto da proteção constitucional. Todavia, o afastamento formal da tese do marco temporal foi imediatamente condicionado à “indenização aos ocupantes de boa-fé, inclusive quanto à terra nua”, reafirmando que “o conceito de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, que baliza as demarcações, deve observar objetivamente os critérios definidos na Constituição e atender a todos”.³⁶ Tal formulação evidencia que o discurso de reconhecimento e proteção de uma espacialidade indígena tradicional e ancestral opera, na prática, como uma simulação, pois embora a retórica enfatize a proteção dos territórios indígenas, reafirma-se, através do critério da indenização, uma política espacial que reproduz a lógica excludente estabelecida pelo marco temporal. O reconhecimento às territorialidades indígenas é, assim, absorvida por dispositivos

³⁵ Trata-se, portanto, de uma forma de territorialização regulada por saberes coloniais e práticas burocráticas, que transforma a terra em dispositivo de gestão estatal e submete as territorialidades indígenas a um modelo normativo previamente estruturado pelo Estado. Como pontuado por Oliveira Filho (1998), “terra indígena” deve ser entendida não como expressão direta da territorialidade, mas como uma categoria de gestão estatal.

³⁶ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=514552&ori=1>, acesso em 15 de março de 2025.

que reiteram uma política de espacialização controlada, na qual opera-se apenas como gesto formal, sem desestabilizar as premissas que historicamente confinaram a presença indígena ao campo da exceção e da compensação indenizatória.

Importa destacar que a crítica aqui formulada não implica a rejeição da categoria “terra indígena” enquanto instrumento de proteção – cuja eficácia em assegurar direitos territoriais é inegável –, mas, sobretudo, a necessidade de ampliar seu enquadramento, ao apontar que sua própria configuração jurídica é atravessada por lógicas de espacialização que condicionam os critérios para o reconhecimento dos sujeitos indígenas e de suas territorialidades. A crítica proposta neste trabalho não visa negar a importância da luta pelo enquadramento legal que define e limita o reconhecimento de territórios como terras indígenas, mas, antes, somar-se a ela, ampliando o horizonte da disputa para os sentidos desse enquadramento, como forma de promover uma reconfiguração radical dos marcos do reconhecimento. Trata-se de afirmar a necessidade de um (re)enquadramento espacial aberto à emergência de novas territorialidades, às práticas de retomada, às presenças indígenas urbanas, aos modos de vida e às formas de ocupação que hoje não se ajustam aos critérios normativos atualmente instituídos pelo Estado. A crítica, portanto, não apenas reafirma a necessidade da demarcação, mas também evidencia a urgência de reescrever, de dentro e contra o direito, os modos pelos quais o espaço se torna um operador de reconhecimento excludente, apontando para uma gramática espacial radicalmente democrática, capaz de integrar sujeitos e territorialidades que o regime jurídico vigente insiste em manter fora do campo da inteligibilidade.

Pois bem, como apontamos, para compreender aquilo que o Estado assume como condição de reconhecimento, é necessário explorar as estruturas de enquadramento espacial que operam na formulação dos chamados direitos indígenas, mediadas, sobretudo, pela categoria de gestão estatal denominada “terra indígena”. No entanto, essa análise exige também ir além da formalidade administrativa e interrogar criticamente a concepção de espaço que essa categoria mobiliza ou pressupõe, pois é a partir dela que se definem os limites do pertencimento, da legitimidade e da visibilidade jurídica das territorialidades

indígenas³⁷. Assim, cabe indagar em que medida esse espaço é concebido como uma realidade dissociada das relações sociais que o constituem. Responder a essa questão implica enfrentar um processo mais profundo, no qual as formas de espacialidade são convertidas em dados objetivos, abstraídos de qualquer interação ou mediação social, para que possam ser inseridos no universo jurídico. Trata-se, nesse contexto, de um processo de reificação, inerente às dinâmicas de reconhecimento promovidas pelo Estado.

Para iniciar essa discussão, é preciso pontuar que o conceito de reificação recentemente reapareceu na crítica social, por meio de uma reformulação feita por Axel Honneth (2018), que partiu de uma crítica à sua interpretação clássica no pensamento marxista, especialmente em Lukács, onde a reificação aparece como forma de objetificação generalizada da vida social sob o capitalismo. Honneth (2018) desloca essa leitura ao propor que a reificação deve ser entendida não como uma consequência estrutural da economia, mas como uma falha nas relações intersubjetivas, que ele descreve como um esquecimento do reconhecimento³⁸. Para ele, o engajamento afetivo com o outro - uma disposição pré-reflexiva de atenção, cuidado e consideração - é a base primária de toda experiência social significativa. Quando esse envolvimento é suprimido ou desativado, o outro deixa de ser percebido como sujeito e passa a ser tratado como um objeto funcional. Como afirma o autor, “a reificação pressupõe que não percebemos mais nas outras

³⁷ A categoria “terra indígena”, enquanto instrumento jurídico de gestão estatal, define concretamente os contornos da visibilidade jurídica das territorialidades indígenas. Indígenas cujos territórios ainda não foram homologados ou que vivem em contextos urbanos são, com frequência, excluídos de políticas públicas fundamentais. Para exemplificar, essa lógica de exclusão, menciono três casos a seguir: a) o Ofício Circular n.º 18/2021 da Funai, que restringe a execução de atividades de proteção territorial apenas às terras indígenas homologadas, denunciado por meio de uma Nota Pública da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em janeiro de 2022; (2) Ação civil pública em que foi determinado que indígenas em contexto urbano no estado de Rondônia fossem incluídos no Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) e tivessem acesso prioritário à vacinação contra a COVID-19, reconhecendo a omissão da SESAI ao excluir esses sujeitos com base em critérios territoriais arbitrários (Processo nº 1002443-23.2021.4.01.4100 – SJRO); (3) Ação Civil Pública ajuizada pelo MPF em Santarém para garantir o atendimento de saúde a 13 etnias que vivem em terras ainda não demarcadas no baixo Tapajós e Arapiuns, demonstrando como o acesso à saúde indígena esteve condicionado à homologação do território (Processo nº 0002096-29.2015.4.01.3902). Esses casos evidenciam que o reconhecimento estatal está intrinsecamente vinculado a uma espacialidade formalizada, operando seletivamente quem pode ser considerado indígena em termos de políticas públicas.

³⁸ o esquecimento do reconhecimento resultaria numa ausência de assumir a perspectiva do outro, o que o autor vai chamar de amnésia. A amnésia seria a chave para entender a reificação, na medida em que “na efetuação de nosso conhecimento perdemos o vestígio de que este se deve à nossa adoção de uma postura de reconhecimento, desenvolvemos tendências de perceber os outros meramente como objetos insensíveis”. (2018, p. 87). Para Honneth (2018) esquecimento do reconhecimento opera-se por dois padrões: “ou estamos lidando com uma unilateralização ou enrijecimento da postura de reconhecimento em virtude da autonomização de certo fim ou com a recusa posterior de reconhecimento devido à aceitação de um preconceito ou estereótipo” (2018, p. 90). Assim, a reificação dos seres humanos significaria “perder de vista ou mesmo recusar o fato de reconhecimento prévio” (Honneth, 2018, p. 95).

peessoas as propriedades que de fato as tornam exemplares da espécie humana: tratar alguém como ‘coisa’ significa tomá-la como ‘algo’, destituindo-a de todas as propriedades e capacidades humanas.” (Honneth, 2018, p. 197). Essa ruptura não é apenas epistêmica, mas moral, pois reificar é suspender o reconhecimento que fundamenta o valor do outro como agente e, ao fazer isso, quebrar os vínculos de responsabilização e de justiça.

Transposta ao presente debate, a formulação de Honneth (2018) permite compreender que o processo de reificação corresponde, em última instância, a uma forma de não reconhecimento do outro. Isso ocorre, por analogia, com as espacialidades, especialmente no campo jurídico, quando o espaço é abstraído de suas dimensões relacionais, históricas e simbólicas. Nesse contexto, o território deixa de ser concebido como expressão de práticas sociais e afetivas para ser tratado como dado técnico, neutro e funcional – um movimento que, como discutido anteriormente, pode ser descrito como desespacialização. Como ocorre com a categoria “terra indígena”, o espaço é convertido em elemento mensurável e classificável, apagando as formas de vida que não se ajustam ao modelo territorial reconhecido. Assim, o que se reifica, portanto, não é apenas o espaço enquanto dimensão física, mas também a relação dos sujeitos com ele, reduzida a coordenadas jurídicas, mapas e limites fixos, e, assim, tornada ilegível no campo do reconhecimento institucional.

É preciso advertir que embora a formulação de Honneth (2018) forneça uma chave potente para pensar a reificação do espaço como ruptura do vínculo entre reconhecimento e experiência, sua proposta apoia-se em uma concepção que pressupõe uma relação originária de empatia e engajamento ético. É justamente esse ponto que Butler (2018b), ao examinar a reformulação proposta por Honneth (2018) sobre a reificação, elabora sua crítica, pois para ela o reconhecimento não é um estado originário e positivo, mas um campo normativo atravessado por ambivalência, poder e exclusão. Como observa Butler (2018b), “modos de envolvimento carregam significados morais diferentes; eles não são delimitados por alguma estrutura, relação ou vínculo predeterminados” (p. 143). Assim, a reificação não deve ser entendida apenas como um esquecimento do reconhecimento, mas como parte constitutiva do próprio funcionamento seletivo e regulado das estruturas de reconhecimento. Em outras palavras, nem todo reconhecimento é libertador, ele pode ser instrumento de sujeição, normalização e apagamento.

Do nosso ponto de vista, a crítica formulada por Butler (2018b) é particularmente elucidativa para pensar a reificação em relação ao espaço, na medida em que desloca a discussão do reconhecimento – e com ele, da reificação como sua negação ou suspensão – de uma perspectiva estritamente intersubjetiva para os marcos normativos que estruturam as condições de aparição e construção do sujeito. Em vez de assumir que o reconhecimento decorre naturalmente de vínculos afetivos primários, Butler (2018b) enfatiza que esses vínculos são regulados por normas que definem, seletivamente, quem pode ser reconhecido e sob quais formas, ou seja, a reificação não deve ser entendida apenas como um esquecimento do reconhecimento primário, mas como parte constitutiva dos próprios regimes normativos que moldam a inteligibilidade social e preparam o reconhecimento. Assim, ela propõe que o enfrentamento ético dessa dinâmica não se faz pelo retorno a uma origem relacional supostamente harmônica, mas por meio de uma abertura à ambivalência das respostas afetivas, afirmando que o desafio está em “lutar com um conjunto de demandas éticas com base em uma miríade de respostas afetivas que, previamente à sua expressão na ação, não possuem uma valência moral particular” (Butler, 2018b, p. 143). Nesse sentido, o argumento de Butler nos ajuda a pensar que o problema da reificação do espaço não está apenas na ausência de reconhecimento, mas na estrutura normativa que orienta a sua distribuição e que, ao estabilizar certas espacialidades como legítimas, exclui outras do campo da visibilidade política e jurídica.

Argumentar, portanto, que reconhecer territórios ou identidades indígenas não se resume a lembrar de sua existência histórica, mas implica decidir politicamente quem pode ser reconhecido e sob quais formas, é compreender o reconhecimento não como um gesto reparador ou inclusivo em si mesmo, mas também como uma operação seletiva, orientada por critérios normativos que delimitam as condições de possibilidade para a aparição legítima. Nesse sentido, a reificação do espaço não é resultado da simples indiferença em relação ao outro, mas expressão de um enquadramento que impõe condições espaciais específicas para que um corpo, uma coletividade ou um modo de vida seja reconhecido como digno de direitos. Como mostra Butler (2018b), o reconhecimento estatal opera por exclusão performativa – ou seja, ao mesmo tempo em que afirma reconhecer, produz invisibilidade ao definir previamente os contornos daquilo que pode ser reconhecido. Essa lógica é central

para compreender o funcionamento da categoria “terra indígena” e os dispositivos de normatividade espacial que a sustentam.

Por sua vez, Bourdieu (2013) formula uma concepção de espaço/lugar reificado que se alinha aos pressupostos desenvolvidos nesse trabalho, ao evidenciar como o território pode ser capturado por uma lógica de objetivação/instrumentalização que apaga sua constituição histórica e relacional, a partir da inscrição de estruturas sociais dominantes. Sua formulação de “espaço social” permite compreender que o espaço não é uma entidade dada, mas o resultado de um processo histórico e simbólico de construção interrelacional. Para o autor, o que chamamos de espaço físico (o território, o ambiente, o lugar) é uma tradução e naturalização do espaço social. Esse espaço contém marcas duráveis de distinção, hierarquia e exclusão, inscritas na própria disposição dos objetos e corpos no território. Nas suas palavras,

o espaço social tende a se retraduzir, de maneira mais ou menos rigorosa, no espaço físico sob a forma de um determinado arranjo distributivo dos agentes e das propriedades (...) o espaço físico apropriado (...) é definido pela correspondência entre uma determinada ordem de coexistência dos agentes e uma determinada ordem de coexistência das propriedades. (...) O espaço, tal como nós o habitamos e como o conhecemos, é socialmente marcado e construído. O espaço físico só pode ser pensado como tal por meio de uma abstração, ou seja, ignorando-se decididamente tudo o que ele deve ao fato de ser um espaço habitado e apropriado, isto é, uma construção social e uma projeção do espaço social.” (Bourdieu, 2013, p. 133; 136)

Quando a construção social do espaço lhe é inscrita fisicamente, ela passa a ser percebida como uma realidade objetiva e autônoma, seja pela naturalização de suas estruturas, seja pela tecnificação dos termos utilizados para descrevê-la. Nesse processo, as relações de poder e os conflitos que deram origem ao espaço são encobertos, conferindo-lhe uma aparência de neutralidade funcional que dissimula sua dimensão política. O espaço, assim, transforma-se em uma forma sutil de imposição de autoridade, naturalizando hierarquias que organizam percepções e práticas - como as distinções entre alto e baixo, dentro e fora, centro e margem. Por isso Bourdieu afirma que “o espaço apropriado é um dos lugares onde o poder se afirma e se exerce, e provavelmente sob a forma mais sutil, a da violência simbólica como violência despercebida.” (2013, p. 135). Essas posições sociais, no entanto, tendem a se projetar sobre o mundo físico, concretizando-se em formas habitadas, apropriadas e codificadas. É nessa projeção, ou objetivação, que se inicia o

processo de naturalização da ordem social, quando o espaço deixa de ser reconhecido como construção simbólica para ser percebido como dado objetivo, e, portanto, reificado.

A reificação do espaço, em Bourdieu (2013), não constitui uma categoria ontológica ou moral, mas um efeito da naturalização das formas de apropriação produzido pelas práticas sociais e pelas estruturas de dominação simbólica, que reproduz estrutura sociais no espaço físico como dado aparentemente neutro e natural, legitimando desigualdades historicamente constituídas como se fossem traços inerentes da organização territorial. O autor sintetiza esse pensamento da seguinte forma:

Consequentemente, todas as distinções propostas em relação ao espaço físico residem no *espaço social reificado* (ou, o que dá no mesmo, no *espaço físico apropriado*), (...) Cada agente se caracteriza pelo lugar em que está situado de maneira mais ou menos permanente: o domicílio (aquele do qual se diz que é “sem eira nem beira” ou “sem domicílio fixo” não tem – quase – existência social); e ele se caracteriza pela posição relativa que suas localizações temporárias (por exemplo os locais de honra, posicionamentos regrados pelo protocolo) e, sobretudo, permanentes (endereço privado e endereço profissional) ocupam em relação às localizações dos outros agentes. Ele caracteriza-se também pela posição que ocupa (juridicamente) no espaço, através de suas propriedades (casas, apartamentos ou escritórios, terras para cultivar, explorar ou construir etc.), que são mais ou menos espaçosas (...). Consequentemente, o lugar e o local ocupados por um agente no espaço físico apropriado constituem excelentes indicadores de sua posição no espaço social.

Assim, Bourdieu (2013) nos ensina que a apropriação e a produção de localidades são resultado da inscrição durável das estruturas do espaço social no espaço físico. O que se apresenta como “local” ou “lugar” é, na verdade, o produto de uma organização social, que define e distribui as posições sociais segundo uma lógica hierárquica. O “local” (espaço social reificado ou apropriado), nesse sentido, não é uma simples referência cartográfica, mas uma posição socialmente produzida e mantida por relações desiguais de poder. Podemos pensar como isso se articula à categoria “terra indígena” quando ela é tratada como dado cartográfico ou técnico, apagando os sentidos relacionais, afetivos e políticos das territorialidades indígenas, e até mesmo sua forma de construção jurídico-política.

Nesse horizonte, é possível mobilizar um conceito fundamental proposto por Bourdieu (2013) para compreender os efeitos da reificação espacial, denomina de *habitat*, que por sua vez, é compreendido como uma porção específica do espaço social reificado, ou seja, um fragmento do espaço físico que expressa e reproduz

uma ordem social hierarquicamente construída. Nas suas palavras, trata-se de “um lugar físico particular socialmente qualificado [que] oferece oportunidades médias de apropriação dos diversos bens e serviços materiais ou culturais disponíveis em um dado momento” (Bourdieu, 2013, p. 139). O *habitat*, assim, opera como uma codificação espacial das relações sociais, funcionando ao mesmo tempo como efeito e vetor de reprodução de desigualdades. No contexto da presente discussão, tal conceito será retomado mais adiante para pensar a categoria “terra indígena, mas de pronto, é possível perceber que ele funciona não apenas como um espaço físico, mas um operador simbólico de reconhecimento e exclusão, que define, dentro de parâmetros estatais, quem pode ou não habitar legitimamente determinados espaços, não apenas em termos de ocupação física, mas também em termos de legitimidade/reconhecimento.

Isso porque, dentro dessa perspectiva, habitar um *habitat* não se confunde com estar fisicamente presente nele. A simples ocupação espacial não garante acesso aos significados e oportunidades sociais ali inscritos. Para habitar, é necessário dispor de meios materiais, culturais e simbólicos – capitais que autorizam a apropriação legítima do espaço. Noutras palavras, habitar é uma posição socialmente reconhecida, não uma localização física. Como observa Amaral (2023), “pode-se ocupar fisicamente um *habitat* sem habitá-lo, propriamente falando, se não se dispõe dos meios tacitamente exigidos” (p. 139), reiterando a distinção proposta por Bourdieu (2013) entre ocupação e habitação. Estar no espaço, portanto, não significa estabelecer uma relação ou territorialização dele. Do mesmo modo, é possível habitar um *habitat* - ou seja, ser legitimado em suas disposições - mesmo quando se está fisicamente ausente dele. Essa tensão evidencia que há um regime de acesso legítimo ao *habitat*, pela inserção nas estruturas de reconhecimento que definem quem pode ser considerado como estando “em seu lugar”.

Essa formulação permite compreender por que a crítica à noção de *habitat*, tal como delineada por Bourdieu (2013), é central para repensarmos a categoria “terra indígena”. Quando o discurso jurídico e político adota o *habitat* como modelo explicativo da relação entre povos indígenas e território, ele não apenas naturaliza a presença desses sujeitos em determinados fragmentos do espaço, mas simultaneamente exclui todos os demais contextos como lugares possíveis de existência legítima. A *terra indígena*, então, deixa de ser concebida como resultado de processos históricos, políticos e culturais de territorialização e passa a ser

reificada como um espaço “próprio”, ou seja, uma zona de pertencimento predeterminada, cujo acesso e reconhecimento dependem do preenchimento prévio de condições sociais, identitárias e modos “tradicionais” de relação com o espaço. Como já alertou Oliveira Filho (2013, p. 82), “a definição de uma terra indígena (...) não pode ser pensada nem descrita segundo as coordenadas de um fenômeno natural”, pois esse processo de naturalização nega para os povos indígenas a possibilidade de territorialização dos seus próprio territórios, que já vem dado, configurado com base em expectativas normativas sobre quem deve ocupá-lo e como deve habitá-lo, transformando o reconhecimento territorial em um regime de conformidade a uma matriz previamente estabilizada.

Essa lógica se revela de forma paradigmática nas experiências de despossessão de sujeitos e coletividades indígenas deslocados do espaço que lhes é autorizado como “*habitat*”. Nesses casos, como nos deslocamentos urbanos, nas retomadas ou nas situações transfronteiriças, o sujeito indígena se torna duplamente deslocado: está fora do espaço que o reconheceria e dentro de um espaço que, embora fisicamente acessível, o rejeita simbolicamente. Como resultado, a reificação do espaço pelo *habitat* produz não apenas um confinamento, mas um regime de exclusão que opera sobre o próprio direito de aparecer, de existir, de ser reconhecido em outros lugares. É precisamente essa crítica que se mostra imprescindível para desconstruir os limites normativos da categoria “terra indígena” e, a partir disso, abrir caminhos para reconhecer a pluralidade das territorialidades indígenas em sua dimensão histórica, política e em constante movimento.

Nesse sentido, a leitura aqui proposta entende o conceito de *habitat* como eixo paradigmático do processo de reificação do espaço, na medida em que consolida as bases para a instrumentalização da relação entre sujeitos e território, convertendo experiências históricas e políticas em arranjos espacializados naturalizados. Essa operação se dá, inicialmente, pela alocação da construção social do espaço como uma realidade supostamente “dada”, imutável, como se resultasse de determinações naturais e não de processos históricos e sociais. Essa perspectiva obscurece as interações dinâmicas, simbólicas e culturais que os sujeitos estabelecem com seu entorno, reduzindo o espaço a uma condição estática e apriorística, destituída de historicidade. Em lugar de reconhecer os sujeitos como agentes ativos na produção e transformação dos territórios, passa-se a concebê-los como meros produtos de um ambiente naturalizado, o que apaga a diversidade de

experiências, sentidos e práticas que atribuem ao espaço e compromete a possibilidade de seu reconhecimento em contextos jurídicos, políticos e sociais mais amplos.

1.3.1. A dialética entre presença e ausência na produção dos enquadramentos socioespaciais - toriumnormatividade

Apesar da relevante contribuição de Bourdieu (2013) ao evidenciar como o espaço social funciona como uma instância de violência simbólica, a análise proposta aqui exige ser ampliada pela formulação de Butler e Athanasiou (2013) sobre os regimes de aparição. As autoras discutem como espacializações não apenas organizam hierarquias sociais, mas produzem vidas sistematicamente excluídos desses esquemas espaciais por meio de uma dialética da presença/ausência, negando lhes uma espacialidade como uma condição mínima de existência reconhecível dentro da ordem social. Nesse sentido, elas não limitam a suas críticas à distribuição desigual do espaço, mas atinge a própria estrutura que decide quem pode aparecer e sob quais condições espaciais essa aparição se torna possível.

Assim, enquanto Bourdieu (2013) evidencia que o espaço físico é apropriado, codificado e habitado de modo a reproduzir uma estrutura hierárquica de dominação, Butler e Athanasiou (2013) buscam compreender os mecanismos pelos quais se produzem não-lugares e experiências de desposseção, não como meras ausências de espaço, mas formas ambivalentes de localidade em relação aos espaços instituídos pelos regimes de aparição³⁹. Mais do que analisar os processos de apropriação, as autoras voltam-se para aqueles sujeitos que não encontram lugar algum, que permanecem fora dos marcos de reconhecimento e, por isso, não aparecem como vidas legíveis. Nesse sentido, o não-lugar e a desposseção são entendidos como processos centrais na constituição da subjetividade moderna

³⁹ Embora Bourdieu (2013) não desenvolva sistematicamente a ideia de *não lugar* como categoria analítica, sua formulação do *efeito de gueto* oferece uma importante contribuição ao revelar como certos espaços operam como territórios de exclusão simbólica. O gueto age como uma forma de excomunhão territorial, reunindo sujeitos destituídos de capitais reconhecíveis. Esses sujeitos, ao serem concentrados em territórios socialmente degradados, não apenas sofrem com a ausência de reconhecimento social, como também têm sua desposseção amplificada, inclusive em termos culturais e simbólicos. Nesse sentido, a espacialização do estigma opera como uma tecnologia de reprodução da exclusão, revelando que o lugar habitado não apenas reflete, mas produz e reforça posições sociais desiguais no espaço social. (Bourdieu, 2013, p. 143)

ocidental, uma vez que a formação de certas localidades ambivalentes “está no cerne da história da subjetividade humana moderna ocidental” (Butler; Athanasiou, 2013, p. 25).⁴⁰

Ao direcionarem sua atenção também para as experiências de despossessão enquanto processos que produzem invisibilidade, Butler e Athanasiou (2013) afirmam que “há uma dialética de presença/ausência que ocorre nessa condição política de exposição corporal distribuída de forma desigual, pela qual a presença (ou um efeito de presença) é produzida ao ser constantemente assombrada por suas ausências espectrais ou (mal)reconhecidas – os restos inassimiláveis de seu horizonte ontológico” (Butler; Athanasiou, 2013, p. 17)⁴¹. Assim, esses regimes não apenas regulam quem pode ser reconhecido como sujeito em determinados espaços, mas delimitam também os lugares onde certas formas de vida não podem emergir como inteligíveis. Com isso, revelam a espacialidade como uma dimensão política fundamental, operando como matriz de exclusão, uma vez que os regimes de aparição operam por meio de práticas regulatórias que articulam localização, deslocamento e enraizamento, definindo os parâmetros da inteligibilidade humana. Como sintetizam,

é possível rastrear os modos pelos quais a despossessão carrega em si práticas regulatórias relacionadas às condições de localização, deslocamento e enraizamento – práticas que produzem e restringem a inteligibilidade humana. Isso significa que a lógica da despossessão é incessantemente inscrita em nossos corpos, em corpos situados em determinados lugares, tanto por meio de matrizes normativas quanto por práticas situadas de racialidade, gênero, sexualidade, intimidade, capacidade física, economia e cidadania. Ela produz subjetividades despossuídas, tornando-as sub-humanas ou assombrosamente humanas-demais, vinculando-as a identidades calculáveis e idênticas a si mesmas, e colocando-as em seu devido lugar – a única condição espacial de existência que podem ocupar, a saber, uma de ocupação perene como não-ser e não-ter (Butler; Athanasiou, 2013, p. 17, 18).⁴²

⁴⁰ No original: “The formation of prevailing assumptions about what constitutes land as colonial settler space, (...) lies at the heart of the history of western modern human subjectivity.”

⁴¹ No original: “So yes, there is a dialectic of presence/absence that goes on in this differentially distributed political condition of bodily exposure, whereby presence (or a presence-effect) is produced by being constantly haunted by its spectral absences or (mis)recognized presences – the inassimilable remains of its ontological horizon”

⁴² No original “we might track the ways in which dispossession carries within it regulatory practices related to the conditions of situatedness, displacement, and emplacement, practices that produce and constrain human intelligibility. This means that the logic of dispossession is interminably mapped onto our bodies, onto particular bodies-in-place, through normative matrices but also through situated practices of raciality, gender, sexuality, intimacy, able-bodiedness, economy, and citizenship. It produces dispossessed subjectivities, rendering them subhuman or hauntingly all-too-human, binding them within calculable self-same identities, and putting them in their proper place – the only spatial condition of being that they can possibly occupy, namely one of perennial occupation as non-being and nonhaving”.

Assim, nota-se que a preocupação central, portanto, não está apenas como os regimes espaciais produzem sujeitos apropriados ou territorialmente fixados, mas também com aqueles que, destituídos de qualquer localidade reconhecível, permanecem fora dos circuitos normativos de visibilidade e reconhecimento. O não-lugar, nesse sentido, torna-se o signo crítico da condição de sujeitos que não apenas perdem um território, mas são sistematicamente produzidos como inexistentes para a ordem social vigente. Convém recordar que, para Clifford (2013), embora o termo “indígena” costumeiramente designe “pessoas que mantêm conexões profundas com um lugar” (p. 15), a utilização do termo deve ser entendida como aglutinadora de trajetórias históricas marcadas por experiências comuns de não-lugar. Como afirma o autor, a aplicação do termo a comunidades muito heterogêneas “não pressupõe similaridade cultural ou de essência, mas refere-se sobretudo a experiências comparáveis de invasão, despossessão, resistência e sobrevivência” (Clifford, 2013, p. 15). Assim, estudar trajetórias indígenas também passa, como postulado por Butler e Athanasiou (2013), por pensar as condições de aparição como profundamente moldadas por regimes de despossessão e violência.

Para pensar o espaço reificado como categoria analítica é necessário reconhecer que sua objetificação, instrumentalização e naturalização operam simultaneamente para determinar quem pode ser visto em certas localidades, e como essa localidade se produz como um espaço legítimo para determinados sujeitos, mas também como que a reificação do espaço produz dialéticas de presença/ausência que ditam aqueles que, por mais que fisicamente estejam presentes, não podem ser vistos. Como afirmam Butler e Athanasiou (2013), essa lógica “busca reafirmar a propriedade tanto da espacialidade quanto da subjetividade, ao materializar subjetividades deslocadas e deslocáveis, desafiando-as a ocupar seu lugar próprio em vez de simplesmente ocupar um lugar.”⁴³ (p. 20) O reconhecimento espacial, então, não se limita à presença física, ele exige que essa presença seja legível, apropriada e ajustada ao espaço previamente autorizado. Em outras palavras, não se trata apenas da construção de um espaço de aparição, mas também da constituição de espaços nos quais, mesmo estando fisicamente presente, o sujeito permanece invisível. Nesse sentido, a reificação opera em duas

⁴³ No original “seeks to reassert the propriety of both spatiality and subjectivity as it bodies forth displaced and displaceable subjectivities, as it challenges them to take their proper place instead of taking place.”

frentes: ao mesmo tempo em que consolida certas presenças como legítimas, também produz ausências normativas, negando visibilidade e reconhecimento àqueles que não se enquadram nas formas espaciais sancionadas pela ordem dominante.

Um bom exemplo da produção de ausências e presenças espaciais pode ser analisada pela utilização dos como primitivos, selvagens, silvícolas, atrasados, povos da floresta, aculturados, assimilados e integrados. Para além de seu conteúdo semântico, operam como dispositivos de localização espacial e política, ancorados em uma reificação do espaço como pano de fundo normativo. O “silvícola” é o habitante da selva; o “selvagem” e o “primitivo” são situados em oposição ao sujeito moderno, urbano, civilizado – isto é, são definidos não por si mesmos, mas por aquilo que a sociedade dominante afirma ser. Já o “aculturado” é aquele que, supostamente, perdeu uma cultura concebida como estática e encerrada no tempo. Ao deixar esse espaço, não poderia – ou não deveria – retornar a ele. No entanto, ao não “ser inteiramente absorvido pela civilização, passa a ocupar um espaço dedicado aos excluídos e desajustados.” (Arruti, 1997, p. 21).

Esses são bons exemplos da dialeticidade ausência – presença pelo espaço físico reificado. Nessas operações discursivas, a autenticidade – associada ora à “tradicionalidade”, ora, mais recentemente, à “etnicidade” – torna-se um critério de identidade, frequentemente mobilizado para autorizar ou desautorizar formas de aparição e existência. Questionando esse papel legitimador do antropólogo na determinação dos espaços sociais tidos como legítimos ou ilegítimos, Oliveira Filho (1998b, p. 68), ao citar Radhakrishnan (1996, p. 210–211), lança uma interrogação fundamental: “a autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?”. A pergunta desloca a autenticidade do campo da essência para o campo da política, revelando-a como uma construção normatizada que responde mais às expectativas do reconhecimento externo do que aos processos internos de afirmação dos grupos.

Assim, se é verdade que somos reconhecidos através e pelo espaço que ocupamos, ou que se espera que ocupemos, então o espaço torna-se um eixo central para pensar o reconhecimento. Isso porque não se trata apenas de identificar uma presença, mas o lugar a sua existência para compreender como determinadas formas de ocupação, circulação e pertencimento são legitimadas, enquanto outras

são sistematicamente marginalizadas ou silenciadas. Reconhecer o espaço, nesse sentido, é disputar os próprios termos de sua inteligibilidade.

Pensamos que o desafio também consiste em compreender como as territorialidades indígenas são restringidas ao serem forçadas a se expressar por meio da categoria “terra indígena”, que opera como uma moldura estatal de reconhecimento, funcionando ao mesmo tempo como filtro de inteligibilidade social e mecanismo de enquadramento para futuras políticas públicas. Como já apontado, essa limitação ocorre, em primeiro lugar, pela eleição de critérios que definem quais territórios podem ser demarcados e reconhecidos como terra indígena. Em segundo lugar, porque apenas aqueles coletivos cujas áreas foram homologadas passam a ser reconhecidos formalmente como sujeito, obtendo, assim, a atenção institucional do Estado.

Esse processo produz, através da própria categoria terra indígena, um ranqueamento em que apenas certas subjetividades que se ajustam aos critérios burocráticos e normativos são reconhecidas como legítimos. Trata-se de garantir um mínimo ou poucos “exemplares” de vidas indígenas protegidas, suficientes para que o Estado projete uma imagem de fraternidade e abertura à diversidade, mantendo a aparência de respeito à pluralidade étnico-nacional. No entanto, essa administração da diferença é profundamente seletiva, reconhecendo apenas aquelas formas de existência que podem ser territorializadas e normalizadas segundo os próprios parâmetros estatais, enquanto condena à invisibilidade todas as outras expressões de territorialidade e identidade que não se encaixam nos moldes estabelecidos. Nesse jogo, geram-se localidades, não localidades, presenças e ausências, bem como experiências de despossessão, compondo um quadro que simula reconhecimento, mas que, na realidade, reforça a exclusão e a invisibilização de formas plurais de existência indígena.

Assim, torna-se claro que o Estado opera um reconhecimento seletivo por meio da categoria terra indígena, ainda que frequentemente o discurso político e jurídico insista em separar a luta pela demarcação da luta pelo reconhecimento. O fato é que ambas são profundamente imbricadas, pois o enquadramento na categoria “terra indígena” torna-se condição para aparecer, para ser visto e legitimado na cena pública e jurídica. Assim, a reivindicação territorial não é apenas uma disputa por terra, mas também uma luta pela própria possibilidade de existência visível no campo das políticas estatais e do reconhecimento social.

Outra questão relevante é tentar equiparar “território indígena” à noção institucional de “terra indígena”, como se fossem expressões equivalentes de um mesmo espaço físico e legalmente demarcado, perdendo de vista precisamente o caráter reificador que opera nesse enquadramento. Essa equiparação reduz a diversidade das práticas territoriais indígenas a um modelo estatal de gestão fundiária, obscurecendo as lógicas próprias de construção do território e submetendo-as a um regime de inteligibilidade que autoriza o reconhecimento apenas daquilo que pode ser medido, mapeado e administrado segundo os parâmetros de uma legalidade dominante.

Todas essas constatações tornam-se particularmente difíceis porque o espaço, tal como operado pelo direito estatal, aparece já reificado, naturalizado como evidência objetiva. Como advertiu Bourdieu, “nada é mais difícil (...) do que sair do espaço social reificado a fim de pensá-lo, sobretudo em sua diferença em relação ao espaço físico” (2013, p. 136). A reificação converte construções históricas e políticas em aparências naturais, fazendo com que fronteiras sejam percebidas como derivadas da geografia e territórios como expressões espontâneas de pertencimento. Essa operação de ocultamento, ao mascarar os processos de poder que produzem o espaço, é central para compreender por que as territorialidades indígenas são limitadas ao serem forçadas a se expressar através da categoria “terra indígena”, que, longe de representar apenas uma proteção jurídica, funciona como uma moldura estatal de reconhecimento, um filtro normativo de inteligibilidade social e um instrumento de enquadramento para a formulação de políticas públicas.

De todo modo, ainda que com vocabulários distintos - metáfora, desespacialização, esquecimento, instrumentalização, objetificação, desposseção ou reificação do espaço - os autores aqui analisados convergem em uma crítica comum ao modo como o reconhecimento do espaço, tal como operado nas estruturas jurídicas e políticas contemporâneas, carece de um lugar efetivo para o debate crítico, que retome, de forma radical, as bases políticas e epistemológicas que sustentam sua própria constituição. O espaço raramente é tratado como uma dimensão constitutiva da vida, sendo frequentemente reduzido a recurso descritivo, cenário técnico ou variável secundária.

Nesse processo, suas múltiplas camadas – históricas, relacionais, normativas e simbólicas – são apagadas em nome de uma abstração, que permite ao direito operar sobre espacialidades esvaziadas de conflito, afetos e disputas. O que se

reconhece, assim, não é o espaço como campo de relações e práticas, mas uma versão higienizada, administrável e compatível com os regimes dominantes. Isso reafirma como que o reconhecimento, por meio da *toriumnormatividade*, em última instância, funciona como um mecanismo que legitima desigualdades e exclusões, transformando o apagamento do espaço num importante tecnologia de poder, que o desloca de um problema político central em um dado meramente burocrático. Ao fazer isso, o reconhecimento jurídico torna-se, ele próprio, produtor de invisibilidades, ao passo que reproduz, sob formas aparentemente legítimas, os limites do que pode ou não aparecer como territorialidade reconhecível.

A *toriumnormatividade*, tal como proposta nesta tese, busca revelar precisamente o modo como o direito organiza espacialmente as condições de reconhecimento, ao mesmo tempo que aponta para a necessidade de interrogar os marcos normativos que definem quem pode ser reconhecido, sob quais espacialidades, e com quais consequências. Postulamos a necessidade de problematizar os marcos normativos do reconhecimento e, sobretudo, de retomar criticamente esse debate como passo indispensável para que o reconhecimento possa operar como abertura efetiva às territorialidades e à autodeterminação dos povos indígenas. Como propõe Butler, “devemos formular novas constelações para pensar a normatividade, se quisermos proceder de maneiras intelectualmente abertas e compreensivas a fim de compreender e avaliar o mundo em que vivemos” (2019b, p. 207), o que implica desestabilizar os esquemas que continuam a organizar de forma excludente as formas legítimas de vida.

Isso exige pensar espacialmente como forma de reabrir o campo do possível. Como afirma Dikeç (2012), “pensar espacialmente é precisamente tornar possível essa variedade espacial – estabelecer novas relações, exibir novas conexões, imaginar diferentes formas, deixar espaço para que outra forma ou padrão seja espacializado” (p. 670)⁴⁴. Trata-se, assim, de desafiar a espacialização única e autorizada pelo direito, que fixa identidades a territórios estáveis e impede o surgimento de outras territorialidades - em retomada, em movimento, em dissidência. A *toriumnormatividade*, portanto, não se apresenta apenas como uma categoria analítica, mas impulsiona uma exigência política que busca interromper o

⁴⁴ No original: Thinking spatially is precisely about making possible such spatial variety – establishing new relations, exhibiting new connections, imagining different forms, leaving room for still another form or pattern to be spatialised.

fechamento normativo que estrutura o reconhecimento jurídico da diferença, afirmando o espaço como um campo vivo de disputa, criação e insurgência.

Nesse sentido, desestabilizar a hegemonia e suas formas jurídicas e espaciais de dominação envolve, como propõem Butler e Athanasiou (2013, p. 40), "abrir espaços conceituais, discursivos, afetivos e políticos para ampliar nosso imaginário econômico e político"⁴⁵, de modo a tornar visíveis e possíveis outras formas de vida, de território e de subjetividade. Confrontar essa espacialização dominante exige, portanto, acionar a capacidade de interromper e deslocar o sistema de representação instituído, isto é, mobilizar formas e figuras que ainda não se encontram dadas na experiência nem inscritas na ordem consolidada dos conceitos, abrindo, assim, a possibilidade para a emergência de outras territorialidades e modos de existência.

Nesse diálogo profícuo entre os autores, compreendemos que a luta por mobilizar formas e figuras ainda não dadas na experiência sensível nem reconhecidas pela ordem consolidada dos conceitos implica reivindicar, por meio da presença e da insistência performativa, o direito de estar e permanecer exatamente nos espaços onde a norma não se deve estar. Portanto, a resistência espacial também se constitui como enfrentamento à *toriumnormatividade*. Como destacam Butler e Athanasiou (2013), "atuados e, ainda assim, atuantes, corpos-em-lugar e corpos-fora-do-lugar ao mesmo tempo incorporam e deslocam as condições de corporificação e agência inteligíveis."⁴⁶ (p. 22). O espaço, assim, não é apenas disputado, mas também reinscrito e transformado em campo de aparição dissidente como possibilidade de deslocamento de enquadramentos e condições de reconhecimento. É nesse horizonte que indígenas em retomada, em processos de autodemarcação ou em contextos urbanos emergem como exemplos concretos de resistência espacial, pois suas existências e modos de habitar tensionam os limites do enquadramento jurídico e epistemológico que lhes foi imposto, subvertendo o lugar que lhes foi historicamente atribuído.

Adiante, analisaremos como o espaço é reconhecido e enquadrado juridicamente de modo a produzir formas específicas de espacialização. Nesse

⁴⁵ No original: (...) involves opening up conceptual, discursive, affective, and political spaces for enlarging our economic and political imaginary.

⁴⁶ No original: Acted upon, and yet acting, bodies-in-place and bodies-out-ofplace at once embody and displace the conditions of intelligible embodiment and agency.

contexto, a atenção se volta à definição da categoria “terra indígena”, tal como estabelecida em documentos estatais, a fim de evidenciar as limitações do seu enquadramento. O atual desenho dessa categoria, sobretudo empreendido no jogo de disputas entre os Poderes Legislativo e Judiciário – revela-se restritiva e excludente, na medida em que já não comporta, e tampouco se propõe a comportar, a complexidade das territorialidades indígenas em disputa e suas formas emergentes de ocupação. A rigidez do enquadramento estatal, ancorado em uma espacialidade reificada e normatizada, transforma o reconhecimento em obstáculo, produzindo uma condição na qual praticamente nenhum novo território pode ser enquadrado dentro da concepção jurídica de “terra indígena”, atualmente formulada nos processos de reconhecimento oficial. Trata-se, portanto, de um novo desenho produzido para esgotar suas próprias possibilidades de inclusão, operando o reconhecimento como um mecanismo de fechamento normativo e violência.

CAPÍTULO II – *TORIUMNORMATIVIDADE*: A PRODUÇÃO DE REGIMES DE RECONHECIMENTO PELOS ENQUADRAMENTOS SOCIOESPACIAIS FORMADOS PELO *HABITAT* E DISPOSITIVOS CORRELATOS

A partir da categoria de *toriumnormatividade*, propomos examinar como determinadas concepções de espacialidade são apropriadas e operacionalizadas pelo Estado, passando a estruturar os mecanismos formais de reconhecimento das sociedades indígenas na esfera pública-estatal. Essas operações normativas do Estado não apenas moldam os critérios jurídicos e administrativos do reconhecimento, como também contribuem ativamente na produção e estabilização de categorias como “terra indígena”, entre outras noções que se consolidam nos discursos e práticas institucionais. Ao fazê-lo, o Estado não apenas impõe limites aos modos de existência e de inserção das sociedades indígenas na esfera pública, como também determina, de forma verticalizada e assimétrica, o lugar que esses povos devem ocupar. Trata-se de uma resposta normativa que, ao invés de dialogar com as cosmologias, práticas e representações das sociedades indígenas, impõe categorias exógenas que funcionam como dispositivos de enquadramento, restringindo sua legitimidade política e jurídica aos termos previamente definidos pelo ordenamento estatal.

Enquanto o primeiro capítulo teve como finalidade estabelecer os fundamentos teóricos da categoria *toriumnormatividade*, discutindo, sobretudo, como determinadas concepções de espaço operam como dispositivos normativos e produzem implicações ontológicas no processo de sujeição e conformação dos sujeitos indígenas à lógica estatal, este capítulo se propõe a examinar a incidência concreta dos principais dispositivos que moldam esse processo de sujeição e reconhecimento nas disputas contemporâneas em torno do direito indígena. Trata-se, assim, de deslocar a análise para os enquadramentos específicos que dão forma ao reconhecimento oficial, evidenciando como o conceito de “terra indígena” é constituído a partir de gramáticas espaciais estabilizadores, notadamente aqueles derivados da categoria *habitat*.

Para avançarmos no entendimento dos enquadramentos produzidos pela *toriumnormatividade*, propomos submeter à análise crítica certas categorias que, embora amplamente utilizadas, permanecem pouco problematizadas e tratadas

como conceitos estabilizados. A categoria terra indígena é central neste trabalho por constituir o ponto de articulação entre os enquadramentos normativos e as disputas por reconhecimento. Embora amplamente mobilizada no debate público e jurídico como se fosse um dado objetivo ou um conceito autorreferente, trata-se, sobretudo, de uma construção produzida pelo aparato de gestão estatal (Ferreira, 2011), formulada por meio de atos jurídicos e performada no interior do campo discursivo do Estado. Por meio dela, o sistema jurídico regula o acesso a direitos territoriais, impondo recortes espaciais e normativos que operam por exclusão – restringindo o reconhecimento a determinadas formas de ser, de aparecer e de ocupar o território.⁴⁷ Como afirma Oliveira Filho (2022, p. 19) “a criação de uma terra indígena implica em um amplo reconhecimento legal e jurídico”, portanto, sua produção não está fora dessa interrelação com o Estado. Além disso, implica reconhecer que “‘terra indígena’ não é uma categoria ou descrição sociológica, mas sim uma categoria jurídica” (Oliveira Filho, 1998c, p. 18), dotada de efeitos sobre a existência e a legitimidade dos povos que nela são enquadrados. Em outras palavras, não é apenas o território que se define como indígena, mas o indígena que passa a ser reconhecido a partir da conformidade com os critérios estatais de territorialização⁴⁸.

Nesse sentido, pode-se afirmar que “o conceito de terra indígena não pressupõe, nem necessariamente coincide, com os conceitos indígenas de território ou qualquer outra categoria que expresse a relação das sociedades indígenas com o espaço físico” (Ferreira, 2011, p. 188). Ao contrário, a compreensão de “terra indígena” deve ser vista como uma construção que reflete a disputa dos enquadramentos estabelecidos pelo Estado, constituindo-se mais como uma resposta à lógica administrativa e jurídica do reconhecimento do que como expressão direta das cosmologias ou práticas territoriais indígenas. Diante disso, reconhecemos que essa categoria não é pré-discursiva, mas uma construção

⁴⁷ Um exemplo paradigmático dessa lógica de enquadramento espacial pode ser observado na tese do marco temporal, segundo a qual os povos indígenas só teriam direito à terra se estivessem fisicamente ocupando o território em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. Tal interpretação jurídica opera como se a Constituição tivesse tirado uma “*radiografia*” estática da ocupação indígena naquele momento histórico, congelando a relação entre os povos e seus territórios. Ao fazê-lo, ignora-se o caráter histórico, dinâmico e frequentemente conflituoso das territorialidades indígenas, marcadas por expulsões, deslocamentos forçados e processos contínuos de retomada. A tese, nesse sentido, institucionaliza uma noção de espacialidade reificada, que vincula o reconhecimento de direitos territoriais a uma presença material e contínua, desconsiderando a diversidade de formas pelas quais os povos indígenas se relacionam com o espaço e com a memória de sua ocupação.

⁴⁸ Sobre os processos de territorialização empreendidos pelo Estado vide OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

contingente que emerge de processos estatais de reconhecimento e de disputas políticas e epistemológicas que os atravessam. Desse modo, ao utilizá-la, não estaremos afirmando uma definição universal, mas reconhecer sua condição situada como efeito de práticas normativas específicas que operam no campo jurídico e institucional. Isso implica, de um lado, investigar os processos por meio dos quais essa e outras categorias são produzidas, disputadas e estabilizadas nas cenas públicas-estatais; e, de outro, sustentar a necessidade de reabrir tais categorias às experiências territoriais indígenas que frequentemente escapam – ou sequer são consideradas – pelos enquadramentos jurídicos vigentes.

Nesse sentido, não é demais rememorar, como adverte Oliveira Filho, que a criação de uma terra indígena não pode ser compreendida unicamente por meio de argumentos e evidências etno-históricas, tampouco se limita à referência às instituições e costumes tradicionais daqueles que a ocupam. Seu delineamento segundo o autor,

ocorre em circunstâncias contemporâneas e concretas, cuja significação precisa ser referida a um quadro sempre relativo de forças e pressões adversas, contrabalançadas por reconhecimento de direitos e suporte político, não correspondendo de modo algum à livre e espontânea expressão da vontade dos membros dessa coletividade. (1998a, p. 9)

Outra preocupação que orienta este trabalho é questionar a recorrente tendência de abordar a questão indígena exclusivamente a partir do binômio violação e efetivação, como se os obstáculos enfrentados pelos povos indígenas fossem, em sua essência, problemas de gestão estatal – uma simples insuficiência ou excesso de políticas públicas, recursos ou atenção governamental. Embora essa abordagem seja relevante por, ao menos, reconhecer a existência de um problema, ela tende a reduzir a complexidade da questão indígena a um desafio técnico-administrativo, sugerindo que soluções institucionais bastariam para resolvê-la. Este trabalho, no entanto, propõe um deslocamento para pensar a questão indígena como disputa pelos próprios marcos que definem as condições de possibilidade do reconhecimento. Como argumenta Butler (2019b), o reconhecimento não é um ponto de partida fixo, mas um processo contingente e permanentemente em disputa, sustentado por normas que operam nos limites da inteligibilidade. Ao adotar essa perspectiva, o que está em jogo é compreender que a constituição das sociedades indígenas como sujeitos de direito não é algo dado, mas um processo político que precisa ser continuamente construído em confronto com estruturas que operam

seletivamente a distribuição do reconhecimento. Nesse sentido, a luta indígena é também uma luta pela condição de aparecer, de tornar-se inteligível, e, portanto, de existir dentro – ou apesar – dos marcos normativos que regulam o reconhecimento.

Dessa forma, o desafio não é apenas técnico-administrativo, mas político e epistemológico, pois é preciso cessar a subsunção de sujeitos e territórios a categorias pretensamente burocráticas, e reconhecer que são produtos de regimes normativos que disputam e são disputadas pelos termos do reconhecimento. Sustentamos a tese de que os elementos que compõem as condições de reconhecimento, embora frequentemente naturalizados, são, na verdade, produtos de um contingenciamento normativo que articula o espaço como tecnologia de poder. Esse processo se manifesta na formulação dos critérios que determinam quem pode ser reconhecido como sujeito e aparecer perante o Direito. Ao fixar um “lugar” – o *habitat* – para o “índio”, esses enquadramentos não apenas falham em descrever a realidade (ou talvez sequer tenham essa intenção), mas a produzem ativamente, operando como dispositivos que regulam o campo da visibilidade. Assim, longe de ampliar as possibilidades de existência indígena, tais dispositivos operam como mecanismos de exclusão, estabelecendo limites normativos para as formas de vida que podem emergir como reconhecíveis dentro dos enquadramentos socioespaciais previamente legitimados pelo Estado.

Visando examinar esses enquadramentos operados a partir de regimes de inteligibilidade na formação do reconhecimento, a seguir iremos discutir como determinadas concepções espaciais – especialmente catalisadas pela noção de *habitat* – foram apropriadas e transformadas em dispositivos jurídicos que regulam a visibilidade, a legitimidade e a própria existência dos povos indígenas. A análise busca evidenciar os limites estruturais do modelo jurídico vigente, que, ao naturalizar determinadas espacialidades como critério de pertencimento, opera como mecanismo de contenção e exclusão, inviabilizando formas legítimas de territorialização indígena que escapam aos parâmetros de visibilidade institucional. A análise percorre os usos judiciais, administrativos e simbólicos da noção de *habitat*, mostrando como sua naturalização reproduz a lógica da colonialidade do poder. Assim, o capítulo argumenta que a efetivação dos direitos territoriais indígenas passa necessariamente pela disputa dos próprios termos do reconhecimento – especialmente dos critérios espaciais que o estruturam –, sob pena de se perpetuar

uma política de reconhecimento que, embora autorize certas formas de existência, silencia ou inviabiliza tantas outras.

Na segunda parte do capítulo, essa crítica é aprofundada a partir da análise de dados oficiais e relatórios independentes, que revelam como o Estado brasileiro tem operacionalizado seus enquadramentos socioespaciais de modo seletivo e excludente – seja pela exaustão do modelo demarcatório, seja pela recusa sistemática em acolher novas reivindicações territoriais. Ao sistematizar o declínio acentuado das homologações nas últimas décadas e o número expressivo de reivindicações por demarcação sem qualquer providência administrativa, a análise revela que o regime de reconhecimento fundado no *habitat* não apenas se mostra esgotado como instrumento de efetivação de direitos, mas também ineficaz para responder à pluralidade de modos de habitar que continuam a ser politicamente afirmados pelas comunidades indígenas. Essa operação, além de limitar o campo do inteligível jurídico, revela sua própria insuficiência prática – já que o Estado deixa de produzir novos reconhecimentos, evidenciado pela estagnação dos processos de demarcação. Ao mesmo tempo, a persistência e a expansão das mobilizações territoriais indicam que há mais vida política do que o reconhecimento pode captar, e é nesse excesso – nesse não-enquadrável – que se inscreve a crítica à *toriumnormatividade*.

2.1. Terra Indígena como *Habitat*: as normas de reconhecimento produzindo o lugar do Sujeito assujeitado a um lugar.

Como argumentamos, o espaço reificado constitui um pressuposto fundamental da produção da *toriumnormatividade*, que por sua vez, atua através de enquadramentos que não apenas restringem a visibilidade e a possibilidade de as sociedades indígenas serem reconhecidos em termos de posições sociais, espaços simbólicos ou representações na esfera pública estatal, mas também estabelecem os limites espaciais dentro dos quais suas identidades são consideradas legítimas e suas vidas dignas de proteção. A espacialidade construída por esses enquadramentos condiciona os povos indígenas a existirem e reivindicarem direitos em localidades específicos, socialmente demarcados pelo próprio Estado, enquanto em outros contextos, seus direitos são invisibilizados e nem sequer podem ser

discutidos. Em síntese, ao ordenar os campos de aparição nas lutas pelos direitos indígenas, a *toriumnormatividade* opera como uma tecnologia de poder que define quais existências podem ser reconhecidas e quais são relegadas à invisibilidade, perpetuando, assim, relações assimétricas de poder e atuando sobre as condições de ser reconhecido.

Partindo dessa compreensão, a proposta deste tópico é examinar como a noção de *habitat*, incorporada metaforicamente⁴⁹ ao discurso jurídico e político, opera como uma qualidade estruturante da categoria “terra indígena”, condicionando a maneira pela qual os povos indígenas podem ter seus territórios reconhecidos e demarcados. A relevância dessa discussão se evidencia no fato de que o STF tem fundamentado sua compreensão acerca das territorialidades indígenas justamente por meio dessa categoria. Ao reconhecer repercussão geral ao RE nº 1017365/SC, a Corte afirmou que a matéria em julgamento dizia respeito à “definição do *estatuto jurídico constitucional das relações de posse das áreas de tradicional ocupação indígena*, à luz das regras trazidas pela Constituição Federal de 1988” (*grifamos*)⁵⁰. Tal definição culminou, no julgamento de mérito, com a formulação de que “a posse indígena espelha o *habitat* de uma comunidade, a desaguar na própria formação da identidade, à conservação das condições de sobrevivência e do modo de vida indígena, distinguindo-se da posse civil, de feição marcadamente econômica e mercantil”⁵¹.

Essa formulação evidencia que, para o STF, a terra indígena é concebida como *habitat*, isto é, um espaço cuja legitimidade está ancorada em sua funcionalidade ecológica e em sua capacidade de garantir a reprodução física e cultural⁵² das sociedades indígenas. Isso significa que o reconhecimento jurídico das

⁴⁹ Mitchell (2013) critica o uso recorrente de metáforas espaciais que, ao serem deslocadas de suas bases materiais e históricas, tornam-se abstrações livres de ancoragem crítica, funcionando como categorias aparentemente neutras, mas carregadas de efeitos normativos. Segundo o autor, “a naturalização do espaço absoluto [...] leva, por sua vez, a uma tendência para que tais metáforas se tornem virtualmente abstrações livremente flutuantes, não sendo reconhecida a fonte de sua base” (MITCHELL, 2013, p. 35). Ele pontua que as definições espaciais de cultura, longe de escapar às armadilhas da reificação, muitas vezes reiteram dispositivos de dominação ao espacializar a diferença sem problematizar os fundamentos políticos que estruturam tais representações. Nesse sentido, categorias como *habitat* operam como tecnologias classificatórias que vinculam sujeitos a determinados espaços considerados autênticos ou apropriados, ocultando os conflitos e disputas que atravessam sua produção.

⁵⁰ Veja em acórdão do RE nº 1017365/SC/SC, evento nº 34, p. 4, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024

⁵¹ Veja em acórdão do RE nº 1017365/SC, evento nº 2055, p. 9, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024

⁵² A noção de cultura mobilizada pelo STF para fundamentar os direitos territoriais indígenas muitas vezes opera de forma assimilacionista, ao exigir traços culturais visíveis e fixos para validar a identidade indígena e seu

terras indígenas continua sendo mediado por uma racionalidade que traduz a relação territorial em termos adaptativos e naturalizados. Ainda que o STF afirme reconhecer a especificidade da relação indígena com o território - o que, de resto, é uma característica de toda territorialidade -, o enquadramento pelo *habitat* acaba por normatizar essa relação segundo um modelo retrospectivo e estabilizado, que desloca o foco da experiência histórica e viva do *habitar* para uma imagem idealizada do espaço indígena, situada no passado. Discutir criticamente essa noção, portanto, é essencial para compreender os limites e as implicações do atual regime jurídico de reconhecimento territorial, bem como para propor um reenquadramento que recupere a centralidade da autodeterminação e protagonismo indígena na produção de seus próprios espaços de existência, em oposição à lógica genocida que busca condicionar seus direitos à fixação territorial, à marcos temporais e à dispositivos compensatórios – aqueles que invadiram e exploraram suas terras, naturalizando a ocupação ilegal e invertendo os termos da reparação histórica.

Ainda que o uso da noção de *habitat* possa, em determinados contextos, operar como um mecanismo tático para viabilizar juridicamente a proteção de determinados territórios, funcionando como uma forma de obter reconhecimento, ainda que parcial, sob categorias aceitas pela racionalidade estatal, é necessário chamar atenção para os efeitos estruturantes dessa escolha conceitual. Se o reconhecimento jurídico das terras indígenas é mediado por um enquadramento baseado no *habitat*, a própria possibilidade de existir juridicamente enquanto povo indígena passa a ser condicionada à aderência a formas de ocupação e espacialidade previamente estabilizadas, muitas vezes incompatíveis com a complexidade e diversidade das territorialidades indígenas contemporâneas. Por isso, mais do que aceitar essa categoria como dada, é preciso disputar o seu conteúdo, tensionando a gramática jurídica dominante de modo a expandir, e não restringir, os marcos do reconhecimento.

Importa esclarecer, portanto, que a crítica aqui proposta não se dirige ao processo de demarcação em si, tampouco às lutas históricas dos povos indígenas

direito à terra. Como demonstrado em Santos (2016), essa abordagem reifica a cultura, tratando-a como um atributo a ser verificado empiricamente, o que acaba por ressuscitar lógicas coloniais no reconhecimento jurídico: “mesmo com a CF/1988, reconhecendo as organizações indígenas, costumes e língua, a perspectiva assimilacionista não foi abandonada, ao contrário, ela constitui elemento chave de interpretação dos direitos indígenas no poder judiciário hoje” (santos, 2016, p. 16).

nem às conquistas fundamentais para a proteção e segurança jurídica dos territórios já reconhecidos. Pelo contrário, parte-se do reconhecimento dessas lutas como centrais e inegociáveis. A crítica se volta aos enquadramentos normativos e conceituais que limitam a compreensão da “terra indígena” à lógica do *habitat*, dificultando o reconhecimento jurídico de outras formas de territorialização que não podem ser enquadradas por este conceito, como as retomadas, as presenças indígenas em contexto urbano, os deslocamentos forçados e as territorialidades em situação de mobilidade. Sem o tensionamento dessas categorias, a luta por direitos corre o risco de permanecer aprisionada em dispositivos que, embora reconheçam parcialmente determinadas territorialidades, continuam a excluir sistematicamente modos de existência que não se alinham ao modelo espacial previamente estabilizado pelo Estado. Como será desenvolvido adiante, esse processo revela o esgotamento das possibilidades de avanço nas lutas territoriais quando conduzidas exclusivamente pelos enquadramentos normativos produzidos pela noção de *habitat*, uma categoria que, ao invés de expandir o campo do reconhecimento, opera como filtro que regula quem pode aparecer, onde, e sob quais condições.

No caso das sociedades indígenas, a utilização do termo *habitat* assume ainda outros contornos específicos e profundamente problemáticos. Sua utilização para descrever as territorialidades indígenas deve ser compreendida como parte da reprodução da lógica da colonialidade do poder, que, como afirma Quijano (2000), funda-se na imposição de uma classificação racial e étnica como eixo organizador do padrão mundial de poder. Essa lógica historicamente representa os povos indígenas como próximos a estágios primitivos da humanidade, situando-os “como algo referido ao passado, seja aos primórdios da humanidade, ou seja, aos primeiros capítulos da história do Brasil” (Oliveira, 1999, p. 196). A racialização das relações sociais, calcada numa noção evolucionista, produziu uma diferença colonial, que classifica os povos indígenas como inferiores e mais próximos da natureza ou da “primitividade”.

Essa classificação persiste e se atualiza nas formas contemporâneas de reconhecimento jurídico e político. Nesse contexto, a noção de *habitat* opera como categoria que naturaliza a relação entre identidade indígena e território, ao representar os povos indígenas como existências biologicamente determinadas, vinculadas de maneira imediata e essencial a determinados espaços da natureza. Tal concepção nega a historicidade e a agência política dos povos sobre seus

próprios territórios, reforçando a ideia de que sua presença só é legítima quando ajustada a um nicho ecológico predeterminado. Como adverte Oliveira filho “a utilização de metáforas biológicas para descrever processos sociais pode conduzir a grandes equívocos e acarretar expectativas improcedentes e despropositadas [...], favorecendo o surgimento de interpretações perigosas e questões falsas” (2013, p. 76).

É no mínimo intrigante como categorias de pretensa fundamentação “biológica”, tais como raça, estágios de integração, fenótipo e *habitat*, morte, integração, assimilação ou destribalização, são frequentemente mobilizadas como ferramentas explicativas das dinâmicas sociais, culturais e territoriais indígenas, revestindo de aparência científica processos de exclusão e violência. Assim, ao enquadrar “terra indígena” pela noção de *habitat*, o reconhecimento oferecido às territorialidades indígenas também perpetua estruturas coloniais que marginalizam e subalternizam determinadas existências, reduzindo a complexidade das territorialidades a parâmetros estáticos, evolucionistas e biologizantes. Como observa Oliveira Filho

As metáforas biológicas, especialmente as mais negativas, como as de morte, declínio ou desaparecimento, estimularam investigações e políticas distorcidas, desde o nascedouro, sobre os povos indígenas, em um terreno científico no qual vicejaram termos mais técnicos e aparentemente neutros e distantes – como integração, assimilação ou destribalização. Tentar combater tais consequências apenas invertendo a valoração, de negativa para positiva, enfatizando a resistência, o renascimento (“revival”) ou a sobrevivência (“survival”) dos povos indígenas, significa buscar soluções já de antemão comprometidas com a problemática que está justamente impedindo o avanço da pesquisa. (1999, p. 173)

Não se trata apenas de uma linguagem carregada de ideologia, mas de um arcabouço teórico que, mesmo nas tentativas de inversão valorativa, por meio da exaltação da resistência, permanece enredado em pressupostos que restringem o campo da pesquisa e da política. Ao adotar o termo *habitat* como base normativa para o reconhecimento de territórios indígenas, reproduz-se, portanto, uma lógica de subalternização que silencia as historicidades e agências desses povos, encapsulando suas existências em um enquadramento biologizante e estático, por mais que haja uma exaltação e valorização da relação indígena com a preservação do seu território. Como adverte Oliveira Filho (2013), com a precisão de quem já testemunhou o ciclo repetitivo das boas intenções com roupagem científica, o uso de metáforas biológicas na definição de identidades coletivas não é apenas

conceitualmente problemático, mas também é politicamente perigoso. O autor lembra que “não seria oportuno esquecer o alto custo a pagar pelo uso de metáforas biológicas, como anteriormente se verificou na própria definição de grupo étnico” (Oliveira Filho, 2013, p. 83). Em outras palavras, a linguagem do elogio pode muito bem ser o novo idioma da dominação.

2.1.1. A emergência e incorporação do conceito de *habitat* para definição da categoria Terra Indígena

É necessário situar o conceito de *habitat*. É amplamente reconhecido que o termo tem sua origem na área da ecologia, onde é definido como o "ambiente com condições adequadas para que uma determinada espécie viva, se alimente, se desenvolva e se reproduza. Cada espécie vive em um *habitat* específico. A destruição de um *habitat* pode causar a extinção de uma espécie." ⁵³ Esse conceito, na ecologia, é fundamental por enfatizar a importância de *ambientes específicos* para a sobrevivência de determinadas espécies, especialmente devido à limitada ou quase inexistente capacidade dessas espécies de se adaptarem a novos ambientes em caso de migração ou reproduzirem seus próprios ambientes. Diferentemente dos seres humanos, que possuem uma alta adaptabilidade e podem ocupar uma ampla variedade de espaços, muitas espécies dependem de *habitats* muito específicos para realizar suas funções vitais e manter sua existência.

Embora tenha origem nas ciências naturais, o conceito de *habitat* foi posteriormente incorporado às ciências humanas com a finalidade de sustentar discussões sobre ocupações humanas, buscando compreender as dinâmicas de apropriação do espaço e a formação de territórios. Essa transposição teórica foi marcada por uma forte influência do cientificismo, que passou a aplicar às sociedades humanas categorias derivadas da ecologia. Segundo Amaral (2023, p. 4)

a abordagem ecológica, fruto do cientificismo (...), tomava a cidade como forma de comunidade ecológica, na qual a luta pela sobrevivência, reproduzida socialmente como luta por recursos entre indivíduos, e outras forças ecológicas (número e densidade demográfica, divisão do trabalho, etc.) produziam "grupos naturais" que constituíam *habitats*, áreas

⁵³ Dicionário Ambiental – Portal de Educação Ambiental, disponível em <https://semil.sp.gov.br/educacaoambiental/prateleira-ambiental/habitat/>, acessado em 28 de julho de 2024.

socialmente homogêneas e culturalmente específicas, vizinhanças que tomavam as características de seus habitantes tanto quanto os definiam.⁵⁴

Oliveira Filho (2013), por sua vez, argumenta que as disciplinas como a geografia humana, a sociobiologia e a ecologia cultural forneceram sustentação científica a essa perspectiva, tratando determinados elementos da territorialidade, “quase que como uma qualidade essencial de todas as sociedades” (2013, p. 82). Todo esse movimento fez com que o *habitat*, quando aplicado às relações humanas com o espaço, fosse compreendido a partir de três principais elementos, adaptados de seu uso na ecologia: a ideia de que cada grupo humano pertence a uma localidade específica e “adequada”; essa localidade proporciona as condições indispensáveis para que o grupo realize suas funções vitais, tais como alimentação, desenvolvimento e reprodução; e a destruição ou o deslocamento do grupo de seu *habitat* implica uma ameaça direta à sua sobrevivência, ainda que “cultural”.

Diante disso, o uso do conceito de *habitat* não pode ser mobilizado de forma acrítica ou descontextualizada, uma vez que ele carrega consigo a racionalidade positivista do cientificismo, originalmente concebida para quantificar a adaptabilidade de determinadas espécies a ambientes específicos, mesmo quando transposto de forma metafórica para outros campos do saber. Quando transposto para o campo das ciências sociais, esse conceito conserva sua lógica classificatória e normativa, passando a ser aplicado à análise das formas de ocupação e existência dos sujeitos no espaço. Conforme alerta Oliveira Filho (2013), aplicar aos fenômenos socioculturais os mesmos critérios classificatórios das ciências naturais constitui um equívoco metodológico que contribui para a reprodução de estereótipos. Ao tentarmos enquadrar as relações socioespaciais das sociedades indígenas como unidades discretas e estáveis, descritas pela presença ou ausência de traços genéricos, desconsideramos a intencionalidade, a historicidade e a dinâmica própria das transformações sociais, cometemos equívocos que “alimenta os estereótipos e preconceitos que se encontram no senso comum e nos discursos cotidianos, nos quais os indígenas são sempre descritos como exemplificações (idealmente cristalinas) de primitividade.” (Oliveira Filho, 2000, p. 130). O uso do *habitat* já opera um trabalho teórico significativo, pois parte da ideia de que existem espaços ideais

⁵⁴ Nesse modelo, o espaço deixa de ser entendido como produção social e passa a ser tratado como um ambiente determinante, biologizado e funcional, no qual os sujeitos são posicionados a partir de padrões classificatórios de “adaptação”.

para determinados grupos, o que implica, necessariamente, padrões implícitos de pertencimento.

Em diversos campos das ciências sociais, a categoria “*habitat*” produziu efeitos importantes nos modos de descrição e análise, influenciando a forma como se concebem relações entre sujeitos e espaço. No entanto, quando mobilizada para explicar a relação entre sociedades indígenas e seus territórios, essa noção participa de um movimento mais amplo, que podemos denominar de naturalização/ecologização das sociedades indígenas (Santos, 2016)⁵⁵. Trata-se de um processo que não se inicia nem se encerra com o termo “*habitat*”, mas que se manifesta em diversos campos disciplinares como mecanismo de enquadramento epistemológico e político, reduzindo as formas de organização territorial indígena à condição de um nicho ecológico presumivelmente harmônico com sua “cultura”⁵⁶, desconsiderando as dimensões políticas, históricas e jurídicas que estruturam suas lutas pela terra. Nesse sentido, Lima (1998a) afirma que se trata de uma categoria que pode ser aplicada “também a sociedades animais e a espécies vegetais, e é amiúde utilizada de modo a realizar uma naturalização das sociedades indígenas, que as alija, reafirma, de sua dimensão política e simbólica, principais articuladores de sua historicidade” (p. 205)

Para compreender a utilização do *habitat* como categoria explicativa da relação entre as sociedades indígenas e seus territórios, é necessário retomar a década de 1960, quando o termo surge pela primeira vez nos documentos legislativos a partir do Regimento do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, aprovado pelo Decreto nº 52.665, de 11 de outubro de 1963, em que “é possível

⁵⁵ Um efeito contemporâneo desse processo é apontado por Santos (2016, p. 14) por meio do qual identidades indígenas são reconfiguradas sob uma lógica preservacionista, inserindo essas sociedades num paradigma ecológico que condiciona sua legitimidade e visibilidade à sua função ambiental. Ao operar essa reconfiguração, a ecologização dificulta o reconhecimento jurídico das sociedades indígenas como sujeitos de direito autônomos, deslocando o foco de sua historicidade e autodeterminação para um papel instrumental na conservação ambiental.

⁵⁶ É preciso reconhecer que a noção de cultura, tal como recorrentemente mobilizada nos discursos contemporâneos, funciona como uma forma atenuada de racialização – uma espécie de “raça leve” – menos violenta do que suas formulações anteriores, mas igualmente imobilizadora. Nesse enquadramento, as culturas são concebidas como compartimentos fixos e estanques, que aprisionam os sujeitos em fronteiras identitárias rígidas e impermeáveis. Isso é descrito por Petscheli (2024, p. 16) da seguinte forma: “embora permanecessem resquícios da antropologia evolucionista, como um linguajar preconceituoso, uma visão de mundo frequentemente eurocêntrica e, talvez, uma constatação de que a humanidade poderia ser dividida em grupos de tipos físicos de acordo com a cor da pele, a raça deixou de ser um conceito biológico e sociológico que explicava as diferenças comportamentais e um suporte ideológico para justificar hegemonias políticas e sociais.” Nesse deslocamento, a cultura, sob o disfarce de um discurso menos ostensivo, atualiza os mecanismos de classificação social, passando a assumir, de forma renovada, a função de controle e exclusão que a raça historicamente desempenhou.

tomar como sinônimos terras habitadas, terras indígenas e terras de cada grupo indígena e inferir que estavam sendo tratadas a partir da noção de *habitat*” (Lima, 1998a, p. 197). O *Habitat* já aparece desempenhando um papel central na construção da categoria jurídica estatal de “terra indígena”, refletindo as especificidades do contexto histórico em que foi concebido, basicamente marcado por uma ampla incorporação da racionalidade positivista e por uma leitura essencializada da relação entre cultura e natureza. Essa reificação ocorre, sobretudo, porque essas duas categorias (cultura e natureza) são pensadas de forma autônoma, sem que se leve em conta que há processos interpretativos⁵⁷ que interferem na (re)construção dos espaços. A provocação de Escobar vai no sentido de “analisar a natureza e a cultura não como realidades dadas e pré-sociais, mas como produtos culturais” (2000, p. 177)⁵⁸.

O que Lima (1998a), por sua vez, aponta é o surgimento do termo *habitat* nos documentos oficiais intimamente ligado à produção da noção estatal de “terra indígena”, tal como ela começa a ser delineada a partir da década de 1950. Nesse contexto, o *habitat* opera como um signo fundador, capaz de associar o espaço habitado a uma forma de vida supostamente estável, culturalmente autêntica e ecologicamente adaptada. Algo significativo a ser denotado é que essa noção permaneceu relativamente adormecida nos debates constituintes de 1988, onde não se converteu em categoria constitucional, mas reaparece, em tempos recentes (Pet n.º 3388/RR; ACO n.º 362/MT, MS n.º 34.250/AgR, RE n.º 1.017.365/SC, ADPF n.º 709/DF), como fundamento normativo de um padrão de reconhecimento que articula cultura e nicho ecológico. Sobre a formulação do conceito de terra/território indígena, Oliveira Filho (1999) afirma que essa noção, com a qual trabalhamos atualmente,

está presente na legislação e demanda dos antropólogos relatórios técnicos de identificação e peritagens judiciais; *é uma elaboração dos brancos e encontra-se historicamente datada. Sua constituição ocorre na década de 50, por ocasião dos debates relativos à criação do Parque Indígena do Xingu.* (p. 108) (...). Ao final dos anos 50, com a criação do Parque Indígena do Xingu, delineou-se *um novo padrão do reconhecimento de direitos*

⁵⁷ Não é demais destacar que “não existe sujeito fora de um posicionamento espacial, nem espaço sem sujeito social que o conheça e o identifique” (Freitas, 2023, p. 54), de modo que toda relação territorial é também política, e toda a política é sempre espacializada. Os espaços (normativos) não apenas produzem subjetividades ideais, mas são também continuamente reinterpretados e (re)construídos pelas vidas que ocupam esse espaço, o que reforça a centralidade da fluidez dos processos interpretativos na produção de espacialidades.

⁵⁸ No original: analizar la naturaleza y la cultura no como realidades dadas y presociales, sino como productos culturales

territoriais indígenas, fundamentado na relação entre cultura e um dado nicho ecológico. (p. 108; 147, grifamos).

Lima (1998a), por sua vez, além de criticar o uso do conceito, por relacionar-se com a ideia de entrecruzamentos de características ecológicas, o que reduz as complexas dinâmicas culturais e históricas das territorialidades indígenas a parâmetros essencialmente biológicos, aponta que a inserção do *habitat* carregava uma ideia de *adaptação ecológica*, como elemento de definição do que era um território indígena, “assentada em grande medida sobre a noção de área cultural, o que implica traços culturais distintivos de sociedades dispostas em interação com uma certa ‘região biogeográfica’” (Lima, 1998a, p. 197). Assim, nesse primeiro momento, enquadrar o conceito jurídico de terra indígena a partir da noção de *habitat* teve como efeito “determinar o que era ocupação efetiva dos ‘índios’” (Lima, 1998a, p. 197), de modo que a busca por sinais materiais que evidenciem a ocupação de grupos indígenas em territórios específicos, entendidos como “naturais” ou “originais”, destinava-se a legitimar a definição de terras a serem reconhecidas como indígenas, ou seja, a presença de um povo em um determinado território não era (é), por si só, suficiente para configurar uma ocupação indígena dentro do enquadramento jurídico, era necessário verificar os sinais da sua ocupação pretéritos, para que aquele lugar se configurasse como um *habitat* de um determinado povo.

Oliveira (2013) e Lima (1998a) colocam que os laudos antropológicos para demarcação de terras indígenas construídos a partir da incorporação da noção de *habitat*, buscando a investigação de traços culturais distintivos de sociedades em interação com uma certa região biogeográfica, passaram a produzir duas questões no reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. O primeiro consiste na exigência de evidências materiais no espaço, ou seja, marcas de uso e ocupação que demonstrem continuidade e funcionalidade ecológica da presença indígena, como roças, trilhas, cemitérios ou práticas de manejo ambiental. O segundo efeito recai sobre os próprios sujeitos, ao demandar que eles apresentem características culturais consideradas autênticas ou originárias, de modo a comprovar sua “adequação” ao território reivindicado. Esse tipo de exigência parte da suposição de que há uma correspondência natural e necessária entre identidade cultural e espaço habitado. Restrepo (2007) denomina esse processo de *indiologização*, entendido como um conjunto de “estratégias descritivo-explicativas que produziram a

indianidade como um outro essencial, como um exterior absoluto da modernidade” (p. 298)⁵⁹. Tal operação se ancora em três parâmetros centrais: autenticidade, tradicionalidade e diferença, que funcionam como mecanismos de reconhecimento jurídico, condicionando o direito ao território a uma correspondência essencial entre o indígena e um determinado espaço ecologicamente delimitado (nicho ecológico), relação afirmada e construída pela noção de terra indígena como *habitat*.

Nesse sentido, a imagem que se pretende encontrar, como “autentica” e “tradicional”⁶⁰, “é aquela de um indivíduo nu, que apenas lê no grande livro da natureza, que se desloca livremente pela floresta e que carrega consigo (ou exhibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade” (Oliveira Filho, 1999, p. 174). Esse imaginário, profundamente enraizado na cultura visual e institucional, reforça o enquadramento do indígena como figura do passado, preso à *floresta* como *habitat* essencial, e, portanto, deslocado da contemporaneidade política.

Não é desnecessário destacar o trecho emblemático do voto do relator na Petição 3.388/RR, Ministro Ayres Britto, que afirmou que aquele momento do julgamento era

propício para remarcar a perfeita compatibilidade entre meio ambiente e terras indígenas, ainda que estas envolvam áreas de ‘conservação’ e ‘preservação’ ambiental, pois o fato é que a Constituição dá por suposto o que dissemos um pouco mais atrás: índios e meio ambiente mantêm entre si uma natural relação de unha e carne. Não são como óleo e água, que não se misturam. Com o que de pronto ressaí a seguinte compreensão das coisas: mais que uma simples relação de compatibilidade, o vínculo entre meio ambiente e demarcação de terras indígenas é de ortodoxa pertinência.⁶¹

É importante destacar que, ao mesmo tempo em que o sujeito indígena é reificado – transformado em uma figura fixada por traços culturalmente estigmatizados –, há também uma alocação espacial imediata que o acompanha,

⁵⁹ No Original: estrategias descriptivo-explicativo que han producido la indianidad como otro esencial, como un afuera absoluto de la modernidade.

⁶⁰ Ao utilizar o termo *tradicional*, propomos uma nova perspectiva segundo a qual essa categoria “adquire força organizativa a partir das formas de autodefinição coletiva, expressando-se nas práticas e narrativas com que as comunidades indígenas redesenham suas territorialidades e elaboram sua história em resposta a condições externas que não criaram, nem controlam” (Sales, 2009, p. 50). Trata-se, portanto, de uma práxis étnica que transforma o “tradicional” em instrumento de reivindicação política, e não em traço cristalizado. Nessa mesma direção, Almeida afirma que (2008, p. 121) “o tradicional não se reduz ao histórico e incorpora principalmente reivindicações do presente com identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada.”

⁶¹ Veja em inteiro teor do julgamento da Pet n.º 3388, p. 312, disponível em <https://peticionamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2025.

que no caso do *habitat*, só poderia desembocar “na perfeita compatibilidade” entre indígena e meio ambiente, natureza, floresta, ou qualquer outro termo associado. Trata-se de um processo simultâneo e mutuamente constitutivo: pensar o espaço é, automaticamente, invocar um sujeito, assim como pensar o sujeito é, de imediato, remeter a um território específico. Essa sobreposição entre identidade e espacialidade não obedece a uma lógica de precedência, mas opera como uma engrenagem normativa que associa, de maneira compulsória, o indígena a um lugar determinado. No plano político e jurídico, o efeito disso é a recusa da ideia de um sujeito que ocupa e transforma o espaço. O que se consolida, ao contrário, é a figura de um sujeito igualmente reificado – reduzido à condição de coisa – que passa a compor a configuração territorial como mais um elemento entre outros, tal como a floresta, o rio ou a fauna. Essa inserção como objeto da paisagem, e não como sujeito político do território, revela uma operação sutil, porém violenta, de desumanização espacializada.

A jurisprudência constitucional também mobiliza uma retórica de afinidade essencial entre povos indígenas e natureza, atualizando dispositivos da ecologização que associam o reconhecimento de direitos territoriais à presumida função ambiental dessas coletividades. Trata-se de uma operação discursiva que reconduz os povos indígenas a um lugar de alteridade tutelada, em que sua legitimidade depende da adesão a uma imagem de naturalidade e simbiose ecológica, uma forma renovada de essencialização sob os termos da governamentalidade ambiental.

Apenas para exemplificar como essa relação de nicho ecológico e cultura ainda hoje é construída por meio da categoria *habitat* como elemento estruturante das terras indígenas, é possível destacar os relatórios analíticos nº 4/2020 (Plano de Enfrentamento e Monitoramento da COVID-19 para os Povos Indígenas Brasileiros) e nº 8/2021 (Observadora do CNJ na Sala de Situação Nacional) elaborados por representante do Conselho Nacional de Justiça, no contexto da ADPF n.º 709/DF e também juntados como subsídio técnico no julgamento do RE n.º 1.017.365/SC. Vejamos:⁶²

⁶² Não se trata aqui de discutir ou questionar a pertinência das ações e propostas apresentadas no relatório, muitas das quais respondem a demandas legítimas de proteção territorial e ambiental. O objetivo é, antes, refletir criticamente sobre como a construção da possibilidade de reconhecimento jurídico dos direitos territoriais indígenas continua fortemente ancorada na vinculação entre nicho ecológico e cultura, sendo a

A Floresta em pé, habitat natural dos Povos Tradicionais, (...), contribui para o equilíbrio climático, regime de chuvas, fertilidade do solo, biodiversidade e fornece ao ser humano insumos para sua sobrevivência” (CNJ, 2021, p. 17).

(...), com uso de inteligência ambiental para proteção territorial *no habitat natural em que vivem os Povos Indígenas – as Florestas* (CNJ, 2021, p. 18).

(...) e afronta os princípios da precaução, da prevenção e do desenvolvimento sustentável que regem a Política Nacional sobre a Mudança do Clima, em *razão do desmatamento de florestas, habitat natural dos Povos Tradicionais e da Biodiversidade Brasileira* (CNJ, 2021, p. 20).

Prevenir os incêndios e desmatamentos nas *florestas – habitats naturais* dos Povos Indígenas (CNJ, 2021, p. 26).

Lembro que a Constituição Federal em seu artigo 225 atribui expressamente à *Floresta Amazônica, habitat natural da maioria dos Povos Indígenas Protetores da Floresta*, o status de patrimônio nacional a exigir tratamento legal que assegure condições de preservação do meio ambiente, inclusive quanto aos recursos naturais – onde estão inseridos os recursos climáticos (CNJ, 2021, p. 49).

A preservação ambiental e climática das florestas habitadas e protegidas tradicionalmente pelos Povos Indígenas, terras consideradas pela Constituição Federal como bens da União e a precificação do carbono para facilitar a implementação do Acordo de Paris, com metas e indicadores técnicos, *equivale a aumentar a segurança física e jurídica do habitat natural dos Povos Indígenas, contribuir para a meta de desmatamento zero até 2.030 e reduzir o risco à vida e à saúde das comunidades indígenas*, garantindo-lhes o direito fundamental ao clima estável de natureza intergeracional e humanitária (CNJ, 2021, p. 65).

(...) para observar e pensar soluções que em alguma medida contribuam com o direito à Vida digna e Segura das Comunidades Indígenas *em seu habitat natural, as florestas nativas*, preservem o patrimônio público e possibilitem inovações rumo a uma resposta global eficaz de longo prazo à mudança do clima (CNJ, 2021, p. 66).

A categoria “*habitat*” é reiteradamente mobilizada para descrever o território indígena como um espaço naturalizado, cuja legitimidade decorre de sua condição ecológica. Ao referir-se às terras indígenas como “florestas – *habitats* naturais” (p. 26) ou “florestas nativas” (p. 66), o documento sustenta uma equivalência direta entre natureza, floresta e o lugar do indígena. A proteção jurídica das terras indígenas é formulada a partir da vulnerabilidade ambiental, condicionados à manutenção de um vínculo biológico com o meio ambiente, associando a permanência desses povos ao equilíbrio ecológico de determinadas regiões. A própria noção de “segurança jurídica do *habitat* natural” (p. 65) evidencia como o discurso jurídico-institucional ancora a existência indígena em parâmetros de conservação, transformando a floresta em sinônimo de origem e destino.

categoria *habitat* um operador central dessa lógica, ao estabelecer um nexo normativo entre território, natureza e identidade.

É importante notar que o *habitat*, e todo o universo normativo que ele incorpora, é tanto utilizado, de um lado, como pressuposto discursivo para reconhecer a importância da floresta para os modos de vida indígenas, servindo como apelo estratégico para a proteção de determinados territórios sob a lógica da conservação; de outro, como será analisado mais adiante, torna-se elemento central na produção da ideia de fixidez temporal e espacial das sociedades indígenas - uma ancoragem que está na base da tese do marco temporal, reatualizado por indenizações compensatórias, entre outros dispositivos. Ao associar a existência indígena a um território “natural”, “nativo” e “originário”, essa racionalidade contribui para “estabilizar” juridicamente a identidade indígena, dificultando o reconhecimento de mobilidades, retomadas e outras formas de territorialização dissidentes.

Trata-se, portanto, da atualização de um dispositivo que assume haver um espaço ideal para determinados grupos humanos, ideia que deriva diretamente da noção de *habitat* na ecologia, implicando padrões implícitos de pertencimento. A “floresta” se torna, assim, o lugar normativo de visibilidade - ou mais precisamente, de inteligibilidade, ainda que parcial - atuando sobre as demandas indígenas como parâmetro legitimador da construção de suas identidades e da possibilidade de serem reconhecimento, reduzindo a multiplicidade de formas de habitação indígena à adequação a esse ambiente específico. Importante reflexão é proposta por Costa (2011), ao elaborar a expressão “à sombra da floresta” para designar um processo espacial que não se refere apenas a uma localização física, mas a uma operação simbólica de invisibilização dos sujeitos amazônicos. A autora produz uma crítica para evidenciar o modo como os sujeitos amazônicos são representados na mídia, mostrando que esses sujeitos aparecem não como protagonistas, mas como figuras periféricas, apagadas ou congeladas, inseridas numa narrativa que privilegia a floresta como espetáculo visual, em detrimento da agência histórica, política e cultural de seus habitantes.

A “floresta”, nesse contexto, é produzida como um lugar (social e reificado), onde os sujeitos são tratados como extensões do cenário natural, ora exóticos e silenciosos, ora ameaçados ou ameaçadores, mas sempre sem voz própria. A floresta se transforma em elemento simbólico, enquanto os sujeitos que a habitam são estetizados, silenciados ou fixados em estereótipos. Como observa Oliveira Filho (1999, p. 175), essa construção simbólica reforça a ideia de que “o ‘índio’ é efetivamente um exemplo de ser primitivo e, como tal, é de natureza pretérita e está

fadado a desaparecer”. Ainda que tais representações possam ser instrumentalizadas pelos próprios povos indígenas, seja para acionar a culpa do colonizador ou para incorporar os discursos ecológicos redentores do presente, o resultado, segundo o autor, é a reafirmação de um enquadramento que desloca o indígena para um tempo fora do tempo. Nas suas palavras,

é possível articular um discurso romântico e inverter os preconceitos do evolucionismo; os próprios índios podem utilizar tais representações para deflagrar a consciência culpada dos brancos, ou incorporar ainda o salvífico discurso ecológico na virada do milênio. De todo modo, isso só reforça a representação geral de que o lugar apropriado para o índio é o passado, de que sua distância para o mundo moderno é talvez maior do que a deste para outras galáxias, de que a preservação do primitivo no presente constitui uma extravagância apenas possível em condições extraordinárias e intensamente artificiais. (Oliveira Filho, 1999, p. 175)

Voltando à nossa genealogia da relação entre *habitat* e terra indígena, é possível observar que tal vínculo já se manifesta em normativas anteriores – como o Regimento do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, de 1963 – e até mesmo no âmbito do Poder Judiciário, como no voto do Ministro Nunes Leal em 1961, conforme será analisado adiante. No entanto, é com a promulgação do Estatuto do Índio, em 1973, que essa categoria passa a assumir contornos mais definidos, especialmente no que se refere à incorporação de elementos econômicos, ecológicos e culturais como critérios centrais para a definição da ocupação indígena. No Estatuto do Índio (1973) temos, portanto, não apenas uma forma jurídica plenamente consolidada, mas de uma formalização normativa que confere densidade técnico-jurídica a um modelo de territorialidade orientado pela noção de *habitat*. O contexto de positivação dessa noção revela a atuação direta do regime militar, que instrumentalizou a categoria para fins de gestão territorial, vinculando-a às políticas de expansão econômica e ocupação da Amazônia. Como destaca Ferreira (2011), “a categoria terra indígena é gestada e institucionalizada como categoria de gestão territorial dentro de um contexto histórico (1930-1973) em que predominam as políticas desenvolvimentistas e são a ela referenciadas” (p. 203).

A institucionalização legislativa da terra indígena como categoria jurídica não se deu como reconhecimento pleno ou reparação histórica, mas como parte de um projeto estatal de controle e ordenamento do território, promovido pela Ditadura Militar. Inserida em um conjunto mais amplo de reformas normativas, como o Estatuto da Terra (1964) e o novo Código Florestal (1965), essa formulação moldou o regime fundiário brasileiro sob os imperativos da produtividade, do

desenvolvimento e da segurança nacional. Nesse contexto, como observa Lima (1998a, p. 205), “a noção de *habitat* (...) surge como o encadeador dos dois níveis (ecológico e econômico), portanto, a unidade a ser perseguida, no caso do estabelecimento da ‘ocupação indígena’”. O que o autor revela é que, desde sua emergência em um cenário jurídico-estatal mais amplo, a definição de terra indígena pela noção de *habitat* torna-se o paradigma interpretativo dominante, moldando como chave de leitura todos os demais conceitos posteriormente mobilizados para explicar a relação entre sociedades indígenas e território – como tradicionalidade, imemorabilidade, costumes, entre outros. Ainda que, no campo discursivo, seja muitas vezes necessário alinhar-se a essas categorias para alcançar visibilidade e operar dentro de uma linguagem juridicamente inteligível, sobretudo no processo de reivindicação de direitos, o fato é que os distintos tratamentos da questão territorial indígena passam a funcionar como mecanismos de aferição de funcionalidade territorial. Com isso, subtrai-se a dimensão política, histórica e autônoma das formas indígenas de territorialização, que acabam subordinadas a critérios de adequação ecológica, continuidade cultural e uso produtivo, conforme estabelecido pelas condições de ser reconhecido, instituídos e produzidas numa relação com o Estado.

No campo do Judiciário, essa formulação também encontrou respaldo ainda na década de 1960, notadamente no julgamento do Recurso Extraordinário n.º 44.585, pelo Tribunal Pleno do STF. Esse precedente assume particular relevância no julgamento do RE n.º 1.017.365/SC, ao ser reiteradamente invocado tanto por ministros favoráveis quanto por aqueles contrários à tese do marco temporal, bem como por diversos *amicus curiae*, que o tomaram como referência central para sustentar seus argumentos. O RE n.º 44.585/MT, julgado em 1961, trata da arguição de inconstitucionalidade da Lei Estadual nº 1.077/1958 de Mato Grosso, que havia reduzido a área originalmente destinada aos indígenas Cadiuéu (Cadiuêus), anteriormente assegurada pelo Decreto n.º 5, de 1933. A questão central era a proteção constitucional do direito possessório indígena e se a nova Lei violava tal garantia. A Corte reconheceu, com base no artigo 216 da Constituição Federal de 1946, que os povos indígenas têm direito à posse das terras em que estejam permanentemente localizados, e que esse direito não pode ser restringido por legislação infraconstitucional. O voto vencedor do Ministro Victor Nunes Leal foi especialmente importante ao afirmar que:

O objetivo da Constituição Federal é que ali *permaneçam os traços culturais dos antigos habitantes, não só para sobrevivência dessa tribo, como para estudos dos etnólogos e para outros efeitos de natureza cultural ou intelectual*. Não está em jogo, propriamente, um conceito de posse, nem de domínio, no sentido civilista dos vocábulos; *trata-se do habitat de um povo*. Se os índios, na data da Constituição Federal, ocupavam determinado território, porque desse território tiravam seus recursos alimentícios, embora sem terem construções ou obras permanentes que testemunhassem posse de acordo com o nosso conceito, essa área, na qual e da qual viviam, era necessária à sua subsistência. Essa área, existente na data da Constituição Federal, é que se mandou respeitar. Se ela foi reduzida por lei posterior; se o Estado a diminuiu de dez mil hectares, amanhã a reduziria em outros dez, depois, mais dez, e poderia acabar confinando os índios a um pequeno trato, até ao terreiro da aldeia, porque ali é que a ‘posse’ estaria materializada nas malocas. Não foi isso que a Constituição quis. *O que ela determinou foi que, num verdadeiro parque indígena, com todas as características culturais primitivas, pudessem permanecer os índios, vivendo naquele território*, porque a tanto equivale dizer que continuariam na posse do mesmo. Entendo, portanto, que, embora a demarcação desse território resultasse, originariamente, de uma lei do Estado, a Constituição Federal dispôs sobre o assunto e retirou ao Estado qualquer possibilidade de reduzir a área *que, na época da Constituição, era ocupada pelos índios, ocupada no sentido de utilizada por eles como seu ambiente ecológico*. (RE 44.585, Tribunal Pleno, DJ em 12/10/1961, *grifamos*)⁶³

O julgamento acima transcrito antecipa e traduz os dispositivos normativos que, posteriormente, institucionalizariam o *habitat* como critério central de reconhecimento territorial, absorvida pelo Estatuto do Índio (1973), no contexto da ditadura militar, como demonstrou Ferreira (2011), e reaparece como fundamento central nos debates contemporâneos, especialmente no julgamento do RE n.º 1.017.365/SC, sobre o marco temporal. As referências acima transcritas, tais como “*ambiente ecológico*”, “*traços culturais dos antigos habitantes*”, e “*características culturais primitivas*” representam um momento significativo na consolidação da noção de *habitat* como fundamento do direito indígena à terra no âmbito do Judiciário. É precisamente nesse momento histórico que Lima (1998a), analisando a incorporação da noção de *habitat*, afirmar que nesse enquadramento

resta muito pouco lugar para a análise de relações sociais e dados de caráter sociológico e para a percepção de sistemas sociais dinâmicos (comportando inclusive contradições) constituindo territórios a partir de processos conflituosos, restando uma visão de organismos a serem preservados numa estufa ou num herbário (1998a, p. 198)

A posse indígena passa a ser articulada não apenas em termos jurídicos, mas também a partir de uma lógica ecológico-cultural, aproximando-se da concepção de um espaço biologicamente adequado à reprodução física de determinados povos.

⁶³ Veja em acórdão do RE n.º 44585, p. 471 - 472, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2025.

Essa formulação se dá a partir de um discurso em que o índio, “embora seja um homem, possua uma língua e cultura, o seu enquadramento é sempre muito próximo do *mundo natural*” (Oliveira Filho, 1999, p. 196-197).

Opera-se uma reificação do espaço pela noção de *habitat* reforça uma representação desumanizada dos povos indígenas, deslocando-os para um regime de inteligibilidade que associa à demarcação dos seus territórios à uma lógica da preservação ambiental, mais próxima da proteção de espécies do que do reconhecimento pleno de sujeitos históricos e políticos. Nesse enquadramento, a demarcação de terras indígenas passa a ser justificada não como afirmação de autonomia territorial, mas como medida de conservação, como se fosse necessário isolar esses povos em territórios fixos para assegurar sua sobrevivência, sob a mesma lógica que orienta práticas de tutela de uma espécie (humana?), da fauna e da flora. Trata-se de uma linguagem que, ao invés de afirmar a historicidade, a agência e a dinâmica das territorialidades indígenas, cristaliza-as em uma condição de alteridade radical, transformando o espaço em instrumento de domesticação e controle, obscurecendo as relações de poder em jogo.

O voto do ministro Nunes Vitor Leal é uma manifestação nítida da racionalidade positivista e assimilacionista que moldou (e ainda moldam) as tentativas do Estado brasileiro de “reconhecer” os direitos territoriais indígenas - não sem antes medi-los à medida de seus próprios paradigmas civilizatórios. Ao descrever a terra indígena como um “*parque indígena, com todas as características culturais primitivas*”, o voto revela não apenas uma concepção profundamente estereotipada da diversidade dos povos indígenas, mas também uma insistência em os situar fora da história, congelados em um tempo mítico e intocado. Segundo destaca Oliveira Filho “as imagens e estereótipos associados ao índio sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo da natureza [selvagem]” (1999, p. 196). O parque, nesse contexto, opera como o espaço reservado aos “fósseis vivos”, um território em que os “traços culturais dos antigos habitantes” possa ser preservado não apenas para sua sobrevivência (o que já seria problemático enquanto justificativa de Estado), mas para deleite dos etnólogos e “*outros efeitos de natureza cultural ou intelectual*”. A terra indígena é entendida como um recorte ecológico onde o indígena pode ser mantido em estado de observação, preservado como quem preserva um patrimônio natural.

2.1.2. O *habitat* na atual jurisprudência do Supremo Tribunal Federal: fixação da diferença, descaracterização de cultura, perda de identidade

Apesar de inserido em um contexto jurídico e político anterior à Constituição de 1988, o acórdão proferido no RE n.º 44.585/MT é amplamente citado nos julgamentos atuais do STF, em especial no RE n.º 1017365/SC como fundamento relevante, sendo retomado pelos ministros do STF sem qualquer ressalva crítica. Essa apropriação acrítica ignorou as profundas transformações introduzidas pela ordem constitucional de 1988, que rompeu com a lógica assimilacionista até então dominante e instituiu um novo paradigma orientado pelo reconhecimento da diversidade. Diante desse contraste, torna-se relevante examinar, a seguir, de que modo a noção de *habitat* é mobilizada ao longo dos autos do RE n.º 1017365/SC, tanto pelas partes e *amici curiae* quanto pelos próprios ministros da Suprema Corte, a fim de compreender como essa noção é desenhada no interior das práticas argumentativas que atravessam esses julgamentos, reproduzindo sentidos normativos e conferindo inteligibilidade jurídica à própria ideia de *habitat*.

O primeiro uso importante a ser analisado remota ao trecho do voto proferido no julgamento da Ação Cível Originária 362/MT, acostado nos autos do RE n.º 1.017.365/SC pelo Povo Xokleng da Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ e pelo Povo Xavante da Terra Indígena Marãiwatsédé, com o intuito de reforçar a tese de que o vínculo entre terra e identidade constitui um fundamento estruturante da proteção constitucional dos direitos indígenas. A argumentação apresentada por essas comunidades - e reiterada por diversos outros participantes no processo - destaca que, na ACO 362/MT, a tese do marco temporal foi expressamente rejeitada, e que o reconhecimento dos direitos territoriais foi ancorado na continuidade histórica da relação entre os povos indígenas e seus territórios tradicionais, independentemente da data de 5 de outubro de 1988.

No entanto, o voto do Ministro Marco Aurélio na ACO n.º 362/MT fundamentou o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas na identificação de uma relação mediada entre esses povos e seus territórios por meio da categoria *habitat*. Essa noção – que associa o território à função de preservação cultural,

ecológica e identidade étnica – será posteriormente reutilizada para sustentar a própria formulação do marco temporal⁶⁴, como se verá adiante. Afirmou o relator que

a manutenção da *relação dos indígenas com a terra é essencial para se evitar a descaracterização da sua cultura*, com a consequente **perda de identidade étnica**, o que todas as Constituições brasileiras promulgadas nos últimos cem anos pretenderam evitar. (...) *O elemento teleológico, por sua vez, sugere que a “posse”, a “localização”, a “habitação” ou a “ocupação” dos indígenas possui um significado relacionado ao habitat* em um determinado espaço, necessário à sua subsistência (compreendendo os locais onde são desenvolvidas atividades produtivas, tais como caça, pesca, coleta e cultivo), à preservação dos recursos naturais e à reprodução física e cultural do grupo. (*grifamos*)⁶⁵

A noção de que a terra é elemento essencial para a caracterização da cultura indígena e para a preservação da identidade étnica expressa, em um primeiro momento, um reconhecimento da importância fundamental do território na constituição das formas de vida e organização das sociedades indígenas. No entanto, quando analisada criticamente, revela a permanência de concepções que cristalizam tanto a ideia de cultura quanto de identidade, resultando na representação assumida pelos ministros ao afirmarem que a “terra” seria essencial para evitar a descaracterização da cultura indígena. A noção de “terra” manejada nesse julgamento não pode ser compreendida como território em sentido político, pois está diretamente vinculada a uma ideia reificada de cultura, mediada pela categoria de *habitat*. Nesse enquadramento, a “terra” é concebida como um espaço funcional, biologicamente apropriado e territorialmente delimitado, destinado à preservação de modos de vida definidos segundo os “usos, costumes e tradições”⁶⁶.

⁶⁴ Os enquadramentos socioespaciais produzidos pela tese do marco temporal permitem sua reinterpretação nos seguintes termos: apenas os indígenas que pertenciam a um espaço físico específico, previamente limitado e reificado até 1988, teriam o direito de reivindicá-lo como território indígena. Todos os demais espaços que não estavam sob ocupação indígena nesse marco são desconsiderados como possíveis espacialidades indígenas, operando uma interdição à ideia de que os povos indígenas possam, no presente ou no futuro, ocupar, retomar ou reivindicar outros territórios. Trata-se, portanto, de uma normatividade que fixa o passado como único critério de pertencimento e apaga a dimensão política e histórica das territorializações indígenas.

⁶⁵ Veja em acórdão da ACO 362/MT, p. 13, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2025.

⁶⁶ A noção de cultura fundada em “usos, costumes e tradições” opera como se estivesse ancorada em um núcleo essencial e estável, conferindo à cultura o estatuto de dado empírico e autossuficiente. No entanto, como adverte Mitchell, essa concepção sustenta-se sobre uma abstração vazia ou excessivamente ampla, incapaz de apreender a complexidade e a instabilidade constitutiva das práticas sociais. Ao reificar a cultura como entidade coerente e ontologicamente enraizada, tal formulação engendra aquilo que o autor denomina como um “retrocesso infinito”, uma cadeia regressiva de definições que jamais alcança um fundamento último, pois não uma cultura ontologizada “em vez disso, há apenas uma ideia muito poderosa de cultura, uma ideia que se desenvolveu sob condições históricas específicas e posteriormente ampliou-se como um meio de explicar diferenças materiais, ordem social e relações de poder.” (Mitchell, 2013, p. 35). Nesse sentido, os chamados “usos, costumes e tradições” não operam como marcas autênticas de uma identidade cultural essencial, mas como efeitos de uma gramática estatal que busca estabilizar o que é, por definição, fluido, contestado e em constante elaboração. A tentativa de definir a cultura como conjunto fixo de práticas reiteradas obscurece as

A própria ideia de cultura assumida no voto do ministro relator já define, antecipadamente, qual espaço é normativamente aceito, isto é, quais formas de vida são reconhecíveis e tuteláveis pelo direito. Mitchell (2013), ao analisar como a ideia de cultura participa da produção do espaço, destaca que “a ‘cultura’ exige uma localização; requer que as distinções sejam claramente demarcadas (...) a ideia de cultura exigia um mapeamento dos limites e fronteiras” (2013, p. 44), revelando como essa concepção opera por meio da produção de espaços fixos, estáveis e administráveis (o *habitat*), ajustados à lógica estatal de ordenamento e controle da diferença.

Ainda que dissimulada de neutralidade técnico-jurídica, o manejo de uma certa ideia de terra, cultura e *habitat* opera a partir de uma noção profundamente política do espaço. Não se trata apenas de descrever a relação indígena com a terra, mas de delimitar o lugar que o indígena deve ocupar dentro da ordem normativa estatal. Trata-se, portanto, da produção estatal de uma territorialização domesticada, capturada por uma racionalidade ecológica que reduz o território indígena à sua função. O reconhecimento de uma terra indígena, nesse enquadramento, passa a depender da capacidade de preservar práticas culturalmente fixadas, de modo que o espaço não se constitui a partir das lutas, histórias e movimentos dos povos indígenas, mas a partir daquilo que o Estado define como um *habitat* legitimador de uma diferença já previamente estabilizada.

É importante destacar que no voto a noção de cultura indígena é evocada como algo passível de “descaracterização”, o que só se explicaria sob uma concepção reificada e congelada da cultura, que “passa a ser entendida como uma entidade descritível, tangível e hospedeira de uma massa de indivíduos homogeneamente percebidos” (Silva, 2020, p. 91 - 92), como se estes indivíduos fossem um acervo estável, ameaçado de perda caso deslocado de seu *habitat* originário. Como observa Michell ao criticar o uso da noção (reificada) de cultura, pontua que seu poder “está em sua capacidade de ser usada para descrever, rotular ou identificar atividades em entidades estáveis, de modo que possam ser chamadas de atributos de um povo.” (2013, p. 52). Essa operação ignora que a cultura, enquanto prática histórica e social, se constitui em movimento, negociação e

relações de poder que determinam quem pode nomear o que é tradição, onde ela reside, e em que território pode ser validamente preservada.

transformação, e não como um bem simbólico a ser protegido de contaminações externas. Ao associar território e identidade cultural como elementos cuja preservação depende da continuidade espacial, o voto analisa a cultura como algo já dado, naturalizado, desprovida das dinâmicas de sua constituição social. Nessa formulação, a noção de cultura é manejada de forma que “é representada em termos de esferas, mapas, níveis ou domínios” (Mitchell, 2013, p. 34), o que evidencia como a própria ideia de cultura é mobilizada para produzir espacialidades normativas, voltadas à fixação e à demarcação da diferença dentro de molduras territoriais previamente reconhecíveis pelo Estado.

Tratar a cultura como algo reificado não deve ser compreendido como uma casualidade, mas como uma operação de poder, que consiste em prescrever o que é determinada cultura, interpelando sujeitos e assujeitando-os a um regime normativo que define os termos de sua aparição. Nesse processo, a cultura funciona simultaneamente como condição para o reconhecimento em certos debates e espaços políticos, e como mecanismo de exclusão, ao delimitar quem pode – e quem não pode – ser considerado inteligível dentro dessas gramáticas institucionais. O ato de nomear, portanto, inscreve-se em uma política do reconhecimento, onde o poder de definir é também o poder de limitar e domesticar o outro. Portanto, ao reiterar que a ruptura com determinado território acarretaria a perda da cultura e da identidade, o discurso jurídico transforma o território indígena em um “caixa da autenticidade”, promovendo uma política de reconhecimento que depende da aderência a um modelo estatal de estabilização da diferença.

A consequência lógica dessa construção é a noção de “perda de identidade étnica”, evocada como um risco decorrente da ruptura do vínculo com a “terra”. No entanto, esse enunciado pressupõe uma concepção substancialista de identidade indígena, como se ela estivesse ontologicamente contida num determinado território e fosse dissolvida na ausência deste. A ideia de que se o grupo sai do seu *habitat*, “perde” sua identidade, porque a cultura é atrelada rigidamente ao espaço ⁶⁷ é

⁶⁷ A vinculação rígida entre identidade indígena e território específico foi mobilizada pela CPI da FUNAI-INCRA para deslegitimar a presença de povos indígenas em áreas fora dos registros oficiais de alguns de seus territórios. Um exemplo emblemático ocorreu no caso dos Kanela Apanyekrá e Ramkokamekrá, cuja presença no Estado do Mato Grosso foi questionada com base em registros históricos que localizavam esses grupos apenas no Maranhão. O relatório argumenta que, por não haver referência prévia a esses povos no Mato Grosso, sua presença na região seria ilegítima, ignorando os deslocamentos forçados e os processos contemporâneos de territorialização indígena. Essa lógica reforça a ideia de que os povos indígenas só podem existir legitimamente dentro de seu “*habitat*” original, excluindo outras formas de presença territorial. BRASIL.

criticado por Oliveira Filho (1999, p. 205), ao afirmar que “índio não é uma unidade cultural, mas uma identidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos”. Ou seja, o indígena não é sujeito de direito porque porta uma essência cultural, mas porque reivindica - diante do Estado - o reconhecimento de uma condição jurídica que é performativa e politicamente situada. Ao transformar essa identidade em algo derivado de uma função territorial bio-cultural, o voto não só esvazia sua dimensão histórica e política, como também a submete aos critérios normativos do Estado, que decidirá o que é cultura legítima, território reconhecível e identidade preservável.

Um segundo uso relevante da noção de *habitat* aparece nas contrarrazões aos embargos de declaração apresentadas pelo Instituto Socioambiental (ISA) no RE n.º 1.017.365/SC, quando é resgatado trecho do voto proferido pelo Ministro Celso de Mello no julgamento do MS n.º 34.250/AgR. O excerto é utilizado com o objetivo de reforçar o argumento de que a posse indígena se qualifica como direito fundamental estritamente vinculado. O trecho do voto do relator no MS n.º 34.250/AgR dispõe que

É por tal razão que posse indígena – que se qualifica como direito fundamental estritamente vinculado “não só à questão da moradia, mas, também e principalmente, à *noção de habitat e à identidade coletiva*” dos grupos indígenas (...) – exige, para configurar-se, para além da mera ocupação física, a conjugação de outros fatores, como aqueles de caráter econômico e de natureza cultural e antropológica e, ainda, os de índole ecológica, a evidenciar, em decorrência de sua própria complexidade, que a posse indígena, tal como disciplinada pelo texto constitucional, não se reduz à dimensão nem se confunde com a noção ou com o conceito privatísticos de posse meramente civil.⁶⁸

É importante destacar que o Ministro Celso de Mello assevera que a moradia ou a ocupação física não é suficiente para configurar a posse indígena, que deve ser compreendida pela noção do *habitat*. Ao afirmar isso, ele exige a presença de traços econômicos, culturais, antropológicos e ecológicos, que buscam atestar uma adequação ou pertinência de um grupo a determinado espaço. Ou seja, em razão da noção de *habitat* como fator de índole ecológica e “cultural”, afasta a possibilidade de reconhecer a habitação pela ocupação ou presença física de uma comunidade em determinado território, sendo necessário, “qualificar” essa ocupação.

Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito Funai e o Incra 2. *Relatório final*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2017, p. 2860.

⁶⁸ Veja em interior teor do MS n.º 34.250/AgR, p. 12, disponível em <https://peticionamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2025.

Geralmente, recorre-se à noção de *habitat* e à identificação de traços culturais como fundamentos para sustentar a ideia de que a demarcação das terras indígenas se dá com base nos usos, costumes e tradições dos próprios povos. No entanto, é preciso problematizar em que medida esse discurso corresponde efetivamente à prática institucional do Estado. Como advertiu Lima, é necessário verificar se as “tradições tribais’ são de fato consideradas na definição de uma terra indígena e de que forma a tradição pode ser entendida de modo dinâmico, bem como até que ponto o grupo é percebido como fonte de legitimidade de um processo que o toca diretamente” (Lima, 1998a, p. 207). Se o Estado, de fato, orientasse suas decisões pelo respeito aos usos, costumes e tradições, como afirma discursivamente, reconheceria as autodemarcações realizadas pelas próprias comunidades – e grande parte do contencioso jurídico em torno dos direitos territoriais sequer existiria. O que se vê, no entanto, é a permanência de um modelo tutelar de validação, em que o reconhecimento só ocorre mediante filtros externos de legitimidade.

Embora o voto seja muito aplaudido por diferenciar a posse civil da posse indígena pelo *habitat*, ela disfarça uma relação ecológica entre o indígena e a natureza, que é raramente problematizada. Em vez disso, é muitas vezes assumida como pressuposto ontológico e harmônico, como se houvesse uma afinidade essencial entre índio e meio ambiente, justamente pela representação que se assumo de indígenas como bom selvagem. Gostaria de deixar claro que não estamos reivindicando a aplicação de um regime possessório civil como solução para o enquadramento dos direitos territoriais das sociedades indígenas. Isso implicaria, em última instância, substituir uma linguagem de reconhecimento estatal por outra igualmente estranha à espacialidade própria dessas coletividades. A posse civil, como categoria jurídica, é ela mesma uma metáfora espacial, um modo de organizar o mundo a partir de uma gramática que reduz o território a função, tempo e produtividade – parâmetros que, como discutido nesta tese, integram o processo de desespacialização do direito, tal como formulado por Philippopoulos-Mihalopoulos (2017).

Não se trata de substituir o *habitat* pela posse civil, pois isso apenas desloca o enquadramento para uma linguagem que igualmente carregada de pressupostos que homogeneízam os processos de territorialização indígenas e as reduzem a formas de vida compatíveis com expectativas desses enquadramentos. O *habitat* atua, nesse sentido, como uma metáfora estabilizadora que obscurece os conflitos,

deslocamentos, retomadas e outras formas dinâmicas de produção territorial, já argumentamos. O que queremos chamar a atenção é que ao assumimos o *habitat*, ou qualquer outra metáfora abstrata e homogeneizadora, corremos o risco de fechar o horizonte político das lutas territoriais a modelos de reconhecimento já capturados pela racionalidade normativa estatal. Mais do que buscar a metáfora mais adequada, é preciso indagar: quais formas de espacialização do direito são possíveis quando se parte da experiência indígena e não da necessidade de sua tradução? Reduzir essa complexidade a uma categoria funcional pode ser justamente o que impede a emergência de novos enquadramentos, mais amplos, plurais e abertos ao conflito.

Vale mencionar, como algumas estratégias apresentam o *habitat* como única alternativa possível para fundamentar os direitos territoriais indígenas. Por exemplo, a declaração do Ministro Gilmar Mendes, constante de seu voto na Petição 3.388/RR e reproduzida no Recurso Extraordinário n.º 1.017.365/SC. Nela, o ministro reivindica a paternidade conceitual do *habitat*, relatando que, durante sua atuação como Procurador da República, deparou-se com o entendimento dominante no Supremo Tribunal Federal, nos autos da Ação Cível Originária 278, segundo o qual a posse indígena deveria coincidir com o conceito de posse previsto no Direito Civil. Diante dessa interpretação, afirma que

quase não vislumbrava solução (...) Até que um dia, em um lampejo, ao elaborar a contestação, de mais de cento e oitenta páginas, que discutia os vários assuntos e conceitos relacionados à posse indígena, propomos um conceito dessa posse nas suas múltiplas dimensões, representando um regresso à noção de que ela envolvia a ideia de um *habitat* de valores culturais.⁶⁹

Vale lembrar que a noção de *habitat* como fundamento jurídico para a posse indígena remonta, pelo menos, ao voto do Ministro Nunes Leal, em 1961, ocasião em que a terra indígena já era representada como um espaço destinado à preservação das “características culturais primitivas”. O ministro aparenta substituir a categoria de raça pela de cultura, sugerindo uma inflexão conceitual em favor de uma abordagem mais compatível com o reconhecimento da diversidade. No entanto, como já argumentamos, essa operação não implica ruptura, mas antes uma continuidade disfarçada, uma vez que a cultura assume, nesse contexto, a função

⁶⁹ Veja em inteiro teor do julgamento da Pet n.º 3388, p. 762, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2025 e Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 2055, p. 842, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024

de reorganizar os mesmos dispositivos classificatórios anteriormente atribuídos à raça. Diante disso, é necessário indagar se o que se apresenta como inovação no campo jurídico contemporâneo não passa, na verdade, de uma reatualização de velhos paradigmas. Mudam-se os termos – de raça para cultura, de primitivismo para diversidade –, mas conserva-se a estrutura de inteligibilidade que associa o reconhecimento dos direitos indígenas à fixação territorial, à tutela e à funcionalidade de suas formas de vida em relação a projetos estatais. As sucessivas manifestações do Ministro Gilmar Mendes permitem afirmar que sua concepção de cultura, território e identidade indígena não se distancia significativamente daquela expressa, décadas antes, pelo Ministro Nunes Leal. Em ambos os casos, mantém-se a lógica de reconhecimento ancorada na preservação de traços culturais fixos e na função estabilizadora do território, reafirmando, sob diferentes roupagens, os mesmos fundamentos normativos da diferença tutelada.⁷⁰

Em terceiro lugar, o *habitat* surge mais uma vez para definir a relação sociedades indígenas e território no parecer emitido por Sarmento (2023) a pedido da Comissão Arns⁷¹, por intermédio da professora Manuela Carneiro da Cunha e do professor Oscar Vilhena Vieira, no âmbito do RE n.º 1.017.365/SC. Conforme destaca-se no parecer, o desenho das teses que estavam sendo desenvolvidas no julgado “*prejudicaria também o meio ambiente, em cenário de emergência climática, já que os povos originários são os verdadeiros guardiões das florestas*”⁷², e ainda assentou que:

A terra é o *habitat*, com o qual as comunidades, e cada um dos seus integrantes, mantêm profundo vínculo espiritual. É o ambiente em que podem viver de acordo com os seus costumes e tradições, reproduzindo a sua cultura e legando-a para os seus descendentes. É também o espaço em que gozam de autonomia para fazer as suas escolhas comunitárias, tomadas de acordo com as suas formas de organização política e societária. A garantia do direito ao território é, portanto, condição *sine qua*

⁷⁰ Trechos do voto do Ministro Gilmar Mendes na PET 3388/PR: “A correta aplicação da norma do § 1º do art. 231 da Constituição deverá levar em consideração o grau de aculturação de cada etnia. Assim, o nível de aculturação de um determinado grupo indígena determinará a adoção de diferentes critérios para a identificação dos fatores temporal, econômico, ecológico e cultural que nortearão a demarcação de uma área como terra indígena”; “Não se trata, no entanto, de haver áreas descontínuas, e sim, do tamanho da área demarcada”; “a importância das particularidades de cada etnia, especialmente no que diz respeito à sua integração com as comunidades vizinhas, para a identificação do fato indígena e a definição da área a ser demarcada”. Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 817, 818.

⁷¹ Conforme extraído do próprio site, são uma organização da sociedade civil composta por juristas, intelectuais, jornalistas, ativistas e voluntários na defesa dos direitos humanos. Disponível em <https://comissaoarns.org/pt-br/#quem-somos>, acessado em 04 de abril de 2025.

⁷² Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 1963, p. 8, disponível em <https://peticamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024

non para a proteção de todos os demais direitos dos povos indígenas, inclusive o direito à identidade étnica; o direito de ser e de viver como indígena. Como ressaltou a Corte Interamericana de Direitos Humanos, “a estreita relação que os indígenas mantêm com a terra deve ser reconhecida e compreendida como a base fundamental das suas culturas, da sua vida espiritual, da sua integridade e de sua sobrevivência econômica. Para as comunidades indígenas, a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas um elemento material e espiritual de que devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo para as gerações futuras”.⁷³

Essa formulação, ainda que bem intencionada, parece pressupor que há um modo de ser indígena legítimo – isto é, aquele vinculado a um determinado *habitat* – e que todo reconhecimento jurídico e identitário deve partir dessa matriz espacial e simbólica. Ao afirmar que a terra é condição *sine qua non* para o “direito de viver como indígena”, o parecer insinua uma concepção territorial rígida da identidade indígena, que, embora pretenda conferir garantias, termina por reproduzir os mesmos mecanismos de reificação espacial. A questão que se impõe é se é possível sustentar uma definição de “modo de vida” como algo que só pode se realizar dentro de determinados espaços ecologicamente idealizados.

Essa formulação reifica tanto o território quanto a identidade, ao pressupor que há um tipo ideal de espaço, e um tipo ideal de indígena que a ele corresponde. Não estaríamos caindo numa metáfora abstrata demais sobre “um modo de vida indígena” universal que necessariamente se ancora na continuidade espacial de territórios tidos como “tradicionais”? Lembrando que o tradicional aqui nunca é atualizado, mas sempre referenciado no passado. Ao sugerir que fora dessas geografias não se pode viver “como indígena”, não se corre o risco de excluir experiências urbanas, retomadas, deslocamentos, e outras formas de territorialização igualmente legítimas, mas que escapam à norma territorial estabilizada pelo Estado? Ao invés de ampliar os sentidos de pertencimento, tal enquadramento pode operar como mais uma tecnologia de exclusão.

É importante lembrar que todos os sujeitos, indígenas ou não, vivem em alguma terra, retiram dela sua subsistência e constroem nela vínculos de pertencimento – ninguém vive fora do planeta ou retira seu sustento de outra dimensão. O que está em jogo, portanto, não é o simples fato de habitar um espaço, mas a forma como determinadas relações com a terra é reconhecida e legitimada

⁷³ Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 1963, p. 14, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024

como expressão de identidade, enquanto outras são invisibilizadas ou deslegitimadas. Ao absolutizar a terra como condição ontológica do “viver como indígena”, o discurso jurídico corre o risco de reduzir a identidade à territorialidade tradicional, obscurecendo as múltiplas formas pelas quais os povos indígenas contemporâneos habitam, se organizam e afirmam sua existência em contextos urbanos, deslocamentos forçados, retomadas e migrações.

Para aprofundar esse debate, é oportuno analisar um novo trecho dos autos do RE n.º 1017365/SC, que revela como determinados setores da sociedade continuam a operar com uma concepção essencializada de identidade indígena, rigidamente associada a um espaço específico. Trata-se das contrarrazões aos embargos de declaração apresentadas pelo Sindicato Rural de Porto Murtinho, nas quais se constrói uma oposição tácita entre cidade e território tradicional, reafirmando a ideia de que a presença indígena deve se dar, preferencialmente, em um “*habitat* original” ou, ao menos, em algo que lhe seja próximo. Vejamos o trecho do documento:

28. Ocorre que, como ponderado no julgamento do presente recurso, *em determinados casos é absolutamente inviável a demarcação de terras indígenas, porquanto não raras vezes a demarcação incide inclusive sobre áreas urbanas(...)*. 30. Assim, *se há necessidade por parte da comunidade indígena de áreas para demarcação, ainda que se admita a necessidade de que essa área seja o mais próxima possível do habitat original, é certo que a necessidade da comunidade, nesse caso específico, seria terra e, nesse caso, mesmo que não se alcançasse o ideal, algo próximo pode parecer como solução.* (Grifamos)⁷⁴

O trecho apresentado nas contrarrazões do Sindicato Rural de Porto Murtinho oferece um exemplo eloquente da persistente dicotomia entre “índio” e “cidade”, ainda largamente aceita como verdade autoevidente no senso comum⁷⁵ teórico dos juristas. Como alerta Warat (1994, p. 13), essa expressão designa “as condições implícitas de produção, circulação e consumo das verdades nas diferentes práticas de enunciação e escritura do Direito”, funcionando como operador ideológico que estabiliza sentidos e evita o desconforto da complexidade. Nessa operação, a cidade

⁷⁴ Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 2165, p. 7 - 8, disponível em <https://peticonamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024

⁷⁵ O senso comum que orienta grande parte das decisões judiciais relativas aos povos indígenas parece reatualizar exatamente a categoria crítica formulada por Oliveira Filho, segundo a qual o “índio” foi construído como uma figura estética, “evidente e auto-explicativa, inteiramente inofensiva à história: expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade”. Trata-se de uma imagem “plena, redonda e lisa”, saturada de “culpas e seduções”, que o senso comum “repete e consagra incessantemente” – inclusive sob roupagens jurídicas (Oliveira Filho, 1998a, p. 7).

é concebida como espaço estranho à indianidade, uma ruptura com o "*habitat* original", cuja proximidade se torna, paradoxalmente, a solução compensatória para os casos em que a demarcação é considerada "inviável".

Outro exemplo a ser analisado sobre essa questão encontra-se na intervenção do Ministro Gilmar Mendes durante o julgamento do RE n.º 1017365/SC, que constrói uma dicotomia rígida entre o território indígena e a cidade, elegendo esta última como contraponto simbólico às reivindicações de reconhecimento. Sua fala opera uma normatização dos lugares onde a presença indígena pode ser considerada legítima, estabelecendo a cidade como limite e contraposição – o espaço onde tais reivindicações soam como excessivas, deslocadas ou, no limite, absurdas. Trata-se de uma tentativa de conter as disputas por reconhecimento dentro dos marcos de um *habitat* idealizado, afastando do horizonte jurídico a possibilidade de territorialidades indígenas urbanas, móveis ou reconstituídas. Vejamos:

(...) Ali se discutiu exatamente o que Vossa Excelência está demonstrando, que, de fato, já havia posse indígena. E essa continuou, porque foi estruturado, nos anos de 1960, nesse contexto. (...) É claro que, como sabemos, com a criação da Cuiabá-Santarém, alguns índios foram também deslocados para lá, mas ali *era habitat indígena desde sempre*. (...) Falei esses dias, em um tom jocoso, sobre o caso aqui do Noroeste. De uma hora para outra, teriam aparecido alguns integrantes de uma tribo, e geraram-se debates em torno do assunto. Não há registro, desde a chegada da Comissão Cruls, de índios aqui. Houve índios no Distrito Federal no passado? Claro, evidente! (...) Se formos discutir, não é, Ministro Fux, Copacabana, certamente é um locus. Então, o que é isso? Como se faz isso em termos de uma situação pacífica? Eu brincava com o Ministro Fachin que essa mesma faixa vai de Florianópolis - discussão que está colocada nos autos - a Curitiba. Daqui a pouco o seu apartamento estará lá, dentro desse contexto. (...) É disso que se cuida. É preciso que iluminemos esses fatos e encontremos soluções a permitirem essa interação e convivência. Do contrário, estaremos [...] nesse eterno ritornelo, sempre estaremos a repetir.⁷⁶

Observe-se que o Ministro não encontrou obstáculos para reconhecer como legítimas as ocupações indígenas no Parque do Xingu, mesmo diante de deslocamentos provocados pela construção da rodovia Cuiabá-Santarém, justamente porque, em sua concepção, aquele território sempre foi o *habitat* dos povos indígenas (imemorial). Ou seja, a legitimação advém da aderência a um espaço previamente idealizado como "lugar do índio", reafirmando a ideia de que o

⁷⁶ Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 2055, p. 759 - 760, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024

reconhecimento só é possível quando vinculado a esse *habitat* original. Em contraposição, sua fala revela uma retórica de desconfiança diante da presença indígena nas cidades⁷⁷. Ao ironizar o reconhecimento de presenças indígenas em locais como Florianópolis, Curitiba e até mesmo no entorno do STF – “daqui a pouco o seu apartamento estará lá” –, o ministro articula uma narrativa em que o indígena se torna ilegítimo no espaço urbano. A cidade é tratada como espaço de risco para o reconhecimento, uma espécie de território contaminado onde a existência indígena não apenas se torna invisível, mas suspeita. Ainda que afirme, com certo sarcasmo, que “em algum momento, houve indígenas por aqui”, isso não se converte em direito. A presença indígena urbana é tomada como ruído, não como enunciado legítimo. A metáfora de uma territorialidade passada serve para neutralizar ou inviabilizar um espaço presente.

Por fim, ao afirmar que “o que falta aos índios não é terra”, mas sim assistência – em saúde, educação, estrutura básica – o ministro desloca o debate da autodeterminação territorial para a gestão de carências. O território, nesse modelo, já teria sido entregue; agora resta administrar os efeitos do suposto fracasso indígena em permanecer onde o Estado os colocou. A presença indígena na cidade aparece, então, como sintoma de uma perda, como evidência de que o modelo territorial “falhou”. A urbanização indígena é vista não como escolha, mas como problema. Trata-se de uma inversão sutil, porém poderosa: não é o Estado que falha ao garantir o direito à terra e à mobilidade territorial, mas os próprios indígenas que, ao deixarem seu *habitat*, teriam se descolado de sua identidade. Viver na cidade é, nesse raciocínio, estar fora de lugar.

Esse raciocínio não apenas ignora a historicidade e a diversidade das territorialidades indígenas, como também contraria dados empíricos robustos: segundo o último Censo do IBGE, mais da metade da população indígena no Brasil vive em áreas urbanas. Em vez de reconhecer essa realidade plural como parte legítima do ser e viver indígena, o argumento jurídico opera por meio de uma cartografia regressiva, que “buscam o *habitat original*, um suposto ponto zero de localização” (Lima, 1998b, p. 252), como se a legitimidade da presença indígena

⁷⁷ Veja outro trecho do julgamento do Ministro: “Entendo, igualmente, não ser possível o reconhecimento da tradicionalidade da ocupação indígena apenas pela posse imemorial, pois, fosse isso possível, seria instaurado quadro grave de insegurança jurídica a desestabilizar a harmonia de que hoje gozam os cidadãos que integram centros urbanos que, em tempos remotos, foram ocupados por comunidades indígenas em aldeamentos extintos” (RMS 29087/DF – STF – Relator Ministro Gilmar Mendes – DJ 16/09/2014)

dependesse de sua aderência a um território idealizado e anterior à modernidade. Trata-se, portanto, de uma tentativa de reconciliar o "desvio" urbano com a permanência simbólica no *habitat*, reiterando o mesmo paradigma que, sob o pretexto de adaptação, restringe o direito à autodeterminação e à mobilidade. Lima (1998b, p. 245) já coloca a dificuldade de sustentar tais critérios, se

a tarefa do historiador for percebida como interpretação de fenômenos dinâmicos, se forem aplicados a grupos que sofreram deslocamentos forçados, como aqueles impostos pelas próprias práticas indigenistas (atração e pacificação; instalação de Postos Indígenas), que acabam por "fixar", através de diversos expedientes, os grupos indígenas em locais adequados do ponto de vista do desempenho da ação indigenista.

Em contraste com essa perspectiva, autores indígenas têm alertado para os perigos de vincular a identidade a determinadas formas fixas de territorialidade, destacando que o ser indígena é continuamente reconfigurado em contextos diversos, inclusive urbanos, migrantes, retomados e em deslocamento. Em entrevista, Ailton Krenak (2022, p. 6) desmonta a associação entre identidade indígena e isolamento territorial, reafirmando a presença indígena em múltiplos espaços sociais contemporâneos, afirmando que

na verdade, são 1 milhão de indígenas espalhados em tudo quanto é lugar do país, é outra coisa. Eles estão nas universidades, nas fábricas, nas cidades, eles não estão escondidos no meio do mato. Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato.

Márcia Kambeba (2013, p. 23), em seus poemas, reivindica a cidade como espaço legítimo de existência indígena, desafiando a ideia de que o pertencimento indígena se limita a um *habitat* ecológico. A autora afirma: *"Eu moro na cidade / Esta cidade também é nossa aldeia (...) / Mantenho meu ser indígena, / Na minha Identidade, / Falando da importância do meu povo, / Mesmo vivendo na cidade."* A autora demonstra que "o ser indígena", quando situado no espaço urbano, reinscreve-se nesse território de forma ativa, atualizando modos de presença, resistência e produção territorial que desafiam os enquadramentos normativos previamente fixados pela gramática do *habitat*. Por último, temos uma importante observação de Jaider Esbell Makuxi (*apud* Nascimento, 2018, p. 1414), que coaduna com as falas acima, ao afirmar que "não se consideram mais indígenas as pessoas com histórias atuais próprias". Portanto, podemos concluir que a ideia de "ser e viver como indígena" não pode ser capturada por um modelo normativo singular, sob risco de excluir da proteção justamente aqueles sujeitos cujas existências escapam

às formas fixadas de representação cultural e territorial. O reconhecimento dos direitos territoriais deve, portanto, ser articulado à garantia da autodeterminação e da pluralidade dos modos de vida, sem recair em essencialismos que confinam o ser indígena a um território previamente definido.

Não podemos deixar de mencionar a estreita relação entre a noção de *habitat* e a formulação da tese do marco temporal. Como observa Viegas (2018, p. 512), mesmo ao avaliar o julgamento da Pet 3388, a jurisprudência do STF “se sustenta na interpretação capitaneada por Ferraz (2004), que usa como ponto de partida a interpretação biológica da ideia de *habitat* e, valendo-se do instituto do *indigenato* (1912), culmina na determinação geográfica para conseguir extrair um marco temporal”. Ou seja, é a fixação espacial promovida pela metáfora do *habitat* que possibilita a ancoragem do tempo – e, com ela, a exclusão de outras formas de ocupação, mobilidade ou retomada que escapam ao lugar previamente delimitado como ocupação indígena. Veigas (2018), afirma ainda, na condição de subscritora de manifestação como *amicus curiae* no RE n.º 1017365/SC, que

Para estabelecer esse marco temporal de reconhecimento do direito territorial indígena, sobre as terras tradicionalmente ocupadas (*teoria do fato indígena*), a Suprema Corte se valeu de uma interpretação literal da expressão “*habitat*” para concluir pela existência de um elemento temporal na ocupação indígena, ao considerar que haveria aí um sentido de localização da comunidade, de maneira não ocasional, na data da promulgação da Constituição.⁷⁸

Nesse sentido, vale ressaltar que o *habitat* como elemento definidor das territorialidades indígenas foi fortemente mobilizado pelo ministro relator Ayres Britto em seu voto no âmbito da Petição n.º 3388 – Raposa Serra do Sol, afirmando que é direito fundamental dos povos indígenas “*ter a chance de demonstrar que o seu tradicional habitat ora selvático ora em lavrados ou campos gerais é formador de um patrimônio imaterial que lhes dá uma consciência nativa de mundo e de vida*”⁷⁹. A ideia de “*habitat* tradicional” é, mais uma vez, problemática justamente por reificar uma relação entre sujeitos território a partir de metáforas espaciais pré-fixadas – selva, lavrado ou campo – que já delimitam os contornos legítimos tanto do lugar quanto do sujeito que nele deve emergir.

⁷⁸ Veja nos autos do RE n.º 1017365/SC evento n.º 656, p. 26, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2025.

⁷⁹ Veja em inteiro teor do julgamento da Pet n.º 3388, p. 289, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2025.

Nesse sentido, a Sociedade Rural Brasileira (SRB), na condição de *amicus curiae* no julgamento do Recurso Extraordinário n.º 1.017.365/SC, também reforçou a relação *habitat* e marco temporal pela fixação espacial produzida por aquele conceito, apresentando o parecer elaborado pelo ex-Ministro José Carlos Moreira Alves nos referidos autos. O documento argumenta, com apoio em nomes como Tércio Sampaio Ferraz Júnior, José Afonso da Silva⁸⁰ e Pinto Ferreira, que a Constituição de 1988 exige uma comprovação da ocupação indígena “em caráter permanente” no exato momento de sua promulgação, ou seja, em 05 de outubro de 1988. Essa interpretação associa diretamente a validade jurídica da terra indígena à existência de um *habitat* no sentido de uma “ligação ecologicamente harmoniosa do homem com a terra”, como expressamente define Ferraz Júnior. O parecer sustenta que a

TÉRCIO SAMPAIO FERRAZ JÚNIOR, (...), além de salientar que é o “*habitat* natural do índio a ligação ecologicamente harmoniosa do homem com a terra, mas, como logo percebeu a doutrina e a jurisprudência, nada tem que ver com posso imemorial, anterior ao descobrimento” e que, como sustenta por JOSÉ AFONSO DA SILVA, o §1º do artigo 231, (...), **acentua que é preciso que esse *habitat* exista “num momento constitucionalmente determinado: o da promulgação da Constituição”**, o que, na Carta Magna de 1988, resulta do conceito adotado de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, pois a noção de *habitat* tem o sentido de lugar onde a comunidade indígena está de modo não ocasional (“em caráter permanente” diz o texto constitucional), em 05.10.1988; ademais, o requisito de “terras utilizadas para suas atividades produtivas” empresa o particípio ‘utilizadas’ que igualmente significa estarem sendo utilizadas no momento da promulgação da Constituição, o mesmo ocorrendo com os outros dois requisitos necessários para qualificar as terras como *habitat*.

O conceito de *habitat* foi utilizado pelos defensores da tese do marco temporal como base para estabelecer um critério objetivo de reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. Segundo esse entendimento, *habitat* é compreendido como o local em que a comunidade indígena vive de forma não ocasional, em caráter permanente, conforme a redação do §1º do artigo 231 da Constituição Federal. A partir dessa interpretação, a ideia de *habitat* passa a operar como um marcador de tempo e espaço. Isso significa que, para que uma terra seja considerada tradicionalmente ocupada, a comunidade indígena deveria estar fisicamente presente no local – de modo estável e contínuo – exatamente naquele

⁸⁰ José Afonso da Silva, entende que a ocupação da terra pelos indígenas estaria assentada em “seu *habitat*, no sentido ecológico de interação do conjunto de elementos naturais e culturais que propiciam o desenvolvimento equilibrado da vida humana” (1997, p. 784).

momento histórico. Esse uso do termo *habitat* pressupõe uma vinculação ecológica e geográfica entre o povo e o território, reforçando uma lógica de localização fixa. Tal lógica se reflete nos pareceres e manifestações apresentados durante o julgamento, nos quais se afirma que a terra indígena deve ser o *habitat* da comunidade “no momento constitucionalmente determinado”.

Há uma recodificação do direito indígena como direito condicionado, ou seja, um deslocamento da ideia de que esses direitos preexistem à Constituição para uma lógica de que eles só se realizam sob certas condições – territoriais, temporais, espaciais e identitárias. Assim, por meio dessa ideia de *habitat*, não se impõe apenas um marco temporal – entendido aqui também como uma metáfora espacial –, mas uma verdadeira “chapa radiográfica”: um marco temporal do requerimento administrativo, a reabertura das demarcações e destinações de terras com base no chamado “estágio de aculturamento”, entre outras tecnologias discursivas que operam diretamente sobre a fixidez do espaço-tempo, reificando o lugar, a cultura e a identidade. Essa operação normativa transforma o *habitat* em um espaço prescrito, uma espécie de território autorizado no qual a identidade indígena pode aparecer – e fora do qual ela se torna ilegível. Em vez de considerar a cultura como construção dinâmica que se faz também em deslocamento e em novos contextos, parte-se de uma concepção estabilizada, que exige a permanência física em um espaço fixado no tempo. Assim, a territorialidade deixa de ser um processo e se torna uma condição a ser comprovada.

2.1.3. A produção jurídica do reconhecimento – o enquadramento pelo habitat da relação entre sociedades indígenas e seus territórios

O percurso analítico desenvolvido até aqui permite afirmar que a mobilização da noção de *habitat* para fundamentar juridicamente a categoria “terra indígena” não representa o surgimento de uma nova chave interpretativa, mas a reafirmação de um enquadramento já operante, agora sob uma aparência de consenso, novidade e única alternativa para “salvar” os direitos territoriais indígenas. O conceito foi mobilizado como se representasse um avanço na tutela jurídica dos direitos indígenas, assumindo, em diversos votos, o papel de estratégia argumentativa central para rejeitar a tese do marco temporal. No entanto, paradoxalmente, a

mesma noção de *habitat* também foi invocada por ministros que defenderam a fixação dessa tese, revelando sua dupla funcionalidade como fundamento protetivo das culturas que precisam ser “preservadas”, ora como critério limitador de reconhecimento. Essa ambivalência indica que o *habitat* não apenas estrutura a gramática do pertencimento indígena, mas também opera como operador normativo de controle, ao condicionar o direito à terra à permanência em determinados espaços considerados legítimos.

Se, em 1961, o *habitat* surgiu como um critério eminentemente ecológico, articulado a concepções evolucionistas de raça e a classificações sociais que situavam os povos indígenas em estágios “primitivos” de desenvolvimento, a posterior incorporação de elementos econômicos e culturais ao conceito não alterou sua função fundamental, qual seja, a de servir como instrumento de controle e gestão territorial operado pelo Estado. Como já discutido, a cultura não substitui a raça como ruptura, mas antes como continuidade funcional – passando a desempenhar o papel de critério classificatório, agora sob a aparência de respeito e reconhecimento da diversidade. O *habitat*, nesse novo arranjo, permanece como exigência de adequação, pois embora não se exija um características fenotípicas de uma “raça” (ainda que na prática isso siga operando em muitos contextos), exige-se agora um conjunto de traços culturais preserváveis e passíveis de descaracterização, localizados e performados em um espaço (reificado) considerado o lugar daquele sujeito. Como coloca Oliveira Filho (2000, p. 131), nesses processos classificatórios, “a identificação de uma coletividade como ‘indígena’ se torna uma questão de grau, de maior proximidade ou afastamento do estereótipo da primitividade”.

O *habitat*, nessa chave, opera um duplo mecanismo de exclusão, pois de um lado, restringe o reconhecimento jurídico aos espaços normativamente construídos no discurso jurídico-estatal com base em parâmetros externos à própria experiência espacial das sociedades indígenas – acima debatemos várias dessas metáforas, como “ambiente natural”, “floresta preservada” ou até mesmo “território tradicional” -, concebidos como não apenas nichos ecológicos, mas também culturais; de outro lado, produzindo esse enquadramento, inviabiliza a legitimação de presenças indígenas em contextos urbanos, retomadas, migrações e deslocamentos, que escapam à topografia estabilizada e produzida pelo Estado. A multiplicidade de espacialidades indígenas é silenciada por uma representação normativa que

antecipa o lugar e o modo de vida indígena autorizado – representação essa atravessada por interesses externos, como os do agronegócio, da conservação ambiental e das estratégias de governança territorial, todos enredados em lógicas de colonialidade que definem as condições de inteligibilidade.

Nesse processo, a terra indígena deixa de ser compreendida como expressão de uma luta histórica e política, para se converter em território funcional, legitimado por “traços” culturais estabilizados e por uma suposta continuidade ecológica ou bio-identitária. A cultura, nesse contexto, é tratada como algo a ser preservado – uma entidade tangível, desprovida de conflito, historicidade e transformação – cuja validade depende da sua aderência a um território naturalizado. Mitchell (2013) adverte que o verdadeiro risco não está em reconhecer a cultura (como construção), mas em naturalizá-la justamente no momento em que ela deveria ser interrogada como ideologia. O poder do discurso da cultura reside justamente na sua capacidade de funcionar como mecanismo de estabilização simbólica que legitima a ocupação de certos espaços propícios para reprodução de uma determinada culturas e deslegitima outros.

Por mais concessivos que fôssemos com a valorização da ideia do *habitat*, ela é sempre atravessada por dispositivos que estabilizam e instrumentalizam a diferença, muitas vezes sob a forma de proteção. Ao sermos deixados seduzir pela “diversidade” como se fosse um valor em si, corre-se o risco de obscurecer a função “ideológica” da cultura nos processos de dominação. Por isso, Mitchell (2013) pontua que devemos reconhecer que a cultura “não existe”, não como uma negação de sua força social, mas, precisamente, para abrir caminho para compreender “como a ideia de cultura funciona em meio e através de relações sociais de produção e reprodução” (Mitchell, 2013, p. 46). Ao abandonarmos esse olhar crítico, corremos o risco de não escapar das engrenagens do poder, na qual o reconhecimento – por uma certa ideia de cultura como fundamento de direitos – pode funcionar, contraditoriamente, como uma forma de reinscrição da normatividade estatal sobre as formas indígenas de existir e habitar o mundo, justamente, por deixarmos o potencial político e por perdermos de vista que “a essência ilusória da cultura [...] nada mais é que sua representação como cultura” (Mitchell, 2013, p. 46).

O efeito desse enquadramento é a simulação, pelo aparato jurídico-político, de um lugar para os povos indígenas – um lugar já dado, normativamente construído e rigidamente assinalado como o único espaço legítimo de sua aparição. Ao

condicionar a validade da territorialidade indígena à permanência dentro desse *habitat* autorizado, o direito não apenas fixa o sujeito a uma geografia identitária, mas também apaga a possibilidade de existência indígena em lugares que não correspondem a essa naturalização espacial. Presenças indígenas em contextos urbanos, em retomadas, em deslocamentos forçados ou em experiências territoriais dinâmicas tornam-se social e juridicamente ilegíveis. O que está em jogo, portanto, é uma disputa por visibilidade – e, mais ainda, por inteligibilidade. Como adverte Bourdieu (2013, p. 139), “nada é mais distante e intolerável do que pessoas socialmente distantes que se encontram próximas no espaço físico”, indicando que a proximidade física não dissolve, mas expõe com violência as hierarquias do reconhecimento. Assim, o *habitat*, além de representar uma perigosa metáfora espacial, ele opera como um dispositivo de regulação da presença indígena, autorizando certas aparições enquanto inviabiliza outras, e reforçando a lógica excludente do espaço social reificado.

Isso implica reconhecer que a definição jurídica de terra indígena não se limita a uma descrição objetiva de um território, nem tampouco a uma caracterização cultural previamente definida, mas é atravessada por enquadramentos produzidos pela metáfora do *habitat*. Esses enquadramentos não apenas atuam sobre os modos de ocupação e uso do espaço, como também operam como instrumentos de controle territorial, ao reforçar certos modelos normativos de territorialização e deslegitimar ou excluir práticas que escapam à lógica espacial assumida pelo Estado. Se o objetivo fosse, de fato, afirmar uma demarcação fundada no respeito à diversidade cultural, a postura coerente não seria a de buscar uma referência externa e fixada sobre quais seriam os traços “autênticos” dessa cultura, mas sim reconhecer a autonomia dos coletivos indígenas para produzirem e reproduzirem, em seus próprios termos, suas práticas, modos de vida e processos culturais. Ainda assim, é preciso reconhecer que os próprios termos – práticas, costumes e tradições – já se encontram profundamente atravessados por uma gramática colonial, que tende a congelar as experiências indígenas em categorias historicamente capturadas pelo olhar do outro.

Diante desse cenário, é necessário romper com os enquadramentos que reduzem a terra indígena à figura de um *habitat* pré-definido e normativamente estabilizado. Contra isso, é preciso produzir enquadramentos que afirmem o direito à terra não como um direito a um *habitat* fixo, mas o direito à produção de lugares, ao

exercício contínuo de territorializações, ao reconhecimento da diferença em movimento. Essa tarefa exige disputar os sentidos que têm sido historicamente atribuídos à noção de ocupação indígena, resgatando, na Constituição Federal de 1988, a formulação de um “habitar” não como retorno a um espaço originário, mas como prática presente, situada e aberta à transformação. É essa possibilidade que passamos a explorar no tópico seguinte.

2.1.4. A desintrusão do habitat: A possibilidade de uma disputa pelo enquadramento da categoria terra indígena através da reocupação semântica do “habitar” proposto na Constituição Federal de 1988

Como vimos, a concepção da posse indígena como *habitat* não é recente. Ela já se delineava, ao menos, no voto do Ministro Nunes Leal no julgamento de 1961 no julgamento que versava sobre o então denominado “parque indígena”, exprimindo um novo padrão de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, fundado na correspondência entre cultura e um determinado nicho ecológico. Esse padrão de enquadrar a relação indígena e território, conforme observa Oliveira Filho (1999), remonta, pelo menos, à década de 1950. De forma consolidada, aglutinando fatores ecológicos, econômicos e culturais, o *habitat* emerge, anos mais tarde, para explicar o conceito jurídico de “*terra indígena*” no Estatuto do Índio (1973), sendo sucessivamente incorporado em várias outras normativas estatais que o seguiram. Como resultado das intensas lutas políticas travadas durante a Assembleia Constituinte de 1987, o termo *habitat* ficou fora da Constituição Federal de 1988, mas ressurgiu, décadas mais tarde, na jurisprudência constitucional, especialmente a partir do julgamento da Petição n.º 3.388/RR, como paradigma de reconhecimento territorial indígena, consolidando-se como principal léxico de enquadramento da categoria “terra indígena” na disputa jurídica em torno da tese do marco temporal no Recurso Extraordinário n.º 1.017.365/SC.

Se a consolidação do *habitat* na jurisprudência do STF como critério jurídico para a definição da terra indígena tem implicado e reafirmado uma estabilização de um modelo espacial de reconhecimento, este tópico busca oferecer uma contribuição ao campo de disputa em torno dos enquadramentos possíveis sobre a categoria “terra indígena”, visando confrontá-los a partir da noção de “habitar” tal como afirmada pela Constituição Federal de 1988. Trata-se de deslocar o debate do

habitat prescrito – fixo, funcional e normativamente delimitado – para a afirmação do habitar como prática política e histórica, plural, insurgente e em contínua construção. Nosso esforço é pensar os sentidos de “terras por eles habitadas” inscrita no §1º do artigo 231 da Constituição Federal de 1988, como abertura para outros enquadramentos, capazes de tensionar os dispositivos discursivos que reduziram o direito à terra a uma ecologia cultural e funcional. A partir desse pressuposto, como poderíamos pensar o direito à produção de lugares, ao exercício contínuo de territorializações, ao reconhecimento da diferença em movimento? Seria o caso de deslocarmos a ênfase do território como suporte prévio e natural à cultura, para compreendê-lo como campo de reexistência, reivindicação e produção contínua de espacialidades? A “habitação”, nesse sentido, poderia ser reconhecida como práxis política e histórica, também presente nas retomadas, autodemarcações, nas reivindicações urbanas e nos modos diversos de ocupação e produção de organizações espaciais pelos povos indígenas?

Com o propósito de elucidar os aspectos envolvidos nessas questões, é preciso destacar que o termo *habitat* não integrou o texto da Constituição Federal de 1988, ao contrário do que a jurisprudência recente do STF pode levar a supor, sendo que essa ausência deve ser interpretada não como uma abertura para o retorno às categorias do passado, mas uma tentativa deliberada de superá-lo. Tratou-se de uma escolha histórica e politicamente situada, resultado das disputas constituintes em torno da formulação de um novo direito indígena, fundado na superação do paradigma tutelar e assimilacionista e na afirmação da autonomia dos povos indígenas como sujeitos coletivos de direito⁸¹. Como pontua Lacerda (2014), a época, o objetivo central era romper com o paradigma tutelar e assimilacionista que marcava o Estatuto do Índio de 1973, substituindo-o por um reconhecimento constitucional que afirmasse os povos indígenas como sujeitos coletivos de direito, com formas próprias de organização, de vida e de territorialização. A constituinte representou uma luta que tinha como horizonte a superação de representações essencializadas da cultura e da identidade, incompatíveis com as categorias herdadas das ciências naturais, como o *habitat*.

⁸¹ Conforme explicitado por Pedro Garcia Tariano e Manoel Moura Tukano (*apud* LACERDA, 2008, p. 140), no jornal *Porantim*, Brasília, ano XI, n.º 110, jul./ago. 1988; p.2. “*não como antes, que o Conselho de Segurança Nacional, juntamente com o Ministério do Interior e a Funai, tinha que decidir quem é índio e quem não é índio, como ele deve viver, se é nu, com paletó, ou rico. Com a sua presença na Constituinte, mostraram que quem é o dono do seu destino é o próprio índio.*”

O desaparecimento do *habitat* na Constituição representa sua incompatibilidade com o contexto histórico em que se afirmava uma etnicidade marcada pelo confronto político direto com o regime tutelar e com os dispositivos integracionistas do Estado. Na década de 1980 o movimento indígena brasileiro e seus aliados atuavam em chave declaradamente política, com foco na afirmação dos direitos humanos, na denúncia das violências estatais e na organização autônoma das populações indígenas (Bicalho, 2010). Albert (2000) também destaca esse momento como um período de mobilização etnopolítica intensa, no qual tínhamos “um movimento conflitivo de organizações e mobilizações etnopolíticas informais (anos 1970 e 1980), que tinha por interlocutor o Estado” (Albert, 2000, p. 200). É nesse contexto se insere a Constituição de 1988, uma carta produzida com a participação de sujeitos coletivos insurgentes, que se recusaram a ser fixados por categorias naturalistas como *habitat*, cujo uso implicaria uma essencialização da diferença. Rejeitando o legado classificatório que buscava descrever povos indígenas a partir de traços genéricos e estáveis, a Constituição adotou uma perspectiva pluriétnica (Lacerda, 2008) que reconhece a diversidade como base do direito, não como exceção a ser tolerada.

Apesar de todo esse contexto histórico, o STF tem reiterado, de forma explícita, a concepção da terra indígena como *habitat*, adotando-a como fundamento central para a definição jurídica da posse indígena. Na ementa do julgado do RE n.º 1017365/SC, consignou-se que “a posse indígena espelha o *habitat* de uma comunidade, a desaguar na própria *formação da identidade*, à conservação *das condições de sobrevivência e do modo de vida indígena*, distinguindo-se da posse civil (...)”⁸². Ainda, o relator acrescentou que “a natureza jurídica do procedimento demarcatório é meramente declaratória, consiste na exteriorização da propriedade da União, vinculada e afetada à específica função de servir de *habitat* para a etnia que a ocupe tradicionalmente.”⁸³

É importante destacar que, no contexto do julgamento do Recurso Extraordinário n.º 1017365/SC, a própria Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), atuando como *amicus curiae*, reconheceu como um ponto relevante do voto

⁸² Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 2055, p. 9, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024.

⁸³ Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 2055, p. 106, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024.

do ministro Fachin a afirmação de que a terra indígena “serve de *habitat*” às comunidades que a ocupam tradicionalmente⁸⁴. A esse reconhecimento somaram-se outras entidades de grande relevância no campo indigenista, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)⁸⁵, que também valorizou a referência ao *habitat* como sinal de rejeição à tese do marco temporal. Esse posicionamento decorre do fato de que, no contexto do julgamento, o termo *habitat* foi apresentado como a única via juridicamente viável para afastar a limitação temporal imposta pela tese do marco temporal. Foi, inclusive, tratado como uma alternativa à teoria do indigenato, à noção de imemorabilidade da ocupação e ao reconhecimento do direito originário – compreensões que, por setores conservadores, especialmente pelo grupo ruralista, eram vistas como excessivamente radicais. Nesse cenário, a categoria *habitat* passou a ser mobilizada como uma estratégia argumentativa intermediária, capaz de estabelecer um vínculo entre terra, identidade e modo de vida sem recorrer diretamente a fundamentos considerados inaceitáveis pelo campo adversário.

No entanto, embora tenha gerado efeitos táticos favoráveis ao movimento indígena naquele momento, a apropriação do termo *habitat* também evidencia os limites estruturais impostos pelas condições assimétricas que moldam o campo de disputa no interior do Estado. Trata-se, em certa medida, de uma “concessão” forçada pelos termos injustos com que o Estado define o campo de negociação dos direitos indígenas, uma vez que nossa luta constante pela sobrevivência imediata nos impede de projetar coletivamente outros futuros possíveis. Lutamos, antes de tudo, pela sobrevivência – e, nesse campo de inteligibilidade parcial, marcado por exclusões históricas, muitas vezes somos forçados a fazer concessões. Aceitar certos termos não significa concordar com eles, mas responder aos limites violentos de um Estado que negocia direitos sempre à beira do nosso desaparecimento. Quem ocupa esse campo precisa aparecer, ainda que por meio das categorias que nos reduzem, porque o risco da invisibilidade é a morte.⁸⁶

⁸⁴ Disponível em <https://apiboficial.org/2021/06/28/stf-e-a-tutela-ao-direito-originario-dos-povos-indigenas-a-suas-terras-de-ocupacao-tradicional/>, acessado em 27 de março de 2024.

⁸⁵ Veja em petição CIMI ADPF n.º 709/SC, evento n.º 73, p. 20, disponível em <https://peticionamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024.

⁸⁶ Posteriormente, diante da promulgação da Lei nº 14.701/2023, que transformou aspectos da tese do marco temporal em política legislativa e incluiu mecanismos como a indenização prévia, a própria APIB anunciou sua saída da Câmara de Conciliação do STF. A decisão, tomada em 28 de agosto de 2024, teve como fundamento o entendimento de que os termos oferecidos para negociação permaneciam estruturalmente injustos, desrespeitando a autonomia e a autodeterminação dos povos indígenas, e impondo uma falsa conciliação baseada em retrocessos disfarçados de acordo. Como afirmou em nota: “a APIB não encontra ambiente para

Assim, mesmo quando uma formulação como *habitat* é mobilizada estrategicamente, é preciso refletir criticamente sobre os sentidos e efeitos que ela carrega, pois os marcos jurídicos disponíveis já vêm atravessados por dispositivos que reificam e confinam as territorialidades indígenas a enquadramentos normativos limitadores. Como argumentamos ao longo deste trabalho, o uso jurídico da noção de *habitat* não é neutro, pois mobiliza uma lógica espacial que pode, inadvertidamente, reificar a cultura e territorialidade indígenas, restringindo sua legitimidade a uma determinada configuração ambiental e histórica. Assim, reconhecer a terra como *habitat* pode ser estratégico em disputas jurídicas específicas, mas exige atenção quanto aos efeitos normativos que esse conceito pode produzir quando transposto para o campo do reconhecimento estatal.

Para entender a contradição entre a jurisprudência constitucional do STF e a própria Constituição Federal de 1988, é preciso estabelecer uma distinção conceitual entre “habitar” e “*habitat*”, compreendendo que essa diferenciação não é meramente terminológica, mas incide diretamente sobre os modos pelos quais o direito reconhece – ou invisibiliza – as formas de territorialização produzidas pelos próprios indígenas. Conforme destacado por Carlos (2020), em seus estudos sobre o espaço, apoiado nas críticas realizadas por Lefebvre (1970), o termo *habitar* expressa “o sentido criativo do ato de apropriação inerente à vida humana (...); habitar é o modo criativo através do qual o indivíduo, o cidadão, o ser humano se apropria do espaço para realizar sua vida e, neste ato, constitui-se ele próprio como humano” (Carlos, 2020, p. 361–362). Em contraste, o “*habitat*” é concebido “pelo alto, pelo Estado, pelo planejamento, como uma aplicação de espaço homogêneo e quantitativo, obrigando o vivido a encerrar-se em caixas e gaiolas, chegando a reprimir as características elementares das maneiras de viver” (Lefebvre, 1970, p. 154, *apud* Carlos, 2020, p. 362).

Carlos (2020) ajuda a evidenciar que o conceito de *habitar* pressupõe uma relação dinâmica e autônoma com o espaço, na qual os sujeitos participam continuamente da construção e resignificação do seu entorno, afirmando sua humanidade por meio desse processo. Por outro lado, a ideia de *habitat* representa uma imposição externa, marcada por uma lógica estatal que padroniza e restringe a

prosseguir na mesa de conciliação. Não há garantias de proteção suficiente, pressupostos sólidos de não retrocessos e, tampouco, garantia de um acordo que resguarde a autonomia da vontade dos povos indígenas” (APIB, 2024). Disponível em <https://apiboficial.org/2024/08/28/povos-indigenas-afirmam-que-nao-irao-negociar-seus-direitos-e-deixam-camara-de-conciliacao-do-stf/>, acessado em 10 de outubro de 2024.

diversidade das formas de viver. A substituição do *habitar* pelo *habitat*, portanto, esvazia a densidade política do vínculo territorial e converte a territorialidade indígena em uma categoria passível de medição e controle estatal. Assim, enquanto o *habitar*, como presente na redação constitucional, aponta para um modo “tradicional” sempre aberto à própria noção de ocupação dada por aquela sociedade que habita o espaço em caráter permanente, o *habitat*, como apropriado no voto, sugere um espaço previamente dado, naturalizado, que deve ser reconhecido como um modelo prévio de tradicionalidade, para ser enquadrado pelo estado como terra indígena, deslocando a centralidade da vida e da autodeterminação para parâmetros de adequação e gestão de espacialidades e subjetividades.

Elaborar o sentido de *habitar* constitui um passo fundamental para a construção de um reenquadramento crítico da categoria “terra indígena”. A CF/1988 reconhece como terras tradicionalmente ocupadas aquelas “por eles habitadas em caráter permanente”, o que remete a uma concepção relacional e prospectiva do território. Habitar, nesse contexto, implica uma ocupação ativa e contínua, sustentada por práticas e sentidos em transformação, em que as referências aos “usos, costumes e tradições” se compatibiliza com reconhecimento constitucional a partir da abertura permanente à autodefinição coletiva, e não como traço cultural fixado ou capturável juridicamente. Nesse sentido, Pinheiro (2022, p. 73), ao desenvolver a ideia do ato poético como forma de inscrição do ser no mundo, afirma que o habitar “não seria apenas a pragmática ação de residir em um lugar, mas uma categoria ontológica particular, já que o humano, ser habitante, permanece neste mundo de um modo próprio”. Habitar, portanto, não se reduz a um dado empírico ou meramente funcional, mas configura um modo de existir que institui o território como prática política e ontológica, em constante disputa com os enquadramentos normativos que buscam estabilizá-lo.

A noção de habitar recuperada por Pinheiro (2022), a partir da leitura heideggeriana, recusa a redução do morar apenas a uma ação pragmática de ocupação física. Trata-se de uma experiência ontológica mais profunda, em que o habitar se configura como modo singular de permanência no mundo, constituído na relação com o tempo, a linguagem, o território e o outro. Habitar, nesse sentido, não é simplesmente residir, mas abrir o espaço à significação, à memória e à comunhão, ou seja, um gesto que vincula o existir ao mundo de forma situada e sensível. Essa concepção contrasta radicalmente com a abstração espacial promovida pelas

racionalidades modernas, nas quais o espaço é esvaziado de sentido e convertido em mero dado técnico ou funcional. No contexto deste trabalho, essa violência espacial está materializada na categoria de *habitat*, que desloca o reconhecimento constitucional de uma prática territorial viva para uma imagem retroativa e fixadora da presença indígena, ancorada na idealização de um espaço tradicional estático. Como observa Pinheiro (2022, p. 73), ao recuperar a crítica de Agamben sobre as arquiteturas dos campos de concentração como espaços inabitáveis, “o mesmo questionamento pode se aplicar às espacialidades hegemônicas que negam às subalternidades a possibilidade da permanência digna do ser no mundo”. Habitar, nesse sentido, torna-se prática de resistência frente às lógicas normativas que desautorizam certas existências e interditam sua inscrição legítima no espaço. Reapropriar o ato de habitar é, portanto, um gesto político de ruptura com as molduras hegemônicas que regem a produção do território e da subjetividade, especialmente no caso dos povos indígenas, cujas formas de existência são sistematicamente desautorizadas pelos dispositivos espaciais do reconhecimento estatal.

Com base nessa provocação, para fins analíticos e didáticos, podemos explorar a distinção entre *habitat* e *habitar* a partir de pelo menos três dimensões, quais sejam, temporal, relacional e cultural, todas pensadas a partir e através do espaço. No aspecto temporal, a distinção entre *habitar* e *habitat* reside no fato de que *habitar* remete a uma presença orientada para o futuro – habitadas em caráter permanente – uma ocupação ativa e projetiva que institui e transforma continuamente os vínculos com o território. Já o *habitat*, por sua vez, opera como categoria que ancora o reconhecimento no passado, exigindo “comprovações” pretéritas de ocupação espacial para legitimar uma presença no presente, mesmo quando aqueles que reivindicam o direito de aparição estão ali, visíveis, concretos, inegáveis.

Como adverte Oliveira Filho (1999), ao refletir sobre a articulação entre produção do espaço e regimes de temporalidade, “é preciso retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado” (p. 9). Trata-se, portanto, de romper com a lógica que as fixa em uma temporalidade localizada, como se estivessem aprisionadas em um passado residual, e reconhecê-las como sujeitos históricos que habitam o espaço-presente, atuam no agora e se

constituem por temporalidades próprias e não assimiláveis às cronologias lineares do Estado. Assim, os enquadramentos normativos oferecidos por esses dois termos, portanto, não apenas dizem respeito ao espaço, mas também orientam temporalmente a forma como os sujeitos indígenas podem ser reconhecidos. Se o *habitar* abre possibilidades de reivindicação e reinvenção territorial, o *habitat* atua como um dispositivo de confinamento, subordinando o direito indígena à memória institucionalizada do espaço e excluindo formas de presença que não correspondam a essa imagem retroativa da ocupação indígena.

Há algo de profundamente revelador no gesto de buscar, no passado, aquilo que é constitutivo do presente, mas que permaneceu silenciado pelos dispositivos normativos de inteligibilidade. O reconhecimento, nesse sentido, não produz surpresa por revelar o inusitado ou o exótico, mas por tornar visível o que sempre esteve ali, embora ocultado pelas formas dominantes de ver e nomear o mundo. A potência política de deslocar e enquadrar o enquadramento reside precisamente na possibilidade de tornar legível o que foi sistematicamente excluído da cena pública – não por ausência, mas por não conformidade às molduras previamente fixadas do que pode ser reconhecido como vida, história e existência legítima. É nesse sentido que lemos a epígrafe deste trabalho: “aquilo que nesse momento se revelará aos povos/Surpreenderá a todos não por ser exótico/*Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto/Quando terá sido o óbvio*⁸⁷”

No que diz respeito à forma como se constrói a relação entre sujeito e território, a distinção entre *habitat* e *habitar* revela duas concepções profundamente distintas de territorialização. Enquanto o *habitat* corresponde à lógica de um lugar próprio previamente idealizado, posicionando os sujeitos como elementos adaptativos de um meio previamente dado – como se fossem produtos do ambiente – o *habitar* reconhece a agência dos coletivos na produção do espaço, afirmando sua capacidade de instituir sentidos, práticas e vínculos que o constituem como lugar. O *habitar* pode ser pensando como o ato de simplesmente ocupar um lugar – qualquer lugar – como possibilidade de aparecer fora dos roteiros previamente autorizados. Compreender o sentido de *habitar* é fundamental para compreender os processos de territorialização produzidos pelas sociedades indígenas em sua complexidade social e histórica, rejeitando enquadramentos fixos e reducionistas

⁸⁷ VELOSO, Caetano. Um índio. In: **Álbum Bicho** [disco de vinil]. Rio de Janeiro: Philips, 1977. Faixa 1, Lado B.

que comprometem o pleno reconhecimento de seus direitos e modos de vida. Nesse sentido, Athanasiou e Butler (2013, p. 194) apresentam a distinção entre “ocupar um lugar” e ocupar um “lugar próprio”, argumentando que essa diferença expressa o funcionamento dos regimes de aparição, que determinam não apenas quem pode ser reconhecido, mas também onde essa presença pode se tornar visível e sob quais condições. O *habitat*, nesse sentido, opera como dispositivo de contenção espacial, que regula e antecipa as formas legítimas de estar. Já o *habitar* afirma a presença como insurgência, como recusa a uma destinação territorial pré-fixada, e como reconfiguração contínua da relação entre corpo, espaço e reconhecimento.

Ainda no âmbito da relação entre sujeito e território, Oliveira Filho (2013) traz apontamentos significativos os efeitos da incorporação da noção de *habitat* ao direito indígena, reforçando a distinção entre esta e a concepção de *habitar*. Para ele o termo *habitat* produz uma visão em que há “uma indissolúvel conexão entre um grupo étnico e um certo território, de tal maneira que mudanças em uma dessas variáveis ameaçariam drasticamente – ou mesmo inviabilizariam – a continuidade da outra.” (2013, p. 82)⁸⁸. Ao enquadrar o território indígena é através da categoria de “*habitat*” - muito comum no discurso das ciências naturais – estaríamos deslocando uma análise da construção de um processo de territorialização⁸⁹, ao nosso ver expresso na Constituição Federal pelo sentido de habitar, para pensar o território/*habitat* como uma simples relação com o “meio ambiente com o qual uma espécie viva (de animais ou plantas) desenvolve relações entrópicas” (*idem*).

Por mais que se argumente o contrário, essa forma de associar sujeitos e espaços sustenta um território altamente dissolúvel e vulnerável, em que qualquer deslocamento ou transformação compromete a legitimidade do processo de ocupar um determinado espaço. Não por acaso, a Lei n.º 14.701/2023 aprovada pelo Congresso Nacional teve seu §4º do art. 16 vetado pelo presidente da república, justamente porque autorizava a retomada, pela União, de reservas indígenas “em razão da alteração dos traços culturais da comunidade indígena ou de outros fatores ocasionados pelo decurso do tempo”. Isso evidencia como a lógica do *habitat* permite operar juridicamente a desposseção a partir das “mudanças” nas variáveis

⁸⁸ Como afirmar Oliveira Filho (2013, p. 83) “ainda que fosse possível estabelecer qual o território ocupado por um povo indígena há centenas de anos atrás, isso não significa necessariamente que esse seja o território reivindicado pelos seus membros atuais.”

⁸⁹ A territorialização compreende “amplos processos de reorganização social, fundados no estabelecimento de uma conexão entre sujeitos sociais e um segmento espacial” (Oliveira Filho, 2022, p. 17).

sujeito-território, invertendo o sentido da história como potência, transformando-a em critério de descarte. Oliveira aponta que o problema está na idealização de um *habitat* original e de uma representação genérica do índio como primitivo. Nas suas palavras,

O (...) problema decorre de uma frequente associação entre a ideia de "*habitat*" ou "território indígena" e a crença de que esse seria o lugar de onde seria "originário" aquele povo indígena, ou pelo menos de onde desde tempos muito recuados exerceria sobre aquela terra uma "posse imemorial" (...) [essa perspectiva] se aninhou com certa comodidade nas definições legais e se alimenta também das representações genéricas do índio como primitivo. (Oliveira, 2013, p. 82)

A associação da noção de "*habitat*" com a território indígena frequentemente reforça a ideia de que a relação de determinado povo com a terra deve ser comprovada por vínculos imemorais e contínuos, posicionando o território como um lugar fixo e estático de origem. Essa perspectiva reduz o espaço a uma propriedade material passiva, negligenciando as dinâmicas de "habitar", que refletem a agência, a transformação e a atribuição de significados pelos sujeitos. Em seu lugar, privilegia condições espaciais estabelecidas pela lógica estatal, que definem onde e como determinadas vidas podem ser reconhecidas. Ao delimitar o "*habitat*" como uma exigência de pertencimento, o Estado sustenta uma lógica violenta de controle e exclusão, relegando formas de vida que escapam a esse enquadramento à invisibilidade, e subtraindo sua capacidade de afirmar territórios e modos de existência que desafiem os parâmetros estabelecidos.

Vale ressaltar que as questões apontadas por Oliveira Filho (2013) estão alinhadas com a crítica ao conceito de *habitat* como uma ferramenta de planejamento estatal, que promove o controle e a homogeneização dos espaços, confinando grupos humanos em "caixas e gaiolas" e reprimindo as formas elementares de viver, as quais se manifestariam através de processos de territorialização e habitação. Essa perspectiva normativa constrói um modelo de subjetividade que enquadra as vidas indígenas em um espaço reificado, criando um cenário em que a territorialidade indígena é reduzida a parâmetros fixos e homogeneizantes.

Por fim, para pensar criticamente a noção de cultura indígena, a partir da distinção entre *habitat* e *habitar* precisamos olhar para o modo que, historicamente, a antropologia produziu uma assimetria epistemológica entre o modo como o sujeito indígena (nativo) e o sujeito não indígena (observador) se relacionam com sua

própria cultura. Como adverte Castro (2002), o que define o “nativo” na relação antropológica clássica não é apenas sua diferença cultural, mas a suposição de que essa diferença é vivida de forma inconsciente, espontânea e não reflexiva – ao contrário do antropólogo⁹⁰, que é considerado capaz de “expressar sua cultura culturalmente”, isto é, de maneira crítica e consciente. Segundo Castro “o antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua” (2002, p. 114). Como observa Castro (2002), essa concepção da cultura indígena como algo fixo, espontâneo e não elaborado intelectualmente não é exterior à antropologia, mas constitui-se dentro dela. A noção de cultura nativa, tal como historicamente formulada, parte da “pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro (nativo) com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente” (Castro, 2002, p. 114).

Na relação descrita por Castro (2002), revela-se uma epistemologia bastante peculiar, em que se nega ao indígena o direito de pensar sua própria cultura, pois, ao fazê-lo, correria o risco de deixar de ser reconhecido como verdadeiramente nativo. A reflexão (sobre sua cultura) é um privilégio reservado ao outro lado da equação, ao observador autorizado que pode discursar *sobre* a cultura do outro sem, com isso, em comprometer sua própria posição. Ao indígena, ao contrário, espera-se que permaneça imerso em sua cultura, como se esta fosse um estado natural, não atravessado por escolhas, disputas ou elaboração conceitual. Pensar a própria cultura seria, nesse arranjo, ultrapassar os limites do *habitat* que lhe foi designado e ensaiar um movimento de *habitar*, isto é, organizar sentidos, interrogar a experiência e, sobretudo, participar ativamente da produção do espaço. Não apenas conformar-se a ele, mas transformá-lo. No entanto, essa capacidade de *habitar*, no sentido de exercer agência sobre o mundo, parece ser monopolizada por aqueles que observam, enquanto ao observado se reserva o enquadramento do *habitat*. Ao indígena que performa a reflexão da sua cultura e espaço, que age politicamente e reivindica novos termos de existência, já não cabe, com facilidade, o

⁹⁰ Para compreender a oposição que Castro (2002, p. 113) faz entre nativo e antropólogo é útil pensá-la nos termos da relação entre *observado* e *observador*. Como ele mesmo explica: O ‘antropólogo’ é alguém que discorre sobre o discurso de um ‘nativo’. (...) o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre. Os discursos, o do antropólogo e sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são quaisquer práticas de sentido. O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’).

rótulo da autenticidade. O “deslocamento” reconfigura as condições de ser reconhecido fora do *habitat*, tornando aquele indígena, que performou o mundo do observador, menos inteligível dentro dos enquadramentos normativos que sustentam o reconhecimento. Ao fim, o não indígena pode habitar, teorizar, ocupar o lugar da cultura como campo de elaboração; ao indígena, resta o *habitat*, esse território regulado, fixo e silencioso onde a cultura pode ser (re)produzida em cativeiro. Nesse modelo, a cultura indígena é tolerada enquanto permanecer imóvel; quando se move, começa a incomodar os marcos de reconhecimento que pretendem defini-la.

Ainda, a distinção entre *habitat* e *habitar* permite tensionar dois regimes profundamente distintos de conceber a participação política no espaço. Ao eleger um espaço como *habitat*, as intervenções estatais em territórios tradicionais, tendem a ser capturada por uma lógica técnico-normativa, em que os sujeitos coletivos são convocados a se adaptar a um espaço previamente concebido para eles. Trata-se de uma “participação”, restrita à adequação aos critérios externos de ordenamento e reconhecimento, em que suposta escuta às populações tradicionais muitas vezes encobre a imposição de padrões culturais e administrativos já definidos. Ao contrário, *habitar* é o direito de insurgir como sujeito político capaz de produzir linguagem, disputar sentidos e instituir novos marcos para o reconhecimento.

Pensar os sentidos atribuídos, tanto pela Constituição Federal de 1988 quanto pela jurisprudência constitucional do STF para descrever a relação entre as sociedades indígenas e os territórios, como um campo de disputa foi uma tarefa orientada, desde o início deste trabalho, pela pergunta que nos inquietou: o que pode ser feito para transformar os próprios termos da condição de ser reconhecido? Nossos apontamentos nessas disputas pelo enquadramento normativo revelam-se como um gesto necessário de desintrusão do *habitat* e suas várias metáforas espaciais do campo conceitual inaugurado pelo ordenamento constitucional em 1988, com o objetivo de produzir novos sentidos, a fim de que mais vidas se tornem inteligíveis, como parte da produção de resultados radicalmente democráticos.

O *habitar*, tal como aqui analisado, pode ser amplamente pensado a partir do conceito de territorialização⁹¹ formulado por Oliveira Filho (2022), sobretudo quando

⁹¹ Viegas (2018), em leitura a Oliveira Filho (1997) propõe a territorialização como um novo instituto jurídico incorporado pela Constituição Federal de 1988, que se afirmaria em contraposição tanto ao indigenato quanto

entendido como processo político, histórico e de negociação para a produção de espaços socialmente significativos, seja por atos de poder estatal ou de expressão de vontade coletiva. Oliveira Filho enfatiza que, ao falarmos em territorialização, “estamos nos remetendo não às territorialidades específicas, circunstanciais e muitas vezes antagônicas, mas a processos políticos complexos, ocorridos em várias escalas e movidos por atores dirigidos por interesses e ideologias distintas e mesmo contraditórias” (2022, p. 17). A territorialização é uma chave analítica especialmente importante para afastar qualquer leitura homogênea ou essencialista do vínculo entre povos indígenas e seus territórios, permitindo compreender o *habitar* como prática historicamente situada e aberta à autodefinição, em permanente negociação com múltiplos regimes de poder. É especialmente sintomático que Oliveira Filho tenha discutido criticamente a noção de territorialização pelo menos desde 1994, como chave para compreender o campo de disputa em torno dos direitos territoriais indígenas. Ainda assim, passadas quase três décadas, pouco – ou quase nada – se debate sobre os processos concretos de territorialização na formulação jurídica e política desses direitos.

Se o *habitar*, enquanto processo de territorialização, representa um apontamento fundamental para compreender a ocupação e a produção de sentidos afirmados pela Constituição Federal de 1988, a disputa pela moldura não consiste simplesmente em rejeitá-la, mas em evidenciar que ela jamais conteve, de forma plena, aquilo que pretendia representar. O *habitat*, nesse sentido, nunca expressou a realidade política e viva dos povos indígenas – apenas ofereceu um enquadramento técnico e normativo que reduziu suas formas de existência a uma função espacial adaptativa. Sempre houve algo fora do quadro, ainda que não reconhecido, como práticas, presenças e modos de vida que escapavam ao esquema funcionalista e que, por isso mesmo, permaneciam invisibilizados nos regimes formais de reconhecimento. Disputar a moldura, portanto, é também reivindicar a inteligibilidade daquilo que sempre esteve ali, mas que nunca coube nos parâmetros estabelecidos.

à teoria do fato indígena. Ao analisar o artigo 231, §1º, argumenta que a CF rompe com as concepções arqueológicas e etnocêntricas da ocupação indígena, estabelecendo um paradigma voltado para o futuro e para o uso presente do território. Ainda que o autor não mencione expressamente a noção de *habitar*, seus argumentos convergem com a ideia de que a Constituição opta por uma concepção relacional e política da ocupação territorial, fundada na autodeterminação e nas práticas contemporâneas dos povos indígenas (Viegas, 2018, p. 481-483).

Assim, não podemos deixar de denotar que para operar com a noção de *habitar* exige-se, como propõe Oliveira Filho, bem mais do que explorar analiticamente a dimensão socioespacial, mas também “implica em um trabalho de delimitação de comunidades políticas, na pressuposição de uma identidade coletiva e no estabelecimento de direitos” (Oliveira Filho, 2022, p. 18). Trata-se, portanto, de reconhecer o espaço não apenas como um pano de fundo, mas como campo ativo de produção de sentidos, atravessado por normas, disputas e formas de existência que só se tornam inteligíveis a partir das relações sociais produzidas por comunidades políticas que o configuram. Todo espaço é indissociável das práticas que o constituem, assim como toda forma de vida se inscreve em uma dimensão espacial que não é neutra, mas politicamente estruturada e historicamente situada. A partir desse movimento, abre-se a possibilidade de interromper a incursão do *habitat* como molde prévio ao qual os sujeitos devem se conformar para ter sua presença reconhecida, e de elaborar, em seu lugar, o *habitar* como gesto de subversão da moldura – tanto desde dentro, ao disputar os signos do reconhecimento, quanto desde fora, ao afirmar uma presença que nunca se deixou capturar por completo. Trata-se de insistir que há algo mais na cena do direito, algo que já estava ali, mesmo quando não foi nomeado; de afirmar a potência de uma presença que nunca cessou, mesmo quando não foi reconhecida. O *habitar*, assim, não é apenas um modo de existir no espaço, mas uma recusa contínua à norma que tenta fixar os corpos a uma espacialidade previamente legitimada.

Não é possível compreender o campo de sentidos apontado neste trabalho sem situá-lo como uma disputa pelos próprios regimes de inteligibilidade que estruturam o reconhecimento. Toda demanda por reconhecimento carrega, em si, o risco de reinscrição na linguagem que já delimita os termos do que pode ou não aparecer como sujeito. Como adverte Butler (2019b), trata-se de compreender aquilo que “se perde ao ser reconhecido”, e, portanto, aquilo que o reconhecimento, mesmo quando concedido, não consegue acolher sem impor uma forma. No caso das sociedades indígenas, esse movimento é marcado por uma tensão constitutiva que ao mesmo tempo em que o reconhecimento jurídico pode significar acesso a direitos e proteção contra violências concretas, ele também opera como mecanismo de fixação e reificação de posições sociais e ontológicas. Como afirma Butler, essa condição aumenta a precariedade das populações vulneráveis,

que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. Em outras palavras, elas recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. Estar protegido da violência do Estado-nação é estar exposto à violência exercida pelo Estado-nação; assim, depender do Estado-nação para a proteção contra a violência significa precisamente trocar uma violência potencial por outra (Butler, 2019b, p. 46–47).

É nesse impasse que se inscreve a disputa entre *habitat* e *habitar*, configurada entre uma subsunção a uma espacialidade que exige conformidade para reconhecer, e a performatividade de uma prática de ocupação que resiste a ser moldada. O *habitar*, nesse contexto, não é apenas um direito reivindicado, mas uma potente chave de disputa para produzir novos enquadramentos que insistam na presença histórica, mesmo quando ela foi silenciada, deslocada ou mesmo recusada.

Nessas práticas de habitar, o que se manifesta não é apenas uma recusa da moldura imposta pelo reconhecimento estatal, mas a produção de novos sentidos para o território, ancorados nas experiências vividas, nos deslocamentos contínuos e nas reconfigurações próprias das sociedades indígenas. Esses gestos não apenas denunciam a insuficiência dos regimes atuais de reconhecimento, mas também apontam para um processo contínuo de reinvenção territorial, no qual o espaço é constituído a partir das práticas e relações que o tornam habitável. Em vez de ocupar o lugar designado, essas sociedades deslocam os próprios termos do lugar, afirmando, com isso, uma política radical de produção de mundo.

2.2. O esgotamento do modelo demarcatório enquadrado pelo *habitat*: a operação da *toriumnormatividade* na produção dos limites do reconhecimento

Como vimos, a *toriumnormatividade* opera pela produção de espacialidades normativas que delimitam, de antemão, os lugares possíveis para a emergência de sujeitos reconhecíveis pelo direito. Opera pelas condições de ser reconhecido que preparam o campo do reconhecimento. O *habitat*, nesse sentido, é o elemento conceitual paradigmático da normatividade espacial, pois atua como uma forma de estabilização simbólica que vincula o reconhecimento jurídico dos povos indígenas à fixação territorial em espaços previamente definidos como legítimos, operando uma

redução da pluralidade das territorializações à lógica de um território funcional e autorizado. Nesse sentido, pensando o entrelaçamento desses dois pressupostos apresentados até aqui – *toriumnormatividade* e a função do *habitat* como dispositivo de reconhecimento – e buscando mostrar como a composição dessa moldura produziu efeitos práticos na formulação e efetivação dos direitos indígenas, iremos analisar os impactos concretos dessa estrutura na política de demarcação de terras indígenas.

Nesse sentido, nosso argumento é de que o modelo estatal de reconhecimento territorial, consolidado ao longo das últimas décadas, apresenta limites evidentes quando confrontado com a complexidade dos modos indígenas de produzir e habitar os espaços. Ainda que institucionalmente ancorado na ideia de proteger formas específicas de ocupação tradicional, a política demarcatória tem operado sob um paradigma que subsume as práticas e representações de um povo indígena sobre o seu território a partir da normatividade espacial produzida pelo *habitat*, e essa noção, incorporada à gramática jurídica como critério de inteligibilidade e validação dos direitos territoriais, conforma um campo de reconhecimento que reforça esquemas que reificam a identidade indígena e delimitam sua aparição pública, operando atualmente mais como tecnologia de exclusão do que como reconhecimento efetivo.

A consequência direta desse enquadramento é a incapacidade do Estado de reconhecer sujeitos cujos processos de territorialização escapam aos contornos *habitat*, mas que se afirmam a partir de práticas e representações de ocupação e existência, como retomadas, ocupações urbanas e reconfigurações contínuas de vínculos, modos de uso e presença no espaço. Como a análise empírica e a própria configuração geral do cenário atual indicam, grande parte das reivindicações territoriais indígenas é sistematicamente postergada, restringida ou simplesmente ignorada, não por ausência de mobilização⁹², pois o campo de disputa pelo reconhecimento continua condicionado por formas de inteligibilidade espacial excludentes, incapazes de compreender as dinâmicas próprias do habitar como

⁹² Podemos citar o Acampamento Terra Livre (ATL), que desde sua criação em 2004, tem sido a principal mobilização indígena do Brasil, registrado crescimento contínuo em participação ao longo dos anos. Em 2024, o acampamento reuniu mais de 9 mil indígenas, de 200 povos e das cinco regiões do país, consolidando-se como a maior edição até então. APIB. “ATL 2025: Maior mobilização indígena do Brasil ocorrerá entre os dias 7 e 11 de abril”, publicado em 09 ago. 2024. Disponível em: <https://apiboficial.org/2024/08/09/atl-2025-maior-mobilizacao-indigena-do-brasil-ocorrera-entre-os-dias-7-e-11-de-abril/>. Acesso em 19 de abril de 2025.

processo legítimo de territorialização. Trata-se de um regime que mais exclui do que reconhece, operando por meio do silenciamento de formas de existência que não correspondem aos parâmetros codificados de autenticidade espacial e cultural, reafirmados inclusive pelo próprio Judiciário.

Para desenvolver o argumento acerca das limitações estruturais do modelo demarcatório vigente, propomos sua análise em dois momentos distintos, mas interligados. O primeiro consiste em demonstrar o esgotamento progressivo do atual regime de reconhecimento territorial, evidenciado pela drástica redução no número de terras indígenas homologadas nas últimas décadas. A opção metodológica por utilizar a homologação como parâmetro foi definida por ser a última etapa do procedimento demarcatório sob responsabilidade do Poder Executivo, e, portanto, o momento a partir do qual, formalmente, não se admite mais qualquer recurso administrativa ao reconhecimento de uma determinada área indígena. A homologação de terras indígenas é, ao mesmo tempo, um ato político⁹³ e administrativo – e é justamente nessa dupla natureza que reside sua centralidade. Mais do que forma, ela marca uma importante atuação estatal no processo de demarcação. Sua ausência, portanto, não se limita a uma falha procedimental, mas revela o esgotamento de um modelo de reconhecimento territorial fundado no *habitat* como paradigma da relação entre os povos indígenas e o território. Trata-se da saturação de um sistema que já não é capaz de produzir efetividade para aqueles sujeitos cujo reconhecimento foi expressamente determinado pela norma constitucional.

Neste ponto, será analisado como a política indigenista da década de 1990 produziu uma estrutura demarcatória ancorada nos parâmetros do *habitat*, do indígena “ecologicamente adaptado” e da simbiose entre cultura e natureza. Argumentamos que esse modelo, cristalizado nos laudos antropológicos, tornou-se ele próprio um filtro de inteligibilidade, excluindo práticas de habitar que não se adequam à gramática dominante. Como demonstram os dados, esse processo torna-se particularmente evidente a partir de 2010, quando a queda nas homologações passa a expressar não apenas um recuo político, mas o colapso de um paradigma de reconhecimento saturado e seletivo.

⁹³ Segundo estudo de Soares et al. (2021) os fatores políticos são os mais decisivos nos processos de demarcação, superando os aspectos técnicos ou legais. A demarcação é, portanto, menos uma questão procedimental e mais um campo de disputa política entre diferentes interesses e atores.

No segundo momento, abordaremos o cenário atual das reivindicações indígenas que sequer entraram na linguagem do Estado. Os dados do Conselho Indigenista Missionário – CIMI demonstram que apenas uma fração das terras em processo foi homologada, ao passo que um número expressivo de reivindicações permanece completamente invisibilizado pelo Estado – sem qualquer providência, registro ou trâmite administrativo. A partir desse ponto, o que se busca sustentar é que a racionalidade instaurada pela metáfora do *habitat* não apenas restringe o reconhecimento jurídico àquelas demandas territoriais que, de algum modo, ainda se mostram parcialmente inteligíveis às estruturas do Estado, mas também sustenta um regime de inteligibilidade que exclui, de forma estrutural, aquelas outras que sequer possuem os elementos necessários para aparecer como reivindicações legítimas. Nesse sentido, embora o discurso oficial insista em que a prioridade da luta esteja na ampliação de recursos humanos e financeiros para viabilizar o avanço das demarcações, o que está em jogo é algo anterior, pois trata-se da disputa por novos enquadramentos, ou seja, pela própria possibilidade de ingressar no campo do reconhecível.

Para apresentação dos gráficos e imagens a seguir, a metodologia adotada consistiu na extração e tratamento de dados oficiais disponibilizados pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI⁹⁴ acessados por meio de seu portal institucional. Foram utilizados arquivos georreferenciados e planilhas auxiliares que detalham o estágio administrativo de cada Terra Indígena (TI), incluindo informações como localização, unidade federativa e, quando disponível, a data de homologação. Para fins desta análise, adotou-se como critério de referência o ano de publicação da portaria de homologação, compreendido como marco oficial da conclusão do procedimento administrativo. Ao todo, foram consideradas 524 Terras Indígenas constantes nos bancos de dados da Funai como homologadas, regularizadas ou encaminhadas para Registro. Deste total, 77 TIs não puderam ser incluídas na análise temporal por não apresentarem dados suficientes para a identificação do ano de homologação – tratam-se, em sua maioria, de reservas ou áreas de domínio indígena, que não passam pelo procedimento formal de homologação conforme estabelecido no Decreto nº 1.775/1996. Com base no subconjunto restante, os

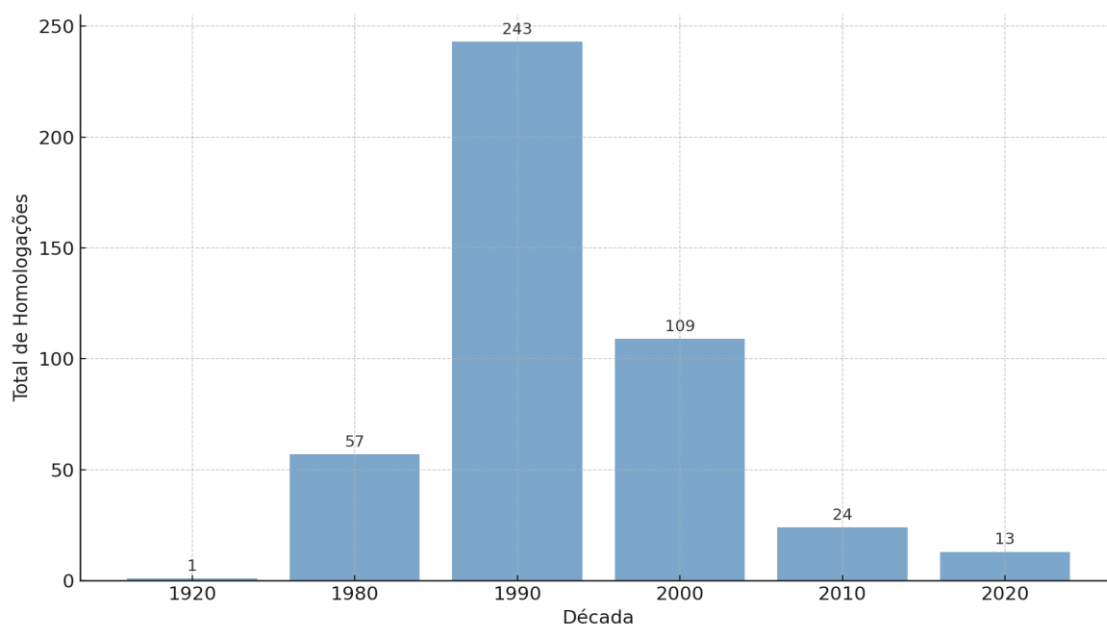
⁹⁴ Disponível em <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas>, acessado em 10 de abril de 2025.

dados foram organizados e filtrados segundo a década de homologação, permitindo sua categorização também por unidade federativa. Em seguida, realizaram-se análises descritivas, com apoio de ferramentas de visualização gráfica, com o objetivo de representar a distribuição temporal das homologações, os padrões regionais e o volume de TIs que ainda se encontram sem providências no processo de regularização fundiária.

2.2.1. O esgotamento progressivo do atual regime de reconhecimento territorial – a operação do habitat, bom selvagem, nativo ecológico, entre outras metáforas.

A curva descendente no número de homologações de terras indígenas no Brasil, nas últimas décadas, pode ser observada nos dois gráficos abaixo, que reúnem dados organizados por década.

Gráfico 01 – Total de Homologações de Terras Indígenas por Década



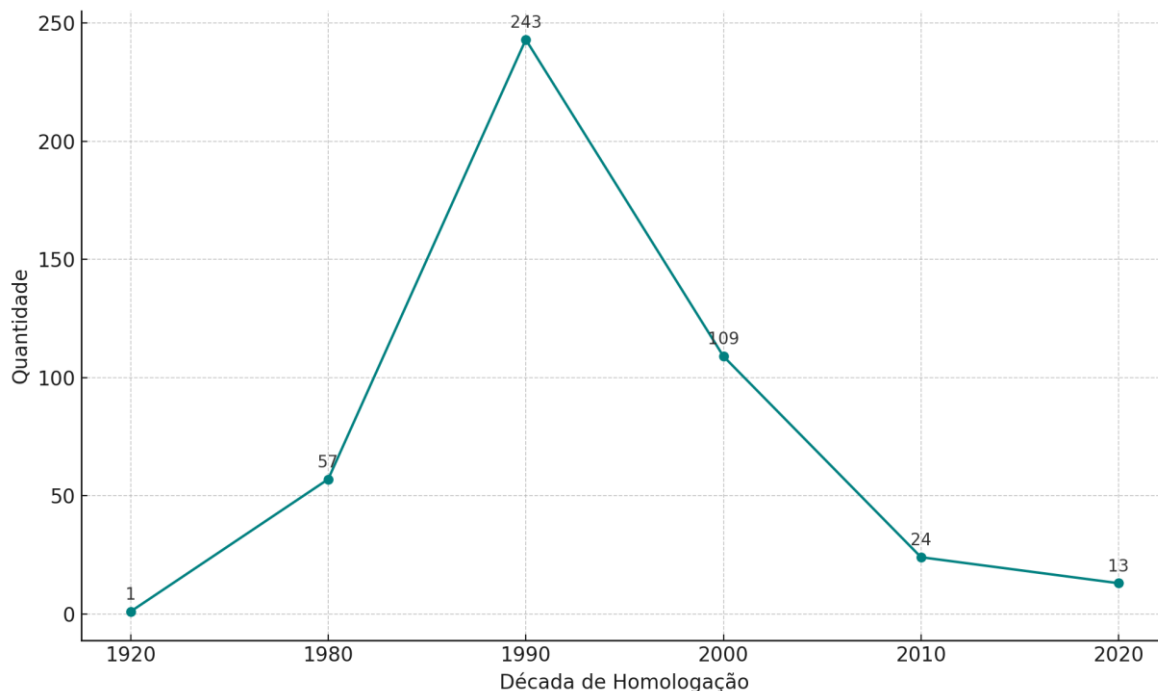
Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai⁹⁵

A representação gráfica acima apresenta os totais absolutos de homologações; abaixo, trabalhamos com uma representação gráfica do mesmo dado, em linha, mostra a trajetória temporal dessa política, revelando de forma mais

⁹⁵ Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas>. Acesso em 20 de março de 2025.

nítida o ponto de inflexão que marca a diminuição no número de Terras Indígenas Homologadas por décadas.

Gráfico 02 – Homologações de Terras Indígenas por Década



Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai⁹⁶

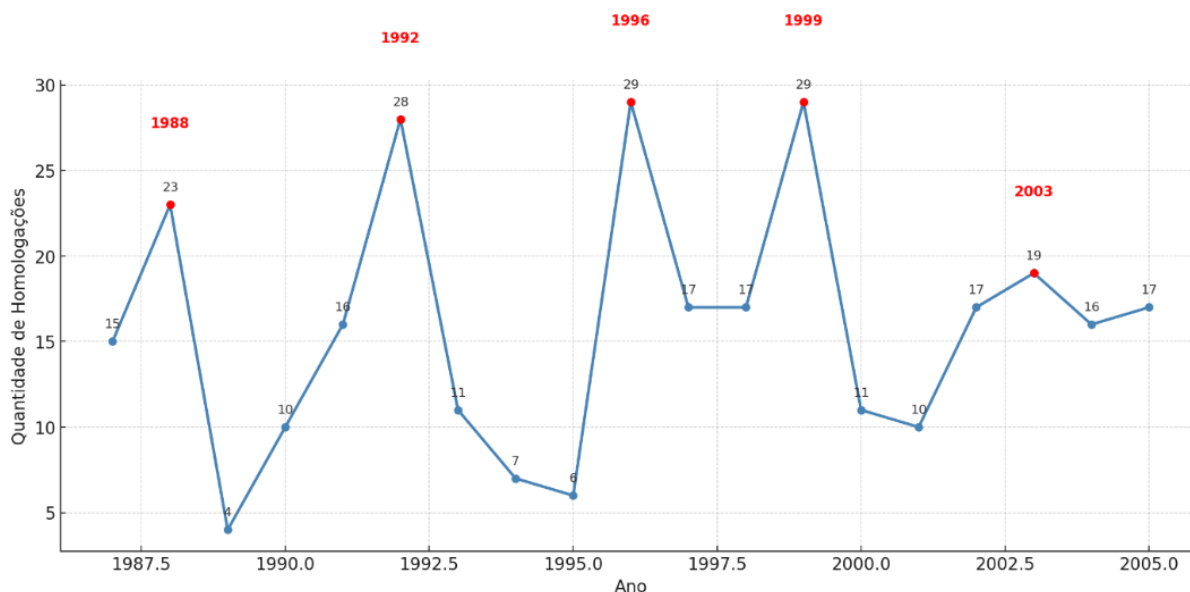
Ambos os gráficos evidenciam que, após o auge da década de 1990, com 243 homologações por década, houve uma queda acentuada nos anos 2000 e um colapso quase completo a partir de 2010, com apenas 24 homologações, número ainda menor na década atual.

Como podemos notar, o total de Terras Indígenas homologadas entre 1987 e 2005 foi de 302. Esse número representa aproximadamente 68% de todas as homologações realizadas desde 1980, evidenciando a centralidade desse período na efetivação dos direitos territoriais indígenas no Brasil. Vejamos o gráfico abaixo⁹⁷:

⁹⁶ Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas>. Acesso em 20 de março de 2025.

⁹⁷ Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas>. Acesso em 20 de março de 2025.

Gráfico 03 – Homologações de Terras indígenas entre 1987 - 2005



Anos com maior número de homologações de Terras Indígenas destacados em vermelho (1988, 1992, 1996, 1999, 2003)

Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai.

Há pelo menos duas linhas explicativas para o auge das homologações de Terras Indígenas entre os anos de 1987 e 2005. A primeira se vincula diretamente à intensificação da mobilização política do movimento indígena na década de 1980, particularmente no contexto da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88, quando as organizações indígenas, articuladas com entidades como o CIMI, a ABA e a UNI, passaram a ocupar com maior intensidade o espaço público e jurídico, formulando propostas de direitos que culminariam no reconhecimento constitucional de 1988. Esse processo marca não apenas uma ruptura formal com o paradigma assimilacionista, mas também a emergência do indígena como ator político nas disputas por cidadania e territorialidade.

A segunda linha explicativa se refere à crescente associação entre os direitos territoriais indígenas e os discursos ambientalistas, especialmente após a Rio-92 (Santos, 2016). Nesse período, consolida-se a aproximação estratégica entre organizações indígenas e ambientalistas, resultando na incorporação da pauta ecológica como eixo legitimador das demarcações. Essa aliança é atravessada pelo processo de ecologização das sociedades indígenas, que passaram a ser representadas como guardiãs naturais da biodiversidade, reforçando a figura do nativo ecológico como sujeito ideal de reconhecimento. Assim, o ciclo de maior produtividade demarcatória entre 1987 e 2005 pode ser lido como o resultado de

uma convergência entre mobilização política e inserção das demandas indígenas nos regimes de visibilidade e legitimidade ecológica vigentes no campo institucional e internacional. Cabe nota que essa dinâmica também pode ser compreendida como uma forma de colonização do campo dos direitos indígenas pelo ambiental, conforme apontam Ulloa (2001), Escobar (2000), Cajigas-Rotundo (2007) e Castro-Gómez (2005).

A produção desse enquadramento, que subsumiu o indígena à figura do *nativo ecológico*, resultou em formas específicas de reconhecimento e visibilidade, mas condicionadas a padrões ontológicos e territoriais previamente estabilizados. Como observa Barroso-Hoffmann (2005), na década de 1990, consolida-se uma inflexão no modo como os povos indígenas passaram a ser representados e reconhecidos, por meio da associação estratégica entre suas reivindicações territoriais e os discursos ambientalistas. Esse deslocamento não apenas reposicionou os indígenas como parceiros da conservação, mas também os inscreveu em um regime de inteligibilidade no qual a legitimidade de suas demandas passou a depender da sua conformidade com o imaginário ecológico dominante. Como afirma Albert (2000, p. 197), houve uma transição de uma "etnicidade estritamente política, baseada em reivindicações territoriais", para uma "*etnicidade de resultados*", que passou a se pautar pelos discursos ambientalistas, marcado pela valorização da biodiversidade e pela crescente pressão por políticas de conservação.

Barroso-Hoffmann (2005, p. 171) observa que, "o preço do cruzamento, a nível simbólico, entre a questão indígena e a questão ambiental tem sido a aceitação pelos grupos indígenas de um tipo de imagem que os confina dentro de antigos estereótipos românticos", ou seja, "imagem do índio como 'ecologicamente correto'". Tal representação passou a ser instrumentalizada por campanhas internacionais e por agências de cooperação multilateral, nas quais a legitimidade das demandas indígenas já não se baseava prioritariamente em seu direito originário ao território, mas em sua suposta função de "guardiões da floresta". Nesse sentido, afirma Barroso-Hoffmann (2005, p. 171) que não "se trata mais tanto de apoiá-los em nome de seu direito ao território por serem populações (...). Sua defesa passou a ser

justificada pela atribuição que lhes foi conferida do papel de ‘guardiões da floresta’”⁹⁸.

Nesse cenário, a imagem do indígena plenamente ajustado à natureza - o *nativo ecológico* - passou a operar como critério de inteligibilidade e como figura de legitimação para as políticas de demarcação. O preço simbólico dessa conversão foi alto, pois “apenas alguns índios parecem ser merecedores de atenção e ajuda – aqueles mais ajustados à imagem do *índio-hiper-real* produzida por entidades civis contemporâneas, que operam com um índio perfeito, que guarda pouca relação com os índios reais” (Barroso-Hoffmann, 2005, p. 173), deslocando o debate dos direitos para o campo da representação ambiental e apagando a complexidade dos enfrentamentos políticos e sociais vividos por esses povos em diferentes regiões do país.

Nesse mesmo contexto sobre biodiversidade e desenvolvimento sustentável, temos fortes defensores do papel ecológico a ser desempenhado pelas sociedades indígenas. O artigo “*O futuro da questão indígena*”, de Manuela Carneiro da Cunha, publicado em 1994 e posteriormente republicado em 2012, tornou-se uma formulação emblemática do paradigma que passou a orientar parte expressiva das políticas indigenistas naquela década. Nele, Cunha propõe uma aproximação estratégica entre a pauta indígena e a agenda ambiental, defendendo que a questão indígena deve ser tratada a partir da tentativa de “convergir os direitos indígenas com os interesses da sociedade brasileira como um todo” (Cunha, 1994, p. 136). Embora reconheça os direitos históricos das sociedades indígenas sobre suas terras, a autora desloca o fundamento da legitimidade desses direitos para sua funcionalidade ecológica, afirmando que tais direitos “não devem ser pensados como um óbice para o resto do país: ao contrário, são pré-requisito da preservação de uma riqueza ainda inestimada, mas crucial” (Cunha, 1994, p. 133).

A formulação de Cunha dialoga diretamente com os marcos internacionais do período, em especial a Convenção sobre Diversidade Biológica (1992), e com a ascensão de mecanismos de financiamento ambiental global, como o Fundo Global para o Meio Ambiente. Como aponta a autora, “a floresta amazônica e a

⁹⁸ “Este viés ambientalista que se afirmou nos anos 90 tem respondido em parte pela situação de assimetria verificada no apoio obtido pelos povos indígenas que vivem na Amazônia em relação aos grupos localizados em áreas ambientais já degradadas da Mata Atlântica, que encontram dificuldade muito maior de obter apoio financeiro externo para seus projetos” (Barroso-Hoffmann, 2005, p. 170).

biodiversidade interessam ao mundo e o mundo está disposto a pagar por elas. Já há mecanismos como, por exemplo, o Fundo Global de Meio Ambiente, gerido pelo Banco Mundial” (Cunha, 1994, p. 134)⁹⁹. Nesse horizonte, a autora advoga que o apelo ambiental preservacionista funcionaria como um elemento decisivo para gerar apoio social e político à demarcação e à manutenção das terras indígenas.

Ciente das armadilhas de uma leitura essencialista da cultura, Cunha busca negociar a aproximação da figura do “bom selvagem ecológico”, reconhecendo sua eficácia simbólica. A própria autora se pergunta: “Volta à surrada ideia do bom selvagem ecológico?” E responde: “Sim e não. Sim, como possibilidade de um papel importante para os índios no nosso futuro comum; não, porque esse papel não repousa sobre alguma essência que lhes seja atribuída” (Cunha, 1994, p. 134). Portanto, segundo a autora, a posição política dos povos indígenas não resulta de uma essência cultural fixa, mas de opções estratégicas e alianças políticas que demandam uma confluência de interesses “tanto do Estado brasileiro e da comunidade internacional quanto das diferentes etnias. Trata-se de uma parceria” (Cunha, 1994, p. 134).

No entanto, como aponta Barroso-Hoffmann (2005), essa confluência não se constituiu em torno de um projeto coletivo de afirmação dos direitos indígenas, mas foi direcionada principalmente pelas agendas ambientais e pelos regimes de governança territorial transnacional. Assim, mesmo quando Cunha adere “parcialmente” à representação romântica do indígena como figura positiva da sustentabilidade, o cenário geopolítico que se consolidou não foi favorável à autodeterminação dos povos indígenas. Pelo contrário, como analisa Barroso-Hoffmann (2005), as imagens mobilizadas passaram a operar mais como dispositivos de legitimação externa do indígena “ecologicamente correto” do que como base para o reconhecimento político efetivo de suas demandas autônomas. A “parceria” sugerida, portanto, acabou subordinada à lógica de valorização ambiental,

⁹⁹ Embora frequentemente mencionado como instrumento de apoio aos direitos indígenas em contextos de valorização ambiental, Fundo Global de Meio Ambiente, gerido pelo Banco Mundial, está inserido em uma lógica operacional marcada por limites conceituais e técnicos problemáticos. Sobre uma crítica desse aspecto Oliveira pontua que “o problema prático é que todos os classificadores (inclusive os técnicos do Banco) são municiados com indicadores que derivam de uma representação anacrônica do índio como primitivo e que não se aplicam a numerosos casos concretos” (Oliveira, 2002, p. 109). Tais critérios contribuem para reforçar estereótipos e operam como filtros que, em vez de ampliar o reconhecimento, o condicionam a imagens idealizadas e restritivas de autenticidade cultural. Nesse contexto, mesmo instrumentos com pretensões compensatórias, como o Fundo, podem funcionar como tecnologias de gestão seletiva da diferença, em sintonia com interesses internacionais e econômicos mais amplos.

onde o indígena passou a ser reconhecido não por sua história ou autonomia, mas por sua funcionalidade ecológica dentro das agendas globais.

É importante pensar as críticas produzidas contra um essencialismo estratégico (Spivak, 2010), frequentemente mobilizado como ferramenta de afirmação coletiva em contextos de subalternidade. Sua generalização acrítica pode sustentar práticas políticas que reproduzem os mesmos enquadramentos binários do colonialismo. Ao assumir identidades essencializadas como táticas provisórias, corre-se o risco de naturalizá-las no discurso público, reificando aquilo que deveria ser apenas um ponto de passagem, uma instância provisória de elaboração. É importante observar que não há autonomia ou autodeterminação de um sujeito que possam ser restaurados por fora das redes de poder e saber (Spivak, 2010), revelando que toda tentativa de enunciar o subalterno a partir de um lugar de autenticidade ou fixidez identitária é, em última instância, uma reinscrição nos dispositivos coloniais de inteligibilidade. Assim, o uso político de essencialismos, mesmo quando bem-intencionado, deve ser interrogado quanto aos seus efeitos de apagamento. Não seria nosso desafio expor os mecanismos que produzem tais identidades como legítimas, deslocando o foco da substância para a análise dos efeitos discursivos que sustentam as possibilidades de (não) reconhecimento?

Outro efeito discursivo importante foi o retorno da categoria *habitat* como eixo privilegiado das práticas de reconhecimento territorial no Brasil. Após um período em que os fundamentos constitucionais pareciam se afastar dessa lógica, a associação entre direito à terra e conservação ambiental recolocou o *habitat* como critério de pertencimento. A vinculação entre posse tradicional e práticas sustentáveis passou a demandar, nos relatórios e pareceres técnicos, evidências de uso contínuo do território compatíveis com expectativas ecológicas previamente formuladas. Nessa configuração, o *habitat* não se apresenta como tradução das formas indígenas de *habitar*, mas como uma projeção normativa do modo como o Estado – e, cada vez mais, a comunidade internacional – esperam que o indígena exista no espaço.

Assim, podemos afirmar que o pensamento antropológico de Cunha (1994, 2012) foi decisivo na constituição do campo indigenista brasileiro contemporâneo. Embora tenha sido reconhecida como uma das principais autoras a produzir categorias analíticas que contribuíram para o rompimento com o paradigma tutelar e racista, a “negociação” que propôs em torno da figura do *bom selvagem ecológico* acabou por recolocar as sociedades indígenas dentro do *habitat* – um lugar

previamente idealizado e, naquele momento, ainda mais sedutor por estar em sintonia com os discursos e os fluxos de financiamento internacional voltados à conservação ambiental. De certo modo, a crítica de Oliveira Filho (2013, p. 73) alerta para a força mobilizadora das obras de Cunha, ao observar que elas acabaram sendo convertidas em instrumento operativo do Estado. Como ele afirma,

Por outro lado, nota-se que os artigos dos autores nacionais (especialmente Carneiro da Cunha), descontextualizados das preocupações teóricas e das circunstâncias específicas que os geraram, passam a ser utilizados como um verdadeiro manual prático para pareceres, laudos periciais e mesmo relatórios de grupos de trabalho na FUNAI.

Essa transformação do pensamento antropológico em tecnologia de gestão da diferença contribuiu para estabilizar o *habitat* como figura legítima do reconhecimento, ao custo de marginalizar outras formas de territorialização que escapam à imagem do indígena como agente da conservação. Em vez de subverter o paradigma da tutela, o risco foi reinscrevê-lo sob uma nova roupagem, agora ambientalmente legitimada. Uma das consequências dessa apropriação instrumentalizada é a absolutização da demanda por comprovação da identidade indígena conforme parâmetros de autenticidade cultural ou de exotismo reforça representações arcaicas e estigmatizantes. O que se observa é a consolidação de uma forma de reconhecimento estatal que requer não apenas a afirmação da diferença, mas a sua cristalização segundo os termos fixos da alteridade, naturalizando o “índio puro”, o “habitante das matas” ou o “paladino da natureza”. A crítica de Oliveira Filho (2013), nesse sentido, propõe reorientar a antropologia para a análise das práticas simbólicas e políticas dos próprios grupos, recusando-se a legitimar classificações externas que reiteram hierarquias coloniais sob a aparência de neutralidade técnica.

Os relatórios de identificação de terras indígenas passaram a operar, sobretudo a partir dos anos 1990, com uma gramática que ressoava diretamente o modelo do *nativo ecológico*. Essa orientação conferiu centralidade à busca pelo chamado *habitat original*, entendido como um ponto zero de localização, anterior às transformações sociais e espaciais mais recentes. Como observa Lima (1999), os relatórios¹⁰⁰ passaram a perseguir esse “*habitat original*” como condição de

¹⁰⁰ Diante desse cenário, a crítica de Lima (1998b, p. 249) sobre a produção dos laudos de identificação é contundente. Para o autor, esses documentos são frequentemente justificados pela “crença – e a esperança – na transitoriedade do ser indígena [tornando] possível e necessário o exame do caso por um especialista”.

possibilidade para o reconhecimento, ancorando suas conclusões na crença de que seria possível estabelecer um *consenso histórico* sobre a ocupação indígena. Essa concepção é frequentemente sustentada por uma leitura que pressupõe a existência de um estágio originário – um *habitat* ancestral fixo, ecologicamente equilibrado e ontologicamente autêntico – a partir do qual se mede o “grau” de pertencimento territorial. Como afirma o autor, essa estrutura ainda que captasse uma mudança, era “descrita supondo-se a existência de um ponto zero em que seria possível encontrar um ser indígena intocado (...) os textos procuram mostrar o quanto resta desse ponto zero; e o quanto a transformação foi substitutiva.” (Lima, 1998b, p. 251).

Para exemplificar o modo como a noção de *habitat* foi incorporada aos procedimentos antropológicos e judiciais, Valadão (1994, p. 40), ao relatar sua atuação como perita, menciona que os quesitos apresentados

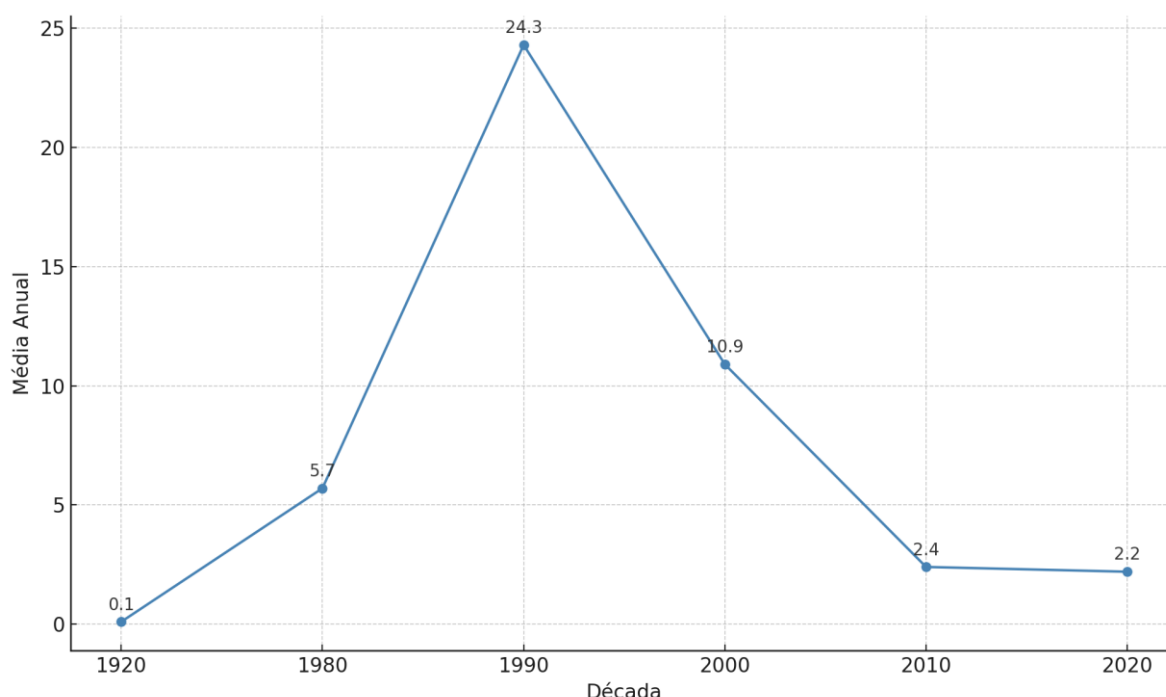
solicitavam (...) informar se a área indígena era *habitat tradicional etno-historicamente constituído*, datar a ocupação, *quantificar e caracterizar os grupos étnicos da área em questão*, descrever a utilização dos recursos pelos índios e finalmente *demonstrar que as terras objeto da ação judicial estavam inseridas no habitat necessário a sobrevivência física e cultural dos grupos*. (Valadão, 1994, p. 40, *grifamos*).

Todo esse processo também teve ressonância na legislação que introduziu pelo Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996 a realização estudos complementares de natureza ambiental, obrigatório nas etapas de identificação e delimitação das Terras Indígenas. A partir desse marco, vários conceitos que ligavam os traços étnicos às características ambientais passaram a ser consolidados no campo indigenista. O que obteve mais sucesso foi a noção de *levantamento etnoecológico*, que passou a integrar oficialmente os procedimentos de regularização fundiária por meio de sua incorporação ao Manual do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), publicado em janeiro de 2004 pela FUNAI. O levantamento *etnoecológico* é uma prática de tradução técnica que busca demonstrar que aquele território corresponde a um espaço de uso contínuo, ecológica e culturalmente significativo, o que, na prática, reinscreve o território indígena dentro de uma matriz ambientalista.

A combinação entre essas concepções e a abertura normativa promovida pela Constituição Federal de 1988 produziram efeitos práticos importantes para o reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas, inclusive com a intensificação do processo de demarcação ao longo da década de 1990. No entanto,

como demonstram os dados, nas últimas décadas, o ritmo de homologações sofreu uma drástica desaceleração. O gráfico abaixo explicita essa tendência, apresentando a média anual de homologações de terras indígenas por década. Observa-se, atualmente, uma média inferior a 2,5 homologações de Terras Indígenas por ano, índice que, embora extremamente baixos, ainda é sustentado por esforços pontuais do Executivo, como a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e o reposicionamento institucional da pauta indígena. No entanto, esse avanço é sistematicamente travado por outras esferas do poder, especialmente no Legislativo e no Judiciário, que têm atuado como campos de contenção – ora pela paralisação de projetos demarcatórios, ora pela judicialização de processos já consolidados. O resultado é uma política de reconhecimento fragmentada, marcada por tensões interinstitucionais.

Gráfico 04 – Média Anual de Homologações de Terras Indígenas por década



Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai¹⁰¹

Embora exista uma argumentação consolidada de que a estagnação do processo de demarcação de terras indígenas no Brasil – especialmente nos últimos anos – esteja relacionada a contextos políticos adversos, à pressão de setores do agronegócio e à fragilidade institucional dos órgãos de proteção aos povos

¹⁰¹ Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas>. Acesso em 20 de março de 2025.

indígenas (Mondardo, 2022), a análise aqui proposta parte do pressuposto de que tais fatores não atuam isoladamente. Ao contrário, eles são absorvidos e reproduzidos no interior de um enquadramento socioespacial mais profundo, estruturado pela categoria do *habitat*, que opera como um esquema de inteligibilidade normativo. Trata-se, portanto, de compreender que esgotamento do modelo demarcatório não é apenas conjuntural, mas expressão de uma racionalidade jurídico-política que, ao estabilizar certos modos apreender a relação entre as sociedades indígenas e seus territórios, delimita o campo do reconhecimento.

2.2.2. Regimes de Aparição: as demandas territoriais ininteligíveis aos enquadramentos normativos do Estado

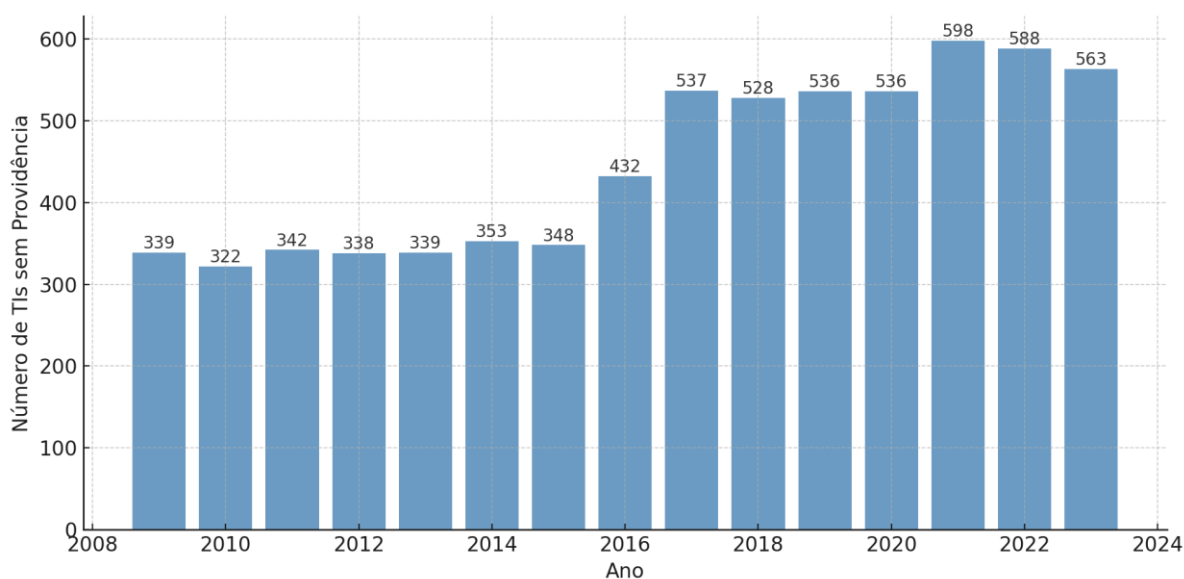
Apesar dos atuais esforços do Poder Executivo para reposicionar a pauta indígena, o processo de reconhecimento territorial segue atravessado por bloqueios estruturais, produzidos primordialmente nas demais esferas do poder, especialmente no Legislativo e no Judiciário. No âmbito do Judiciário, o modelo do *habitat* segue sendo mobilizado como critério central de legitimação da posse indígena, sustentando decisões que condicionam o reconhecimento à existência de vínculos territoriais fixos e à reiteração de traços culturais reificados como indicadores de tradicionalidade, usos e costumes; no Legislativo, proliferam proposições normativas que resgatam a lógica da *aculturação*, reiterando a ideia de que determinados povos, por não corresponderem aos “modelos tradicionais” de ocupação, teriam perdido sua identidade e, portanto, o direito ao território. Isso, por si só, revela os enquadramentos estruturais do atual regime de reconhecimento e apontam para a necessidade de ruptura com essas gramáticas.

Se, por um lado, os enquadramentos normativos vigentes demonstram sinais evidentes de esgotamento quanto à efetivação dos direitos constitucionais territoriais indígenas, por outro, é preciso reconhecer que esses mesmos enquadramentos jamais abarcaram integralmente a cena que pretendiam representar. Nesse tópico, argumentamos que tal moldura nunca deu conta da complexidade e da multiplicidade das reivindicações indígenas, o que se torna ainda mais evidente diante do crescimento contínuo das demandas por demarcação em todas as regiões do país – como veremos a seguir. Embora o gráfico 4 evidencie uma queda

acentuada no número de reconhecimentos efetivos, o Relatório *Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*, publicado pelo Conselho Indigenista Missionário - CIMI, aponta que em 2023 havia 563 (quinhentos e sessenta e três) Terras Indígenas sem qualquer providência administrativa por parte do Estado brasileiro, que significa “*terras reivindicadas pelas comunidades indígenas sem nenhuma providência administrativa para sua regularização*” (Cimi, 2024, p. 43).

Desde 2009, quando o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) passou a sistematizar os dados sobre as Terras Indígenas reivindicadas sem qualquer providência do Estado, observa-se uma tendência crescente de acumulação desses casos. Em 2009, o número era de 339 TIs; após ligeiras oscilações na primeira metade da década, o volume de terras nessa situação aumentou significativamente a partir de 2016, saltando de 432 para 537 em 2017. Esse crescimento se estabilizou em patamares elevados nos anos seguintes, culminando em 2021 em 598 Terras Indígenas reivindicadas, sem qualquer medida administrativa para sua regularização com o maior número registrado na série histórica.

Gráfico 05 - Número de Terras Indígenas sem Providência por ano (2009 – 2023)



Fonte: Elaboração própria a partir dos dados dos Relatórios sobre Violência contra os povos indígenas no Brasil – CIMI (2009 – 2023).

Mesmo com uma leve redução nos dois anos seguintes – possivelmente como reflexo das mudanças na política indigenista promovida pelo Poder Executivo –, o número de Terras Indígenas sem qualquer providência estatal permaneceu alarmantemente elevado: 588 em 2022 e 563 em 2023. Esse dado revela que, embora os esforços institucionais mais recentes sejam politicamente significativos e

necessários, eles têm se mostrado insuficientes para reverter a lógica de paralisação que marca a política territorial indigenista. Isso ocorre porque o enfrentamento deve estar no cerne da estrutura excludente, que são os efeitos normativos do enquadramento do *habitat* como critério hegemônico para a definição da relação entre os povos indígenas e seus territórios. Ao manter-se esse paradigma, permanece ativa a gramática que desenha um modelo de ocupação indígena, ignorando as múltiplas práticas e espacialidades indígenas que não se conformam ao modelo estabilizador imposto pelo reconhecimento jurídico.

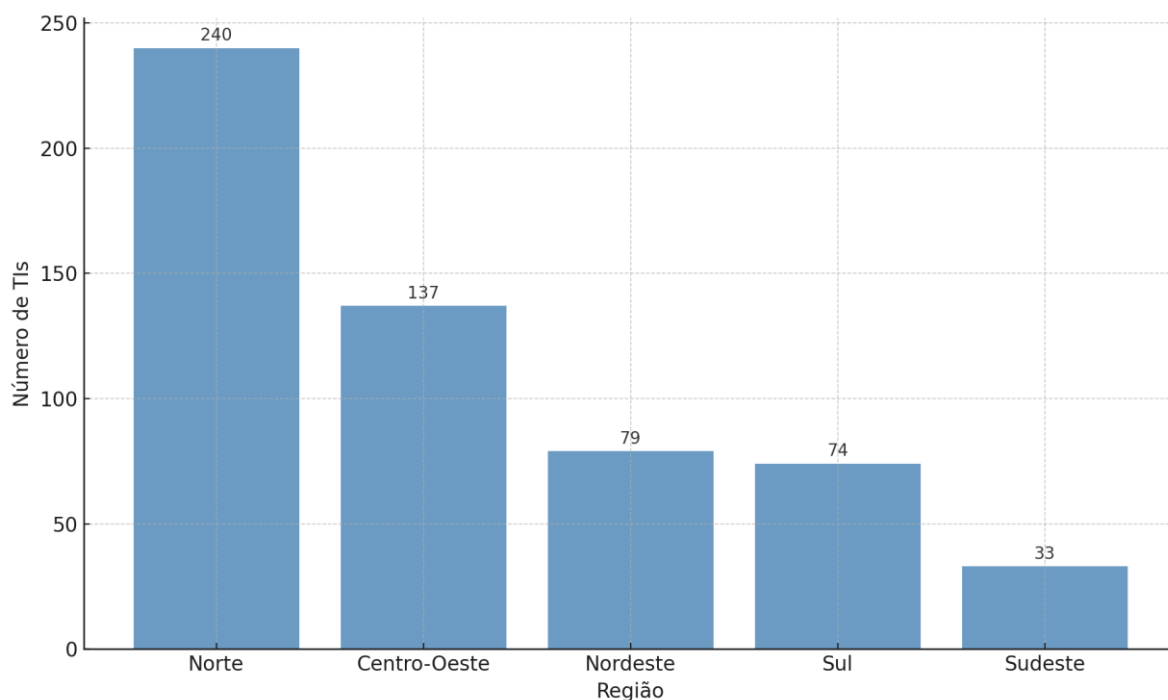
A necessidade de recorrer aos dados produzidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) decorre, em grande medida, da ausência dessas informações nos registros públicos da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), que sequer reconhece formalmente muitas dessas demandas a ponto de iniciar os procedimentos administrativos de demarcação. A base de dados da FUNAI concentra-se nas terras que já ingressaram em algum nível de regularização formal – seja por meio da constituição de grupo técnico de identificação, da emissão de portaria declaratória, homologação presidencial ou registro cartorial. Contudo, essa base é limitada ao que o Estado aceita reconhecer oficialmente, frequentemente desconsiderando processos de retomada, autodemarcação e reivindicações em contexto urbano. Além disso, o CIMI possui alta capilaridade no território nacional e atua de forma sistemática no acompanhamento direto das reivindicações territoriais, o que lhe confere legitimidade e abrangência na coleta e sistematização dessas informações, adotando uma metodologia mais ampla e politicamente engajada.

A adoção dos dados do CIMI, nesse contexto, é uma opção metodológica para entender justamente aquilo que fica fora dos marcos de inteligibilidade do Estado. Enquanto a base da FUNAI se limita às terras que já ingressaram em algum estágio do procedimento demarcatório, os relatórios do CIMI incorporam um espectro mais amplo de reivindicações, incluindo aquelas que permanecem completamente invisibilizadas a partir das condições de inteligibilidade do Estado. Trata-se, portanto, de uma fonte que não apenas documenta os casos invisibilizados pela base estatal, mas também contribui para expor os limites estruturais do sistema de reconhecimento vigente, cuja seletividade se manifesta já no nível do que é – ou não – registrado como demanda passível de reconhecimento.

Ao evidenciar a presença de 563 (quinhentos e sessenta e três) Terras Indígenas sem qualquer medida adotada pelo Estado, o relatório do CIMI expõe não

apenas um déficit administrativo, mas um regime seletivo de reconhecimento que exclui, desde a origem, inúmeras formas legítimas de organização espacial indígena. A apresentação dos dados por região, a seguir, permite observar como essa ausência de providência se distribui espacialmente:

Gráfico 06 – Terra Indígena Sem providência por Região (2023)



Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Relatório: *Violência contra os povos indígenas no Brasil* – CIMI - 2023

Por que o Estado brasileiro homologa cada vez menos terras indígenas, como evidenciam as representações gráficas 01, 02 e 04, apesar do alto número de reivindicações por direitos territoriais por parte dos povos indígenas em todas as regiões do país, conforme demonstra o gráfico 05 e 06? Essa contradição não se explica pela ausência de base normativa – uma vez que os direitos originários à terra estão expressamente garantidos pela Constituição Federal de 1988 – nem tampouco pela falta de mobilização indígena, que permanece ativa e articulada em múltiplas frentes. O que os dados revelam é o esgotamento de um modelo de reconhecimento que opera por meio de regimes de inteligibilidade, organizados a partir da *toriumnormatividade* – isto é, de enquadramentos socioespaciais que define antecipadamente os contornos do reconhecível.

Se algo escapa a essa normatividade (563 territórios ininteligíveis ao Estado), podemos afirmar que os enquadramentos produzidos pela *toriumnormatividade* jamais corresponderam a realidade que pretende explicar, de modo que não pode

determinar, completamente, o que vemos, pensamos ou compreendemos. Ainda que operem com força reguladora, esses enquadramentos são sempre parciais, e algo os excede. Como observa Butler (2019b, p. 24), "algo acontece que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas". No caso das sociedades indígenas, essa ruptura se manifesta também nas práticas territoriais que desafiam os critérios do reconhecimento estatal, abrindo espaço para existências que não se acomodam às expectativas normativas do *habitat*, nem às formas estabilizadas de ocupação. Assim, podemos afirmar que a realidade da presença indígena é, em grande medida, inassimilável pelos parâmetros do enquadramento jurídico vigente. É justamente essa inassimilabilidade que torna evidente a necessidade de deslocar as normas que antecedem e preparam o reconhecimento, ou seja, as próprias condições de ser reconhecido.

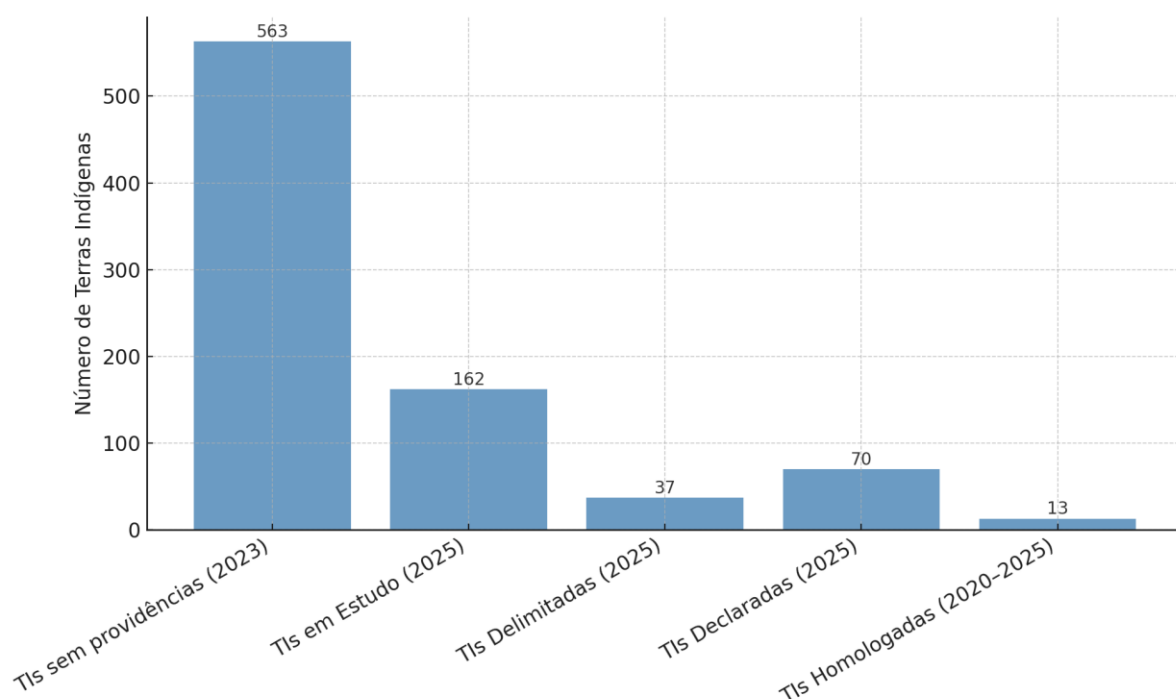
Ao compararmos os dados trazidos pelo CIMI com os dados oficiais produzidos pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI (Gráfico 07), observa-se que o número de Terras Indígenas sem qualquer providência administrativa por parte do Estado é superior à soma de todas aquelas que, embora ainda não homologadas, já ingressaram em alguma etapa do procedimento demarcatório. O contraste revela que a maior parte das demandas indígenas sequer adentra o circuito formal de reconhecimento, permanecendo fora dos regimes de aparição estatal. A assimetria entre presença e reconhecimento expõe os limites do atual modelo demarcatório, que continua operando sob lógicas excludentes de inteligibilidade, reafirmando a urgência de disputar as próprias condições de possibilidade do reconhecimento e os enquadramentos socioespaciais.

Trata-se, portanto, de uma moldura de reconhecimento que não fracassa – ela opera precisamente como foi desenhada, para restringir a aparição, isto é, a subsunção dos povos indígenas perante o campo jurídico estatal, sustenta-se uma política de reconhecimento excludente, seletiva e hierarquizada. O suposto reconhecimento é, nesse sentido, profundamente reificador, pois ao estabilizar um modelo de demarcação, deixa de fora dos quadros de inteligibilidade cerca de **60%** das Terras Indígenas reivindicadas, que seguem sem qualquer providência administrativa.

O gráfico, portanto, não apenas ilustra a assimetria entre demanda e providência estatal; ele expõe os limites constitutivos de um regime de reconhecimento que transforma o espaço – entendido aqui como dispositivo

normativo – em condição de possibilidade, mas também de recusa, dos direitos. A *toriumnormatividade*, ao produzir antecipadamente o lugar do sujeito reconhecível, revela-se como um filtro ontopolítico que decide quem pode entrar no campo da proteção estatal e quem deve permanecer fora, à margem do reconhecimento e da justiça.

Gráfico 07 – Panorama da Regularização Fundiária de Terras Indígenas no Brasil (2025)



Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Relatório sobre Violência contra os povos indígenas no Brasil – CIMI (2024) e de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai (2025).¹⁰²

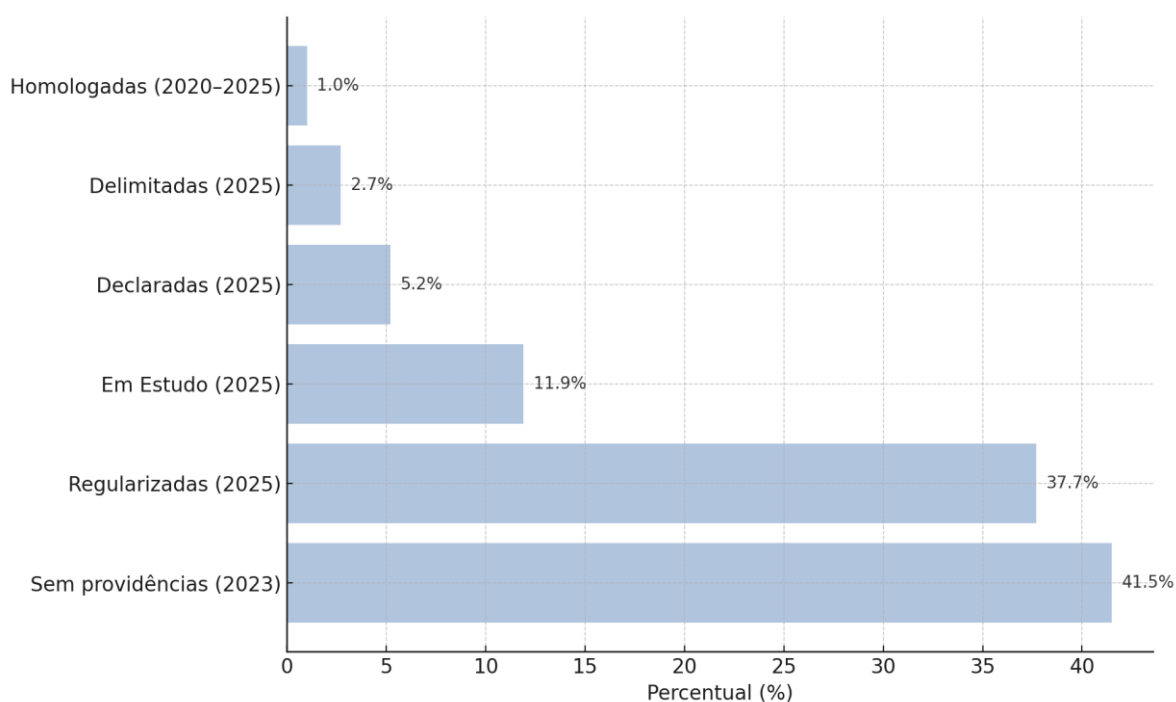
O gráfico acima revela que as Terras Indígenas sem qualquer providência administrativa por parte do Estado representam a maior parcela entre todas as categorias analisadas, somando mais de 41% do total. Trata-se de um dado alarmante, sobretudo quando comparado ao número de terras efetivamente regularizadas – seja por demarcação, seja pela constituição de reservas – que alcançam, juntas, apenas cerca de 37%. As demais categorias, como terras em estudo, delimitadas ou declaradas, permanecem isoladamente com percentuais

¹⁰² Nota metodológica: foi considerada no total de TIs em Estudo seis terras indígenas com portaria de interdição, mas não há dados suficientes das portarias que determinam a realização dos estudos, por isso, não serão analisadas nos gráficos seguintes.

significativamente inferiores, o que reforça a assimetria entre o volume das reivindicações e a efetividade das ações estatais.

Essa distribuição revela uma tendência sistemática de inação e bloqueio nas etapas iniciais do procedimento demarcatório, indicando que o maior gargalo não está apenas na homologação final, mas no próprio ingresso das demandas nos circuitos formais de reconhecimento. O dado confirma a existência de um déficit histórico de regularização fundiária indígena compradas as providências já tomadas pelo Estado, o que se sustenta pela operação de filtros normativos que impedem o avanço de grande parte das reivindicações, naturalizando sua exclusão como se fosse um mero atraso técnico-administrativo, quando na verdade é expressão de um reconhecimento excludente.

Gráfico 08 – Distribuição percentual das Situações das Terras Indígenas (2025)



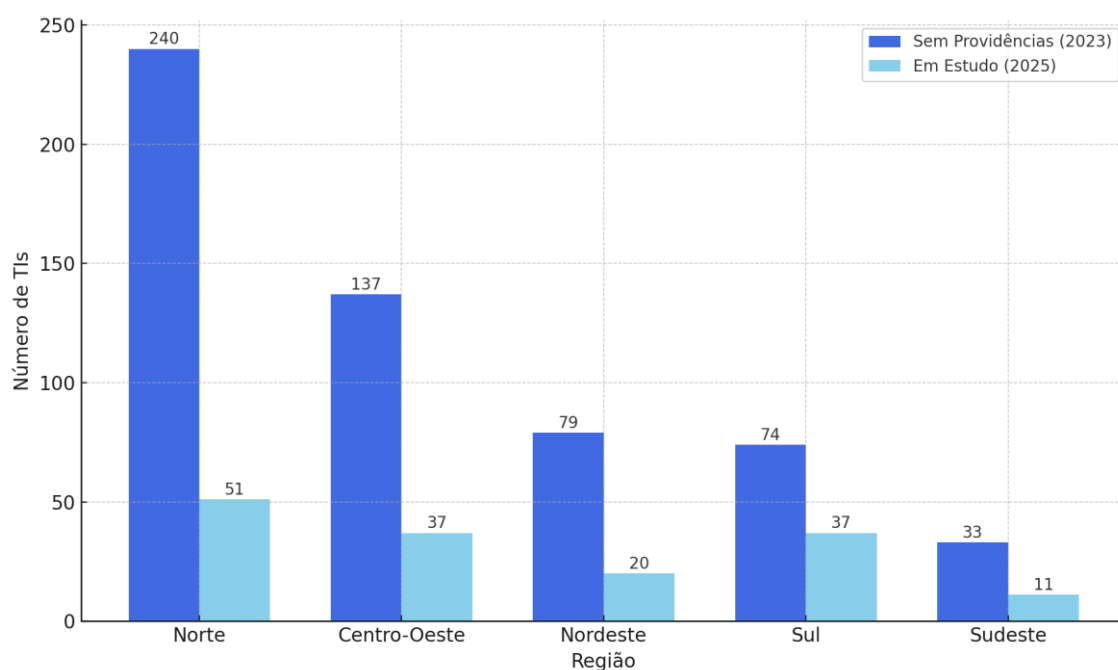
Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Relatório sobre Violência contra os povos indígenas no Brasil – CIMI (2024) e de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai (2025)

O dado mais alarmante é justamente esse, as reivindicações que sequer ingressaram nos trâmites administrativos oficiais superam em número todas aquelas já reconhecidas ou em processo de reconhecimento. Esse quadro revela não apenas morosidade institucional, mas a existência de um regime de reconhecimento que define, desde a origem, quais existências indígenas podem ou não emergir como espacialidades legítimas. Em outras palavras, é o próprio campo da

inteligibilidade jurídica que está em disputa – e, nele, a maioria das demandas permanece fora da cena visível do Estado.

Para pensar essa realidade, o número de Terras Indígenas sem qualquer providência administrativa e aquelas que, ao menos, ingressaram na fase inicial de estudo revela o grau de assimilação das novas demandas territoriais pelo Estado brasileiro. Embora não se trate de um fluxo linear – ou seja, as TIs em estudo não derivam necessariamente daquelas sem providência –, o contraste entre os dois conjuntos indica o quanto o sistema de reconhecimento se mostra responsivo (ou não) frente ao avanço das reivindicações. Podemos notar, uma assimetria entre as demandas territoriais efetivamente mobilizadas pelos povos indígenas e o nível de assimilação dessas reivindicações pelo Estado brasileiro.

Gráfico 09 – Terras Indígenas Sem Providência (2023) e Em Estudo (2025) por região



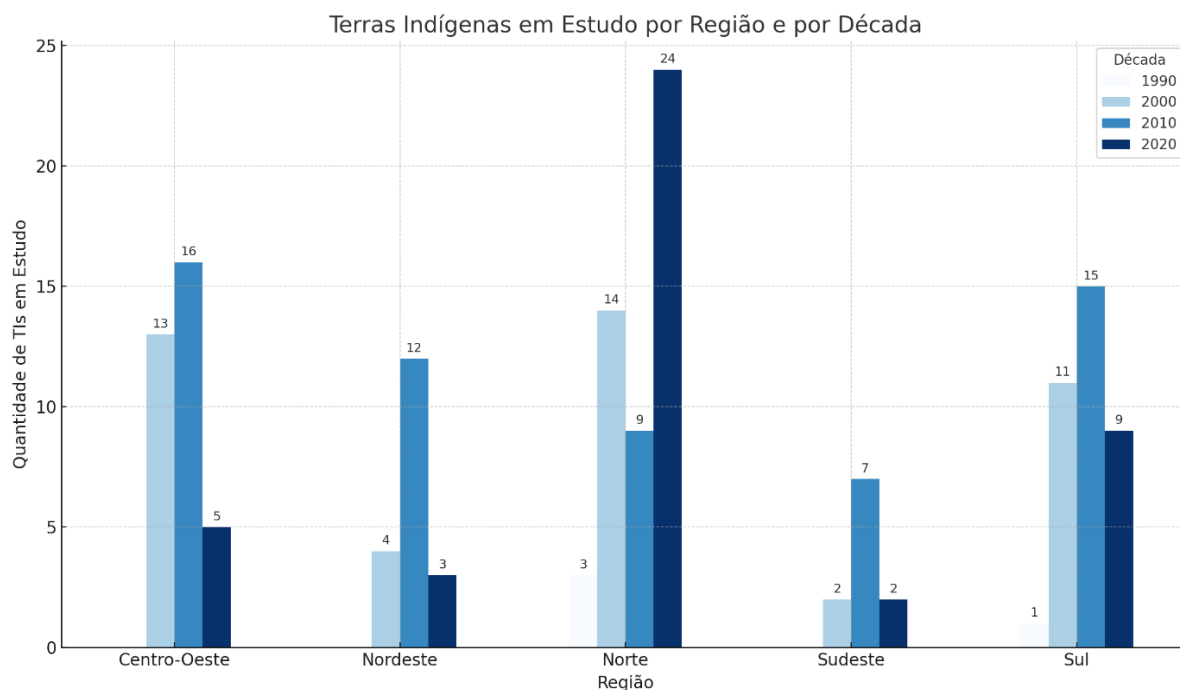
Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Relatório sobre Violência contra os povos indígenas no Brasil – CIMI (2024) e de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai (2025).

A Região Norte apresenta a maior assimetria, considerando que para cada terra indígena em estudo, há aproximadamente cinco que seguem totalmente ignoradas pelo aparato estatal. No Sudeste, essa proporção é de um para três; no Nordeste, de um para quase quatro. O Centro-Oeste apresenta uma razão de cerca de um para quatro, e o Sul, ainda que em patamar menor, é a região com o menor índice de descompasso, com uma terra em estudo para cada duas sem

providência¹⁰³. O que se constata, portanto, é que a maior parte das novas reivindicações permanece fora do radar do Estado, indicando que o sistema fundado no paradigma do *habitat* não apenas se esgota como filtro do que é reconhecível, mas também fracassa como instrumento de acolhimento do que é demandado.

A seguir, o gráfico que mostra as terras indígenas que atualmente estão em estudo e qual a década que elas entraram em estudo, justamente para entendermos, nos últimos anos, como essa demanda vem sendo ...

Gráfico 10 - Terras indígenas em Estudo por Região e por Década



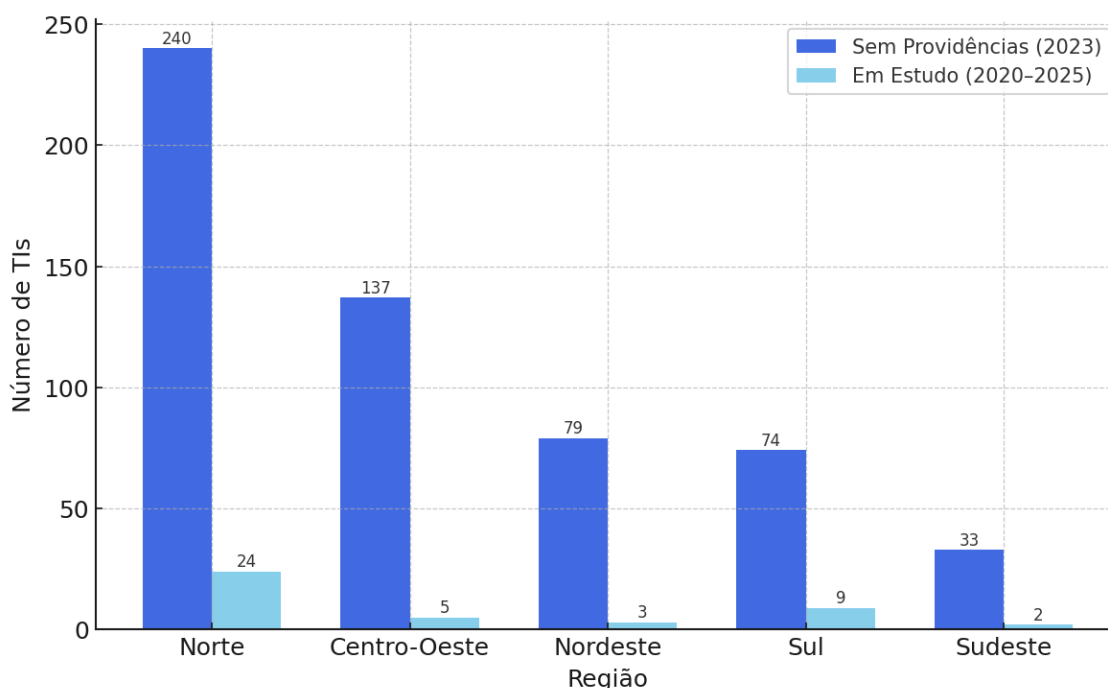
Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai¹⁰⁴

O Gráfico 10, sob uma perspectiva temporal, mostra quantas Terras Indígenas ingressaram efetivamente em fase de estudo desde 2020. Embora não haja uma necessária continuidade das TIs sem providências para aquelas que estão em estudo, o contraste entre essas variáveis permite avaliar a capacidade do Estado brasileiro de absorver e responder às novas demandas territoriais indígenas.

¹⁰³ Nota metodológica: Destaca-se, contudo, que parte significativa dessas terras em estudo corresponde a reestudos, ou seja, não se trata de novas demandas sendo absorvidas pelo sistema, mas de revisões de processos já iniciados. Isso significa que o número de reivindicações efetivamente acolhidas é ainda menor do que os dados brutos sugerem.

¹⁰⁴ Nota metodológica: do total de 156 Terras Indígenas identificadas como "em estudo", seis não apresentavam informação disponível sobre a data de ingresso na fase de estudo nos registros consultados. Para fins de análise temporal por década, essas TIs foram desconsideradas, não comprometendo, entretanto, a consistência geral dos resultados.

Gráfico 11 - Situação Administrativa das Terras Indígenas por Região: Sem Providência e Em Estudo (2023–2025)



Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai

Com base na comparação acima (gráfico 11), observa-se que, apesar da Região Norte concentrar historicamente a maior presença de povos indígenas, apenas 24 Terras Indígenas ingressaram na fase de estudos entre 2020 e 2025, diante de um total de 240 sem qualquer providência adotada – o que corresponde a apenas 10% do total. Esse descompasso evidencia a limitação estrutural do sistema indigenista em absorver as demandas acumuladas. A situação se repete em outras regiões: no Centro-Oeste, somente 5 TIs foram incorporadas ao processo técnico, o que representa 3,6% das 137 reivindicações pendentes; no Nordeste, 3 das 79 TIs sem providência avançaram (3,8%); no Sul, 9 de 74 (12,2%); e, no Sudeste, apenas 2 das 33 TIs (6%) entraram em estudo no período. Embora com variações percentuais, o padrão é generalizado: a proporção de Terras Indígenas efetivamente analisadas permanece muito inferior ao volume de reivindicações existentes, demonstrando que o fluxo de entrada no procedimento demarcatório segue extremamente restrito, mesmo em regiões com menor demanda relativa. Com isso, nota-se que o número de TIs que ingressam nos estágios iniciais da regularização não acompanha a magnitude das reivindicações represadas.

O gráfico 10 e 11 também mostra que apenas 43 Terras Indígenas entraram em estudo desde 2020, número que se mostra irrisório diante das 563 terras sem qualquer providência administrativa, conforme apontado pelo relatório do CIMI (2024). Essa discrepância revela que, ao contrário do que seria esperado em um cenário de fortalecimento institucional ou reposicionamento da pauta indígena, não há qualquer indicativo de mudança substancial no comportamento do Estado quanto à assimilação de novas demandas. Importante destacar que quase não há estudos represados da década de 1990 (veja o gráfico 10), o que indica que as reivindicações daquele período já foram em sua maioria absorvidas – ainda que de forma parcial – pelo sistema formal de reconhecimento, conforme argumentamos no subitem anterior.

Para concluir os argumentos desenvolvidos, é imprescindível considerar a distribuição da população indígena no último Censo Demográfico, especialmente o percentual de indígenas que residem fora de Terras Indígenas oficialmente reconhecidas. Segundo a metodologia adotada pelo IBGE, para fins estatísticos, apenas são considerados moradores de Terras Indígenas aqueles que residem em áreas que, até 31 de julho de 2022 – data de referência da coleta – estavam nas situações fundiárias de declaradas, homologadas, regularizadas ou encaminhadas como reservas indígenas. Esse conjunto compreendia, à época, 573 Terras Indígenas. Assim, os indígenas que vivem fora dessas áreas são oficialmente registrados como estando fora de Terras Indígenas, ainda que, a área esteja sendo reivindicada ou em estudo. Esse recorte metodológico é importante para a interpretação dos dados apresentados, pois revela que o número expressivo de indígenas contabilizados fora de TIs não necessariamente corresponde a populações desvinculadas de seus territórios tradicionais, mas, em muitos casos, a comunidades que habitam terras ainda não reconhecidas oficialmente, que podem ser urbanas ou não. A tabela abaixo mostra isso em números gerais:

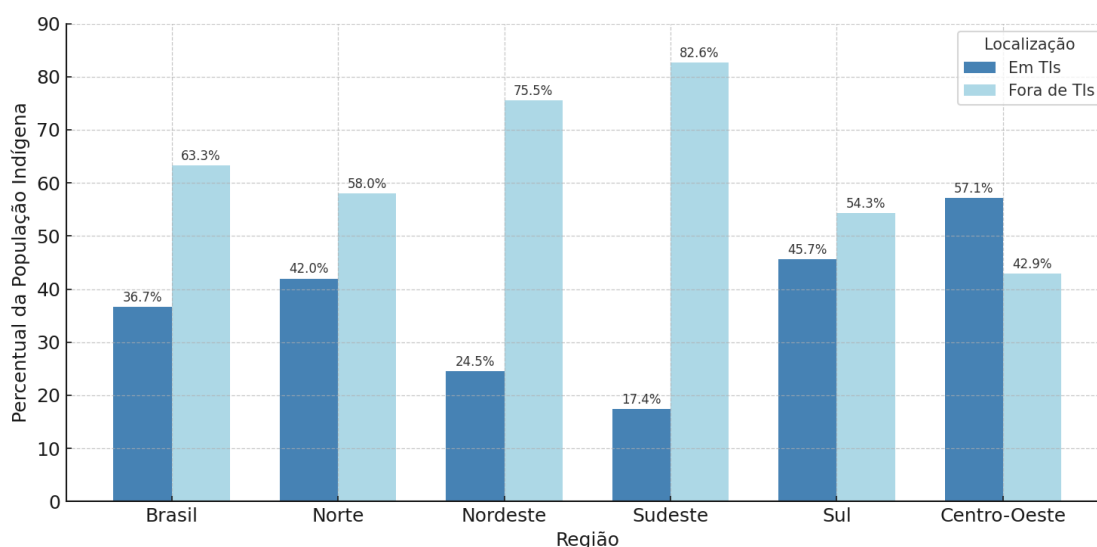
Tabela 01 – População indígena por localização do domicílio

Brasil e Grande Região	Localização do domicílio	Total
Brasil	Total	1.694.836
	Em terras indígenas	622.844
	Fora de terras indígenas	1.071.992
Norte	Total	753.780
	Em terras indígenas	316.827

	Fora de terras indígenas	436.953
Nordeste	Total	529.128
	Em terras indígenas	129.882
	Fora de terras indígenas	399.246
Sudeste	Total	123.434
	Em terras indígenas	21.525
	Fora de terras indígenas	101.909
Sul	Total	88.341
	Em terras indígenas	40.409
	Fora de terras indígenas	47.932
Centro-Oeste	Total	200.153
	Em terras indígenas	114.201
	Fora de terras indígenas	85.952
Fonte: IBGE - Censo Demográfico, 2022		

Nesse sentido, ao se conjugar o elevado número de reivindicações territoriais indígenas sem qualquer providência administrativa com o substancial contingente populacional de indígenas que vivem fora das Terras Indígenas oficialmente regularizadas (63,25%), evidencia-se, em termos populacionais, que a maior parte da população indígena no Brasil permanece fora dos marcos de reconhecimento oficial do Estado. Essa exclusão não decorre da ausência de uma mobilização, mas do fato de estarem geograficamente deslocadas do modelo atual de reconhecimento. Trata-se, portanto, de uma existência indígena, que resiste e se projeta mesmo quando não assimilada pelos marcos estatais de reconhecimento.

Gráfico 12 – Distribuição Percentual da População Indígena em Terras Indígenas Oficialmente reconhecidas e Fora de Terras Indígenas



Fonte: Elaboração própria com base em dados extraídos do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2022.

Essa população, invisibilizada nos instrumentos jurídicos e fundiários, aparece com força nos dados demográficos e reforça o argumento de que os critérios de inteligibilidade fundados na *toriumnormatividade*, que exigem estabilidade, fixidez nos moldes do reconhecimento estatal, não dão conta de abarcar a totalidade das formas indígenas de habitar e reivindicar o território. Noutras palavras, os dados do IBGE, ao mesmo tempo em que delimitam uma tipologia institucional de terras indígenas, também ajudam a evidenciar a dimensão do não reconhecido, aquilo que ainda escapa à moldura estatal e que, justamente por isso, representa um campo fértil de disputa por reconhecimento, visibilidade e reparação histórica.

Como já apontou Oliveira Filho (2022, p. 19), "há uma enorme distância entre um direito estabelecido de forma genérica pelo Estado e a sua materialização em conjunturas políticas diversas, em que os governos não mantêm uma igual preocupação com a aplicação da lei". No entanto, à luz dos dados apresentados acima, constata-se que, mais do que variações conjunturais no compromisso estatal com os direitos territoriais indígenas, estamos diante de uma deliberada política de esvaziamento do regime de reconhecimento. Tal política não apenas reduz o número de terras indígenas homologadas e limita drasticamente a produção de novos estudos, como também ignora sistematicamente as crescentes demandas representadas pelas Terras Indígenas que seguem sem qualquer providência administrativa, sinalizando um processo ativo de invisibilização institucional.

Nesse sentido, se o enquadramento socioespacial produzidos pelo Estado a partir das noções manejadas nos discursos políticos e jurídicos não dão conta de explicar a dinâmica relação entre sociedades indígenas e seus territórios, para dar conta do cumprimento do preceito constitucional de reconhecimento, cabe-nos indagar, que existências resistem mesmo sendo sistematicamente excluídas por esse enquadramento? O que permanece invisível quando as condições de ser reconhecido recortam a realidade e não preparam o reconhecimento para a maior parte da população indígena brasileira? E, sobretudo, que outras formas de reconhecimento seriam possíveis se deslocássemos o foco do território como *habitat* para o território como prática política, como vínculo e como história em movimento? Essa são questões – o que fica fora da moldura – que pretendemos explorar no próximo capítulo. Diante do esgotamento demonstrado pelas próprias estatísticas e das múltiplas formas de existência que resistem fora dos moldes estabelecidos, apontamos para a urgente de reivindicar novos enquadramentos – mais abertos,

plurais e capazes de acolher os sentidos indígenas do habitar, sem reduzi-los a uma funcionalidade previamente delimitada.

CAPÍTULO III – OS EXCEDENTES DO ENQUADRAMENTO SOCIOESPACIAL – TORIUMNORMATIVIDADE: INDÍGENAS URBANOS, RETOMADAS E AUTODEMARCAÇÕES

O presente capítulo tem como objetivo examinar as formas de vida e os modos de territorialização que escapam aos enquadramentos socioespaciais produzidos pelo Estado, aqui analisados a partir da categoria analítica da *toriumnormatividade*. Trata-se de compreender que a análise das disputas por reconhecimento das sociedades indígenas, sob essa chave, permite não apenas evidenciar os limites das molduras que regulam quem pode ser reconhecido, onde e sob quais condições, mas também tornar visíveis as vidas e os modos de habitar que foram produzidos como excedentes – isto é, como não reconhecíveis. A proposta, além de descrever as exclusões operadas por tais dispositivos, também aponta a necessidade de desestabilizá-los, abrindo espaço para práticas de reconhecimento que acolham a multiplicidade dos modos indígenas de existência e territorialização, orientadas por um horizonte radicalmente democrático.

É necessário reafirmar que a potência política e epistêmica da agência reside precisamente no excedente – naquilo que escapa à moldura e, por isso mesmo, desafia seus limites. As práticas, sujeitos e territorializações analisadas neste capítulo não apenas resistem à violência que constitui como ausência aqueles que permanecem fora dos enquadramentos, mas desestabilizam sua própria estrutura, ao resistirem à violência fundante que os produz como vidas não inteligíveis. Qualquer leitura convencional que parta dos pressupostos que sustentam esses dispositivos corre o risco de reiterar as mesmas condições de visibilidade e inteligibilidade que se busca problematizar. Em lugar de tensionar os marcos socioespaciais do reconhecimento, leituras convencionais acabam por reafirmar a *toriumnormatividade* como fundamento, neutralizando as possibilidades de contestação que emergem do que foi constituído como inassimilável e ininteligível.

Portanto, a análise metodológica dos enquadramentos pela *toriumnormatividade*, em torno das disputas normativas pelo reconhecimento revela-se fundamental para escapar dessa armadilha, que, conforme apontada por Oliveira Filho (2016), funciona como uma espécie de maldição que recai sobre os estudos acerca das identidades indígenas emergentes. Segundo ele, “quanto mais

aprofundamos a pesquisa sobre as identidades emergentes, paradoxalmente, mais parecemos contribuir para naturalizar as identidades étnicas mais antigas e lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes” (Oliveira Filho, 1999, p. 107). Isso ocorre porque as identidades ditas como emergentes – bem como a leitura que se faz dessas experiências – são frequentemente compreendidas a partir de enquadramentos normativos que vigoram desde longas datas, os quais operam com esquemas fixos de autenticidade, continuidade e territorialidade.

Nas pesquisas que se propõem a investigar processos de reconhecimento e afirmação identitária, torna-se fundamental *enquadrar o enquadramento* – isto é, explicitar e problematizar os próprios dispositivos analíticos, jurídicos e epistemológicos que estruturam as condições de inteligibilidade de seus interlocutores, senão, corremos o risco de tomar certas matrizes como referência para avaliar o que já não é reconhecível, correndo o risco de reiterar os próprios dispositivos que tornam certas identidades inteligíveis e outras suspeitas, reforçando hierarquias étnicas historicamente estabelecidas. Desse modo, a “maldição” é apresentar como insurgente e avaliar a insurgência a partir de padrões de legitimidade previamente estabelecidos – padrões que operam como condições de reconhecimento e que reiteram a centralidade da moldura normativa.

Mais uma vez, é preciso entender que o excedente não é passível de tradução pelas matrizes de inteligibilidade vigentes. Sua potência está justamente em escapar, em não caber nos termos daquilo que já foi autorizado a aparecer como vida legítima, desafiando a produção de novos termos de inteligibilidade para o seu reconhecimento. Insistir na aferição do que é insurgente a partir dessas condições é, portanto, ignorar que o próprio gesto de que o excesso rompe com os esquemas normativos de visibilidade e inteligibilidade. É no desencaixe, na recusa e na recalcitrância que o excedente produz sua agência - não como ausência de forma, mas como criação de outras possibilidades de mundo que desafiam a forma dominante do reconhecimento.

Neste capítulo, propomos discutir as práticas de retomadas, autodemarcações e experiências indígenas em contexto urbano como recurso analítico e didático, por compreender que essas formas de organização espacial ocupam um lugar de alta ininteligibilidade na cena pública estatal. Como buscaremos discutir, são existências captadas por intensos processos de

apagamento e invisibilidade, frequentemente criminalizadas e submetidas a violências materiais e simbólicas que operam tanto pela negação de sua legitimidade quanto pela ausência em instrumentos de proteção. No entanto, tal escolha não implica a exclusão de outras formas de existência indígena que, igualmente, se constituem como excedentes aos enquadramentos normativos de reconhecimento. É fundamental assinalar que a condição de abjeção ou de excedente não é fixa, mas contingente, variando conforme os dispositivos que determinam o que pode ser reconhecido como vida digna de proteção. Assim, à luz de determinados enquadramentos, toda vida indígena pode ser compreendida como excesso – uma existência que, embora insistente, permanece fora dos marcos de inteligibilidade legitimados, revelando o caráter seletivo e excludente do reconhecimento jurídico-político.

3.1. Retomadas e autodemarcação: entre o ato de reaparição e a ruptura com o enquadramento socioespacial

Oliveira Filho (2022) identifica que, historicamente, a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas no tocante às demarcações de terras tem oscilado entre três principais posturas: uma abordagem tutelar, marcada pela imposição de limites e pela subordinação da autonomia indígena; uma abordagem técnico-burocrática, “na qual o território indígena é definido a partir de estudos antropológicos e ambientais” (2022, p. 8); e, por fim, uma postura participativa e de protagonismo, em que as próprias comunidades indígenas adotam “as retomadas, como forma de criar fatos políticos que possam viabilizar a mais curto prazo os seus direitos” (2022, p. 9). Enquanto a via técnico-administrativa, discutida no capítulo anterior, tem se revelado cada vez mais inócua diante da captura institucional de enquadramentos socioespaciais que articulam interesses contrários aos povos indígenas, as retomadas e autodemarcações emergem como práticas centrais na luta por reexistência e por reconfiguração das relações socioespaciais. Essas práticas, contudo, permanecem amplamente ininteligíveis aos olhos do Estado, que opera a partir de um regime de reconhecimento fundado no *habitat*.

As retomadas e autodemarcações podem ser compreendidas como uma prática político-territorial que rompe com a crença de que o reconhecimento dos direitos indígenas depende exclusivamente postura técnica estatal, fundada em

laudos e pareceres especializados, que são justificados pela “crença – e a esperança – na transitoriedade do ser indígena, [tornando] possível e necessário o exame do caso por um especialista”¹⁰⁵ (Lima, 1998b, p. 249). As retomadas não dependem da autorização estatal, mas funda-se na autoridade indígena de reocupar espaços e, mais do que isso, de refazer o território como campo de vida e existência. Nas palavras de Ferreira (2022, p. 147) “as retomadas tendem a questionar e romper (...) com as hierarquias estatais expressas nas reservas e na gestão das terras indígenas”. Nessa mesma direção, Martins e Nóbrega (2020) compreendem essas ações como “estratégias político-jurídicas de luta por direitos”, que operam no limite da legalidade vigente, tensionando seus marcos e revelando suas insuficiências diante das reivindicações históricas e existenciais dos povos indígenas.

No entanto, as retomadas e autodemarcações não podem ser reduzidas à linguagem jurídica, tampouco são plenamente assimiladas pelo Estado¹⁰⁶, pois escapam aos enquadramentos normativos que condicionam o reconhecimento aos esquemas de inteligibilidade que produzem territorialidades estabilizadas, a serem captadas por perícias e documentos. Elas operam a partir de outras lógicas – políticas, históricas, cultural – que tensionam os limites da inteligibilidade e expõem o reconhecimento excludente praticado pelos aparatos estatal, que reconhece apenas aquilo que pode ser traduzido em seus próprios termos. Dada toda essa potência política, Oliveira Filho (2022, p. 28) observa que as retomadas “se transformaram na estratégia principal dos indígenas para o reconhecimento atual de

¹⁰⁵ Segundo o STF “o laudo antropológico realizado nos termos do Decreto nº 1.775/1996 é um dos elementos fundamentais *para a demonstração da tradicionalidade* da ocupação de comunidade indígena determinada, de acordo com seus usos, costumes e tradições, na forma do instrumento normativo citado” (Veja em acórdão do RE n.º 1017365/SC, evento n.º 2055, p. 9, disponível em <https://peticaoamento.stf.jus.br/dashboard>, acessado em 20 de março de 2024). Esse dispositivo foi muito comemorado por uma série de apoiadores das causas indígenas, reforçando o crucial papel do antropólogo no reconhecimento das sociedades indígenas como sujeitos jurídicos.

¹⁰⁶ Butler (2014a, p. 113 – 114) ao analisar como Antígona não teve suas reivindicações assimiladas pelo Estado, afirma que “ela não pertence ao humano, porém fala por meio de sua linguagem. Proibida de agir, ela, no entanto, age, e seu ato está longe de ser a simples assimilação de uma norma existente. Ao agir como alguém que não tem o direito de fazê-lo, (...). Ela fala na linguagem do direito da qual está excluída, participando na linguagem da reivindicação com a qual nenhuma identificação final é possível. Se ela é humana, então o humano entrou em catacrese: já não conhecemos mais seu uso próprio. E na medida em que Antígona ocupa a linguagem que nunca pode lhe pertencer, ela funciona como um quiasma no vocabulário das normas políticas. (...) Ela age, fala e se torna alguém cujo ato de fala é um crime fatal, mas essa fatalidade excede sua vida e adentra o discurso de inteligibilidade como sua própria fatalidade promissora, a forma social de seu futuro aberrante, sem precedentes.”

seus direitos territoriais, sendo incorporada como bandeira de luta pelo movimento indígena”.

As retomadas e autodemarcações afirmam um projeto autônomo de práticas e representações territoriais, constituindo-se, nesse sentido, como um campo de resistência, ao subverter a gramática dominante que reduz o território indígena à condição de “objeto” da política indigenista, e ao reivindicá-lo como instância relacional de existência coletiva. Como destaca Oliveira Filho (2022, p. 29), as retomadas “refletem a consciência e vontade política das comunidades”, produzindo constantemente significado ao território como expressão de uma forma própria de vida e de autodeterminação. Portanto, opera desestabilizando os critérios normativos de reconhecimento, ao reinscrever a presença indígena fora dos marcos autorizados pelo Estado. Nesse trabalho, não iremos ler as retomadas e autodemarcações como uma exceção ou uma etapa prévia à regularização fundiária, como se fosse uma simples luta por enquadramento e subsunção a norma, mas como disputas pelos próprios termos da inteligibilidade jurídica, pela afirmação da autoridade indígena sobre o território, não enquanto promessa futura de legalidade, mas como forma de aparição, presença e posicionamento político. Assim, os indígenas em processos de retomada deslocam os fundamentos da posse legitimada pelo Estado para a afirmação de um modo próprio de habitar, nomear e existir numa espacialidade que a sua presença não foi autorizada.

É nesse sentido que precisamos pontuar que as retomadas propõem uma tensão produtiva na relação entre os povos indígenas e a categoria jurídico-administrativa “terra indígena”. Como analisa Ferreira (2022, p. 150), ao buscar o reconhecimento estatal de seus territórios, os povos indígenas se veem frequentemente compelidos a traduzir suas próprias concepções de territorialidade nos termos da categoria legal “terra indígena”. Essa sobreposição simbólica, embora estratégica, implica certa abdicação da integralidade do território ancestral em nome da inteligibilidade jurídica. Nesse movimento contraditório, espera-se que o Estado conceda aquilo que já é originariamente pertencente, produzindo uma autonomia que só se realiza “no Estado”, e não contra ele. As retomadas, ao mesmo tempo em que acionam essa gramática estatal, também a tensionam, desestabilizando o monopólio do Estado sobre a definição legítima dos territórios e reabrindo a disputa simbólica e política sobre o que é terra indígena, a quem pertence e sob quais condições podem ser habitada.

Partindo do entendimento de que as retomadas deslocam o centro de autoridade – do Estado para os próprios povos indígenas – e operam uma passagem crítica do paradigma do *habitat*, como categoria fixadora, para a dimensão do *habitar*, enquanto prática viva e situada, elas instauram, necessariamente, uma tensão com os enquadramentos estatais de reconhecimento. Ou seja, reivindicarem um espaço sem a autorização do Estado e recusarem submeter-se aos regimes de inteligibilidade que sustentam a *toriumnormatividade*, as retomadas desafiam diretamente os enquadramentos socioespaciais de reconhecimento. Ao deslocarem a moldura, os povos indígenas produzem, assim, uma forma de aparição que tensiona os limites de onde, como e por que o indígena pode ser admitido como sujeito perante o direito. Assim, mais do que uma disputa pela terra, o que está em jogo é a autoridade de nomear o território e de afirmar, sobre ele, a legitimidade de um mundo.

A retomada desestabiliza a hierarquia do reconhecimento jurídico, não apenas porque resiste, mas porque propõe, de modo que o território deixa de ser apenas um lugar a ser reivindicado e passa a ser o próprio meio político de enunciação de uma condição de existência no mundo. Nas palavras de Ferreira (2022, p. 147)

As retomadas são a expressão de *microterritórios insurgentes e autônomos em processo de descentralização*, que se contrapõem às relações espaciais centralizadas impostas pelo desenvolvimento capitalista e formação do Estado nacional, (...). As retomadas rompem com as hierarquias sociais e políticas das reservas e experimentam formas novas de autonomia.

Com isso, ao romper com as hierarquias instituídas pelos enquadramentos vigentes, essas práticas experimentam novos modos de autonomia e protagonismo político, abrindo fissuras no regime espacial de reconhecimento dominante e forjando novas concepções insurgentes de espacialidade, que se constituem para além dos encontros delineados entre espaço e direito, desestabilizando as formas estatais de ordenar o território. Nesse sentido, Oliveira Filho (2022, p. 29) afirma que as retomadas, ao produzirem mobilização política, procedem a “construção de cenários futuros mais desejáveis (...) assumem um papel semelhante ao de ideologias libertárias indígenas (como a do “buen-vivir”), alimentando no cotidiano a crença de que um outro mundo é necessário e possível.”

Muito por isso, Ferreira (2022) coloca que o termo “retomada” foi politicamente mobilizado pelo *Movimento Brasil: Outros 500*, protagonizado por

povos indígenas e movimentos sociais, como forma de resistência às comemorações oficiais dos 500 anos da chamada “descoberta do Brasil”. Como afirma o autor (2022, p. 117-118), “a ideia de ‘retomada’ estava assentada numa narrativa anticolonial e numa leitura crítica das comemorações oficiais dos 500 anos de ‘descoberta do Brasil’”. Assim, a retomada não deve ser compreendida apenas como uma estratégia de reocupação de terras à semelhança das lutas camponesas, mas como uma narrativa histórica situada, enraizada na experiência indígena de despossessão e luta. Trata-se, portanto, de um conceito que articula territorialidade e memória como formas de insurgência política frente à colonialidade persistente do Estado, afirmando a reapropriação das terras invadidas como expressão legítima da condição indígena contemporânea.

Outro ponto importante diz respeito ao sujeito das retomadas, que não operam segundo as condições de ser reconhecido produzidas pelo Estado, mas a partir de uma legitimidade que se funda na própria condição indígena como enunciação política, afirmando-se por meio de uma presença que recusa a lógica do deferimento estatal. Como aponta Oliveira Filho (2022, p. 29, *grifamos*), “é importante perceber que o motor das ‘retomadas’ é a vontade política das pessoas que aí participam e o *documento básico de que dispõem é a sua condição de indígenas*”, portanto, são expressão “processos de reelaboração cultural e experiências de resistência às formas de dominação” (Ferreira, 2022, p. 118). Para Ferreira (2022) e Oliveira Filho (2022), a luta pelo território atua como chave analítica para a reorganização da cultura, permitindo aos povos indígenas não apenas recuperar espaços físicos, mas também reconstruir coletivamente suas referências de pertencimento e modos próprios de existência. A nosso ver, isso desloca radicalmente o fundamento do direito à terra, pois não se trata mais de uma subsunção aos critérios e enquadramentos estatais, exaustivamente disputados por uma prova de pertencimento através de perícias e laudos, mas de habitar politicamente um território e, por esse ato, torná-lo visível como território indígena.¹⁰⁷

Uma dimensão fundamental das retomadas, e razão pela qual optamos por tratá-las em conjunto, são as autodemarcações – ações em que os próprios povos indígenas identificam, delimitam e sinalizam seus territórios tradicionais, sem

¹⁰⁷ Alarcón (2013), ao analisar o caso das retomadas Tupinambá no sul da Bahia, interpreta essas ações como atos de autodeterminação que ultrapassam a demanda jurídica por regularização, pois são práticas que instituem, na própria ocupação, a legitimidade do território.

aguardar a autorização ou intermediação dos órgãos estatais competentes. Como destaca Molina (2018, p. 42), tais experiências estão “longe de reduzirem-se à dimensão técnica e a um momento pontual de um processo que, ele mesmo, não é apenas legal ou administrativo, mas também político”. A autodemarcação, assim, não configura uma ruptura ocasional com o procedimento oficial, mas a afirmação de uma outra legalidade – uma legalidade insurgente, enraizada em formas próprias de habitar, nomear e defender o território. Ela explicita que o reconhecimento não é um ponto de partida, mas um campo em disputa, no qual os povos indígenas reivindicam o direito de estabelecer os termos da visibilidade jurídica e da legitimidade territorial.

Nesse sentido, enquanto as retomadas desafiam os dispositivos estatais que historicamente produzem formas específicas de territorialização – ancoradas na contenção, fixação e dependência institucional –, as autodemarcações aprofundam esse questionamento ao atingir diretamente o núcleo da racionalidade estatal: o monopólio sobre o reconhecimento formal dos territórios. Miras (2015), demonstra que as políticas estatais de demarcação territorial operam sob uma racionalidade jurídica e cartográfica que tende a invisibilizar outras formas de produção do espaço, especialmente aquelas que escapam aos parâmetros normativos da propriedade fundiária e da ocupação permanente. Trata-se de um processo que, sob a aparência técnica da regularização fundiária, reproduz a colonialidade do território ao desautorizar outras formas de espacialização. Assim, ao traçarem seus próprios limites, nomes e formas de ocupação, os povos indígenas que autodemarcam seus territórios desestabilizam a centralidade da demarcação oficial como único critério legítimo de existência territorial indígena. Trata-se, portanto, de práticas que deslocam o eixo do reconhecimento, ao afirmar que a legitimidade do território não emana da autorização estatal, mas da luta histórica de habitar o espaço da retomada.

Enquanto o Estado historicamente operou o deslocamento forçado de povos indígenas – seja por meio das frentes de colonização, da imposição de grandes empreendimentos econômicos ou das políticas de assimilação (Oliveira Filho, 1999) –, as sociedades indígenas sustentaram formas próprias de resistência e continuidade, mobilizando seus projetos históricos de mundo. Como destacam Clifford (2013) e Lima (1998a), a mobilidade, a recriação de vínculos espaciais e a articulação com diferentes contextos socioterritoriais não constituem desvios, mas

elementos estruturantes das formas indígenas de existência. Nesse horizonte, as retomadas e autodemarcações não podem ser reduzidas a categorias como “invasão” ou “conflito fundiário”, amplamente utilizadas por discursos oficiais para deslegitimar essas práticas. Ao contrário, elas constituem respostas políticas às violências estatais – institucionais, territoriais e simbólicas – e instauram outros modos de configurar o sentido jurídico e político do território, recusando os enquadramentos limitadores associados à noção estatal de “*habitat*”. Assim, a força crítica das retomadas e autodemarcações reside na sua capacidade de revelar que o território não é um dado neutro ou natural¹⁰⁸, mas uma construção histórica marcada por disputas de poder. Ao reinscrever o território como prática e não como evidência, essas ações desestabilizam os critérios que regulam sua legibilidade jurídica e tornam visível o caráter excludente dos dispositivos normativos que pretendem defini-lo. Nesse gesto, não apenas se contesta a autoridade estatal de delimitar os marcos da legalidade, mas se afirma a existência de outros mundos possíveis.

Diante das potências que emergem com as retomadas, torna-se imprescindível, como propõe Lara (2023), promover uma mudança de perspectiva que nos permita deslocar essas ações do lugar de reações pontuais ou formas episódicas de resistência, para compreendê-las como modos próprios de existência e de fazer o mundo. Portanto, é necessário acompanhar esses movimentos “adotando a vigilância epistêmica e a reflexividade relacional, considerando o que essas práticas indígenas estão se propondo e nos propondo” (Lara, 2023, p. 6), e compreendê-las não apenas como lutas por apropriação e resistência, mas como “um entramado de relações criativas e de contraproduções em que a recursividade de conceitos como os de política – mas não apenas – materializa a agência desses movimentos, mostrando o que os povos indígenas vêm fazendo com o mundo que compartilhamos” (Lara, 2023, p. 6). Com isso, a retomada deixa de ser entendida como mera exceção diante da omissão estatal e passa a figurar como experiência política própria, que desafia os marcos de inteligibilidade do Estado, reconfigura os

¹⁰⁸ A concepção do território como um dado neutro ou natural está enraizada em uma perspectiva jurídica que fixa o espaço como moldura objetiva e estática, alheia aos conflitos e às práticas que o constituem. Essa abordagem, conforme analisa Philippopoulos-Mihalopoulos (2017), reduz o espaço à condição de território institucional, fundado em fronteiras formalizadas e linhas de autoridade previamente estabelecidas. Nesse modelo, o espaço é apenas o pano de fundo da normatividade, não sua condição constitutiva. Ao não reconhecer o espaço como campo de disputa e produção social, o direito reafirma sua própria clausura, transformando o território em instrumento de ordenamento e exclusão.

modos de habitar e insiste em existir para além das molduras que pretendem torná-la residual, ilegal ou invisível.

3.1.1. Enquadrando o enquadramento: As Retomadas nas disputas em Torno da Legitimidade e da Produção dos Territórios Indígenas

Embora as retomadas e autodemarcações indígenas constituam formas legítimas de ação política e territorial, articuladas à resistência histórica dos povos originários e à afirmação de seus direitos constitucionais, observa-se, de modo crescente, a formulação de discursos institucionais e de setores da sociedade civil que operam no sentido de deslocar essas práticas do campo da legitimidade política para o da criminalidade (Pereira, et al., 2024). Essa tentativa de desqualificação não incide apenas sobre os métodos adotados pelas comunidades indígenas, mas sobre sua própria condição de sujeitos políticos, frequentemente tratados como "ilegítimos", "manipulados" ou "não autênticos", convertendo reivindicações territoriais em supostas ameaças à ordem jurídica e à propriedade privada.

Esse deslocamento opera por meio de estratégias discursivas e institucionais que ignoram deliberadamente a complexidade histórica e estrutural dos conflitos fundiários no Brasil, desconsiderando, por exemplo, os processos contínuos de expropriação e desposseção vividos pelas sociedades indígenas desde a colonização. Ao omitir essa historicidade, constrói-se uma narrativa que deslegitima os sujeitos indígenas como agentes políticos e jurídico. Esse estranhamento radical frente à presença indígena insurgente pode ser interpretado, nos termos de Bourdieu (2013, p. 139), como expressão de uma violência que se atualiza quando “nada é mais intolerável do que pessoas socialmente distantes que se encontram próximas no espaço físico”. Em outras palavras, o incômodo gerado pelas retomadas e autodemarcações, quando sujeitos historicamente apartados da centralidade social rompem com o lugar que lhes foi imposto e se fazem próximos, visíveis e atuante, revela o esforço por restaurar a distância social por meio do controle do espaço, reatualizando hierarquias históricas que buscam repelir os povos indígenas para fora dos territórios que ocupam e dos circuitos onde suas existências possam ser vistas. Não é demais lembrar que a lógica moderna impõe que “tudo aquilo que estiver fora de ‘lugar’ ou fora da ‘ordem’ deve ser retirado do

convívio, sendo considerado algo ‘sujo’, ‘imundo’, ‘impuro’, ‘estranho’ ou ‘agente poluidor’” (Nascimento; Vieira, 2015, p. 121).

Podemos identificar várias reações produzidas desde o Estado, que buscam restringir ou criminalizar as práticas de retomadas e autodemarcações. No âmbito legislativo, destacam-se medidas como a instauração de CPIs (Requerimento nº 16/2015), a aprovação da Lei n.º 14.701/2023; no poder judiciário, vemos a abertura de inquéritos e a multiplicação de processos (Pet. 3388/RR, RE n.º 1017365/SC; ACO n.º 87, ADIs n.º 7583, 7586, 7582 ADO n.º 86); no executivo, as maiores investidas foram evidenciadas em normativas que visavam restringir o atendimento apenas as áreas homologadas e criação de critérios de heteroidentificação para indígenas (Resolução FUNAI nº 4, de janeiro de 2021). A nosso ver, toda essa reação é capitaneada diante da força disruptiva das retomadas, que colocam em xeque os modelos convencionais de territorialização controlados pelo Estado. Como observa Oliveira Filho (2022, p. 31), as retomadas introduzem “novidades em relação à modalidade de territorialização, que colocam em prática, fundamentadas em um ativo protagonismo indígena”, o que ajuda a compreender o motivo pelo qual essas práticas têm sido alvo de reações intensas e coordenadas por diferentes instâncias estatais. Ao promover formas de territorialização que escapam aos arranjos normativos tradicionais, as retomadas desestabilizam o monopólio estatal sobre a produção do espaço legítimo, tornando-se, por isso, objeto de disputas políticas, jurídicas e administrativas que visam neutralizar sua potência transformadora.

Além da aversão ao protagonismo indígena – justamente por reivindicar não apenas o direito ao território, mas a própria produção de sua espacialidade e disputa-la na cena pública-estatal, direito historicamente negada aos subalternizados e monopolizado pelo Estado –, as reações institucionais também se intensificam diante do caráter pedagógico das retomadas. Essas práticas, ao se afirmarem como experiências vivas de organização territorial autônoma, acabam por multiplicar-se, inspirando outros povos e coletivos a romper com os dispositivos formais de reconhecimento e a reivindicar seus direitos em seus próprios termos. Trata-se, portanto, de uma potência formadora que ameaça a centralidade estatal na definição dos marcos de legitimidade política e territorial.

Para além da dimensão estratégica, as retomadas também operam como práticas pedagógicas e formadoras de consciência política. Como analisa Lacerda

(2021), o processo de retomada e a produção dos espaços retomados funcionam como territórios de aprendizagem, onde se transmite saberes próprios, experiências de luta e resistência protagonizadas pelas sociedades indígenas. Nessas dinâmicas, não apenas se constrói a denúncia contra o esvaziamento das políticas públicas, mas se experimentam formas autônomas de organização, cuidado coletivo e produção de conhecimento enraizado no território. As retomadas tornam-se, assim, espaços de formação política intergeracional, nos quais os sujeitos indígenas se constituem como agentes históricos e elaboram estratégias que não dependem da legitimação estatal para existir. Trata-se de uma pedagogia do vivido, que mobiliza memória, pertencimento e enfrentamento como dispositivos para a afirmação de outros mundos possíveis.

Como outro exemplo da dimensão pedagógica das práticas indígenas insurgentes em torno de retomadas e de seu protagonismo, temos a Teia dos Povos, que são formas de organização que “reúne camponeses, indígenas, quilombolas, pescadores, povos de terreiros e outros grupos [...] em torno de iniciativas comuns, [...], articulando alianças na defesa de territórios comunitários” (Pimentel, 2023, p. 1). Esse ajuntamento de povos busca estabelecer uma rede para fortalecer

os modos de vida, o direito de existir, a partilha das sementes e da esperança entre os povos originários [ao articularem processos de] retomada da terra, das águas, das sementes, da organização dos alimentos, da saúde, da educação contextualizada a partir dos territórios de vida (Mendes, et al. 2022, p. 7).

Hoje, diversos territórios vêm sendo articulados por redes próprias de organização entre povos, como se observa na Bahia, Minas Gerais, Maranhão, Rondônia e em muitas outras regiões em que novas articulações seguem emergindo. Essas experiências constituem formas autônomas de produzir visibilidade e presença coletiva, deslocando as molduras que historicamente confinaram os povos indígenas e tradicionais a categorias administrativas, antropológicas, tornando-se uma afirmação de existência que se organiza em torno da vida em comum, da partilha de saberes e da reinvenção territorial a partir dos próprios sujeitos em luta.

Diante desse cenário, a força política das retomadas, das autodemarcações e do protagonismo indígena – produzidos à margem dos enquadramentos estatais – tem intensificado os conflitos em torno dos direitos territoriais, especialmente na medida em que essas práticas deslocam as formas convencionais de

reconhecimento e contestam os critérios normativos fixados pelo Estado como condição de legitimidade. Como afirma Bonin (2024), os dados sistematizados pelo CIMI sobre os episódios de violência registrados em 2023, evidenciam um aspecto importante: o protagonismo indígena. Se, por um lado, os povos indígenas vêm articulando novas formas de existência política e territorial, por outro, o Estado, em aliança com interesses privados, tem aprofundado suas estratégias de contenção, buscando desautorizar qualquer processo de territorialização que não se submeta às molduras. Assim, assiste-se à consolidação de um esquema articulado de silenciamento, criminalização e apagamento, operado como resposta à emergência de formas de organização indígena do espaço que escapam à assimilação institucional. Trata-se de uma reação violenta à insurgência de práticas territoriais que não cabem nos enquadramentos normativos vigentes, mas cuja presença insiste em perturbar as fronteiras da inteligibilidade jurídica e política. Como adverte Butler, os enquadramentos “que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (...) não só organizam a experiência visual como também geram ontologias específicas do sujeito” (2019b, p. 17). Nesse contexto, a recusa em reconhecer determinados modos de territorialização implica, na prática, a produção de vidas cuja existência deve ser sistematicamente repelida.

Para compreender o excedente que escapa aos enquadramentos socioespaciais estatais, é preciso examinar como a noção de “lugar” é construída nos dispositivos que afrontam os direitos indígenas de produzir suas próprias formas de territorialização. O Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito da FUNAI-INCRA 2, apresentado na Câmara dos Deputados em 2017, oferece um exemplo paradigmático dessa operação: ao sugerir a responsabilização penal de dezenas de lideranças indígenas, antropólogos, servidores públicos e representantes da sociedade civil, sob a alegação de participação em fraudes demarcatórias e incitação à invasão de propriedades privadas, o documento sustenta a ideia de que determinadas reivindicações territoriais não seriam legítimas por não estarem situadas no “lugar originário” de uma etnia. Vejamos alguns trechos:

Em obra de JOSÉ MARIA GAMA MALCHER, ex-Diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi especificado de forma exaustiva, toda presença indígena no Brasil, não tendo sido nele encontrada qualquer referência sobre a existência de indígenas da etnia “KANELA DO ARAGUAIA”, e, muito menos da presença de indígenas da etnia “KANELA APANIEKRA” e

“KANELA RANKOKAMEKRA” no Estado de Mato Grosso, na medida em que disse ele: APANIEKRÁ (Canela). Contato permanente. Jê. Grupo Timbira cujos **remanescentes** vivem no alto do rio Corda, à margem direito, no riacho Porquinhos, município de Barra do Corda, **Estado do Maranhão**. Eram em 1960 cerca de 180 índios. (p. 1090)

Também, estranha-se muito a etnogênese dos supostos indígenas “XERENTE AGAPITO”, até agora simplesmente desconhecidos da literatura indigenista. Na literatura consta apenas referência aos indígenas da etnia “XERENTE” (“AKWE” e “AKWEN”) como habitantes da Terra Indígena Xerente e Terra Indígena Funil, *no município de Tocantínia/TO* (p. 43)

Cumpra esclarecer que o município de Barra do Corda/MA dista aproximadamente 800 Km de Luciara/MT, e, Tocantínia/TO dista aproximadamente 300 Km de Luciara/MT. Pela considerável distância é duvidosa a própria qualificação da tradicionalidade da ocupação indígena (“KANELA DO ARAGUAIA” e “XERENTE AGAPITO”), com preservação dos valores culturais e perdurabilidade no sentido de vínculo anímico e psíquico (organização social, costumes, línguas, crenças e tradições), para habitação e etnografia no Estado de Mato Grosso!!! (p. 1091)

ao final deste Relatório, qualquer pessoa medianamente inteligente terá percebido que a verdade aponta para rurícolas – e até indivíduos oriundos da vivência urbana – transformados em índios Tupinambás, quando naquela região nem Tupinambás havia, mas Tupiniquins, com as duas etnias, embora pertencentes ao grande tronco Tupi e tendo língua e hábitos culturais comuns, sendo terríveis inimigas. (p. 1126)

Como já indicado, a fixação territorial – sustentada por metáforas como a da chapa radiográfica, do marco temporal e de uma espacialidade congelada – tem sido reiteradamente mobilizada como instrumento de deslegitimação das práticas indígenas de territorialização. Tais metáforas operam pela reatualização de discursos que exigem autenticidade, tradicionalidade e primitividade como condição de legitimidade, subordinando as reivindicações indígenas a provas de pertencimento essencializado, baseadas em critérios exógenos e desvinculados da historicidade concreta dos povos. Nesse enquadramento, o deslocamento, a mobilidade e a transformação são tratados como indícios de fraude, falsidade ou manipulação, produzindo uma imagem das sociedades indígenas como sujeitos fora de lugar, ou, mais precisamente, como sujeitos cuja presença só é inteligível dentro de lugares previamente fixados pelo Estado. Assim, esses se enquadramentos muitas vezes se “expressa em platitudes como a dos ‘falsos índios’” (Bonin, 2024, p. 35), amplamente denunciado no Relatório sobre Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2023, produzindo pelo Cimi¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Entre os vários relatos contidos no Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2023. 21. ed. Brasília: Cimi, 2024, reproduzimos os seguintes: “A TV Bandeirantes veiculou, em seu principal telejornal, uma reportagem em que os Pataxó de Barra Velha, na Bahia, são chamados de ‘falsos indígenas’

Ao acionar termos como “invasão”, “delito” ou “falsidade ideológica”, o Relatório Final da CPI da FUNAI-INCRA 2 mobiliza uma gramática penalista que visa interditar o dissenso e criminalizar a política indígena de resistência, muito usado “no contexto brasileiro, como estratégia para subjugar e, ao mesmo tempo, para manter privilégios econômicos, culturais e simbólicos de grupos que historicamente oprimem os povos originários” (Bonin, 2024, p. 35). Trata-se de uma tentativa de interditar a inteligibilidade de formas de vida que não se enquadram nos moldes normativos do Estado-nação, operando por meio da abjeção.

Nessa perspectiva, para pensarmos os mecanismos de produção do sujeito e do não sujeito, Bonin chama atenção para o funcionamento de uma lógica normativa que atribui à identidade indígena uma série de qualificações degradantes, “como anormais, degenerados, ingovernáveis, improdutivos, obsoletos, estranhos, estrangeiros” (2024, p. 31). Tais atributos não são distribuídos aleatoriamente, mas estruturam-se em referência a um “nós” hegemônico, um polo normativo de identidade a partir do qual se definem os desvios e se justificam exclusões. Nesse sentido, como afirma o autor, trata-se de “um operador estrutural que promove a humanização e a desumanização de segmentos de uma população” (2024, p. 31), permitindo que determinados corpos e modos de vida sejam considerados descartáveis, ilegítimos ou incompatíveis com o projeto de sociedade dominante.

Para compreender os enquadramentos que incidem sobre as retomadas e autodemarcações, é indispensável refletir sobre os modos como esses movimentos circulam socialmente e são produzidos discursivamente, uma vez que tais formas de visibilidade são também campos de disputa. Antunes e Gatto (2024, p. 19) evidenciam que a mídia exerce papel central nesse processo, ao observar que os jornais dominantes “moldam a maneira como as pessoas não apenas percebem e entendem eventos contemporâneos, mas incidem na forma como tal problemática

infiltrados para promover ‘invasões’ de terras. Os casos se acumulam. No Maranhão, indígenas do povo Akroá Gamella, da TI Taquaritiua, sofrem constantes agressões e são chamados de ‘falsos índios sem-terra’ quando transitam pelos municípios de Viana, Matinha, Pedro do Rosário e Penalva. No mesmo estado, os povos Tremembé, Anapuru Muypurá e Kariu Kariri vêm sofrendo, no cotidiano, insultos e discriminações praticadas pela população não indígena. São apontados como ‘falsos índios’ por não estarem aldeados ou por se comunicarem sem utilizar a língua materna. Ocorrências do mesmo tipo foram registradas nos municípios de Raposa, São José de Ribamar, Chapadinha e Estreito, todos no Maranhão. Em Minas Gerais, os Canoeiros Maxakali vêm sofrendo discriminação em interações presenciais e via aplicativos de mensagens instantâneas. Nessas mensagens, afirmam que os Canoeiros Maxakali não são indígenas com base na cor da pele e, quando pintam o corpo para os rituais e festividades, tornam-se alvos de piadas e comentários depreciativos. No Pará, Mainumy Tembê, moradora da comunidade Pitawa, alugou uma casa na área urbana de Tomé-Açu e, no bairro, passou a ser hostilizada por pessoas não indígenas que colocaram em dúvida a identidade dos Tembê. Afirmam: ‘Isso não é índio nem aqui nem na China.’” (p. 35)

será lembrada no futuro”. Esse processo de conformação das percepções públicas é mobilizado pela CPI da FUNAI e do INCRA como instrumento de legitimação da criminalização dos povos indígenas em retomada, por meio da construção de imagens estigmatizadas que os classificam como “falsos índios”, “invasores”, “obstáculos ao desenvolvimento” ou, em termos mais amplos, como sujeitos anormais, degenerados, ingovernáveis, improdutivos, obsoletos, estranhos e estrangeiros. Trata-se de uma estratégia de produção das sociedades indígenas como abjetas, esvaziando a legitimidade política dessas ações autônomas e interditar sua inteligibilidade como práticas jurídicas insurgentes.

Mota (2017, p. 101), analisando o papel das mídias nos processos de retomada, afirma que os indígenas frequentemente “aparecem como incitadores da violência, concebendo-a como uma condição inerente à sua existência. Buscam convencer a sociedade de que os indígenas atentam contra a ordem civil e, respectivamente, contra o direito da propriedade privada”. Essas construções discursivas não apenas reforçam estigmas coloniais (o índio como irracional), mas também alimenta uma gramática midiática que opera na legitimação da repressão estatal. Ao operarem com determinados elementos de inteligibilidade, esses veículos produzem narrativas que associam os povos indígenas à desordem, à ameaça e à violência, conformando uma gramática midiática que sustenta os enquadramentos estatais.

Nessa dinâmica, evidencia-se a atuação de setores que influenciam diretamente os meios de comunicação, manipulando narrativas sobre os povos indígenas com o objetivo de distorcer suas reivindicações e criminalizar simbolicamente as retomadas. Antunes e Gatto (2024, p. 7) observam que há vários estudos “sobre a representação dos povos indígenas na mídia tradicional [que] apontam para uma cobertura jornalística fortemente estereotipada de tais populações”, ressaltando que essas análises raramente consideram as possíveis “fraturas” e reconfigurações que tais narrativas sofrem diante das lutas protagonizadas pelos próprios povos indígenas. A difusão midiática desses discursos, ao reiterar enquadramentos estereotipados – ora do (não mais) indígena integrado, ora do indígena violento e irracional, mas sempre marcado pelo parâmetro do “selvagem” – opera como um dispositivo de legitimação da violência institucional, viabilizando despejos forçados, operações policiais e processos judiciais contra lideranças que desafiam a ordem fundiária hegemônica.

A cobertura midiática tradicional dos povos indígenas, marcada por silenciamentos seletivos e apagamentos sistemáticos, raramente contempla as múltiplas dimensões que compõem suas formas de existência. Como alerta Butler (2019b, p. 82–83), para além da disputa pelos enquadramentos normativos, é fundamental reconhecer a necessidade de “desafiar a mídia dominante [para] que determinados tipos de vida possam se tornar visíveis ou reconhecíveis”.¹¹⁰ Nesse sentido, mesmo diante desse cenário de invisibilização, é possível identificar brechas para a emergência de abordagens mais complexas. Como indagam Antunes e Gatto, seria possível que a mesma cobertura que “produz um apagamento e silenciamento de certas questões indígenas, que não são problematizadas e nem sequer levadas em consideração, permite indiciar também a emergência de outras perspectivas de abordagem na luta desses povos (...)?” (2024, p. 21). A pergunta aponta para a necessidade de se construir representações que contemplem as autonomias e protagonismos indígenas, inclusive seccionados por gênero, origem, entre outros atravessamentos. Trata-se de disputar os regimes de visibilidade com narrativas que emergem a partir dos próprios povos originários, produzindo contravisões que desestabilizam o olhar hegemônico ainda predominante na grande imprensa.

Butler (2019b) destaca a importância de questionar os enquadramentos vigentes não apenas para evidenciar que eles falham em conter ou explicar integralmente a realidade que pretendem representar, mas também para afirmar a necessidade da criação de novos enquadramentos. Segundo a autora, “a produção de novos enquadramentos, como parte do projeto geral de mídia alternativa, é evidentemente importante” (2019b, p. 28). Assim, a emergência de mídias indígenas e alternativas tem permitido uma contranarrativa que desafia o discurso hegemônico sobre as retomadas. Plataformas como Mídia Índia, Amazônia Real e De Olho nos

¹¹⁰ É importante ressaltar que “não é apenas ou exclusivamente a apreensão visual de uma vida que forma uma pré-condição necessária para a compreensão da precariedade da vida. Uma outra vida é percebida por intermédio de todos os sentidos, se é de fato percebida. O esquema interpretativo tácito que distingue as vidas dignas daquelas indignas de consideração funciona fundamentalmente através dos sentidos, diferenciando os gritos que podemos ouvir daqueles que não podemos, as visões que conseguimos enxergar daquelas que não conseguimos, da mesma forma que acontece em relação ao tato e até mesmo ao olfato. A guerra sustenta suas práticas atuando sobre os sentidos, fazendo-os apreender o mundo de modo seletivo, atenuando a comoção diante de determinadas imagens e sons, e intensificando as reações afetivas diante de outros.” (Butler, 2019b, p. 90, *grifo nosso*).

Ruralistas¹¹¹ desempenham um papel fundamental na visibilização das lutas indígenas, promovendo narrativas construídas pelos próprios indígenas e suas redes¹¹². Essas mídias operam como instrumentos de denúncia de violações de direitos e questionam as narrativas dominantes que associam os indígenas à criminalidade¹¹³.

Outra prática fundamental nas disputas por representação e visibilidade são as etnomídias. Como observa Moura (2024), trata-se de uma prática em expansão nos últimos anos, resultado da apropriação dos meios de comunicação por parte dos próprios povos indígenas, que assim “criaram redes de comunicação que não apenas permitam sua presença, mas que lhes garantam o protagonismo na denúncia da quebra de direitos, na disseminação do conhecimento tradicional e no fortalecimento de seus valores ancestrais” (2024, p. 279). Nesse sentido, as etnomídias não operam apenas como formas alternativas de veiculação de conteúdo, mas como estratégias de afirmação política, epistemológica e cultural que reconfiguram os regimes de visibilidade historicamente excludentes.

O enquadramento midiático dos processos de retomadas indígenas, portanto, reflete uma disputa central no campo político e simbólico. Enquanto os grandes veículos de comunicação frequentemente reforçam discursos que criminalizam os indígenas e legitimam a repressão estatal, mídias independentes e indígenas têm desempenhado um papel crucial na ressignificação dessas lutas. A disputa midiática é, assim, um elemento constitutivo das retomadas, pois incide diretamente sobre a forma como a sociedade percebe os povos indígenas e suas ações, podendo influenciar desde a formulação de políticas públicas até decisões judiciais que envolvem seus territórios. Ao ressaltar a importância da aparição e de ser visto para uma existência como sujeito, Butler (2019b) afirma que a disputa por enquadramentos não prescinde da produção de mais dimensões normativas, mas exige o reconhecimento de que a inteligibilidade de uma existência depende da abertura das condições que permitam sua aparição. Nessa direção, sustenta que “não precisamos saber de antemão o que *uma vida* será, mas apenas descobrir e

¹¹¹ Sobre o papel estratégico da comunicação nas lutas indígenas veja: <https://midianinja.org/midia-india-o-futuro-e-atraves-da-comunicacao/>, <https://amazoniareal.com.br/>, <https://deolhonosruralistas.com.br/>

¹¹² Sobre a produção de mídias por indígenas como forma de resistência, visibilidade e conscientização, ver a reportagem da Agência Brasil: *Mídia produzida por indígenas se torna ferramenta de conscientização*, publicada em 5 ago. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-08/midia-produzida-por-indigenas-se-torna-ferramenta-de-conscientizacao>. Acesso em 31 de abril 2025.

apoiar os modos de representação e aparência que permitem que a reivindicação de vida seja feita e ouvida (nessa perspectiva, mídia e sobrevivência estão relacionadas)” (Butler, 2019b, p. 26). A partir dessa perspectiva, compreende-se que mídia e sobrevivência estão profundamente relacionadas, uma vez que o acesso a regimes alternativos de visibilidade pode ser decisivo para a afirmação política de formas de vida historicamente silenciadas.

A tarefa das retomadas é, também, retomar os lugares de aparição. Para além da ocupação territorial, trata-se de reinscrever-se nos regimes de visibilidade que historicamente negaram voz, forma e presença aos povos indígenas. Além de empreendermos as práticas políticas que expressam os protagonismos indígenas – como as retomadas, autodemarcações, redes e alianças –, é igualmente necessário fazer com que essas formas criativas e insurgentes de fazer política possam circular, conquistar visibilidade, disputar sentidos e romper os enquadramentos hegemônicos que as reduzem à criminalidade ou à anomalia. Em um cenário marcado pela hegemonia de discursos que criminalizam, silenciando e enquadrando a luta indígena sob chaves de ilegalidade e desordem, a circulação insurgente dessas experiências torna-se parte fundamental da luta por reconhecimento e pela própria sobrevivência. Afinal, disputar a mídia é também disputar o regime de aparição que define quais vidas importam, quais vozes são ouvidas e quais corpos são admitidos como parte do mundo comum.

Assim, ao propor o gesto analítico de “enquadrar o enquadramento”, o que se busca não é apenas duplicar uma operação interpretativa, mas tensionar as molduras que regulam a inteligibilidade política e jurídica das retomadas indígenas. Como aponta Butler (2019b), questionar o enquadramento é desestabilizar a pretensão de completude da cena apresentada. Pensando as retomadas, essa reflexão convida a perceber que os discursos dominantes – que as classificam como invasões, ameaças ou ilegalidades – sustentam-se em molduras que buscam capturar e conter aquilo que, por definição, rompe com a gramática fundiária e os dispositivos coloniais do reconhecimento. Ainda que os enquadramentos operem como tecnologias de contenção e inteligibilidade, esses dispositivos nunca são plenamente eficazes. A moldura, ao tentar estabilizar o sentido de uma cena, acaba,

paradoxalmente, sendo atravessada por elementos que escapam ao seu controle¹¹⁴. Nesse sentido, as retomadas insurgem não apenas como práticas territoriais de reocupação, mas como ações político-jurídicas que desestabilizam os regimes de visibilidade e normatividade estatal. Enquadrar o enquadramento, portanto, é uma estratégia crítica para disputar os sentidos atribuídos às retomadas, revelando as operações seletivas que legitimam certas narrativas e silenciam outras.

3.1.2. A criminalização e violência contra as sociedades indígenas nos processos de retomadas e autodemarcações: A produção da abjeção como um excedente

Como já apontamos, é importante pensar como que as práticas indígenas por autonomia e protagonismo passam a ser produzidas como algo a ser eliminado, inimaginável do ponto de vista central da norma. Essa captura dos termos indígenas de fazer política pelo Estado, por meio de estratégias de criminalização e violência, pode ser explicada como um mecanismo de defesa da ordem normativa dominante, que se vê desestabilizada diante da emergência de sujeitos que reivindicam o direito de existir fora das formas previamente autorizadas de reconhecimento. Nesse sentido, embora o discurso vigente seja contra os atos de protagonismos, como vimos no tópico anterior, ele produz discursos sobre os sujeitos, direcionando a violência e a criminalização contra aqueles que reivindicam suas existências por fora dos marcos do reconhecimento, ameaçando os alicerces epistemológicos e jurídicos do monopólio estatal sobre a definição do que pode ser reconhecido.

Nesse sentido, estamos propondo analisar as reações violentas e criminalização contra os povos indígenas em relação aos seus processos de retomada, autodemarcação, autonomia e protagonismo a partir da construção e disputa da abjeção. O que denominamos aqui como produção do abjeto é elucidado por Rodrigues e Gruman (2021, p. 69), que descrevem um processo simultâneo ao da constituição do sujeito inteligível, aquele “aceitável conforme certas normas, leis e discursos”, enquanto o abjeto representa “as existências que foram consideradas aquém da sujeição. O estatuto de sujeitos lhes é negado, restando a essa existência permanecer do lado ininteligível da fronteira que separa o inteligível do ininteligível.”

¹¹⁴ Como afirma Butler (2019b, p. 24) “certo vazamento ou contaminação torna esse processo mais falível do que pode parecer à primeira vista. As próprias condições técnicas de reprodução e reprodutibilidade produzem um deslocamento crítico”.

Assim, entendemos que as reações as retomadas não são um simples mecanismo de repressão, mas um dispositivo de produção de ininteligibilidade, pois é o esforço para consolidar certas vidas e práticas como abjetos – “intoleráveis, inassimiláveis e rechaçados” (Idem, p. 71) – cuja presença insiste em perturbar a ordem dos reconhecíveis.

Para Butler, o abjeto constitui o domínio do desumanizado, aquele que é excluído dos quadros normativos de reconhecimento e, justamente por isso, torna possível a constituição do sujeito humano como inteligível. Trata-se de uma operação que não apenas diferencia, mas estabelece hierarquias ontológicas entre formas de vida. Como afirma a autora, “essa estabilidade, essa coerência, é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem sua diferenciação do abjeto” (Butler, 2018a, p. 179). Assim, o abjeto não é apenas aquilo que é excluído, mas o fundamento negativo a partir do qual se delineiam os contornos do sujeito legítimo. Aplicada aos processos de retomada, essa análise permite compreender como os povos indígenas, ao afirmarem formas de existência que não se enquadram nos dispositivos autorizados de reconhecimento estatal, são empurrados para esse lugar de exterioridade radical – um excesso que precisa ser regulado, desautorizado ou eliminado para que um projeto de sociedade se afirme.

É muito importante notar essa característica contingente da abjeção, pois deixa o estatuto ontológico de determinadas vidas, ainda que parcialmente inteligíveis, sempre abertas a apreensão, discussão e classificação. Como destaca Rodrigues e Gruman (2021, p. 69) “o abjeto é necessariamente contingente. Isto é, não tem estatuto ontológico, essência determinada ou características que o definem de forma transcendental e imutável”. Assim, pensando o histórico de delimitação das sociedades indígenas como sujeitos pelo Estado brasileiro, é possível observar que suas vidas sempre foram objeto de debate social, e a própria possibilidade de um lugar para os povos indígenas constituiu, reiteradamente, uma questão em disputa. Desde o debate colonial sobre a presença de alma¹¹⁵ no corpo indígena até as tentativas do regime militar de impor uma assimilação compulsória por meio da regulamentação dos artigos 9º, 10, 11, 27 e 29 do Estatuto do Índio (Bicalho, 2010),

¹¹⁵ Em 1537, por meio da bula *Sublimis Deus*, o papa Paulo III declarou que os indígenas do chamado Novo Mundo eram verdadeiros seres humanos, dotados de alma e, portanto, aptos à conversão ao cristianismo.

“integrando” à sociedade nacional, compulsoriamente, todos os indígenas do Brasil que fossem considerados aculturados. Essa disputa ontológica é atualmente renovada sob a forma do “marco temporal”, que institui um critério de reconhecimento fundado na fixação espacial anterior a outubro de 1988, operando como dispositivo de inteligibilidade que restringe a legitimidade da presença indígena à sua conformidade com um ponto específico da cronologia e espacialidade estatal. Aqui, torna-se fundamental compreender a formulação de Bento (2024, p. 118) sobre o abjeto como uma figura que tem uma vida discursiva, mas que vive dentro do discurso como algo absolutamente indistinto e destituída de conteúdo estável – precisamente por isso, infinitamente moldável, ou seja, “algo que ainda não se tornou real, e nunca se tornará, porque o destino do abjeto é a morte antes do tornar-se humano”.

O convite, portanto, é entender como os modos de existência indígena, como os produzidos pelas retomadas indígenas, são sistematicamente situados fora da gramática da vida reconhecível e, por isso, deslegitimados e vulnerabilizados à violência. Como afirmou Amado e Vieira (2021, p. 22) as retomadas ativam “por sua vez, um repertório de dispositivos de repressão e controle voltados para sufocar sua potencialidade e impedir que a situação da retomada se expanda, se consolide, e se transforme em projetos ainda mais emancipatórios”. Bento (2024, p. 115), ao analisar a obra *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad, afirmou que o medo que o protagonista teve ao se deparar com figuras abjetas, estava “na possibilidade de mover os ‘selvagens’ da condição de abjeto (...) para a esfera do objeto”. Esse deslocamento, inicial, é precisamente o que a emergência de protagonismos indígenas provoca ao romper com lógicas de sujeição historicamente atribuída a essas populações e inaugura novas formas de aparição no espaço político. As retomadas, operam um reposicionamento radical, reivindicando o lugar de sujeitos que decidem sobre seus territórios, corpos e formas de vida. Nesse gesto, expõem a gramática política que define quais vidas merecem proteção e quais são descartáveis.

Para compreender a sistematicidade das práticas de repressão e violência dirigidas às sociedades indígenas, é necessário considerar tanto as ações institucionais em escala nacional quanto os episódios localizados de agressão direta. O *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023*, publicado pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), revela que ao menos

quarenta episódios de violência documentados no ano ocorreram em contextos explicitamente associados a áreas em processo de retomada, evidenciando a centralidade desse tipo de ação política indígena como alvo privilegiado das estratégias de repressão e deslegitimação. Os ataques relatados incluem liminares de reintegração de posse à revelia do entendimento do STF¹¹⁶, ações policiais marcadas por truculência¹¹⁷, ameaças¹¹⁸ e assassinatos de lideranças¹¹⁹, bem como investidas de milícias ruralistas¹²⁰ – elementos que compõem um quadro de violência orientado não apenas por interesses fundiários, mas por uma disputa mais ampla sobre quem pode reivindicar legitimamente a vida.

Por sua vez, a criminalização dos povos indígenas é perpetrada por meio de diferentes agentes institucionais e jurídicos, que tem atuado para deslegitimar e reprimir as lutas indígenas por território. Segundo Mondardo (2022), o Estado brasileiro tem adotado uma postura repressiva diante das retomadas indígenas,

¹¹⁶ Trecho do relatório (p. 74) registra que “a Justiça Federal de Naviraí determinou, no dia 5 de novembro, a reintegração de posse do tekoha Santiago Kue, localizado no município de Naviraí. A decisão, que implicaria o despejo de aproximadamente 30 famílias indígenas, foi proferida sem a oitiva da comunidade afetada e em flagrante desrespeito à determinação do Supremo Tribunal Federal, que havia suspenso ações dessa natureza até a conclusão do julgamento de repercussão geral relativo ao marco temporal.” (TERRA INDÍGENA: GUYRAROKA, POVO(S): GUARANI-KAIOWÁ).

¹¹⁷ Trecho do relatório (p. 74) registra que: “Na madrugada do dia 3 de março, famílias Kaiowá e Guarani do tekoha Laranjeira Nhanderu, incluindo crianças e anciões, retomaram uma parte de seu território ancestral, sobreposta por uma fazenda denominada “Inho”. Os indígenas relatam a ausência de espaço suficiente para circular e realizar seus rituais. Ainda na tarde do mesmo dia, a Polícia Militar atacou a retomada sem mandado judicial, prendendo três indígenas. Além das detenções, outros membros da comunidade foram feridos por disparos de balas de borracha, em uma operação considerada ilegal e truculenta. Segundo os relatos, os indígenas foram inicialmente acusados de furto, mas a tipificação penal foi alterada para desobediência no momento da prisão (terra indígena: laranjeira nhanderu e boqueirão (brilhantepegua) Povo(S): Guarani-Kaiowá)”

¹¹⁸ Trecho do relatório (p. 159) registra que: “Após quatro dias escondidos na mata, os indígenas foram brutalmente atacados por seguranças privados. No dia 22, relataram ter sido surpreendidos por cerca de vinte homens encapuzados e armados, em diversos veículos, que efetuaram disparos e mantiveram quatro pessoas sob cárcere privado por horas, durante as quais foram submetidas a agressões físicas, ameaças e abusos. Ainda na tarde do mesmo dia, ao tentarem acessar a tekoha Pyelito Kue, a antropóloga Ana Carolina Mira Porto e o jornalista canadense Renaud Phillippe também foram violentamente agredidos por um grupo semelhante, que bloqueou a rodovia MS-386 utilizando caminhonetes (Terra Indígena: Iguatemipegua; Povo(s): Guarani Nandeva e Guarani-Kaiowá).”

¹¹⁹ Trecho do relatório (p. 73) registra que: “Os conflitos ocorridos em 2022, que resultaram no assassinato de Vitor Fernandes, indígena Guarani-Kaiowá de 42 anos, evidenciam a gravidade da violência praticada contra os povos indígenas em contextos de disputa territorial. Sua morte se deu durante uma operação irregular da Polícia Militar. Além dele, outros dois indígenas, Márcio Moreira e Vitorino Sanches, também foram assassinados em emboscadas (Terra Indígena: Amambai; Povo: Guarani-Kaiowá.); Em 17 de janeiro de 2023, Samuel Cristiano do Amor Divino, de 25 anos, e Nauí Brito de Jesus, de 16 anos, foram perseguidos e executados por pistoleiros a serviço de fazendeiros em conflito com os Pataxó, no extremo sul da Bahia. Os jovens haviam saído para comprar alimentos no distrito de Montinho, nas proximidades da área retomada onde residiam (Terra Indígena: Barra Velha do Monte Pascoal; Povo: Pataxó).”

¹²⁰ Trecho do relatório (p. 73) registra que: “Em Dourados (MS), a retomada Aratikuty, habitada pelos povos Guarani-Kaiowá e Terena, tem sido alvo de ataques sistemáticos promovidos por um grupo de pistoleiros contratados por fazendeiros da região. Segundo denúncias, a empresa Miragem Segurança Ltda estaria envolvida diretamente nos ataques, que incluem disparos de armas de fogo, incêndios criminosos e ameaças de estupro contra mulheres indígenas. A violência se intensificou após a prisão de dez indígenas em outra retomada próxima (Terra Indígena: Aratikuty; Povos: Guarani-Kaiowá e Terena).”

priorizando a militarização e a criminalização das lideranças em vez de garantir os direitos territoriais dos povos originários¹²¹. Essa repressão está diretamente associada ao avanço do agronegócio e à lógica neoliberal, que buscam expandir a exploração econômica dos territórios indígenas¹²². Como consequência, lideranças são perseguidas judicialmente, comunidades enfrentam despejos forçados¹²³ e o direito originário é sistematicamente desconsiderado nos processos administrativos e judiciais que envolvem a regularização fundiária.

¹²¹ A repressão policial contra os povos indígenas no Brasil, especialmente em contextos de retomadas e demarcações de terras, tem sido marcada por diversos episódios de violência e violações de direitos. Vejamos: Conflito em Rio Brilhante, Mato Grosso do Sul (Março de 2023): No município de Rio Brilhante, comunidades Guarani Kaiowá retomaram parte do território tradicional Laranjeira Nhandaru, sobreposto à Fazenda Inho. Em resposta, a Polícia Militar reprimiu os indígenas, resultando na prisão de três lideranças. Apesar da repressão, os Guarani Kaiowá ocuparam a sede da fazenda dias depois, intensificando a tensão na região. Disponível em: www.brasildefato.com.br. Acesso em: 21/01/2025; Violência na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul (Novembro de 2024): Comunidades das aldeias Jaguapiru e Bororó enfrentaram uma crise hídrica severa, levando-os a protestar pacificamente por acesso à água potável. A Tropa de Choque da Polícia Militar respondeu com violência, utilizando balas de borracha, bombas de gás e spray de pimenta. Idosos, crianças e mulheres foram feridos, e pelo menos quatro indígenas foram presos durante a operação. Disponível em: www.cimi.org.br. Acesso em: 21/01/2025; Assassinato de Jovem Indígena em Antônio João, Mato Grosso do Sul (Setembro de 2024): Neri da Silva, de 22 anos, foi morto com um tiro na cabeça durante um ataque da Polícia Militar à comunidade na Terra Indígena Nhandaru Marangatu. A região vinha sendo alvo de ataques desde a semana anterior, intensificando os conflitos fundiários entre indígenas e fazendeiros locais. Disponível em: www.socioambiental.org. Acesso em: 21/01/2025; Ocupação e Repressão no Tekoha Yvu Verá, Mato Grosso do Sul (Abril de 2023): Indígenas ocuparam o Tekoha Yvu Verá para impedir a construção de um condomínio de luxo em terras cuja demarcação estava paralisada. A Polícia Militar reprimiu a ocupação, resultando na prisão de dez indígenas e no incêndio de uma casa. Apesar da repressão, a ocupação persistiu como forma de resistência. Disponível em: www.brasildefatodf.com.br. Acesso em: 21/01/2025.

¹²² Os relatórios "Os Invasores I" e "Os Invasores II", produzidos pelo observatório "De Olho nos Ruralistas", investigam a sobreposição de propriedades privadas em terras indígenas no Brasil, revelando a participação de empresas, setores econômicos e políticos nesse contexto. "Os Invasores I" identificou 1.692 fazendas que incidem sobre territórios indígenas demarcados pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), totalizando uma área de 1,18 milhão de hectares—equivalente ao território do Líbano. Entre os responsáveis por essas sobreposições estão grandes grupos do agronegócio, como Bunge, Amaggi, Bom Futuro, Lactalis, Cosan, Ducoco e Nichio. Setores como produção de grãos, carne, madeira, açúcar, etanol e frutas destacam-se nessas invasões. Além disso, instituições financeiras e fundos de investimento, incluindo Itaú (via Kinea), Bradesco, XP, Gávea Investimentos, IFC e Mubadala, também possuem vínculos com essas áreas sobrepostas. O relatório aponta, ainda, conexões com o crime organizado, mencionando relações de latifundiários no Amazonas com a máfia italiana Cosa Nostra e a atuação de ex-garimpeiros ligados ao contrabando internacional de diamantes. "Os Invasores II" foca na participação de políticos e seus familiares na posse de terras sobrepostas a territórios indígenas. O estudo identificou 42 políticos e parentes de primeiro grau como proprietários de imóveis rurais que invadem áreas indígenas, somando 96 mil hectares—equivalente às áreas urbanas combinadas do Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Entre esses proprietários estão um senador, dois deputados federais, um governador e três prefeitos. O relatório também revela que 18 líderes da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA) receberam doações de campanha de empresários cujas fazendas incidem sobre terras indígenas. Destaque para o senador Jaime Bagattoli (PL-RO) e os deputados Dilceu Sperafico (PP-PR) e Newton Cardoso Júnior (MDB-MG), que possuem propriedades nessas áreas em nome de suas empresas.

¹²³ Em março de 2020, aproximadamente 2.260 famílias, incluindo centenas de indígenas de mais de 30 etnias, foram despejadas do assentamento Monte Horebe, na periferia de Manaus. As autoridades alegaram que a área havia se tornado um ponto de tráfico de drogas, justificando a remoção. No entanto, muitos moradores ficaram desamparados, especialmente com o agravamento da pandemia de COVID-19, vivendo em condições ainda mais precárias após o despejo. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2022/03/em-manaus-indigenas-despejados-lutam-para-recuperar-sua-comunidade>. Acesso em: 22 jan. 2025. Em abril de 2022, a Justiça Federal de Naviraí, Mato Grosso do Sul, determinou a desocupação do território tradicional de Mboreviry, retomado pelos Guarani e Kaiowá em outubro de 2021. A decisão favoreceu uma empresa do Grupo Petrópolis, autorizando o uso de força policial para a remoção das 37 famílias indígenas residentes. A comunidade temia um despejo violento, agravando sua situação de vulnerabilidade. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/04/decisao-despejo-mboreviry>. Acesso em: 22 jan. 2025.

A criminalização dos indígenas ocorre, sobretudo, pela judicialização das lutas territoriais, com acusações de esbulho possessório, invasão de terras e formação de quadrilha contra lideranças envolvidas nos processos de retomada¹²⁴. Estado frequentemente utiliza o aparato jurídico para transformar reivindicações legítimas de território em conflitos fundiários criminalizados, ignorando o direito originário assegurado pela Constituição de 1988. Esse mecanismo se intensifica com a atuação de setores do agronegócio e da bancada ruralista, que pressionam pelo endurecimento das leis contra as retomadas indígenas, tornando os processos de demarcação mais lentos e burocráticos.

De modo semelhante, Alarcón (2013) demonstra que a criminalização das retomadas indígenas não se restringe à repressão policial e jurídica, mas envolve um aparato mais amplo de controle estatal e desinformação. No caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, a autora evidencia como os indígenas são retratados como criminosos por meio de discursos que desqualificam suas demandas e reforçam a ideia de que suas ocupações são ilegítimas. Essa estratégia não apenas legitima a repressão estatal, mas também busca enfraquecer o apoio da sociedade civil, consolidando o estigma da ilegalidade para impedir a consolidação das retomadas.

Molina (2018) amplia essa discussão ao tratar das autodemarcações como um dos principais alvos da repressão estatal. A autora argumenta que, ao desafiar diretamente a autoridade do Estado sobre a gestão territorial, as autodemarcações

¹²⁴ Caso dos Tupinambás de Olivença (Bahia) – abril de 2015: Em abril de 2015, a Polícia Militar realizou o despejo de indígenas Tupinambás na Terra Indígena Tupinambá de Olivença, em Ilhéus, Bahia. Durante a ação, lideranças como o Cacique Babau e seu irmão, Teity, foram presos sob acusações de invasão de terras e formação de quadrilha. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Tupinambas-sao-expulsos-de-suas-terras-na-Bahia-e-liderancas-sao-presas> Acesso: 20 de janeiro de 2025. Indígenas Guarani e Kaiowá em Dourados (Mato Grosso do Sul) – agosto de 2024: Em agosto de 2024, três indígenas Guarani e Kaiowá foram presos na retomada Avaete, acusados de invasão de propriedade. As lideranças locais interpretaram essas prisões como uma tentativa de criminalizar as legítimas reivindicações territoriais do povo. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/08/indigenas-guarani-e-kaiowa-presos-acusados-de-invasao-de-propriedade-sao-libertados-em-dourados> Acesso: 20 de janeiro de 2025. Comunidade Indígena na Terra Sagrada Pium (Roraima) – setembro de 2024: Em setembro de 2024, 19 lideranças indígenas da comunidade Terra Sagrada Pium foram acusadas de crimes como invasão, usurpação e desobediência judicial. Essas acusações surgiram no contexto de conflitos territoriais, onde os indígenas buscavam defender seu território contra invasores. Disponível em: <https://cir.org.br/site/2024/09/20/liderancas-indigenas-da-terra-sagrada-pium-resistem-as-pessoas-de-invasores-e-seguem-na-luta-pelo-territorio> Acesso: 20 de janeiro de 2025. Operação Aldeia Verde (Piauí) – fevereiro de 2025: Em fevereiro de 2025, a Polícia Federal deflagrou a Operação Aldeia Verde, que investigou um grupo formado por empresários, funcionários públicos e lideranças indígenas. O grupo foi acusado de grilagem de terras pertencentes à comunidade indígena Akroá-Gamella, resultando em denúncias por crimes como invasão de terras, ameaça e uso de documentos falsos. Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2025/02/19/grupo-de-empresarios-e-lideres-indigenas-e-suspeito-de-grilagem-de-terras-de-comunidade-indigena-no-pi-duas-pessoas-sao-presas.ghtml> Acesso em : 22 de fevereiro de 2025.

enfrentam resistência não apenas de setores privados, mas também de órgãos governamentais, que atuam para desmobilizar essas iniciativas. A repressão ocorre tanto por meio da burocracia excessiva, que impede o avanço das reivindicações, quanto pela violência institucional, que criminaliza lideranças e comunidades envolvidas.

A repressão e a criminalização das retomadas indígenas operam em diferentes níveis, combinando ação policial, judicialização das lutas, desinformação e controle normativo. Nesse sentido, a criminalização das retomadas não pode ser compreendida apenas como uma resposta repressiva do Estado a ações isoladas de determinados sujeitos indígenas. Conforme analisam Amado e Vieira (2021, p. 10), “a criminalização é parte de um processo constitutivo da identidade e do sentido social do movimento social, mesmo que o processo criminal recaia diretamente apenas sobre seus integrantes individuais”. Nesse sentido, o processo de criminalização funciona como uma tecnologia de poder que constrói uma imagem social da retomada como um ato desviante, desestabilizando sua legitimidade coletiva e atribuindo-lhe um caráter de ameaça à ordem jurídica. Tal dinâmica inscreve os indígenas, sobretudo em luta por seus territórios, como figuras abjetas e inassimiláveis, interditando a possibilidade de que suas ações sejam lidas como formas legítimas de produção política e jurídica. A perseguição a lideranças, os despejos violentos e a criminalização de comunidades inteiras fazem parte de um projeto mais amplo que busca restringir a autonomia indígena e impedir o avanço de processos de autodemarcação e retomada. Mondardo (2022) ressalta que esses mecanismos de repressão não apenas dificultam o acesso dos indígenas às suas terras tradicionais, mas também perpetuam a violência estrutural contra esses povos, reforçando um modelo de exclusão e negação de direitos.

3.2. Indígenas em Contexto Urbano: reconhecimento, inteligibilidade e enquadramentos socioespaciais

No Brasil, a presença indígena nas cidades, embora historicamente significativa, permaneceu por muito tempo à margem dos registros oficiais e da atenção da academia. Invisibilizados pelos mecanismos censitários, ignorados pelas políticas públicas indigenistas e frequentemente classificados como “desaldeados”,

os indígenas urbanos foram tratados como exceções, desvios ou sujeitos em processo de “perda de identidade”. Ainda assim, essa invisibilidade tem sido progressivamente tensionada por transformações tanto metodológicas quanto políticas. Os dados do Censo Demográfico, especialmente os de 2022, evidenciam um crescimento expressivo de indígenas em áreas urbanas, enquanto coletivos e organizações indígenas vêm disputando espaço nos debates institucionais e acadêmicos.

Essa nova visibilidade não elimina os entraves estruturais. A ausência de políticas públicas específicas, a atuação restrita de órgãos como a Funai e a Sesai, os limites das ações afirmativas e a lacuna estatística contribuem para a produção de uma cidadania indígena urbana precária, intermitente e, muitas vezes, negada. Apesar de novos enquadramentos produziram dados estatísticos que dão conta de representar a presença indígena em contexto urbano, o o *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*, publicado pelo Cimi em 2024 aponta diversos casos de desassistência em saúde a grupos indígenas em contexto urbano. A ausência de políticas públicas específicas, aliada à não identificação de suas formas de organização territorial e à negação de suas identidades, tem resultado na sistemática exclusão dessas populações dos sistemas de atendimento. Como evidencia o relatório, “destacam-se os casos de desassistência de vários grupos indígenas em contexto urbano, *por falta de reconhecimento de seus territórios ou de suas identidades indígenas*” (Cimi, 2023, p. 182, *grifamos*).

O relatório revela que a negação dos direitos indígenas em contexto urbano não decorre de uma ausência de demanda ou de organização por parte dessas populações, mas sim de um processo sistemático de deslegitimação operado por dispositivos de reconhecimento que vinculam identidade indígena à ocupação de espaços que não são os urbanos. A lógica que sustenta essa exclusão territorializa a identidade, construindo a presença indígena nas cidades como deslocamento indevido, como se essas populações estivessem “fora” do seu devido lugar. Ao encontro dessa desassistência, também temos a mobilidade social e a aparência física das sociedades indígenas em contexto urbano sendo acionados como provas de não-indigeneidade, sustentando práticas de negação de direitos e criminalização de formas legítimas de reterritorialização.

O relator da CPI FUNAI e INCRA 2, julgando obra de uma antropóloga, afirma que havia uma “franca intenção de tomar como indígena os caboclos que,

sabidamente, são mestiços de brancos com índios, ou seja, mamelucos, *que podem também ser largamente encontrados em ambiente urbano*¹²⁵. O trecho acima evidencia a operação de uma dicotomia entre identidade e espacialidade, segundo a qual ser indígena pressupõe ocupar um determinado lugar. Ao afirmar que caboclos – identificados como mestiços – “podem também ser largamente encontrados em ambiente urbano”, o relatório não apenas nega a possibilidade de existência indígena na cidade, mas reafirma a ideia de que o espaço urbano seria incompatível com a autenticidade indígena. A urbanidade, nesse enquadramento, torna-se indício de descaracterização, e o reconhecimento da identidade é condicionado à permanência em territórios previamente legitimados.

Nessas condições, o reconhecimento jurídico e político dos indígenas em contexto urbano permanece condicionado à sua capacidade de se adequar a expectativas normativas sedimentadas por uma gramática colonial de autenticidade. Essa gramática, por sua vez, opera por meio de uma concepção de espaço que desloca a presença indígena da cidade para fora de seu “lugar legítimo”. Nesse enquadramento, o indígena urbano é constantemente posicionado na zona limítrofe da inteligibilidade estatal – ora como “falso índio”, ora como anacronismo deslocado de um tempo e espaço considerados próprios da alteridade indígena. O que se disputa, portanto, não é apenas o acesso a direitos formais, mas a própria possibilidade de existência pública enquanto sujeito indígena. A cidade, atravessada por dispositivos que produzem reconhecimento seletivo, torna-se cenário privilegiado da exclusão, não pela ausência de indígenas, mas pela recusa em reconhecê-los fora dos marcos espaciais legitimados pela *toriumnormatividade*.

3.2.1. *A produção da dicotomia indígena – cidade: A dialética da presença e da exclusão de indígenas no contexto urbano brasileiro*

A relação entre os povos indígenas e os centros urbanos pode ser interpretada, num primeiro plano, como uma dialética entre dominação e resistência – ou, mais precisamente, entre o avanço histórico das cidades sobre os territórios

¹²⁵ BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. *Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a Funai e o Incra – CPI da FUNAI e do INCRA 2*: relatório final. Relator: Nilson Leitão. Brasília: Câmara dos Deputados, 2017, p. 1588

originários e a afirmação insurgente da presença indígena nas dinâmicas urbanas contemporâneas (Rosa e Reis, 2023). Embora a formação das cidades sobre terras indígenas seja um dado estrutural da história do urbanismo no Brasil, o foco aqui recai sobre os processos de enquadramento, reconhecimento e exclusão que incidem sobre os indígenas em contexto urbano. Como apontam Castilho e Castilho (2023), essa tensão se mantém viva no presente, uma vez que os povos originários resistem ao apagamento por meio da mobilização política, da reafirmação identitária e da ressignificação dos próprios espaços urbanos. Essa resistência confronta diretamente o imaginário dominante, segundo o qual “índio de verdade é quem vive na aldeia, no meio do mato. Assim, chamar de indígenas às pessoas que mantêm relações permanentes com habitantes da cidade ou que vivem nas cidades parece incompatível” (Castilho; Castilho, 2023, p. 122). Trata-se, portanto, de tensionar os limites da gramática de reconhecimento, que ainda opera sob uma lógica de espacialização normativa e exclusão silenciosa.

Neste trabalho, a presença indígena nas cidades não será tratada como uma disfunção social a ser corrigida pelo retorno à aldeia, nem como um fato anômalo ou emergente a ser contido por meio de políticas assistenciais. Ao contrário, será compreendida como uma realidade historicamente constituída, marcada por camadas sobrepostas de apagamento, exclusão e, simultaneamente, de territorialização e emergência política. Conforme apontam Castilho e Castilho (2023), a cidade – nascida sob a lógica da dominação colonial – transforma-se, na atualidade, em espaço de resistência, reinvenção e afirmação identitária para os povos indígenas. O mesmo espaço urbano que opera o apagamento torna-se também campo de reorganização social, em que os indígenas fundam associações, constroem territórios simbólicos, ativam redes de parentesco, elaboram circuitos de solidariedade e criam espaços próprios de reivindicação coletiva. Longe de representar a diluição da identidade, tais experiências urbanas expressam formas renovadas de territorialidade, ancoradas não apenas na posse da terra, mas na produção de memória, na circulação de saberes e na articulação política dos sujeitos coletivos indígenas.

Essa leitura dialética impõe desafios importantes, pois ao mesmo tempo em que evidencia os limites dos enquadramentos normativos estatais – que jamais abarcaram plenamente a diversidade das formas de existência indígena –, revela a persistência de dispositivos que sustentam a invisibilidade dos povos indígenas em

contexto urbano, mesmo diante de sua presença ativa e resistência nos espaços públicos. Um aspecto central dessa exclusão é a ausência de inteligibilidade para a experiência urbana indígena, já que o reconhecimento estatal permanece condicionado à figura do “aldeado”, territorialmente fixado em terras homologadas e ruralizadas. Fora desse enquadramento, a identidade indígena não desaparece, mas torna-se social e juridicamente ilegível, pois escapa às categorias normativas que regulam quem pode ser reconhecido como sujeito indígena.

A noção de enquadramento elaborada por Butler (2019b) oferece uma chave analítica fundamental para compreender que a negação de direitos básicos aos povos indígenas em contexto urbano – como o acesso à saúde, à moradia e à educação – não decorre de uma omissão, mas constitui um efeito ativo das formas pelas quais o Estado e a sociedade estabelecem os parâmetros do que pode ser reconhecido como vida legítima. Como demonstram Rosa e Reis (2023), essa exclusão materializa-se em práticas concretas, como a negativa de atendimento por parte da SESAI a indígenas urbanos durante a pandemia de Covid-19, entre vários outros fatores. Diante da ausência de políticas públicas que os reconhecessem como sujeitos de direito, foi a própria Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) que precisou criar sistemas autônomos de monitoramento e denúncia (Barbosa, Caponi, 2022). Fora dos marcos normativos do reconhecimento estatal, essas vidas tornam-se juridicamente invisíveis, não suscetíveis de cuidado, nem dignas de luto¹²⁶ ou proteção.

A *toriumnormatividade*, nesse contexto, sustenta-se por esquemas de inteligibilidade que formula uma “autenticidade” indígena vinculada à “floresta”, ao isolamento geográfico e à suposta “pureza cultural”. Como indicam Rosa e Reis (2023, p. 14, *grifamos*) “expressões como ‘índios urbanos’, ‘aculturados’ ou ‘desaldeados’ são reflexos de um imaginário preconceituoso que busca estabelecer o lugar – *espacial e social* – dos indígenas”. Eles funcionam como estratégias de apagamento, como uma política de destruição daqueles que estão fora “do seu lugar”, ou que estão reivindicando ocupar “qualquer lugar” sem uma autorização estatal. É justamente contra essa lógica que os povos indígenas urbanos lutam. Sua presença nas cidades não é um “fora do lugar”, mas a construção de um contínuo

¹²⁶ Conforme argumenta Judith Butler (2019b), uma vida é considerada passível de luto apenas quando está previamente inserida em um regime de reconhecimento que a torna inteligível como vida humana.

processo de territorialização indígena em novos e todos contextos. Como afirmam Rosa e Reis (2023, p. 15), “viver na cidade não significa renunciar à identidade etnicamente diferenciada”. Ao contrário, significa forjar novos espaços de pertencimento, fazer da cidade uma aldeia – não em sentido mimético ou nostálgico, mas como prática política, cultural e cosmológica de reexistência.

Essa leitura nos permite afirmar que a cidade é, simultaneamente, território de apagamento e território de retomada. A dialética entre cidade e aldeia não produz síntese, como observam Castilho e Castilho (2023), mas expõe um campo de disputas cuja permanência revela a estrutura excludente da urbanização brasileira, acrescentando, as sociedades indígenas, a lógica de reconhecimento continua fundada na negação da presença indígena fora das molduras rurais ou tradicionais. Ao mobilizar os conceitos de reconhecimento, enquadramento e inteligibilidade, torna-se possível compreender como essa exclusão opera nos registros simbólicos e materiais, e por que a luta indígena urbana é, ao mesmo tempo, luta por território, por identidade e por existência reconhecível. Segundo Rosa e Reis (2023) a dualidade “estar na cidade, ser da aldeia” indica que a identidade indígena não depende da localização física, mas da persistência de vínculos e formas próprias de habitar o mundo.

A presença indígena em espaços urbanos é frequentemente tratada como uma anomalia, um ruído ou um desvio em relação ao modelo estatal de reconhecimento, estruturado por categorias fixas de territorialidade, autenticidade e “continuidade” cultural. Como evidencia o *Relatório sobre Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023*, “quando não são ridicularizados por sua aparência, modo de vestir e de se expressar, indígenas que vivem em contexto urbano relatam que são constantemente apontados como ‘falsos índios’, ‘índios da cidade’ ou pessoas que ‘não têm cara de índio’” (CIMI, 2024, p. 102). No entanto, pesquisas recentes têm demonstrado que os indígenas em contexto urbano não são exceções nem desvios, mas expressões legítimas – e crescentes – da diversidade e da vitalidade dos povos originários no Brasil. Suas existências urbanas revelam formas plurais de territorialização, redes de apoio interétnico e novas práticas de reivindicação política que, apesar de reiteradamente invisibilizadas pelos marcos jurídicos e pelas políticas públicas, desafiam as fronteiras normativas do reconhecimento estatal.

No Rio de Janeiro, Saldanha (2023) analisa a construção histórica do território urbano como um espaço hostil à diversidade indígena, resultado do que chama de “encobrimento do outro”. O caso da Aldeia Maracanã é emblemático. Espaço ocupado desde 2006 por famílias indígenas, tornou-se um foco de resistência e confronto com o Estado, que, em nome da especulação imobiliária e do interesse turístico, tentou removê-los em diversas ocasiões. Para a autora, essa violência institucionalizada expressa a recusa em reconhecer a cidade como território indígena. Essa invisibilidade não se limita à ausência de políticas, mas alcança também os modos como o Estado regula o pertencimento. Como já apontamos, aqueles que não vivem em “terras demarcadas”, tendem a ficar fora do escopo de atuação de órgãos como FUNAI e SESAI. A subnotificação e a falta de atendimento público são, nesse sentido, sintomas de uma exclusão estrutural.

A produção social da invisibilidade dos povos indígenas em contexto urbano encontra forte sustentação nos processos de escolarização, nos discursos midiáticos e na forma como o Estado organiza os dispositivos de reconhecimento. Como demonstram Neto e Deus (2020), a imagem do indígena amplamente reproduzida entre estudantes da rede pública em Belo Horizonte ancora-se em um ideal romântico e historicizado, no qual o “índio verdadeiro” é aquele que habita a floresta, distante da cidade e alheio à complexidade do mundo contemporâneo. Tal representação opera como filtro cognitivo que determina quem pode ser percebido como indígena e onde esse corpo pode, legitimamente, existir. Nas palavras dos autores, “prevalece nos contextos urbanos a noção de invisibilidade dos direitos indígenas, pois [...] estes seriam espaços nos quais a presença indígena figura como algo ilegítimo, o que seria decorrente da visão colonialista e romantizada do índio em interação com a natureza” (Neto, Deus, 2020, p. 95). O resultado é o esvaziamento da presença indígena na cidade por meio de um mecanismo de apagamento simbólico que não apenas nega a pluralidade das formas de existência indígena, mas reafirma os marcos coloniais de reconhecimento estatal. Ao serem vistos como figuras deslocadas no tempo e no espaço – como “índios perdidos na história”, fixados em um passado remoto da colonização –, os indígenas urbanos são sistematicamente excluídos das formas legítimas de visibilidade e, por consequência, do acesso aos direitos políticos e territoriais que essa visibilidade condiciona.

Em Uberlândia, Sousa (2024) realiza uma etnografia da coletividade formada por famílias Pankararu, Tuxá, Kambiawá, Xukuru, Pataxó e Xakriabá no bairro Élisson Prieto, revelando que a urbanização indígena não se dá como ruptura, mas como continuidade insurgente de trajetórias marcadas por deslocamentos forçados, expulsões territoriais, precarização econômica e violência fundiária. Ainda que inseridas em um espaço urbano periférico e negligenciado, essas famílias constroem redes de solidariedade, práticas culturais partilhadas e formas de organização política que enunciam novas territorialidades. Trata-se de um pertencimento não reconhecido, mas intensamente vivido, que desafia os limites do enquadramento socioespacial. No entanto, como denuncia Sousa (2024), a ausência de políticas públicas específicas e a permanência do estigma de “não autêntico” reiteram a invisibilidade sociojurídica dos indígenas urbanos.

Esse quadro é amplamente confirmado por Corrêa (2021), ao analisar a trajetória dos povos Wapichana, Fulni-ô e Cariri Xocó em Brasília, com destaque para o caso do Santuário dos Pajés. Ocupado por indígenas desde 1956 e adquirido legalmente em 1980, “o governo federal se declarou dono do terreno e o vendeu para construtoras para a edificação de um novo bairro residencial denominado Setor Noroeste” (2021, p. 2), revelando como o reconhecimento estatal opera seletivamente, validando ou anulando vínculos territoriais de acordo com interesses alheios às formas indígenas de habitar. Como aponta o autor (2021), essa invisibilidade não se restringe ao campo jurídico, mas atinge diretamente a produção identitária. O indígena que circula pela cidade, estuda, utiliza tecnologias ou habita bairros populares é frequentemente desautorizado como tal. Ainda assim, novas linguagens de resistência emergem, como o rap indígena e as produções audiovisuais – caso do filme *Terra Cyndida* – que ressignificam os modos de existência e visibilidade desses sujeitos, deslocando os termos da inteligibilidade dominante.

Na região metropolitana de Salvador, Borges (2023) analisa os processos de etnogênese entre grupos Tupinambá, evidenciando como a cidade se constitui, simultaneamente, em espaço de negação e de reinvenção. Mesmo diante de formas consistentes de organização comunitária, mobilização política e presença territorial, o Estado insiste em não os reconhecer como indígenas por estarem fora de um território tradicionalmente demarcado e por se articularem em contextos interétnicos urbanos. Tal como demonstra a Borges (2023), o reconhecimento estatal permanece

ancorado em uma noção essencializada de autenticidade, que opera como tecnologia de exclusão ao condicionar o acesso a direitos à conformidade com um modelo territorial e cultural fixado. Nesse cenário, a resistência assume um duplo enfrentamento: contra o silenciamento institucional e contra a colonialidade das formas autorizadas de pertencimento.

Em Porto Alegre, Schneider e Verás Neto (2023) acompanham a presença ativa de povos Guarani, Kaingang e Charrua em feiras culturais, manifestações públicas e eventos políticos, apontando como, apesar dessa atuação concreta, a cidade e o próprio Estado seguem tratando esses sujeitos como deslocados. Os estereótipos assimilacionistas ainda operam como gramática de deslegitimação, negando aos indígenas urbanos os direitos diferenciados garantidos pela Constituição Federal de 1988. Quando a diferença não é filtrada pelo rural ou pelo exótico, ela é simplesmente desautorizada. Diante disso, os autores propõem a interculturalidade crítica como horizonte de enfrentamento: um deslocamento epistemológico capaz de romper com os parâmetros normativos que estruturam a exclusão e de afirmar a presença indígena na cidade como legítima, ativa e politicamente incontornável.

Esse mesmo diagnóstico é reforçado pelos estudos de Vieira e Naglis (2023), ao tratarem da experiência dos Terena em Campo Grande (MS), e por Nascimento e Vieira (2015), em análise de abrangência nacional. Em ambos os casos, evidencia-se que a invisibilidade indígena no espaço urbano não decorre de ausência, mas do modo como os dispositivos estatais – censos, políticas públicas, instrumentos legais – se recusam a ver o que não corresponde aos esquemas de reconhecimento fundados na colonialidade. O argumento é claro: o indígena urbano não desaparece; ele é sistematicamente produzido como inexistente. Mesmo com o crescimento da autodeclaração indígena nas cidades, os estigmas que associam a indianidade à marginalidade ou à autenticidade rural persistem como entraves normativos. O resultado é o prolongamento do negacionismo institucional que, ao não reconhecer, perpetua a exclusão.

Conforme evidenciado pelos estudos acima, a experiência indígena nas cidades é atravessada por um regime de negações sistemáticas – entre a inviabilidade do reconhecimento institucional, a violência material das remoções e a exclusão simbólica operada por classificações que desautorizam a diferença. Essa condição não é contingente, mas sustentada por um arranjo histórico de dispositivos

normativos, estigmas sociais e práticas jurídicas que prolongam a lógica da colonialidade no espaço urbano. A esse conjunto de mecanismos de apagamento soma-se uma disputa simbólica em torno das próprias categorias utilizadas para nomear os sujeitos indígenas em contexto urbano.

Longe de serem meramente descritivas, tais nomenclaturas carregam implicações normativas que operam como dispositivos de regulação e exclusão. Termos como “índios urbanos”, “índios da cidade” e “índios desaldeados” são frequentemente utilizados sem critério claro, produzindo efeitos de marginalização identitária. Segundo Castilho e Castilho (2023), essas classificações reduzem a complexidade dos modos de vida indígenas nas cidades, ignorando suas especificidades culturais, trajetórias históricas e estratégias de pertencimento. Os autores consideram ultrapassada, por exemplo, a expressão “índios desaldeados”, pois ela sugere a perda de identidade. Defendem, em contrapartida, que a nomenclatura empregada deve considerar a forma como os próprios sujeitos indígenas se definem. A recorrência desses rótulos evidencia, portanto, não apenas um esforço classificatório, mas a persistência de dispositivos de poder que associam a autenticidade indígena à floresta ou ao território rural, deslegitimando as formas de vida indígenas nas cidades. Como resultado, a presença indígena urbana é frequentemente compreendida como ausência de identidade ou como desvio, prejudicando tanto a autodeclaração quanto o reconhecimento institucional.

Nesse sentido, Neto e Deus (2020), em estudo fundamentado na fenomenologia e na geografia da percepção, identificam que a identidade indígena em contexto urbano se constitui como um processo dinâmico de reconstrução e reafirmação constante. Os sujeitos indígenas residentes nas cidades não apenas reconhecem sua identidade étnica como dimensão constitutiva de sua existência, mas também a reafirmam diante das pressões deslegitimadoras impostas pela sociedade envolvente. Longe de significar a perda de pertencimento, a experiência urbana se torna um espaço de ressignificação identitária, no qual vínculos simbólicos, culturais e familiares com os territórios de origem são mantidos e acionados como estratégias de resistência.

Os autores argumentam que a vivência nas cidades demanda um exercício contínuo de autoafirmação por parte dos indígenas, que enfrentam cotidianamente estigmas, preconceitos e estereótipos construídos socialmente. Nesse sentido, a identidade indígena não pode ser compreendida como uma categoria fixa e

essencializada, mas como um campo de disputa, atravessado por negociações e tensionamentos que envolvem pertencimento, memória e afirmação política. Trata-se, portanto, de uma identidade em movimento, que se recria nos múltiplos territórios urbanos a partir de estratégias cotidianas de preservação cultural e reivindicação de reconhecimento.

No senso comum, prevalece uma percepção de que o "índio verdadeiro" é aquele que habita aldeias distantes, em meio à natureza. Dessa forma, denominar como indígenas as pessoas que mantêm relações permanentes com habitantes da cidade ou que vivem diretamente em centros urbanos parece incompatível com a imagem socialmente consolidada. Este entendimento é corroborado por Neto e Deus (2020), que destacam uma clara divergência entre o "índio real" e o "índio imaginado". O indígena "imaginado" é frequentemente uma construção das mídias, que tendem a retratar comunidades indígenas predominantemente em contextos de conflito ou situações excepcionais. Oliveira Filho descreve esse processo da seguinte forma, "os índios reais são considerados 'falsos índios' ou ainda 'índios corrompidos pelos brancos', enquanto a imagem atemporal e genérica [...] continua associada ao índio bom e verdadeiro" (1999, p. 206).

3.2.2. O registro censitário dos indígenas em contexto urbano: da invisibilidade estatística à crítica dos enquadramentos identitários

A trajetória dos povos indígenas no Brasil tem sido historicamente marcada por regimes de invisibilidade, controle e exclusão. Um dos espaços onde essa violência simbólica se materializa de maneira particularmente evidente é nos mecanismos de quantificação da população, como os censos demográficos conduzidos pelo Estado brasileiro. Durante décadas, a ausência de categorias que permitissem o autorreconhecimento indígena nos registros oficiais não foi uma lacuna fortuita, mas um gesto deliberado de negação – um modo de sustentar a ficção de um Brasil sem índios, sobretudo nas cidades. Essa exclusão estatística não apenas certificava uma ausência da presença indígena do espaço urbano, como reforçou sua ilegitimidade política e inviabilizou a formulação de políticas públicas que considerassem suas realidades específicas. O que se produziu, nesse processo, foi a associação entre ausência numérica e inexistência social,

consolidando um ciclo de desautorização que persiste, ainda hoje, mesmo diante dos avanços recentes na possibilidade de autodeclaração identitária.

Desde o primeiro recenseamento brasileiro, realizado em 1872, os indígenas não foram contemplados de forma adequada, pois a categoria “índio” foi diluída sob designações como “caboclo” ou “pardo”, conforme os critérios racialistas vigentes na época (Guirau; Silva, 2013). Os censos de 1888, 1900 e 1920 sequer apresentaram informações sobre composição étnico-racial da população. O recenseamento previsto para 1930 não chegou a ser realizado, em virtude da instabilidade política e da Revolução de 1930, o que interrompeu temporariamente a série histórica dos censos. Apesar da retórica nacionalista fundada na ideia das “três raças” e na exaltação da mestiçagem como traço identitário do povo brasileiro, o recenseamento populacional de 1940 – realizado sob o regime autoritário do Estado Novo – restringiu as categorias raciais às designações “branca”, “preta” e “amarela”, silenciando por completo a existência indígena. Essa supressão não foi um equívoco técnico, mas expressão de um projeto político de assimilação e apagamento. Como observam Guirau e Silva (2013, p. 5), essa omissão se articulava ao ideário integracionista do período, que concebia os povos indígenas como corpos em transição rumo à “civilização”, fadados ao desaparecimento ou à diluição étnica. A ausência estatística, nesse contexto, não apenas refletia a negação de sua alteridade, mas operava como tecnologia de invisibilização, inscrevendo os indígenas fora do campo do reconhecimento oficial e das políticas públicas.

Já no Censo de 1950, os indígenas foram incluídos novamente na categoria “pardo”, agrupados com outros segmentos como “mulatos” e “morenos”. A partir de 1960, embora o termo “índio” aparecesse, ele era restrito a indivíduos residentes em aldeamentos ou postos indígenas e ainda somado ao grupo “pardo”. A categoria foi excluída novamente em 1980, revelando uma trajetória marcada pela intermitência e pela invisibilidade.

Tabela 02 – Histórico do Tratamento dos Povos Indígenas nos Censos Demográficos Brasileiros (1872–2010)

Ano do Censo	Situação do Censo	Tratamento dos Indígenas
1872	Primeiro censo nacional	Categoria 'índio' diluída como 'caboclo'
1888	Realizado	Categoria 'índio' diluída como 'caboclo'
1900	Realizado	Sem dados sobre raça/cor
1920	Realizado	Sem dados sobre raça/cor

1930	Não realizado (Revolução de 1930)	Não realizado
1940	Realizado (Estado Novo)	Apenas categorias 'branca', 'preta' e 'amarela'; indígenas ignorados
1950	Realizado	Índios incluídos na categoria 'pardo'
1960	Realizado	Índios somados à cor 'pardo', se em aldeamentos
1970	Realizado	Sem dados sobre raça/cor
1980	Realizado	Categoria 'índio' excluída do quesito 'cor'
1991	Realizado	Início da autodeclaração como 'indígena'
2000	Realizado	Ampliação da autodeclaração e inclusão de etnia e língua
2010	Realizado	Inclusão de etnia, língua e localização geográfica; filtros mais exigentes

Fonte: Elaborado pelo autor com base em dados do IBGE (2005, 2012), Guirau e Silva (2013) e Cunha (2009).

A contagem estatística da população não constitui um mero exercício técnico ou descritivo, mas sim uma operação política que articula reconhecimento e exclusão como faces de um mesmo dispositivo. No caso dos povos indígenas, os registros censitários têm historicamente funcionado como instrumentos de silenciamento, apagamento e disciplinamento identitário. Ao invés de apenas representar, os censos produzem os recortes e enquadramentos daquilo que contabilizam. A presença indígena em contexto urbano, por sua vez, tem sido particularmente invisibilizada, seja pela ausência de categorias específicas, seja pelos filtros que regulam quem pode ser reconhecido como indígena pelo Estado.

O reconhecimento da identidade indígena nos instrumentos censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE foi formalmente incorporado apenas a partir de 1991, com a introdução da variável “cor/raça”. Este marco, embora frequentemente celebrado como avanço, evidencia a temporalidade tardia e seletiva com que o Estado brasileiro passou a admitir a existência indígena como categoria estatisticamente reconhecível. Mesmo assim, a possibilidade de autodeclaração não eliminou os limites metodológicos e normativos que seguem condicionando a visibilidade indígena nos censos. Em 1991, foram contabilizados 294.148 indígenas – dos quais 71.026 em áreas urbanas (24,1%) e 223.205 em zonas rurais (75,9%) – representando apenas 0,2% da população nacional (IBGE, 2000). Esses números, mais do que um reflexo da realidade demográfica, expressam os efeitos de um regime de contagem que opera com critérios e condições de inteligibilidade calcados na autenticidade, que dificultam o

reconhecimento de existências indígenas, especialmente no espaço urbano. (Guirau; Silva, 2013)

O Censo de 2000 marcou uma inflexão significativa nos registros oficiais, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. Foram contabilizados 734.127 indígenas, dos quais 383.298 residentes em áreas urbanas. Pela primeira vez, a população indígena urbana superou numericamente a rural, sinalizando não apenas transformações nos padrões de mobilidade, mas também o fortalecimento de processos de afirmação identitária no espaço urbano (Guirau; Silva, 2013). Embora esse era o número contabilizado pelo Censo de 2000, “a Funai, em 2004, continuava a estimar a população indígena em 323 mil, agregando a isso apenas a ressalva de que não estava computando os índios urbanos” (Oliveira Filho, 2016, p. 256). Diante da política de apagamento que vinha sendo prática e reafirmada pela Funai, o “aumento” de indígenas em contexto urbano não pode ser lida como deslocamentos geográficos ou de melhorias metodológicas, mas como resultado de disputas simbólicas e políticas em torno da própria possibilidade de nomear-se como indígena em um país que historicamente produziu o silêncio como forma de gestão da diferença.

O aumento no número de autodeclarações decorre da expansão dos direitos constitucionais e do reconhecimento da autoidentificação, mas também de um movimento mais profundo, que eram a possibilidade de retomada de identidades sistematicamente reprimidas, ocultadas ou deslegitimadas em nome da assimilação. A cidade, nesse cenário, emerge tanto como *locus* de negação quanto como território de reconstrução política do pertencimento indígena, porque condensa, de forma paradoxal, os mecanismos de apagamento e as possibilidades de reinvenção. De um lado, o espaço urbano é estruturado por lógicas normativas que historicamente excluíram os povos indígenas do campo da visibilidade legítima, operando por meio de estigmas, classificações racializadas e dispositivos jurídicos que associam a autenticidade indígena a territórios rurais, matas, florestas, aldeias ou formas consideradas “tradicionais” de existência. De outro, é justamente nesse cenário de exclusão que se intensifica um movimento de retomada identitária, como espaço de articulação política, de reterritorialização e de produção de novas formas de visibilidade.

É preciso considerar que no Censo de 2010, a introdução de novos critérios de aferição – como o pertencimento étnico, o uso da língua indígena e a localização

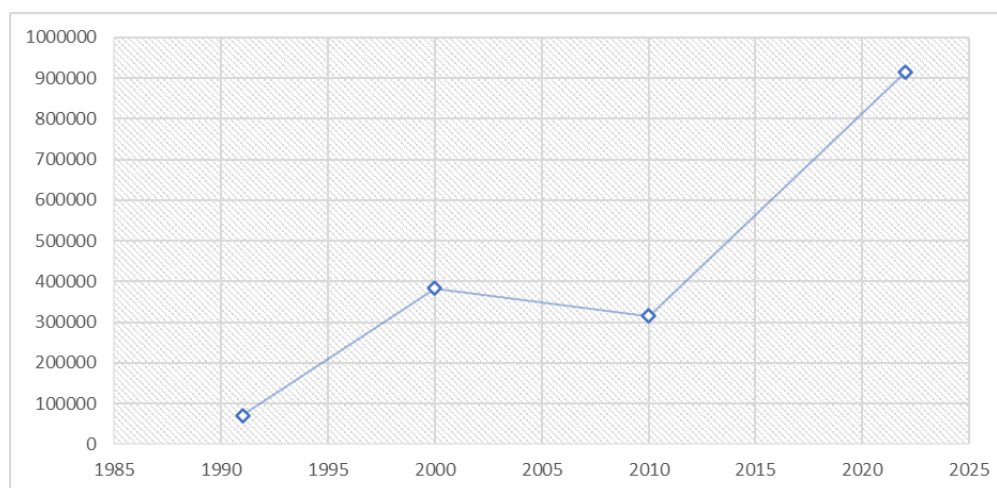
geográfica –, ainda que justificada tecnicamente, operou como um dispositivo de filtragem simbólica que redefiniu os termos do reconhecimento. O resultado imediato foi uma redução expressiva da população indígena registrada em áreas urbanas, que passou a 324.834 pessoas, ao mesmo tempo em que a população rural cresceu para 572.083 (IBGE, 2012). Como observam Nascimento e Vieira (2015), essa inflexão não corresponde a uma retração demográfica real, mas à reconfiguração dos critérios estatais que condicionam a legitimidade da identidade indígena à presença de traços considerados “tradicionais” – como a língua, os costumes e a residência em terra demarcada. Trata-se, portanto, da ativação de um novo regime de reconhecimento, no qual a contagem torna-se novamente um instrumento de exclusão, agora sob a lógica da autenticidade. Essa operação estatística reforça uma concepção essencializada de etnicidade, que desautoriza modos de vida indígenas inseridos em contextos urbanos, interétnicos e em constante transformação, reafirmando os limites coloniais da inteligibilidade estatal.

Tabela 03 – Histórico da população indígena urbana em números absolutos e relativos entre 1991 e 2022.

Ano do Censo	População Indígena Urbana	Proporção Pop. Indígena Urbana (%)
1991	71.026	24
2000	383.298	52,2
2010	315.180	36,22
2022	914.746	53,97

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir de dados do IBGE (1991,2000,2010,2022).

Gráfico 13: Histórico da população indígena urbana entre 1991 e 2022.



Fonte: Gráfico elaborado pelo autor a partir de dados do IBGE (1991,2000,2010,2022).

Guirau e Silva (2013) problematizam a reconfiguração da autodeclaração como um gesto cada vez mais esvaziado por critérios que tensionam seu potencial político. Como alertam as autoras, “os indígenas que vivem nas cidades não são reconhecidos na sua etnicidade nem pela sociedade nem pelo poder público e, conseqüentemente, não conseguem ter seus direitos enquanto povos indígenas assegurados para além do território indígena” (Guirau; Silva, 2013, p. 10). A crítica incide sobre a operação estatística que, ao buscar classificações unificadoras, transforma a diversidade étnica urbana em uma categoria genérica e despolitizada, apagando a presença de povos como os Pankararu, Fulni-ô, Kaimbé, Xucuru e Wassu Cocal na cidade de São Paulo, entre outros.

Nesse contexto, o censo não apenas espelha exclusões preexistentes, mas as atualiza e reforça como forma de gestão das aparições possíveis. Ao funcionar como operador de inteligibilidade, o dispositivo censitário organiza a visibilidade das identidades indígenas segundo critérios que naturalizam o pertencimento a partir de expectativas normativas e imagens fixadas. Embora a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, assegure a autoidentificação como critério central de reconhecimento (Brasil, 2004), o cruzamento de variáveis técnicas adotado pelo IBGE evidencia uma racionalidade que submete esse direito a modelos hegemônicos de indianidade. O resultado é um regime classificatório que transforma a cultura em marca congelada e fixadas territorialmente, obscurecendo as elaborações identitárias que ocorrem nos espaços urbanos e desautorizando a existência coletiva dos povos indígenas que habitam a cidade. Trata-se, portanto, de uma operação censitária que, sob a pretensão de descrição objetiva, age como tecnologia de exclusão, delimitando quem pode ser contado e sob quais condições será reconhecido.

Portanto, embora os dados dos censos de 1991, 2000 e 2010 tenham contribuído para visibilizar a presença indígena no Brasil, sobretudo nas cidades, os critérios e filtros metodológicos adotados pelo IBGE operam como tecnologias de enquadramento identitário que reafirmam a exclusão histórica desses povos. A invisibilidade estatística torna-se, assim, uma forma sofisticada de continuidade da colonialidade, produzindo não apenas lacunas nos dados, mas impactos concretos sobre a formulação de políticas públicas.

O Censo de 2022 reconfigura o panorama demográfico indígena ao registrar um crescimento expressivo da população autodeclarada indígena no Brasil, especialmente em áreas urbanas. O número de indígenas residentes em cidades saltou de 324.834 em 2010 para 914.746 em 2022 – um aumento de 181,6% que desloca decisivamente o eixo da presença indígena para o espaço urbano, agora responsável por 53,97% do total da população indígena nacional. Essa inflexão não apenas rompe com a tendência anterior, sustentada por critérios estatísticos que restringiam o reconhecimento indígena a determinados traços fixados de cultura e pertencimento, como também confronta diretamente os limites impostos pelos enquadramentos normativos. Ao evidenciar a multiplicidade de formas de ser indígena nos circuitos urbanos, ela explicita a força histórica e política dos processos identitários em curso – processos que não se ajustam a modelos estabilizados, mas que operam no entrecruzamento de territorialidades insurgentes, práticas cotidianas e estratégias de afirmação diante das gramáticas estatais de visibilidade.

No entanto, esse dado não pode ser lido como uma mera atualização quantitativa, como um simples aumento demográfico das populações indígenas em uma década. Ele denuncia, em contrapartida, a extensão do silenciamento anterior e a violência epistemológica inscrita nos regimes censitários que, por décadas, restringiram a visibilidade indígena à ruralidade ou à presença em terras demarcadas. O que se apresenta agora como “crescimento” é, em larga medida, o movimento de um novo enquadramento que possibilitou a aparição de sujeitos sistematicamente desautorizados pelas classificações oficiais. Como se fosse, e de fato é, uma fotografia, que agora usa uma lente um pouco mais alargada. O censo 2022 apenas ajustou ligeiramente sua moldura, permitindo a aparição parcial de sujeitos até então recortados das margens. Ou, retomando o conceito de enquadramento socioespacial, trata-se de uma moldura que foi levemente deslocada para incluir, agora, zonas historicamente interditas à aparição indígena. Mas o gesto não rompe com o regime que a produziu, apenas foram produzidas um deslocamento dos limites do enquadramento, dada a luta indígena na última década por ocupar espaços que lhe foram socialmente negados.

O que sustenta de forma contundente o argumento acima é o fato de que, mesmo diante da estagnação no número de terras indígenas demarcadas ao longo da década de 2010, como demonstrado no capítulo anterior, a população indígena em áreas rurais também apresentou crescimento significativo: de 572.083 para

780.090 pessoas, um aumento de 36,36%. Esse dado reforça que não estamos diante de uma simples migração espacial ou deslocamento geográfico (do rural para o urbano), mas da emergência de um campo de aparição que tensiona os filtros normativos do reconhecimento. Trata-se da afirmação do direito de existir como indígena para além dos marcos restritivos que associam identidade à floresta, à língua ou ao isolamento – e, portanto, da recusa à captura das vidas indígenas por esquemas que ainda operam sob a lógica da autenticidade controlada. Assim, o Censo de 2022 não inaugura uma nova presença indígena nas cidades nem no campo, mas revela, tardiamente, o quanto essa presença sempre esteve ali – invisibilizada por filtros normativos que, sob o véu da técnica, produziram apagamentos.

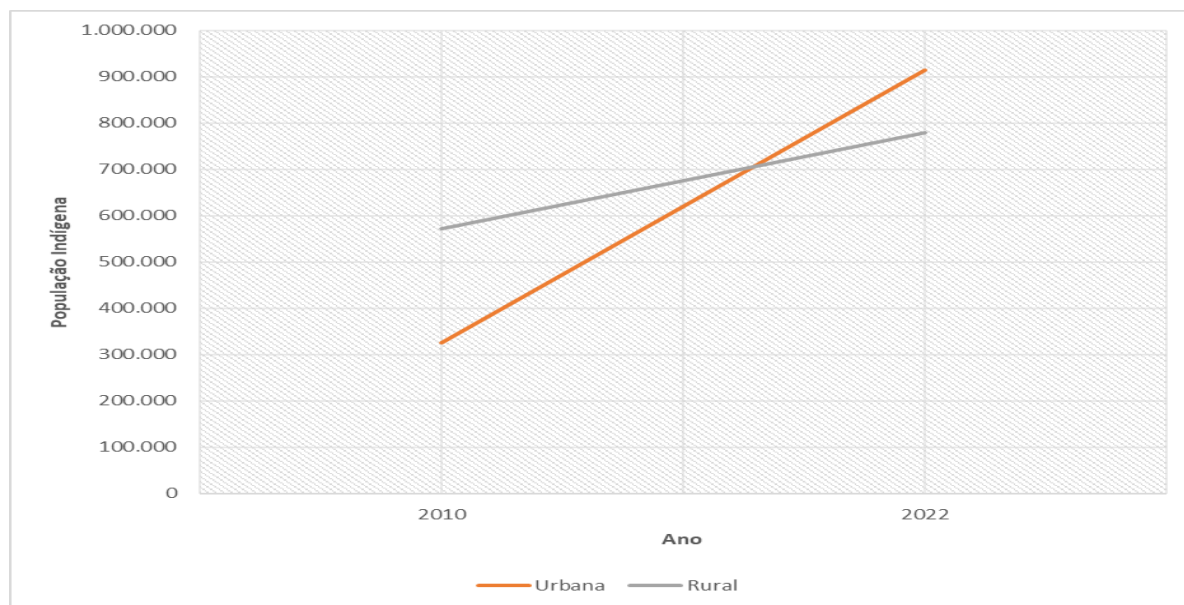
Tabela 04 – Comparação entre a população indígena urbana e rural no Brasil de acordo com os Censos 2010-2022.

Ambiente do domicílio	Total 2010	Total 2022	Variação Total (%)
Total	896.917	1.694.836	88,96
Urbana	324.834	914.746	181,6
Rural	572.083	780.090	36,36

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir de dados do IBGE (2010); (2022).

Outro aspecto a ser destacado é que, em 2022, a curva estatística da população indígena urbana ultrapassa, pela primeira vez, a linha que representa a população rural. Esse dado, longe de indicar automaticamente uma reconfiguração territorial dos povos indígenas, aponta antes para uma reformulação no próprio regime de visibilidade operado pelo censo, que passou a captar, ainda que parcialmente, presenças antes desautorizadas pelas classificações oficiais. A “mudança” observada, portanto, não deve ser lida como um retrato fiel de deslocamentos espaciais, mas como efeito de uma modificação no enquadramento censitário, que alargou a moldura de inteligibilidade do que pode ser contado como indígena. Apesar dessa inflexão metodológica, como apontado por diversos autores discutidos acima, os dispositivos do Estado seguem operando com lógicas classificatórias que tendem a excluir ou deslegitimar as formas urbanas de existência e organização coletiva, reiterando os limites do reconhecimento baseado em territorialidades fixadas, critérios culturais cristalizados e vínculos formalizados com terras homologadas.

Gráfico 14 - População Indígena por ambiente de Domicílio (2010–2022)



Fonte: elaborada pelo autor a partir de dados do IBGE (2010); (2022).

O que todos esses movimentos censitários revelam, antes de qualquer pretensão de capturar fielmente a realidade, é o modo como o Estado brasileiro – por meio de seu aparato mais estratégico de gestão de vidas e populações – operou uma política sistemática de apagamento da existência indígena, sobretudo nos espaços urbanos. Trata-se de uma tecnologia de poder que, ao definir onde alguém pode ser representado demograficamente, diz muito sobre as condições de ser reconhecido como sujeito fora do “seu lugar”. A intenção aqui não é apenas demonstrar que o número de indígenas em contexto urbano cresceu ao longo das décadas, mas desvelar o funcionamento de dispositivos metodológicos que, ao longo do tempo, impediram que essas presenças fossem sequer representáveis dentro dos instrumentos oficiais.

A lógica que sustenta essa exclusão não se resume à ausência de categorias, mas se ancora em um pressuposto normativo, de que o “lugar do índio” é a floresta, a aldeia ou o espaço rural, e que sua presença na cidade seria, portanto, uma anomalia, um desvio ou uma perda de identidade, como discutimos no tópico anterior. O resultado é que, até muito recentemente, sequer era possível a essas vidas fossem representadas no espaço urbano – não porque não existissem, mas porque o Estado não lhes reconhecia o direito de aparecer ali como indígenas. Esse apagamento estatístico é, portanto, uma forma concreta de produção de um excedente, de um outro abjeto, cuja a existência é absolutamente indistinta e destituída de conteúdo estável – precisamente por isso, infinitamente moldável. A

estatística, como instrumento de dominação, não apenas reproduz a dialética da presença e ausência (Butler e Athanasiou, 2013), mas produz o excedente – enquanto categoria manipulável e despossuída, cujas formas de existência são permanentemente submetidas à violência epistêmica do enquadramento.

3.2.2.1. Censos 2010 e 2022 do IBGE e os enquadramentos da população indígena

No Censo de 2010, a identificação indígena era majoritariamente condicionada à autodeclaração no quesito cor ou raça, acessível a toda a população residente no território nacional. Apenas nos domicílios situados dentro de Terras Indígenas (TIs), previamente reconhecidas pela FUNAI, o IBGE aplicava perguntas suplementares, como “Você se considera indígena?”, além de coletar informações sobre etnia e uso de língua indígena. Essa estratégia, embora tecnicamente mais refinada que os censos anteriores, operava simultaneamente como um dispositivo excludente, ao circunscrever o reconhecimento identitário àqueles que habitavam espaços já institucionalmente validados pelo Estado.

A consequência direta foi a invisibilização das populações indígenas que, embora se reconhecessem enquanto tais, estavam fora desses espaços oficialmente reconhecidos como terras indígenas – especialmente em contextos urbanos – e, por isso, eram forçadas a se enquadrar em categorias genéricas como “pardos” ou “negros” por medo de discriminação, ou ainda por força de processos históricos de apagamento étnico. O reconhecimento, nesse arranjo, torna-se menos um direito do sujeito e mais uma prerrogativa do Estado de definir onde, como e sob quais critérios alguém pode ser contado como indígena. É apenas no Censo de 2022 que se observa uma inflexão ainda tímida nesse modelo, com a ampliação do uso da pergunta “Você se considera indígena?” para todo o território nacional – movimento que, embora relevante, ainda não rompe com os filtros simbólicos que regulam as condições de inteligibilidade da indianidade, como passamos a argumentar.

Cabe destacar que os dados relativos à população indígena no Censo de 2022 se baseiam em critérios combinados de autodeclaração e localização territorial. Foram consideradas indígenas as pessoas que se declararam como tal no quesito “cor ou raça” ou no quesito específico “se considera indígena”, desde que residentes em localidades classificadas como indígenas. Já os residentes foram dessas

localidades foram computados como indígenas com base exclusivamente na autodeclaração pelo quesito de cor ou raça. Essa distinção metodológica explica o fato de o total de pessoas indígenas, nos diferentes recortes territoriais, ser igual ou superior ao total de pessoas que se autodeclararam indígenas pela cor ou raça, evidenciando um avanço na captação censitária em relação aos censos anteriores. São consideradas áreas indígenas para o IBGE, além das TIs homologadas, as que estavam declaradas, homologadas, regularizadas ou encaminhadas como Reservas Indígenas até a data de referência da pesquisa (31 de julho de 2022).

Os dados do Censo revelam que apenas os indígenas residentes fora das áreas oficialmente reconhecidas eram contabilizados caso se autodeclarassem como indígenas no quesito cor/raça, uma vez que a pergunta suplementar “Você se considera indígena?” era aplicada exclusivamente em localidades classificadas como indígenas pelas instâncias estatais. Em outras palavras, a forma do enunciado se expandiu, mas as condições de sua escuta seguem restritas. O que se observa é uma modificação na moldura, mas não necessariamente na lógica que estrutura o retrato: permanece o vínculo entre reconhecimento censitário e territorialidades previamente legitimadas pelo Estado. O reconhecimento censitário ainda opera subordinado aos parâmetros jurídico-administrativos definidos pelo Estado, o que mantém sob risco de apagamento as experiências indígenas que se realizam à margem desses dispositivos de validação territorial.

Trata-se de uma inflexão metodológica que, embora ainda operando dentro dos limites de uma racionalidade estatal classificatória, desestabiliza parcialmente os filtros de inteligibilidade que, por décadas, associaram o reconhecimento indígena à fixação territorial e à presença de traços considerados “tradicionais”. Nesse sentido, o Censo de 2022 representa menos uma ruptura e mais uma fissura nos dispositivos de apagamento que estruturaram a estatística oficial, abrindo brechas para a emergência de identidades que resistem à gramática estatal da homogeneização e da exclusão.

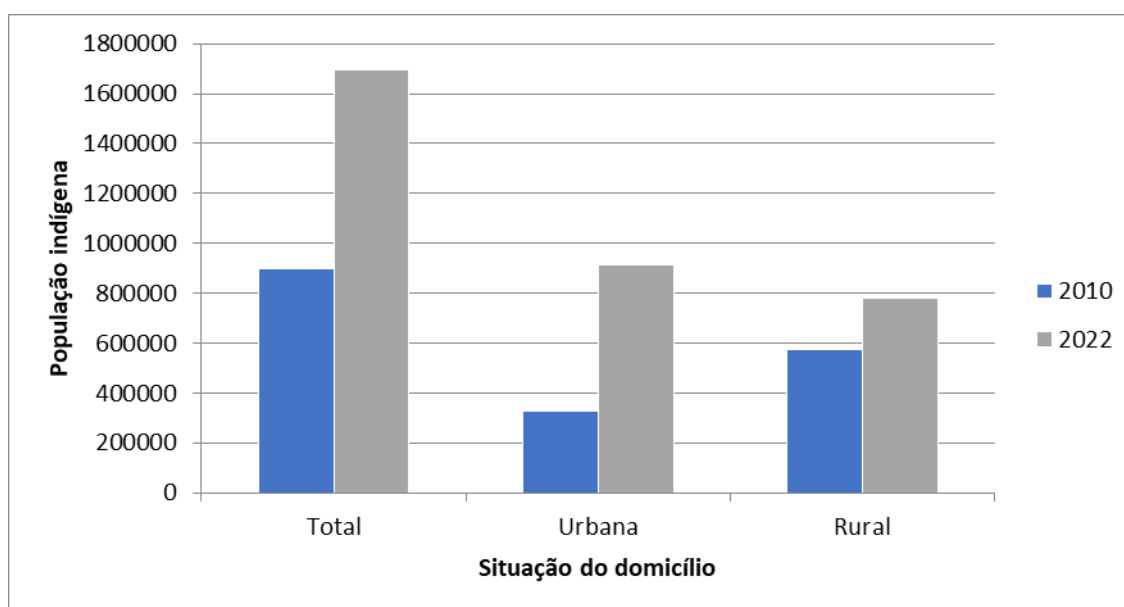
A análise comparativa entre os Censos de 2010 e 2022 revela que, embora o IBGE tenha incorporado inovações metodológicas importantes, capazes de ampliar a captação da diversidade indígena no território nacional, especialmente fora das Terras Indígenas, os censos ainda operam sob marcos classificatórios que limitam a plena inteligibilidade das territorialidades indígenas urbanas. Os avanços em termos de cobertura e autodeclaração são relevantes, mas insuficientes diante

da persistência de filtros simbólicos e jurídicos que condicionam o reconhecimento à aderência a modelos normativos de “indianidade”.

A presença indígena nas cidades, cada vez mais visível nos dados e incontornável nas lutas sociais, segue sendo enquadrada por categorias técnicas e políticas que tensionam o direito à identidade e à diferença. Em vez de reconhecer as cidades como territórios indígenas possíveis, os dispositivos censitários e institucionais ainda tendem a manter o urbano como espaço de apagamento ou de transição. Isso mostra que os censos são campos de disputa simbólica e política, cujos efeitos extrapolam a estatística e incidem diretamente na formulação – ou na omissão – de políticas públicas.

A comparação entre os dados dos Censos Demográficos de 2010 e 2022 revela transformações significativas na distribuição territorial da população indígena no Brasil. Em pouco mais de uma década, a população total passou de 896.917 para 1.694.836 pessoas – um crescimento de cerca de 90%. Tal aumento pode ser atribuído tanto ao aprimoramento dos instrumentos de captação censitária quanto à ampliação do reconhecimento identitário por parte dos próprios sujeitos indígenas, que vêm se afirmando com maior visibilidade, inclusive em contextos urbanos e fora de Terras Indígenas.

Gráfico 15 – População Indígena Total (2010 x 2022)



Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir de dados do IBGE (2010); IBGE/SIDRA¹²⁷ (2022).

¹²⁷ SIDRA (Sistema IBGE de Recuperação Automática) é a plataforma de disseminação de dados estatísticos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Permite o acesso a tabelas dinâmicas com informações

Um dado particularmente relevante, neste trabalho, refere-se à intensificação da presença indígena em áreas urbanas fora das Terras Indígenas. Em 2022, 843.379 indígenas residiam nessas áreas, contrastando com os 299.451 registrados em 2010. Esse crescimento aponta para um processo contínuo de urbanização das populações indígenas, desafiando a concepção tradicional que associa a identidade indígena exclusivamente a territórios demarcados, rurais ou isolados. Trata-se de um deslocamento demográfico e político que exige o redirecionamento das políticas públicas, de modo a contemplar os indígenas em suas múltiplas formas de viver e territorializar o espaço urbano.

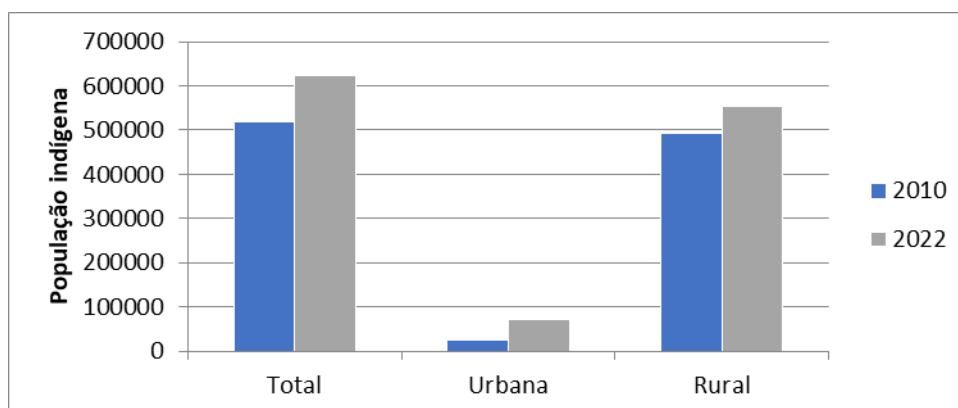
Tabela 05 – População Indígena em Terras Indígenas no Brasil (2010 e 2022)

Situação do domicílio	Em TIs 2010	Em TIs 2022	Variação Em TIs (%)	Fora TIs 2010	Fora de TIs 2022	Variação Fora TIs (%)
Total	517.383	622.844	20,38	379.534	1.071.992	182,45
Urbana	25.383	69.986	175,72	299.451	844.760	182,1
Rural	492.000	552.858	12,37	80.083	227.232	183,75

Fonte: Tabela elaborada pelo autor com base em dados da tabela 9970 do Censo 2022 (SIDRA/IBGE)

Por outro lado, embora o número absoluto de indígenas vivendo em Terras Indígenas de caráter rural tenha aumentado – de 492 mil em 2010 para 552 mil em 2022 –, sua participação relativa no conjunto da população indígena caiu de 57,7% para 36,7%. Esse deslocamento proporcional indica que a maioria dos indígenas hoje vive fora dos territórios oficialmente reconhecidos, evidenciando a centralidade dos espaços não reconhecidos – urbanos, periféricos ou em disputa – como lugares de existência e afirmação indígena. Assim, enquanto a população indígena se expande e produz sua existência em múltiplos espaços, o Estado segue inerte quanto à efetivação de novas demarcações. A estagnação dos processos demarcatórios torna-se, assim, ainda mais crítica, pois o reconhecimento estatal não acompanha – e em muitos casos bloqueia – a multiplicação concreta das formas de territorialização e habitar indígena.

Gráfico 16 – População Indígena em Tis urbanas e rurais - Censos – IBGE (2010 X 2022)



Fonte: Gráfico elaborado pelo autor com base nos dados do IBGE, Censo Demográfico 2022; SIDRA, Tabela 9970.

Embora a população indígena residente em áreas urbanas já supere numericamente a que vive em áreas rurais – 53,9% contra 46,1%, segundo o Censo de 2022 –, o reconhecimento formal de territórios indígenas no Brasil permanece fortemente concentrado em regiões rurais. Essa assimetria revela um descompasso entre a realidade vivida pelos povos indígenas e os parâmetros oficiais de reconhecimento, os quais seguem atrelados a uma territorialização ruralizada e a critérios normativos que desautorizam as formas urbanas de habitar e organizar-se coletivamente. Como discutido no tópico anterior, existem diversas experiências de territorialização e de articulação política em centros urbanos, que seguem à margem do aparato jurídico-administrativo do Estado, evidenciando a persistência de filtros que separam reconhecimento legal de presença concreta. Essa assimetria evidencia uma desconexão entre os critérios jurídico-institucionais de reconhecimento territorial e a realidade demográfica contemporânea dos povos indígenas. Embora a urbanização indígena seja um processo consolidado e crescente, a esmagadora maioria dessa população – cerca de 92% – vive fora de Terras Indígenas, ou seja, em territórios não reconhecidos oficialmente como tal.

Os indígenas urbanos vivenciam suas territorialidades em múltiplas escalas – em bairros periféricos, ocupações, retomadas urbanas ou redes de mobilidade inter-regional –, mas permanecem à margem dos marcos formais de proteção fundiária. Como aponta Oliveira Filho (2016), a política indigenista brasileira ainda está ancorada em uma lógica que associa pertencimento étnico à fixação territorial rural e à ocupação contínua da terra, desconsiderando os efeitos históricos da expropriação, migração compulsória e resistência nos contextos urbanos. Esse

cenário reforça a urgência de um redesenho institucional que reconheça e incorpore as novas formas de territorialização indígena no contexto urbano, sem subordinar sua legitimidade a critérios fundiários ou ruralistas. Isso implica não apenas rever os marcos legais de demarcação territorial, para ampliar seus enquadramentos, mas também repensar o próprio modelo de Estado que administra a diversidade étnicocultural.

A partir dos dados do Censo Demográfico de 2022, observa-se uma profunda reconfiguração na relação entre população indígena e reconhecimento territorial no Brasil. Os números revelam não apenas a diversidade regional das formas de ocupação, mas também um descolamento crítico entre os espaços efetivamente habitados por povos indígenas e aqueles oficialmente reconhecidos como Terras Indígenas (TIs) pelo Estado. A tabela abaixo dimensiona a distribuição da situação de moradia indígena nas grandes regiões brasileiras.

Tabela 06 – Situação habitacional dos indígenas do Brasil por Região (2022)

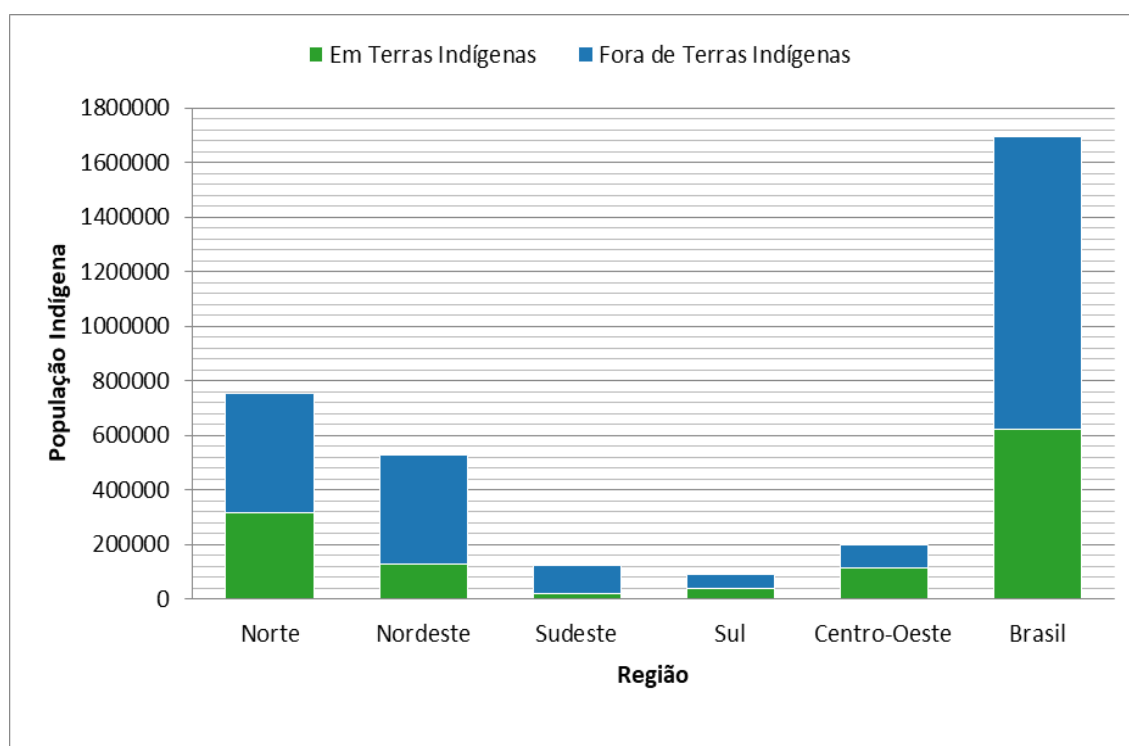
Região	Total	Em TIs	% Em TIs	Fora de TIs	% Fora de TIs
Norte	753.780	316.827	42,03	436.953	57,97
Nordeste	529.128	129.882	24,55	399.246	75,45
Sudeste	123.434	21.525	17,44	101.909	82,56
Sul	88.341	40.409	45,74	47.932	54,26
Centro-Oeste	200.153	114.201	57,06	85.952	42,94
Brasil	1.694.836	622.844	36,75	107.1992	63,25

Fonte: Gráfico elaborado pelo autor com base nos dados do IBGE, Censo Demográfico 2022, SIDRA, Tabela 9970.

A análise regional demonstra que apenas a região Centro-Oeste apresenta um alinhamento quantitativo entre presença indígena e reconhecimento territorial, com 57,06% da população indígena vivendo em TIs. Esse dado indica que, nessa região, o aparato jurídico-institucional do Estado reconhece, ainda que parcialmente, os territórios efetivamente ocupados por povos originários. Tal alinhamento, no entanto, é exceção no cenário nacional. Nas regiões Norte e Sul, os dados apontam para um quase equilíbrio populacional entre indígenas residentes em TIs e aqueles que vivem fora desses territórios: 42,03% e 45,74% em TIs, respectivamente. Essa configuração evidencia que, embora haja presença expressiva de TIs nessas regiões, uma parcela significativa da população indígena encontra-se fora do alcance da proteção territorial formal, o que pode sinalizar tanto lacunas no processo de demarcação quanto dinâmicas de mobilidade e migração recentes.

O contraste mais expressivo emerge nas regiões Nordeste e Sudeste. No Nordeste, 75,45% da população indígena vive fora de Terras Indígenas; no Sudeste, esse número alcança 82,56% – o mais alto entre todas as regiões. Esses percentuais não apenas evidenciam um processo acelerado de urbanização indígena, mas também expõem uma lógica de marginalização fundiária sistemática: os territórios efetivamente ocupados por essas populações permanecem fora do escopo de reconhecimento oficial. Trata-se de uma estrutura de invisibilidade institucional que persiste em condicionar os direitos territoriais a modelos ruralistas e essencializados de pertencimento, inviabilizando a legitimidade das territorialidades construídas em espaços urbanos e desconectadas da imagem normativa do “índio tradicional”.

Gráfico 17 – Distribuição da População Indígena por Região (2022)



Fonte: Gráfico elaborado pelo autor com base nos dados do IBGE, Censo Demográfico 2022, SIDRA, Tabela 9970.

Em termos nacionais, os dados são igualmente reveladores: 63,25% da população indígena brasileira vive fora de Terras Indígenas, o que representa uma ruptura em relação à lógica predominante até meados do século XX, que associava automaticamente identidade indígena à posse de terras demarcadas em zonas rurais e de baixa densidade populacional. Essa maioria deslocada do regime jurídico de reconhecimento não pode ser compreendida como resultado apenas da

mobilidade voluntária, mas deve ser lida à luz de processos históricos de expropriação, remoção compulsória, violência fundiária e ausência de políticas públicas territorialmente situadas.

Diante disso, torna-se imprescindível que o Estado brasileiro reconheça a complexidade atual da presença indígena no país. A diversidade de localizações territoriais e de modos de vida exige o rompimento com os critérios normativos que subordinam a identidade indígena à posse da terra demarcada. Mais do que nunca, políticas públicas culturalmente sensíveis e territorialmente situadas são necessárias para garantir direitos a uma população que resiste e se reinventa, mesmo diante dos mecanismos históricos de invisibilidade e exclusão.

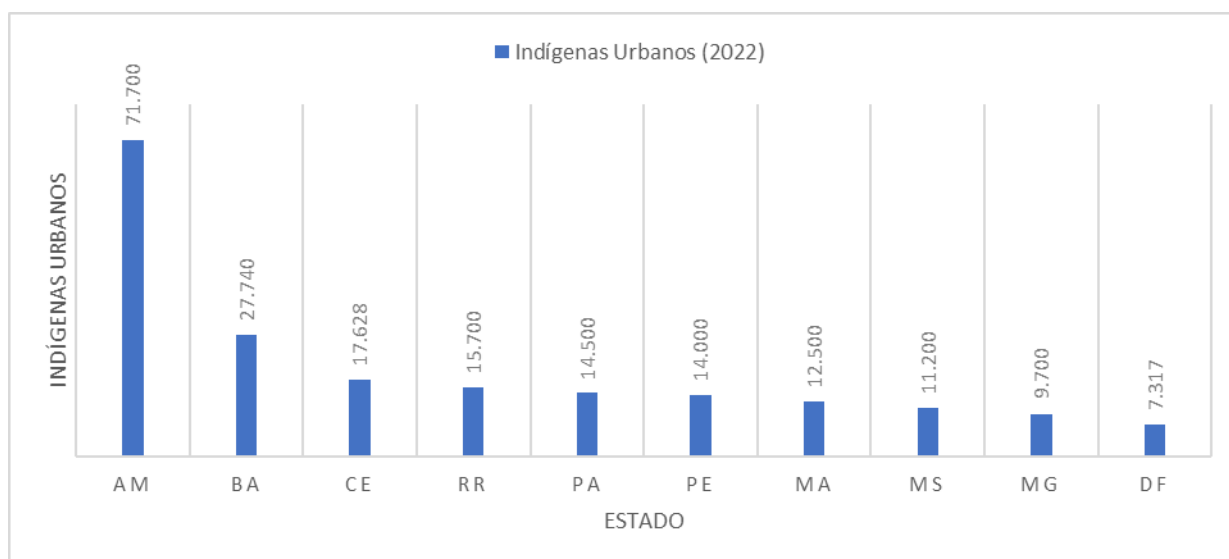
A leitura dos dados regionais revela disparidades significativas entre a presença demográfica indígena e o reconhecimento territorial formal, evidenciando a persistência de uma lógica seletiva no aparato jurídico-institucional. Para aprofundar essa análise, é necessário descer à escala estadual, examinando os valores absolutos e relativos da população indígena urbana, a fim de identificar os territórios onde o descompasso entre presença e reconhecimento se torna ainda mais evidente.

Tabela 07 – Estados com maior número absoluto de indígenas em contexto urbano-IBGE (2022)

Estado	Valor
AM	71.700
BA	27.740
CE	17.628
RR	15.700
PA	14.500
PE	14.000
MA	12.500
MS	11.200
MG	9.700
DF	7.317

Fonte: Tabela elaborada pelo autor com base nos dados do IBGE, Censo Demográfico 2022, SIDRA, Tabela 9970.

Gráfico 18 - Estados com Maiores Números Absolutos de Indígenas Urbanos (2022)



Fonte: Gráfico elaborado pelo autor com base nos dados do IBGE, Censo Demográfico 2022, SIDRA, Tabela 9970.

Os dados do Censo Demográfico de 2022 revelam que os estados com os maiores números absolutos de indígenas residentes em áreas urbanas são, nesta ordem: Amazonas (71.700), Bahia (27.740), Ceará (17.628), Roraima (15.700), Pará (14.500), Pernambuco (14.000), Maranhão (12.500), Mato Grosso do Sul (11.200), Minas Gerais (9.700) e Distrito Federal (7.317). Esses números desconstróem a ideia ainda dominante de que a população indígena estaria concentrada majoritariamente em áreas rurais ou isoladas e apontam para uma reorganização territorial da presença indígena, fortemente marcada por processos de urbanização, mobilidade e resistência identitária.

No entanto, esse crescimento da presença indígena urbana não foi acompanhado por um processo equivalente de reconhecimento territorial por parte do Estado. Os dados oficiais da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) mostram que a grande maioria das Terras Indígenas homologadas e regularizadas se localiza em áreas rurais – concentradas sobretudo na Amazônia Legal e em regiões de baixa densidade populacional. Mesmo em estados com alta densidade de indígenas urbanos, como Bahia, Ceará e Pernambuco, a presença de TIs é limitada, fragmentada ou judicialmente contestada, como descrito no tópico anterior. Em alguns casos, como Minas Gerais e o Distrito Federal, não há Terras Indígenas homologadas em áreas urbanas, o que evidencia uma invisibilização sistemática das territorialidades indígenas nesses contextos.

3.2.2.2. Características demográficas da população indígena urbana e rural no Brasil a partir dos resultados do Censo 2022

Com base nos dados preliminares do Censo Demográfico de 2022 (IBGE/SIDRA), podemos realizar uma análise da distribuição por faixas etárias revela dinâmicas que não apenas informam a composição demográfica, mas também indicam zonas críticas de vulnerabilidade e exclusão, especialmente em relação ao acesso a serviços públicos essenciais. Esses dados devem ser lidos como insumos fundamentais para tensionar as políticas públicas existentes e evidenciar as desigualdades persistentes na efetivação de direitos para os diferentes segmentos etários da população indígena.

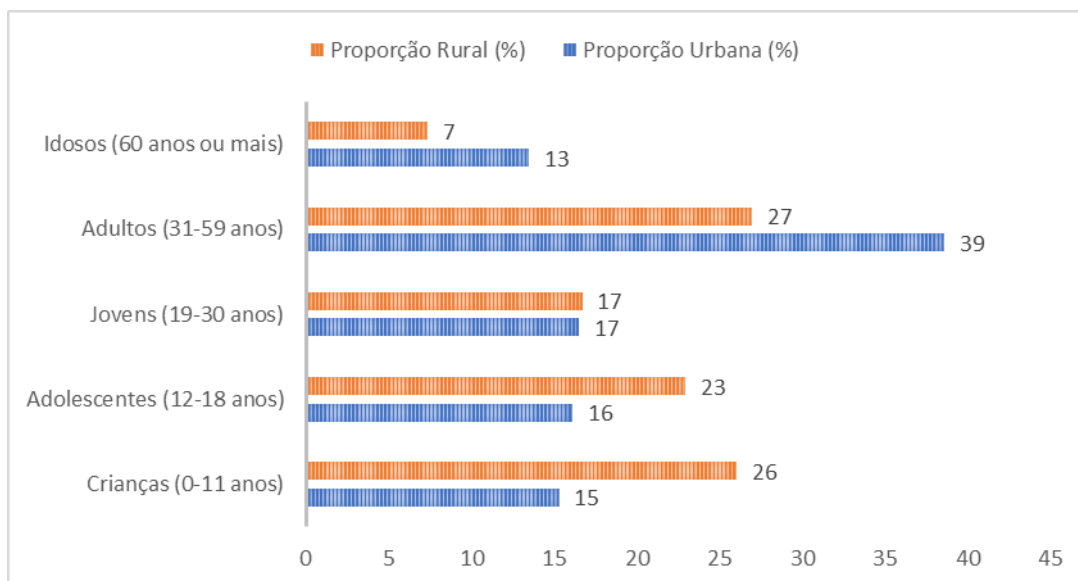
Tabela 08 – Características etárias da população indígena no Brasil (Censo 2022)

Grupo Etário	População Urbana (abs)	Proporção Urbana (%)	População Rural (abs)	Proporção Rural (%)	Total
Crianças (0-11 anos)	140.040	15	203.145	26	343.185
Adolescentes (12-18 anos)	147.480	16	178.771	23	326.251
Jovens (19-30 anos)	151.163	17	130.265	17	281.428
Adultos (31-59 anos)	352.952	39	210.562	27	563.514
Idosos (60 anos ou mais)	123.111	13	57.347	7	180.458
Total	914.746	100	780.090	100	1.694.836

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir dos dados IBGE, Censo Demográfico 2022 (IBGE/SIDRA).

A distribuição etária da população indígena no Censo Demográfico de 2022, ao ser desagregada por localidade urbana e rural, escancara um descompasso entre a presença efetiva dos povos indígenas nas cidades e a ausência de políticas públicas que reconheçam essas existências como legítimas e juridicamente relevantes. O que se observa é que, apesar do crescimento numérico da população indígena urbana, o aparato estatal segue operando sob esquemas que naturalizam o não pertencimento indígena ao espaço urbano, o que se traduz na precarização do acesso a direitos fundamentais. Como pontua Sousa (2024, p. 16), “a discriminação e a falta de políticas públicas específicas para a população indígena geram dificuldades de integração à vida urbana, por exemplo, limitando o acesso a direitos básicos como moradia, saúde e educação”.

Gráfico 19 - Proporção de indígenas em cada faixa etária no contexto urbano e rural (Censo IBGE/Sidra/2022)



Fonte: Gráfico elaborado pelo autor a partir de dados preliminares do Censo 2022 (IBGE/SIDRA).

Entre a população indígena jovem, com idades entre 19 e 30 anos, observa-se uma distribuição proporcionalmente equilibrada entre áreas urbanas (151.163 pessoas) e rurais (130.265 pessoas), representando, respectivamente, 17% de cada segmento. O fato de parcela expressiva da juventude indígena habitar as cidades impõe ao poder público a obrigação de formular políticas que assegurem o direito à educação superior, ao acesso qualificado ao trabalho, à permanência estudantil e à proteção contra a violência racial e institucional. Mais do que reconhecer essas juventudes como sujeitos, trata-se de garantir que possam existir nas cidades sem que sua identidade seja deslegitimada ou convertida em obstáculo. É preciso pensar como garantir que essas juventudes possam ocupar os espaços da cidade sem que sua identidade seja capturada por estereótipos ou convertida em justificativa para sua exclusão. É, portanto, o próprio regime de inteligibilidade estatal que deve ser deslocado, de modo a não mais enquadrar a presença indígena urbana como ruído ou exceção, mas como parte legítima e inegociável do presente.

Um importante ponto é a emergência de expressões artísticas indígenas no espaço urbano, perpetrada pelos jovens indígenas como uma potência para produzir afirmação e formas de enfrentamentos. O *rap* tem sido produzido por jovens de diferentes povos em contexto urbano, constituindo uma forma potente de reexistência e subversão dos dispositivos que historicamente silenciaram essas vozes. Segundo Corrêa (2021, p. 15) “é cada vez mais comum o surgimento de

grupos de rap formados por indígenas urbanos. Essa forma de expressão musical característica da cultura *Hip-Hop*, historicamente, foi escolhida como a voz as minorias marginalizadas”. Incorporado por grupos racializados e marginalizados das periferias urbanas, o *rap* tem se consolidado como instrumento político de jovens indígenas que encontram nesse gênero não apenas um meio de expressão, mas um território discursivo onde a subordinação imposta pode ser desafiada. A produção e circulação das manifestações artísticas, nesse contexto, não apenas expressa, mas produz existência política, tornando-se estratégia de reaparição, deslocando os marcos normativos de reconhecimento estatal e reinscrevendo, nas dobras do espaço urbano, memórias coletivas silenciadas.

Os adultos entre 31 e 59 anos representam o maior grupo etário da população indígena, somando 563.514 pessoas (33,3% do total). Desse contingente, 352.952 vivem em áreas urbanas (39%) e 210.562 em áreas rurais (27%), evidenciando uma concentração majoritária nas cidades (63%). Esse dado revela que a presença indígena em idade economicamente ativa se estabelece de forma expressiva nos centros urbanos, o que demanda atenção imediata das políticas públicas. O acesso a trabalho digno, à formação profissional, à segurança alimentar e à habitação adequada precisa ser pensado a partir do reconhecimento das formas próprias de organização coletiva e das dinâmicas de territorialidade vividas nos espaços urbanos. No entanto, a ausência de um marco institucional que reconheça as territorializações indígenas nas cidades tem operado como uma barreira estrutural ao exercício de direitos. Como discutido ao longo deste capítulo, os critérios de reconhecimento continuam atrelados a modelos de pertencimento territorial formalizados pelo Estado, fazendo com que indígenas que vivem em contextos urbanos permaneçam desassistidos por políticas de fomento à autonomia econômica e à produção sustentável. Em vez de sujeitos de direitos, seguem sendo tratados como exceções administrativas, como se estivessem deslocados do seu lugar de “origem”.

O grupo de indígenas com 60 anos ou mais representa 10,7% da população total, totalizando 180.458 pessoas. Desses, 123.111 residem em áreas urbanas (13%) e 57.347 em áreas rurais (7%). A expressiva concentração da população idosa em contextos urbanos evidencia a urgência de políticas públicas orientadas ao cuidado, à atenção à saúde e à garantia de uma velhice digna. No entanto, o que se constata é a persistente omissão do Estado diante das necessidades dessa parcela

da população, especialmente quando situada fora das Terras Indígenas formalmente reconhecidas. Como adverte Guirau e Silva (2013, p. 19), as políticas públicas aplicadas as sociedades indígenas “possuem um traço, negativo, em comum. Nenhuma das referidas políticas, que encontram lugar de destaque dentre as políticas para indígenas, se estende aos indígenas que vivem fora de Terras Indígenas.” Mesmo quando há evidência demográfica clara da presença indígena nas cidades, a prestação de serviços básicos continua condicionada ao reconhecimento territorial formal, fazendo com que o direito à saúde, à previdência ou à assistência só se efetive, em muitos casos, por meio de ordem judicial. Tal configuração reafirma uma lógica excludente. O reconhecimento como sujeito de direito continua atrelado a um espaço previamente legitimado, negando a esses idosos o pleno exercício da cidadania e a própria dignidade enquanto indígenas em contexto urbano.

o *Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2023*, produzido pelo Cimi denuncia uma série de casos e violações relativas o atendimento a saúde indígena. O caso das famílias indígenas no município de Osasco, especialmente o povo Pankararé, evidencia de forma contundente os limites estruturais do modelo de saúde pública vigente frente às demandas de grupos indígenas em contexto urbano. Mesmo após mais de quinze anos de organização e diálogo institucional por meio de associações locais, e apesar dos esforços intensificados durante o período da pandemia de Covid-19, o município permanece sem qualquer unidade básica de saúde de referência para os povos indígenas, tampouco desenvolveu ações específicas para esse segmento. Outro caso é o da Aldeia Ínmág, do povo Kaingang, localizada no município de Barracão (PR), evidencia uma grave omissão institucional no atendimento à saúde indígena em contexto urbano. Conforme registrado no *Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas – Dados de 2023* do CIMI, o Ministério Público Federal recomendou ao DSEI Litoral Sul a garantia de serviços de saúde efetivos à comunidade, com a presença de profissionais em número suficiente – como enfermeiros, técnicos de enfermagem e agentes indígenas de saúde e saneamento –, além de medidas para assegurar transporte e alimentação nos deslocamentos para atendimento em municípios vizinhos. No entanto, o DSEI declarou que não presta assistência à aldeia Ínmág justamente por esta se localizar em zona urbana, alegando que o atendimento deveria ser responsabilidade exclusiva da gestão municipal.

A persistente negação de direitos às populações indígenas em contexto urbano revela não apenas a omissão do Estado, mas também a presença de um racismo institucional que estrutura o acesso desigual às políticas públicas. Isso é particularmente evidente na área da saúde, onde a ausência de unidades de referência, de atendimento diferenciado e de protocolos de atenção específicos para indígenas reforça sua exclusão. Conforme destaca o relatório do CIMI (2024, p. 204), são recorrentes os “casos de dificuldade de acesso aos serviços de saúde nos municípios, onde muitos indígenas relatam sofrer preconceito e discriminação – situação agravada para as comunidades em contexto urbano”.¹²⁸

A presença indígena nas cidades, ao ser cruzada com a ausência de reconhecimento institucional, confirma que o processo de urbanização dos povos indígenas no Brasil tem sido acompanhado por uma sistemática deslegitimação política de suas formas de existência. Essa dinâmica tem sido compreendida por diversos autores como expressão atualizada da *toriumnormatividade*, na medida em que submete a legitimidade indígena a condições socioespaciais previamente definidos pelo Estado. Nunca é demais lembrar que “as fronteiras não são fatos naturais, mas podem ser criadas por interesses políticos e econômicos” (Oliveira, 2016, p. 39), o que nos obriga a problematizar não apenas os limites físicos dos territórios reconhecidos, mas também os dispositivos simbólicos e jurídicos que sustentam a negação da indianidade em espaços urbanos. Como sustenta Oliveira (2016), a política indigenista brasileira se organizou, ao longo do tempo, com base na figura do indígena vinculado ao espaço rural e à terra “tradicionalmente” ocupada, o que impede o reconhecimento institucional das formas de resistência e de reterritorialização que se constituem nas cidades. Dessa forma, indígenas que vivem fora das terras homologadas permanecem alijados das estruturas formais de proteção e reconhecimento. Nesse cenário, os mundos indígenas que habitam as cidades permanecem à margem dos marcos oficiais de reconhecimento, embora estejam no centro de disputas políticas por visibilidade, direito e existência.

¹²⁸ Ainda segundo o relatório do Cimi (2024, p. 218), “as famílias indígenas dos povos Pankararu, Guaraní Nhandeva e Wassu Cocal do município de Francisco Morato enfrentaram a falta de atendimento de saúde diferenciado e específico. Desde o início da pandemia de Covid-19, essas famílias se organizaram para reivindicar o direito de acesso aos serviços de saúde indígena no município, e seguem reivindicando o atendimento específico e diferenciado”. Também na cidade de São Paulo, “na zona leste, cerca de 70 famílias Pankararu não contam com atendimento adequado à saúde. Essa situação destaca a importância de políticas públicas que considerem as particularidades e demandas das populações indígenas que vivem em áreas urbanas” (CIMI, 2023, p. 218).

O foco deste tópico foi compreender a presença indígena em contexto urbano como aquilo que excede e desafia os enquadramentos socioespaciais produzidos e assumidos pelo Estado nos processos de identificação, formulação de políticas e administração da vulnerabilidade. Embora se reconheça que, nas Terras Indígenas situadas em áreas rurais, persiste uma histórica ausência de políticas públicas estruturantes – o que impõe aos povos indígenas um quadro crônico de precarização que exige investimentos urgentes em infraestrutura, educação básica de qualidade, saúde preventiva e respeito às formas próprias de produção e organização coletiva –, a ênfase aqui recai sobre a maneira como, nas cidades, as existências indígenas seguem sendo capturadas por classificações oficiais que recusam sua legitimidade. Ao mobilizar os dados do Censo, buscou-se evidenciar como os marcos estatais de reconhecimento insistem em invisibilizar os indígenas urbanos, não por falta de presença, mas por vários dispositivos que definem os contornos da possibilidade de aparecimento.

Políticas públicas devem ser formuladas a partir do reconhecimento de que os povos indígenas não são corpos estranhos ao espaço urbano, mas sujeitos históricos cujas formas de vida, saberes e práticas produzem territorialização em todos os espaços, inclusive, nas cidades. Para isso, é necessário enfrentar o racismo institucional que atravessa as estruturas de gestão urbana, bem como romper com os regimes classificatórios que oscilam entre a exotização folclórica e a indiferença burocrática. O direito à cidade, nesse horizonte, não pode depender da aderência a modelos exógenos de autenticidade, mas deve garantir que os povos indígenas possam existir, circular e habitar o urbano sem que sua legitimidade seja medida por critérios que lhes são impostos de fora. Trata-se, assim, de produzir políticas que não apenas incluam, mas que sejam constituídas a partir da pluralidade de mundos indígenas presentes nas cidades.

Nesse sentido, é preciso considerar que os espaços de afirmação étnica produzidos nas cidades, sejam eles frutos da organização dos próprios povos indígenas ou resultado de políticas públicas, constituem importantes arenas de disputa por reconhecimento e permanência. Como observam Dill e Wiese (2021, p. 67), embora o território urbano tenha sido historicamente negado às populações indígenas, novos equipamentos emergem nos centros urbanos, citando os “equipamentos institucionais como a Casa de Passagem, a Moradia Estudantil Indígena, Centros Interculturais e espaços de apoio para a preservação e

valorização da memória e dos costumes dos povos originários”. Ainda que relevantes, esses espaços permanecem marcados pela lógica da provisoriedade, como se a presença indígena na cidade só pudesse ser admitida sob a condição da transitoriedade. Ao invés de consolidar formas de pertencimento urbano, tais equipamentos muitas vezes reiteram a excepcionalidade da existência indígena fora das TIs. Cabe, portanto, questionar os limites dessa institucionalidade e propor a criação de estruturas permanentes – como universidades indígenas e interculturais, aldeias urbanas e multiétnicas, hospitais especializados em saúde indígena, centros de formação de educadores indígenas, escolas bilíngues urbanas, centros culturais indígenas autogeridos, além de espaços comunitários voltados à economia solidária e à soberania alimentar – espaços que não apenas reconheçam, mas incorporem a cidade como espaço legítimo de vida e luta indígena.

Por fim, precisamos pontuar que em determinados cenários, os enquadramentos socioespaciais tornam-se ainda mais evidentes, uma vez que as condições de reconhecimento são interpeladas a decidir, com urgência e sem mediações, quais vidas são dignas de luto e, portanto, de proteção. A pandemia de COVID-19 evidenciou o debate em torno das vidas que importam ou não, revelando com brutalidade que as vidas indígenas, especialmente aquelas situadas em contexto urbano, foram tratadas como excedentes que o aparato estatal se recusou considerar vidas dignas de proteção. Como discutido por Barbosa e Caponi (2022), o governo federal não apenas omitiu-se diante da necessidade de garantir assistência sanitária adequada às comunidades indígenas, como atuou ativamente no desmonte de políticas de proteção e no veto a dispositivos emergenciais.

Como apontam Barbosa e Caponi (2022), houve uma verdadeira política de vulneração, em que o Estado não apenas negligenciou as condições mínimas de proteção, mas produziu ativamente o abandono institucional. Butler (2019b) permite compreender como a pandemia da COVID-19 escancarou a diferença entre precariedade e condição precária – distinção fundamental para compreender a atuação do Estado brasileiro frente às vidas indígenas durante a crise sanitária. Segundo a autora, precariedade diz respeito à condição generalizada comum a todas as vidas, que estão expostas inevitavelmente à perda e ao dano. Já a condição precária é o processo político e diferencial de tornar certas vidas ainda mais vulneráveis, por meio da retirada de garantias e da recusa deliberada de proteção. Butler (2019b, p. 42; 46) explica esse processo da seguinte forma:

A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto *desta* ou *daquela* vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto. (...) A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. (...) Partindo desse pressuposto, contesta-se a alocação diferencial da precariedade e da condição de ser de ser lamentado.

Nesse sentido, a resposta do Estado à pandemia pode ser compreendida como a intensificação de um regime de precarização já em curso. Os indígenas, especialmente aqueles em contextos urbanos, foram produzidos como excedentes – sujeitos que não apenas escapam aos enquadramentos normativos do reconhecimento territorial, mas que, justamente por isso, são relegados a uma esfera de abandono em que a morte não causa escândalo e a vida não mobiliza cuidados. A pandemia não criou essa lógica, mas a evidenciou com violência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida permitiu evidenciar como o reconhecimento das sociedades indígenas opera por meio de dispositivos normativos e metáforas espaciais que não apenas territorializam os sujeitos, mas também os produzem como excedentes, destituídos de qualquer espacialidade reconhecível. Trata-se de uma dinâmica que institui um regime dialético entre ausência e presença, em que a inteligibilidade das vidas indígenas é seletivamente produzida, ora parcialmente apreendidas, ora totalmente invisibilizadas. A análise demonstrou que a disputa pelo reconhecimento não ocorre em um campo aberto ou equitativo, cujos desdobramentos levem à reciprocidade ou à constituição positiva do sujeito. Ao contrário, ela é atravessada por esquemas normativos que operam por meio de enquadramentos socioespaciais, os quais, ao oferecerem reconhecimento, não apenas delimitam os termos da aparição, mas produzem reificação e subordinação. A estes enquadramentos conferimos, ao longo do trabalho, o nome de *toriumnormatividade*: uma categoria metodológica que possibilitou compreender a espacialidade – constituída e reificada pelas normas – não como um dado exterior às políticas de reconhecimento, mas como seu próprio fundamento e condição de sua possibilidade.

Ao longo dos capítulos, debatemos os processos pelos quais a *toriumnormatividade* produz a categoria de terra indígena ao vinculá-la à ideia de *habitat*, entendido como espaço fixo, estável e naturalmente associada a determinadas concepções de cultura, captada por traços ou características estáveis. Essa associação impõe um modo específico de existência territorial, que não apenas inviabiliza a pluralidade das formas de territorialização indígena, mas também contribui para a produção de ausências no campo jurídico, político e epistemológico. A partir desse ponto, tornou-se possível demonstrar como a estagnação das demarcações e o aumento das demandas territoriais não são apenas resultado da omissão do Estado, mas também expressão dos limites do próprio modelo normativo que estrutura o reconhecimento.

Nesse sentido, a categoria de *toriumnormatividade* revela-se uma ferramenta metodológica que pode orientar outras investigações sobre os modos como os enquadramentos socioespaciais estruturam as condições de reconhecimento das

sociedades indígenas como sujeitos. Um desdobramento relevante, ainda que apenas tangenciado neste trabalho, diz respeito à centralidade atribuída às noções de tradicionalidade e autenticidade. Essas categorias, amplamente mobilizadas como critérios de reconhecibilidade no campo jurídico, demandam uma genealogia que permita compreender os mecanismos por meio dos quais foram subsumidas pelo ordenamento como dispositivos normativos de validação ou exclusão. Investigar a formação dessas categorias e suas operações no reconhecimento jurídico pode contribuir para desnaturalizar os processos históricos e políticos de fixação identitária, aprofundando a crítica aos regimes de visibilidade e inteligibilidade que regulam o aparecer indígena na cena pública-estatal.

Ao abordar essas dinâmicas do reconhecimento, o trabalho não se limitou a evidenciar, de forma crítica, o *habitat* como enquadramento socioespacial. Também propomos a análise das formas de vida que escapam ou tensionam os regimes de normativos de reconhecimento, como as retomadas, as autodemarcações e a presença indígena nas cidades, – práticas analisadas no terceiro capítulo como expressões de agenciamento que desafiam os limites da inteligibilidade jurídica e territorial imposta pelo Estado. Nessas experiências de territorialização, identificamos não apenas atos de resistência, mas verdadeiras práticas de reconfiguração do espaço e de produção de sujeitos que não se enquadram as condições previamente estabelecidas para serem reconhecidos. Assim, essas formas de territorialização insurgentes e excedentes foram analisadas como expressões de deslocamento e disputa dos termos normativos vigentes, operando como práticas que desestabilizam a *toriumnormatividade* analisada no capítulo segundo. Nosso intuito foi reafirmar a necessidade de uma mudança de paradigma no campo do reconhecimento capturado pelos enquadramentos socioespaciais não só pela inclusão de vidas que ficam a margem da moldura, mas de reconfigurar os próprios termos do reconhecimento para produção de resultados radicalmente igualitários e democráticos.

As experiências analisadas no terceiro capítulo nos ajudam a compreender dinâmicas próprias dos enquadramentos, que, embora operem como estruturas normativas de reconhecimento, podem ser desafiadas. Os enquadramentos são, como propõe Butler (2019b), frágeis, passíveis de deslocamento, contestação e reinscrição – podem ser (re)enquadrados, desmontados e desafiados. Essa instabilidade é própria da natureza dos enquadramentos, que precisam circular para

produzirem seus efeitos, constituindo, assim, o campo onde se abre a possibilidade de agência. Essa agência não se produz como expressão de uma vontade individual soberana, mas como práticas situadas que emerge no interior das normas, ao mesmo tempo em que é por elas constituída e capaz de reconfigurá-las. Assim, a capacidade de ação das sociedades indígenas que se realizam à margem dos enquadramentos produz fissuras na cena que a moldura busca sustentar, evidenciando suas práticas de territorialização do mundo, reivindicando e deslocando os sentidos contidos na cena. Essas práticas tornam visível aquilo que os próprios regimes de inteligibilidade insistem em manter fora do campo do reconhecimento. Nesse sentido, as ações protagonizadas pelas sociedades indígenas que se realizam à margem dos esquemas estatais de inteligibilidade não apenas expõem as fissuras na moldura jurídica e territorial vigente, como também performam deslocamentos potentes nos sentidos instituídos do reconhecimento.

Nesse contexto, a noção de *habitar* – tal como afirmada pela Constituição de 1988 – adquire centralidade analítica ao se contrapor à categoria *habitat*, consolidada na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. Diferentemente desta última, que estabiliza uma espacialidade normativa e funcional à *toriumnormatividade*, o *habitar* permite conceber a territorialização como processo político e histórico, desvinculado da exigência de aderência a uma espacialidade fixada ou legitimada pelo aparato estatal. A potência do *habitar* está em sua capacidade de denunciar os esquemas de inteligibilidade que subordinam o reconhecimento à permanência em espaços socialmente qualificados. Ao deslocar o olhar da fixidez do *habitat* para a dinâmica do *habitar*, este trabalho aposta em um reconhecimento aberto às múltiplas formas de territorialização indígena, capaz de acolher sua diversidade histórica e política sem submetê-las a molduras normativas previamente fixadas. Trata-se, em última instância, de afirmar a possibilidade de um constitucionalismo indígena em permanente construção, cuja reconfiguração se sustenta na insurgência dos sujeitos que, reiteradamente, foram posicionados fora dos marcos de visibilidade e legitimidade instituídos pelo regime estatal de reconhecimento.

A performatividade do *habitar* reside precisamente na abertura espacial e indeterminação ontológica que carrega. O verbo *habitar*, ao contrário do substantivo *habitat*, não remete a um território previamente idealizado e gerido conforme delimitação dos critérios estatais de reconhecimento, mas a uma prática em

constante movimento, insurgente e enraizada nas trajetórias históricas e políticas dos próprios povos indígenas. Trata-se de uma concepção que não apenas rejeita a fixidez imposta pelas normas de reconhecimento, mas que afirma outras possibilidades de existência, múltiplas e inassimiláveis aos padrões hegemônicos de inteligibilidade.

Diante das análises desenvolvidas, a proposta que se afirma ao final deste trabalho é a de disputar os enquadramentos normativos produzidos em torno da Constituição Federal de 1988, especialmente aqueles que, sob a aparência de garantir direitos, impõem condições espaciais, ontológicas e culturais para o reconhecimento das sociedades indígenas como sujeitos. A base para pensar um constitucionalismo indígena – insurgente e afirmado desde as margens do sistema – passa, portanto, pela desestabilização da *toriumnormatividade*, pela recusa dos dispositivos que fixam os sujeitos a espacialidades idealizadas e pela afirmação de um reconhecimento aberto, fundado nas práticas de autodefinição, habitar e produção territorial que não se deixam capturar pelas molduras estabilizadoras do Estado. Trata-se, em suma, de deslocar produzir a norma constitucional para que ele se reabra àquilo que historicamente o Estado excluiu, quais sejam, as formas múltiplas de existência indígena que seguem resistindo, reorganizando e reconfigurando os próprios termos do que é viver, habitar e produzir o mundo.

Inspirados pelo constitucionalismo espectral proposto por Pinheiro (2019), este trabalho não busca oferecer uma resposta definitiva aos múltiplos impasses que atravessam a problemática do reconhecimento. Em consonância com a proposta de “demonstrar que outras percepções de constitucionalismo são necessárias para ampliar a compreensão do fenômeno constitucional” (Pinheiro, 2019, p. 218), delineamos alguns pressupostos para pensar um constitucionalismo indígena – não como um modelo formalizável ou institucionalmente capturável, mas como horizonte político e epistêmico a partir do qual seja possível disputar os enquadramentos que sustentam as formas hegemônicas de reconhecimento e produzir outras normatividades, agências e gramáticas jurídicas.

Enquanto o constitucionalismo espectral, tal como formulado por Pinheiro (2019), confronta as arquiteturas *crononormativas* que sustentam a temporalidade moderna, este trabalho desloca a atenção para o campo da *toriumnormatividade* – isto é, os dispositivos espaciais que estruturam a inteligibilidade jurídica a partir de uma matriz de territorialização excludente. Se para Pinheiro (2019) é necessário

desestabilizar o tempo linear e homogêneo que funda a modernidade ocidental, aqui argumentamos que é igualmente urgente desestabilizar os esquemas espaciais que operam como filtros normativos da aparição do sujeito indígena. Ambos os esforços compartilham o compromisso com a desobstrução das formas sensíveis e instituintes de mundo que resistem à normatividade dominante.

Em primeiro lugar, é necessário reconhecer a ambivalência constitutiva do reconhecimento, compreendendo-o não apenas como um mecanismo de visibilidade e inclusão, mas também como um dispositivo normativo que opera pela produção de molduras excludentes, que estabilizam quem pode aparecer como sujeito legítimo e sob quais condições. Reconhecer essa ambivalência implica deslocar a naturalização dos critérios de reconhecimento e abrir espaço para disputas em torno de seus termos, exigindo negociações que tornem visíveis os limites, as assimetrias e as violências que sustentam o regime vigente de inteligibilidade. Do mesmo modo, é fundamental compreender que essa ambivalência não esvazia a potência transformadora do reconhecimento. Ainda que atue delimitando os contornos do que pode ser legitimamente reconhecido, o reconhecimento também pode ser deslocado, tensionado e reconfigurado por práticas insurgentes que emergem precisamente das margens da inteligibilidade jurídica e social. É nesse ponto de fricção – onde os sujeitos recusam as molduras que lhes foram atribuídas – que se abrem fissuras no regime normativo vigente, permitindo a emergência de outras formas de aparecer, reivindicar e existir.

Nesse sentido, um constitucionalismo indígena exige o deslocamento das categorias que fundam o regime de reconhecimento atual – como *habitat*, integração e aculturação – por serem marcadas por pressupostos biologizantes e espacializações fixas que atuam como filtros para a legitimidade das reivindicações. O que se propõe é a valorização das experiências que escapam ou excedem esses enquadramentos, revelando formas outras de habitar e de afirmar coletivamente a existência. Reconhecer essas práticas não é apenas incluí-las no sistema, mas permitir que elas tensionem seus próprios termos, deslocando os centros de normatividade e abrindo possibilidades para novas gramáticas jurídicas e políticas.

Por fim, torna-se indispensável recolocar o espaço no centro da análise jurídica, não como mero pano de fundo das relações de poder, mas como instância constitutiva dos processos de subjetivação e de reconhecimento. O espaço, tal como demonstrado ao longo deste trabalho, é um operador normativo que tanto captura

quanto pode ser reapropriado como instrumento de transformação social. Por outro lado, também é possível reconhecer o espaço como um campo de possibilidades políticas e epistêmicas, capaz de sustentar práticas de transformação social e reconfiguração dos termos do reconhecimento. Um constitucionalismo indígena, nesse horizonte, parte do reconhecimento do espaço como campo de disputa política e epistêmica, onde os sujeitos não apenas reivindicam direitos, mas também constroem, a partir de suas práticas e territorializações, as condições para uma outra forma de pactuação constitucional – menos reificada e excludente e mais responsiva às multiplicidades de existir que compõem o país.

REFERÊNCIAS

- ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas indígenas no Brasil. **Revista Ruris**, v. 7, n. 1, p. 101-126, mar. 2013.
- ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). **Povos indígenas no Brasil: 1996–2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 197–207.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PPGSCA–UFAM, 2008.
- AMADO, Luiz Henrique Eloy; VIEIRA, Ana Carolina Alfinito. **Criminalização e reconhecimento incompleto**: obstáculos legais à mobilização indígena no Brasil. Rio de Janeiro: Autografia, 2021.
- AMARAL, J. F. M. Espaço social reificado, espaço de sociação e territórios: um quadro teórico para leitura relacional de processos de segregação e fragmentação socioespacial. **Revista Inter-Legere**, [S. l.], v. 6, n. 36, p. c31612, 2023
- ANTUNES, E.; GATTO, Y. A questão indígena e a inteligibilidade jornalística: permanências e mudanças na cobertura da Edição Folha de S.Paulo sobre o Acampamento Terra Livre 2021-2022. **Intexto**, Porto Alegre, n. 56, 2024.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana [online]**. 1997, v. 3, n. 2, pp. 7-38.
- BARBOSA, Valquíria Farias Bezerra; CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo De. Direitos humanos, vulnerabilidade e vulneração dos povos indígenas brasileiros no enfrentamento à Covid-19. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, e320203, 2022.
- BENTO, Berenice. **Abjeção**: a construção histórica do racismo. São Paulo: Editora Bregantini, 2024.
- BHATT, Chetan. The times of movements: a response. **The British Journal Of Sociology**, [S.L.], v. 59, n. 1, p. 25-33, mar. 2008.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970–2009). 2010. 376 f. Tese de Doutorado em História – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O Novo Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BONIN, Iara Tatiana. Racismo de Estado: o indígena, aquele que deve morrer. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (org.). **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2023**. 21. ed. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024. p. 31-35.

BORGES, Cristiane. Direitos humanos e vulnerabilidade dos povos indígenas em tempos de pandemia da Covid-19. In: ALARCON, Daniela Fernandes et al. (org.). **A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2023. p. 407–434.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79, p. 133–144, 2013.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a Funai e o Incra – CPI da FUNAI e do INCRA 2**: relatório final. Relator: Nilson Leitão. Brasília: Câmara dos Deputados, 2017.

BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo, 2021b.

_____. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

_____. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In: HONNETH, Axel. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018b. p. 133–162.

_____. Anseio de Reconhecimento. **Equatorial** -, Natal - Rn, v. 05, n. 03, p. 185-207, 2016.

_____. **Caminhos divergentes**: judaicidade e crítica do sionismo. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. Críticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgresoras**. Una antología de estudios queer. Barcelona, Icària editorial, 2002, pp.55-80.

_____. **Discurso de ódio**: Uma política do performativo. São Paulo: Editora da Unesp, 2021c.

_____. Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies** v. 7, n. 4, p. 621-636, 2001.

_____. **Frames of War**: when is life grievable? New York: Verso, 2009.

_____. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014a.

_____. **Os sentidos do Sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021a.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

_____. **Quadro de Guerras**: quando a vida é passível de luto? 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.

_____. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, n. 42, p. 249-274, jun. 2014b.

_____. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

_____. Vida precária. **Contemporânea**: Dossiê Diferenças e (Des)Igualdades, n. 1, p. 13-33, 2011.

_____. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019c.

_____; ATHANASIOU, Athena. **Dispossession**: the performative in the political. Cambridge; Malden: Polity Press, 2013.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. La biocolonialidad del poder: Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (comps.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 169–193.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, Antônio; Flavio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 13-37.

CANDIOTTO, Cesar. FOUCAULT: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 2, n. 29, p. 65-78, jun. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/XDwBwcPhh7C345mfPtrnjQq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 mar. 2024.

CANUTO, Frederico; CAMPOS, Thiago Barbosa de. Da retomada à invenção do território: a criação da aldeia Naô Xohã. **Revista Indisciplinar**, Belo Horizonte, v. 8, 2019.

CARLOS, A. F. A. Henri Lefebvre: o espaço, a cidade e o “direto à cidade”. **Revista Direito e Práxis**, v. 11, n. 1, p. 349–369, jan. 2020.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de. O Desafio da Invisibilidade dos Indígenas em Contexto Urbano. **Confluências | Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**, v. 25, n. 3, p. 120-140, 1 dez. 2023.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113–148, abr. 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).

CEPAL – COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. **Pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda de América Latina: recomendaciones para una inclusión adecuada.** Santiago: CEPAL, 2019.

Clifford, J. **Returns.** Becoming indigenous in the twenty-first century. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2013.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2019.** Brasília: Cimi, 2020.

_____. **Relatório:** Violência contra os povos indígenas no Brasil – *dados de 2023.* 21. ed. Brasília: Cimi, 2024.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2008. Brasília: Cimi, 2009.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2009. Brasília: Cimi, 2010.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2010. Brasília: Cimi, 2011.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2011. Brasília: Cimi, 2012.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2012. Brasília: Cimi, 2013.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2013. Brasília: Cimi, 2014.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2014. Brasília: Cimi, 2015.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2015. Brasília: Cimi, 2016.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2018. Brasília: Cimi, 2019.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2019. Brasília: Cimi, 2020.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2020. Brasília: Cimi, 2021.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2021. Brasília: Cimi, 2022.

_____. **Relatório:** violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2022. Brasília: Cimi, 2023.

CORRÊA, Antenor Ferreira. Políticas públicas para os povos indígenas no Brasil: uma análise das ações do Estado brasileiro na garantia dos direitos dos povos originários. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Políticas Públicas) – **Universidade Federal da Integração Latino-Americana**, Foz do Iguaçu, 2021.

COSTA, Vânia Maria Torres. À sombra da floresta: os sujeitos amazônicos entre estereótipo, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da Rede Globo. 2011. 295 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – **Universidade Federal Fluminense**, Instituto de Artes e Comunicação Social, Niterói, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121–136, 1994.

CYFER, Ingrid. Desfazendo o Reconhecimento?: além de concepções negativas e positivas de intersubjetividade. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 59-74, 23 dez. 2020.

DE PAULA, Luiz Roberto. Afirmação de direitos indígenas em contextos ampliados de interação social: referências bibliográficas e alguns problemas de investigação. **Aracê – Direitos Humanos em Revista**, ano 4, n. 5, fev. 2017.

DIKEÇ, Mustafa. Space as a mode of political thinking. **Geoforum**, n. 43, p. 669-676, 2012.

DILL, Fernanda Machado; WIESE, Ricardo Socas. Territorialidades indígenas nos centros urbanos: sobre lugares e povos. **Revista Patrimônio e Memória**, SP, v. 17, n. 1, p. 54-74, jan./jun. 2021.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo. In: VIOLA, Andreu (comp.). **Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina**. Barcelona: Paidós, 2000. p. 68 – 87.

FERRANTE, Lucas; FEARNSIDE, Philip M. Protect Indigenous peoples from COVID-19. **Science**, v. 368, n. 6488, p. 251, 2020.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. As sociedades indígenas “contra” e “no” Estado: de Exiwa às Retomadas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. 1. ed. Rio de Janeiro: *E-papers*, 2022. p. 115–154.

_____. Desenvolvimentismo, Etnicidade e questão agrária. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, n.º 19 v. 1, 2011, p. 182-223.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l], n. 63, p. 7-20, 2002.

_____. Da Redistribuição ao Reconhecimento?: dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Unb, 2001. p. 245-282.

_____. Da redistribuição ao reconhecimento?: dilemas da justiça numa era "pós-socialista". **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

_____. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. **Idéias**, Campinas, v. 8, n. 1, p. 278-293, 3 ago. 2017.

_____. **Justiça interrompida**: reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista?". São Paulo: Boitempo, 2022.

_____. Reconhecimento sem ética?. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 70, p. 101-138, 2007.

FREITAS, Vítor Sousa. O novo constitucionalismo latino-americano entre utopia e distopia: um estudo geográfico-jurídico da normatividade derivada a partir dos protestos de outubro de 2019 no Equador. 2023. 350 f. Tese (Doutorado em Direito) – **Universidade de Brasília**, 2023.

GOHN, Maria da Glória. O movimento dos povos originários indígenas no Brasil: história das lutas e confrontos no campo dos direitos. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 12, n. 30, p. 1-33, 2024.

GUIRAU, Kárine Michelle; SILVA, Carolina Rocha. **Povos indígenas no espaço urbano e políticas públicas**. São Paulo, abr. 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Quadro geográfico de referência para produção, análise e disseminação de estatísticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

_____. **Censo Demográfico 1991** – Características da População e dos Domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 1993.

_____. **Censo Demográfico 2010**: Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

_____. **Censo Demográfico 2022**: Tabela 9970 - População indígena por situação do domicílio, segundo as Grandes Regiões e Unidades da Federação. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

_____. **Censo Demográfico 2010**: Tabela 9949 - População residente, por cor ou raça, segundo as Grandes Regiões e Unidades da Federação. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

_____. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

_____. **Tendências demográficas:** uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

JAEGGI, Rahel. Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 33, n. 15, p. 120-140, 2013.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Poemas e crônicas: Ay Kakyri Tama = Eu moro na cidade**. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

KRENAK, Ailton. “Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato”: uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak. Entrevista concedida a Adriano De Lavor Moreira. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 65, n. 3, e202285, 2022.

KRITSCH, Raquel; VENTURA, Raissa Wihby. Reconhecimento, identidade(s) e conflito social: debates a partir da teoria política e social. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 441-463, 9 ago. 2019. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2019.2.29915>.

LACERDA, Rosane Freire. “Volveré, y seré millones”: contribuições descoloniais dos movimentos indígenas latino-americanos para a superação do mito do Estado-nação. 2014. 380 f. Tese de Doutorado – **Universidade de Brasília**, Brasília, DF, 2014. Volume 1, Tomo I e II.

_____. A “pedagogia retomada”: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. **Interterritórios – Revista de Educação**, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v. 7, n. 13, 2021.

_____. **Os povos indígenas e a Constituinte (1987–1988)**. Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2008.

LARA, Amiel Ernenek Mejía. Retomadas, autonomias e cosmopolíticas desde as tramas Tupinambá. **Revista de Antropologia**, v. 66, e204580, USP, 2023.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. A identificação como categoria histórica. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização:** poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a. p. 171–220.

_____. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968–1985. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização:** poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998b. p. 221–268.

MACHADO, Mônica Sampaio. Geografia e epistemologia: um passeio pelos conceitos de espaço, território e territorialidade. **Revista do Departamento de Geografia**. Rio de Janeiro, n. 1, dez, p. 17-30, 1997.

MARTINS, Martha Priscylla Monteiro Joca; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Entre retomadas e autodemarcações – lutas indígenas por recursos naturais, territórios e

direitos no Brasil. In: VI Jornada da Rede Interamericana de Direitos Fundamentais e Democracia. **Anais da VI Jornada da Rede Interamericana de Direitos Fundamentais e Democracia – Volume I**, p. 53–72, nov. 2020.

MENDES, Ana; et al. Prefácio. In: MUNIZ LIMA, Breno Filipe; BRUSTOLIN, Cíndia (org.). **Nas águas da resistência: recontamos nossas histórias**. São Luís, MA: Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão, 2022.

MIRAS, Júlia Trujillo. De terra(s) indígena(s) à terra indígena: o caso da demarcação Krĩkati. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – **Universidade de Brasília**, Brasília, 2015.

MITCHELL, Don. Não existe aquilo que chamamos de cultura: para uma reconceitualização da idéia de cultura em geografia. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 8, 2013.

MOLINA, Luísa Pontes. Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcação indígenas. Aceno – **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 39–58, ago./dez. 2018.

MONDARDO, M. L. Em defesa dos territórios indígenas no Brasil: direitos, demarcações e retomadas. **Geousp**, v. 26, n. 1, e176224, abr. 2022.

MONTEIRO, Lúcia; DIDI-HUBERMAN, Georges. **Aparências ou aparições**: o filósofo Georges Didi-Huberman comenta a exposição Levantes, em cartaz em São Paulo. Revista ZUM, São Paulo, 28 nov. 2017. Disponível em: <https://revistazum.com.br/entrevistas/entrevista-didi-huberman/>. Acesso em: 13 março de 2025.

MOREIRA, A. F. B.; CANDAU, V. M.. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, p. 156–168, maio 2003.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. O discurso competente (hegemônico) e os desafios para a demarcação de territórios étnicos Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul/Brasil. **Argumentos**, vol. 30, núm. 83, enero-abril, 2017.

MOURA, Deyse. A comunicação em rede dos povos indígenas e os desafios para a prática da etnomídia no Brasil. **Revista Extraprensa**, São Paulo, Brasil, v. 17, n. 2, p. 278–291, 2024.

NASCIMENTO, A. M. DO. “Se o índio for original”: a negação da coetaneidade como condição para uma indianidade autêntica na mídia e nos estudos da linguagem no Brasil. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 57, n. 3, p. 1413–1442, set. 2018.

NASCIMENTO, Adir Casaro; VIEIRA, Carlos Magno Naglis. O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade. Cordis. **História: Cidade, Esporte e Lazer**, São Paulo, n. 14, p. 118–136, jan./jun. 2015.

NETO, José Dias; DEUS, José Antônio Souza de. A presença indígena no espaço urbano e a produção de políticas públicas na contemporaneidade. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 24, n. 1, p. 91–111, jan./jun. 2020.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de Oliveira. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. **Horizontes Antropológicos**, v. 6, n. 14, p. 125–141, nov. 2000.

_____. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A reconquista do território**: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. 1. ed. Rio de Janeiro: *E-papers*, 2022, p. 11 – 36.

_____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. **Revista Nanduty**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 70–86, 2013.

_____. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998c. p. 15–42.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47–77, abr. 1998b.

_____. Apresentação. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a. p. 7–13.

_____. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. In: BARROSO-HOFFMANN, Maria; LIMA, Antonio Carlos de Souza (orgs.). **Além da tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002. p. 105–119.

ORTEGA, Francisco; ORSINI, Michael. Governing Covid-19 without government in Brazil: ignorance, neoliberal authoritarianism, and the collapse of public health leadership. **Global Public Health**, v. 15, n. 9, p. 1257–1277, 2020.

PEREIRA, Levi Marques; PECHINCHA, Mônica Thereza Soares; COLMAN, Rosa Sebastiana. Apresentação. In: PEREIRA, Levi Marques; PECHINCHA, Mônica Thereza Soares; COLMAN, Rosa Sebastiana (Org.). **Retomadas indígenas [livro eletrônico]**. Goiânia: Cegraf UFG, 2024. p. 8–33.

PETHERBRIDGE, Danielle. Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler. **Cadernos de Filosofia Alemã**: Crítica e Modernidade, [S. l.], v. 25, n. 3, p. 185–207, 2020.

PETSCHLIES, Erik. Raça e cultura no pensamento antropológico clássico. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 44, n. 96, 2024.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Quem tem medo do espaço? Direito, geografia e justiça espacial. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, n. 70, p. 635-661, jan./jun. 2017.

PHILLIPS, Anne. Da desigualdade à diferença: um caso grave de deslocamento? **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 2, p. 223-240, 2009. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1627/1433>. Acesso em: 31 maio 2024.

PIMENTEL, S. K.. Teia dos Povos: estratégias cosmopolíticas agroecológicas na formação de uma rede de autonomias no sul da Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 66, p. e204551, 2023.

PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha. A respiração como alegoria política: A pandemia da COVID-19 em tempos de expiração democrática. **Revista Direito e Práxis**, v. 13, n. 1, p. 69–92, jan. 2022.

_____. **Constitucionalismo, temporalidades e narrativas (Plano de Ensino - COD n.º 327221)**. Programa de pós-graduação em direito. Faculdade de Direito. Universidade de Brasília. 2020.

_____. O constitucionalismo espectral: presença, tempo e narrativa à luz de Roque Larraquy. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, v. 20, n. 3, p. 199-224, 20 dez. 2019.

Quijano, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, 2000.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo, um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, v. 37, n. 1, p. 27–48, 2011.

RESTREPO, Eduardo. Antropología y colonialidad. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (comps.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 289–304.

RODRIGUES, Carla; GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de butler. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 3, p. 67-84, 2021.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

SALDANHA, Larissa de Siqueira. A cidade na aldeia: reflexões sobre bem-viver e contexto urbano do Rio de Janeiro. **Revista TEKOÁ**, v. 3, 2023.

SALES, Glademir. Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales dos (orgs.). **Estigmatização & território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**.

Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009. p. 45–58.

SANTANA, Carolina Ribeiro; CARDOSO, Thiago Mota. Direitos territoriais indígenas às sombras do passado. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 89–116, 2020.

SANTOS, Leonilson Rocha dos. **O processo de ecologização como obstáculo para a construção das sociedades indígenas enquanto sujeitos de direito**. 2016. 172 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: Edusp, 2006.

SCHNEIDER, Luís Augusto; VERÁS NETO, Francisco das Chagas Lima. Políticas públicas e indígenas em contexto urbano no Sul do Brasil: notas para uma agenda de pesquisa. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1–39, jan./abr. 2023.

SIAL NETO, Albérico Araújo; NEGREIROS, Emílio de Britto. Sobre o aspecto ontológico da precariedade na obra Quadros de Guerra. **Perspectiva Filosófica**, v. 49, n. 2, 2022.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**, 13. ed., São Paulo, Malheiros, 1997.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. A reificação da cultura e sua influência na geopolítica. **Revista de Geopolítica**, v. 11, n. 4, p. 80–95, out./dez. 2020.

SILVA, Maria do Socorro Pimentel da. A pedagogia da retomada: decolonização de saberes. *Articulação e Construção do Saber*, **Goiânia**, v. 2, n. 1, p. 204-216, 2017.

SOARES, Leonardo Barros et al. Fatores explicativos das demarcações de terras indígenas: uma revisão de literatura. **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 96, p. 1-24, ago. 2021.

SOARES, Swamy de Paula Lima. Educação, redistribuição e reconhecimento: contribuições do pensamento de Nancy Fraser para a debate sobre justiça. **Educação e Pesquisa**, v. 47, n. 246094, p. 1-16, 2021a.

SOUSA, Felipe Pereira Mota de. Povos tradicionais em centros urbanos: os indígenas em contexto urbano na cidade de Uberlândia/MG. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – **Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia**, Uberlândia, 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAYLOR, Charles. Política de reconhecimento. In: OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de; DANNER, Leno Francisco; CEI, Vitor; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. **Direitos humanos às beiras do abismo**: interlocuções entre direito, filosofia e arte. Vila Velha: Praia Editora, 2018. p. 34-82.

TELES, Edna Maria Ramos; ROSA, João Paulo Moraes; MARÉS, Carlos Frederico. Direitos humanos e vulnerabilidade dos povos indígenas frente à pandemia de COVID-19: contribuições a partir da análise interseccional. In: BARBOSA, Rogério Adolfo et al. (org.). **Panoramas da pandemia no Brasil: desigualdades, crises e resistências**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2022. p. 147–166.

ULLOA, Astrid. El nativo ecológico: movimientos indígenas e medio ambiente en Colombia. In: ARCHILA, Mauricio; PARDO, Mauricio (orgs.). **Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia**. Bogotá: ICANH; CES – Universidad Nacional, 2001. p. 286–320.

VALADÃO, Virgínia. Perícias judiciais e relatórios de identificação. In: SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria Vieira (org.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994. p. 32-37.

VIEGAS, Daniel Pinheiro. A territorialização como instituto jurídico-constitucional e contraposição ao marco temporal. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Livia Nascimento; MAIA, Luciano Mariz (org.). **Índios, direitos originários e territorialidade**. Brasília: Associação Nacional dos Procuradores da República, 2018. p. 480 – 517.

VIEIRA, Carlos Magno Naglis; NAGLIS, Suzana. Povos indígenas em contexto urbano: invisibilidades e políticas públicas. In: CORRÊA, Antenor Ferreira (org.). **Povos tradicionais e políticas públicas nos centros urbanos brasileiros**. Curitiba: CRV, 2023. p. 103–117.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, 2012.

WARAT, Luiz Alberto. **Introdução Geral ao Direito I: Interpretação da Lei**. Temas para uma Reformulação. Sergio Antônio Fabris Editor, 1994.