



Escola Nacional  
de Formação  
e Aperfeiçoamento  
de Magistrados



Mestrado

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU  
MESTRADO PROFISSIONAL EM DIREITO E PODER JUDICIÁRIO**

**MATHEUS MOURA MATIAS MIRANDA**

**O DIREITO A SER RECONHECIDO INDÍGENA PELO PODER JUDICIÁRIO: estudo  
de caso do povo Xakriabá e os desdobramentos na governança judicial**

Brasília-DF  
2025

MATHEUS MOURA MATIAS MIRANDA

O DIREITO A SER RECONHECIDO INDÍGENA PELO PODER JUDICIÁRIO: estudo de caso do povo Xakriabá e os desdobramentos na governança judicial

Trabalho de conclusão de curso, na modalidade de dissertação, apresentado ao Programa de Pós-Graduação Profissional em Direito da Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados - Enfam, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito e Poder Judiciário.

Linha de Pesquisa: Eficiência e Sistema de Justiça

Orientador: Prof. Dr. André Augusto Salvador Bezerra

Brasília-DF  
2025

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

M672d

Miranda, Matheus Moura Matias.

O direito a ser reconhecido indígena pelo poder judiciário : estudo de caso do povo Xakriabá e os desdobramentos na governança judicial / Matheus Moura Matias Miranda. – Brasília, DF, 2025.

227 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado) – Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados – Enfam, Brasília, DF.

Orientador: Prof. Dr. André Augusto Salvador Bezerra.

1. Poder Judiciário, Brasil. 2. Direitos das minorias, Brasil. 3. Indígena, Brasil. I. Bezerra, André Augusto Salvador. II. Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados. Programa de Pós-Graduação Profissional em Direito. III. Título.

---

CDU 342.7(81)(043)

Ficha catalográfica elaborada pela equipe de bibliotecárias da Enfam.

MATHEUS MOURA MATIAS MIRANDA

O DIREITO A SER RECONHECIDO INDÍGENA PELO PODER JUDICIÁRIO: estudo de caso do povo Xakriabá e os desdobramentos na governança judicial

Trabalho de conclusão de curso, na modalidade de dissertação, apresentado ao Programa de Pós-Graduação Profissional em Direito da Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados – Enfam, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre(a) em Direito e Poder Judiciário.

Linha de Pesquisa: Eficiência e Sistema de Justiça.

Aprovado em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. André Augusto Salvador Bezerra (Orientador)  
ENFAM

---

Prof. Dr. Roger Raupp Rios (Examinador)  
ENFAM

---

Prof. Dr. Fábio César dos Santos Oliveira (Examinador)  
ENFAM

---

Prof. Dr. Almiros Martins Machado (Examinador)  
UFPA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Célia Nunes Corrêa (Célia Xakriabá) (Examinadora)  
UFMG

À Poliana, mulher da minha vida, por sempre me fazer acreditar que é possível.

Ao povo Xakriabá, na esperança de que este trabalho possa contribuir para a luta por Reconhecimento e Justiça.

## AGRADECIMENTOS

Uma travessia não se faz sozinho. É preciso barco, remo, vento, companheiros/as. É preciso coragem para partir, sabedoria para navegar e sensibilidade para reconhecer que cada margem nos transforma. Cada pessoa, cada gesto de apoio, cada palavra de incentivo foi um remo, uma vela, um pedaço de horizonte nesta jornada. A travessia, embora pareça individual, é sempre coletiva.

Por isso, agradeço:

A Deus, criador de todas as possibilidades de travessia, arquiteto dos caminhos que se fazem ao caminhar, que me sustentou nos momentos de maior dificuldade e me guiou quando o horizonte parecia indefinível.

À Poliana, minha amada companheira de jornada, que não apenas segurou minha mão, mas me ensinou a remar. Desde os primeiros esboços do projeto até os últimos ajustes da dissertação, foi âncora, vento e porto. Sua inteligência, amor e dedicação tornaram possível cada milímetro desta travessia.

Aos meus filhos Sara, Lorena, Alanna, Jorge e ao bebê em gestação, por serem os mapas que me fazem querer sempre ir além. Por me ensinarem que a verdadeira travessia está nas pequenas margens do cotidiano, nos gestos mínimos de afeto e compreensão.

Aos meus pais e avós, primeiros mestres de todas as travessias, por me ensinarem que nenhum rio é intransponível quando se tem coragem, respeito e amor.

Às famílias Moura, Matias e Miranda, que sempre me apoiaram em cada curva do rio, em cada escolha de navegação.

Aos Xakriabá, mestres maiores desta jornada, não apenas por me receberem em seu território, mas também por me ensinarem a verdadeira arte da travessia – em que cada margem é um encontro, cada rio uma história, cada caminho uma resistência.  
*Ariãtã Kàkehe Akoã!*

Aos Maxakali, primeiros ventos que me fizeram compreender que pesquisar é, antes de tudo, encontrar. *Yâ Mai!*

Aos povos indígenas no Brasil, por sua resistência ser o próprio ato de atravessar – sempre, apesar de tudo.

Ao meu orientador, Prof. André Augusto, que me ensinou a navegar com rigor acadêmico, mas sobretudo com sensibilidade. Foi o timoneiro que permaneceu de prontidão dia e noite, sempre disponível para cada dúvida e incerteza.

Aos membros da banca, que aceitaram embarcar na travessia, trazendo seus próprios mapas e instrumentos de navegação, com importantes contribuições desde a qualificação até a defesa.

Aos professores e professoras do mestrado da ENFAM, ventos que impulsionaram o barco de pesquisa para além das margens conhecidas, fazendo com que cada curva do rio se transformasse em uma oportunidade de aprendizado e descoberta.

Em nome do Tiago, estendo meu agradecimento à toda equipe administrativa da ENFAM, que, com paciência e competência, auxiliou em cada etapa burocrática, transformando possíveis entraves em pontes de realização.

Aos colegas do mestrado, companheiros de jornada, que dividiram dúvidas, expectativas e descobertas.

Aos servidores/as da FUNAI e SESAI, guardiões silenciosos desta travessia. Em nome de Vagney e Marciel, agradeço pelo apoio que foi muito além do logístico – foram verdadeiros navegadores do território.

Aos amigos e amigas que tornaram a jornada menos solitária: Rodrigo Arthuso, Oto Valente, Shirley, Diego, Mirian, José Filho, Lívia, Melyna, Douglas Krenak, Silvana, Cecília, Vanessa, Philippe Silva e Henrique Chaves. Cada um/a, à sua maneira, foi um/a remador/a essencial. Alguns se debruçaram sobre os manuscritos, com leituras atentas e sugestões precisas; outros compartilharam conversas que iluminaram pontos obscuros. Houve quem ofereceu apoio nos encontros em Brasília e em Manga e quem incentivou nos momentos de dúvida. O fato é que impediram que o barco virasse nas tempestades mais intensas e ofereceram âncoras nos momentos de maior fragilidade.

Aos amigos e amigas Marcelo Vilarino, Mariana, Erick, Marcus Vinicius, Eduardo, Ana Paula, Cleonice, Simone, Pollyanna, Cristina, Ramon, Arthur, Alexandre Pataxó, Lucas Paulino, Tobias, Soraya, Naama, Samuel, Rafael; aos amigos/as do Observatório da Justiça Maxakali, Sigamos, Juizes do Amor e “do GP1 – Indígenas” e a tantos outros que seria impossível a todos nomear. Cada um/a, mesmo que com intensidades diferentes, lançou sua luz e se tornou um farol, que impediu que eu me perdesse nas noites mais escuras.

À equipe do fórum de Caeté, especialmente da 1ª Vara, pela companhia na travessia paralela à pesquisa e por terem compreendido os momentos de ausência necessária para as atividades de campo e aulas em Brasília.

Aos servidores/as e colaboradores/as da comarca de Manga/MG, que me receberam com generosidade; abriram não apenas as portas de suas salas, mas as janelas de suas perspectivas institucionais, o que muito contribuiu para a pesquisa.

A todos e todas que tornaram esta travessia possível, minha profunda gratidão. Que sigamos navegando, sempre. Afinal, atravessar é mais que passar. É transformar.

*“Agora faço um convite,  
chamando a todos a mergulhar,  
em algo que parece ser escuro,  
mas depois de uma luz no olhar,  
preenchendo um corpo dentro e fora,  
e na alma penetrar.*

*Já diziam os antigos, o aprender é observar.  
Aquilo que não é dito em palavras,  
há um outro jeito de enxergar.  
Permitindo voltar a si mesmo,  
retomar suas raízes,  
sendo narrador da nossa história passada,  
e sendo novos aprendizes.*

*A pintura é também um ritual que marca nosso corpo,  
não é somente desenhar, ela nos leva a um mundo novo.  
Novo para os aprendizes, um mundo que foi tirado de nós,  
vamos fazer esta retomada das nossas raízes, da força desta voz.*

*Para os que ainda não conseguiram interpretar,  
a mensagem que eu vim trazer,  
nas formas de colocar a pintura,  
que está muito presente no dar e no receber”.*

**Célia Xakriabá<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Aatoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada/**, Célia Nunes Correa Xakriabá. Brasília – DF, 2018. 218 p. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, p. 50.

## RESUMO

O presente trabalho investiga o reconhecimento da identidade indígena pelo Poder Judiciário e as implicações para o acesso à justiça, com foco na interação entre indígenas do povo Xakriabá e a Vara Única da comarca de Manga/MG da Justiça Estadual. O problema de pesquisa emergiu das próprias demandas dos sujeitos participantes, que apontaram o reconhecimento da identidade indígena como condição fundamental para efetivação de direitos, conforme sintetizado na frase ouvida em campo: "o primeiro passo é o reconhecimento". O objetivo geral foi propor parâmetros concretos que permitam o reconhecimento da pessoa como indígena pelo Poder Judiciário e a consequente aplicação dos direitos previstos na ordem jurídica aos povos e pessoas indígenas em juízo. A metodologia empregada foi a de estudo de caso e combinou três estratégias qualitativas: observação-participante de inspiração etnográfica no território Xakriabá em São João das Missões/MG, entrevistas semiestruturadas com conciliadores/as do Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania (CEJUSC) da comarca de Manga e análise documental de 41 autos de processos judiciais cíveis da referida comarca. A pesquisa identificou um padrão de "reconhecimento paradoxal", em que a identidade indígena Xakriabá é, simultaneamente, marcada e apagada ao longo do processo judicial, reduzida frequentemente a estereótipos e dados geográficos sem consequências jurídicas substantivas. Constatou-se a ausência sistemática de espaços institucionais para autodeclaração étnica, a invisibilidade das normas sobre direitos dos povos indígenas nos processos analisados e a persistência de barreiras comunicacionais e territoriais que dificultam o acesso à justiça. Os resultados revelaram, ainda, que o reconhecimento, quando ocorre, pode funcionar paradoxalmente como mecanismo de discriminação, o que tem levado os Xakriabá a desenvolverem estratégias de ocultamento identitário como forma de autopreservação. A partir dos achados empíricos, foram propostos seis parâmetros para uma governança judicial intercultural: autodeclaração dos/as indígenas; respeito aos saberes e sistemas normativos indígenas; respeito à territorialidade indígena; acessibilidade geográfica; participação das comunidades e lideranças indígenas nos processos judiciais; e intervenção judicial de peritos/as antropólogos/as e intérpretes. A pesquisa concluiu que a efetivação do direito constitucional à autonomia dos povos e pessoas indígenas exige transformações estruturais no Poder Judiciário, que transcendam adaptações pontuais para constituírem uma política institucional permanente de reconhecimento e diálogo com as diferentes matrizes socioculturais indígenas, voltada ao aprimoramento da função jurisdicional e ao efetivo acesso à justiça intercultural no Brasil.

**Palavras-chave:** Poder Judiciário e governança judicial; direito ao reconhecimento; acesso à justiça pelos Povos indígenas; Povo Xakriabá.

## ABSTRACT

This study investigates the recognition of indigenous identity by the Judiciary and its implications for access to justice, focusing on the interaction between the Xakriabá indigenous people and the State Court of the district of Manga, Minas Gerais, Brazil. The research problem emerged directly from the communities involved, who emphasized recognition of Indigenous identity as fundamental for the realization of their rights, summarized in the field-derived phrase: "the first step is recognition.". The main objective was to propose concrete parameters that enable the judiciary to recognize Indigenous individuals and consequently apply the rights provided in the legal order to Indigenous peoples and individuals in court proceedings. The methodological approach was based on a case study that combined three qualitative strategies: ethnographically inspired participant observation in the Xakriabá territory, semi-structured interviews with conciliators from the Judicial Center for Conflict Resolution and Citizenship (CEJUSC) in Manga, and documentary analysis of 41 civil court cases distributed between 2022 and 2023 in that district. The research identified a pattern of "paradoxical recognition," in which the Xakriabá indigenous identity is simultaneously marked and erased throughout the judicial process, often reduced to stereotypes and geographical data without substantive legal consequences. There was a systematic absence of institutional spaces for ethnic self-declaration, the invisibility of norms on indigenous peoples' rights in the cases analyzed, and the persistence of communication and territorial barriers that hinder access to justice. The results also revealed that recognition, when it occurs, can paradoxically function as a mechanism of discrimination, which has led the Xakriabá to develop strategies of identity concealment as a form of self-preservation. Based on the empirical findings, six parameters for intercultural judicial governance were proposed: self-declaration by indigenous peoples, interethnic and intercultural dialogue, indigenous territoriality, participation of indigenous communities, and participation of anthropologists and interpreters as experts. The research concluded that the effective implementation of the constitutional right to autonomy for indigenous peoples and individuals requires structural changes in the judiciary that go beyond specific adaptations to constitute a permanent institutional policy of recognition and dialogue with different indigenous sociocultural matrices, aimed at improving the jurisdictional function and effective access to intercultural justice in Brazil.

**Keywords:** Judiciary, recognition; Indigenous peoples; Xakriabá people; access to justice; judicial governance; interculturality.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - .....	41
Figura 2 - .....	81
Figura 3 - .....	82
Figura 4 - .....	84
Figura 5 - .....	87
Figura 6 - .....	91
Figura 7 - .....	92
Figura 8 - .....	93
Figura 9 - .....	94
Figura 10 - .....	94
Figura 11 - .....	95
Figura 12 - .....	96
Figura 13 - .....	97
Figura 14 - .....	98

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - .....	154
-------------------	-----

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Paradigmas de reconhecimento.....	70
Tabela 2 - Semiestrutura das entrevistas.....	127
Tabela 3 - Comparação entre governo e governança.....	175

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 - Arqueologia do (não) reconhecimento processual .....	152
Quadro 2 - Parâmetros da Governança Judicial Intercultural.....	191

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEJUSC	Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
ENFAM	Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados
FIEI	Formação Intercultural para Educadores Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PJE	Processo Judicial Eletrônico
RLCE	Registro de Consentimento Livre e Esclarecido
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
TJMG	Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais
TLCE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	18
1.1 Entre pinturas corporais e processos: o caminho da pesquisa .....	18
1.2 Terra, povo e justiça: a delimitação do estudo.....	29
1.3 Do campo ao texto: o roteiro da dissertação.....	31
<b>2 SOBRE ÉTICA, MÉTODO E ENQUADRAMENTO TEÓRICO</b> .....	34
2.1 Magistratura para além do gabinete: limitações e implicações éticas de um juiz-pesquisador .....	34
2.2 Território, fórum e autos judiciais: o percurso metodológico do estudo ....	42
2.3 As bases teóricas do trabalho .....	49
2.3.1. <i>Reconhecimento da pessoa indígena: diálogos conceituais sobre identidade étnica no Brasil</i> .....	49
2.3.2. <i>Da assimilação à autonomia: trajetória do reconhecimento no Direito brasileiro</i> .....	62
<b>3 DAS VOZES AOS DOCUMENTOS: OS XAKRIABÁ DO TERRITÓRIO AO FÓRUM</b> .....	78
<b>3.1 Percepções Xakriabá sobre reconhecimento, território e justiça estatal</b> .....	78
3.1.1. <i>Ser e permanecer Xakriabá</i> .....	78
3.1.2 <i>O fórum visto da aldeia: encontros e desencontros com o sistema judicial oficial</i> .....	90
3.1.2.1. <i>Reconhecimento: "O primeiro passo é o reconhecimento"</i> .....	101
3.1.2.2. <i>Território: "Aqui dentro não precisamos provar para ninguém que somos índios"</i> .....	109
3.1.2.3. <i>Justiça estatal - "A justiça para nós só em último caso"</i> .....	115
3.1.2.4 <i>Conclusão parcial: entrelaçando os fios da experiência Xakriabá</i> .....	123
<b>3.2 Práticas e dinâmicas do CEJUSC de Manga/MG em conflitos que envolvem os/as Xakriabá</b> .....	125
3.2.1. <i>Reconhecimento: os Xakriabá no espaço judicial</i> .....	129
3.2.2. <i>Território: a geografia existencial do acesso à justiça nas entrevistas</i> .....	136
3.2.3. <i>Justiça estatal: entre o normal e o normativo</i> .....	141
3.2.4. <i>Conclusão parcial: limites e aberturas institucionais</i> .....	146
<b>3.3 Narrativas documentais oficiais: a travessia dos xakriabá nos autos judiciais</b> .....	150
3.3.1 <i>Reconhecimento: a marcação e o apagamento da identidade nos processos judiciais</i> .....	155
3.3.2 <i>Território: A geografia processual - território físico e espaço judicial</i> .....	157
3.3.3 <i>Justiça estatal: monólogos judiciais e (in)visibilidade processuais</i> .....	160
3.3.4 <i>Conclusão parcial: para além do silêncio documental</i> .....	162
<b>3.4 Travessias e fronteiras inacabadas: entre monoculturas jurídicas e possibilidades interculturais – uma síntese da pesquisa empírica</b> .....	165
<b>4 NOVAS SEMENTES PARA VELHOS CAMPOS: PARÂMETROS PARA UMA GOVERNANÇA JUDICIAL INTERCULTURAL</b> .....	171
4.1 <b>Genealogia da Governança: uma análise de seu “lugar de enunciação”</b> ..	173
4.2. <b>Devorar para transformar: governança em contextos interculturais</b> .....	177
4.3. <b>Reconhecimento, território e voz: por uma governança judicial intercultural:</b> .....	183

<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>196</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>204</b>
<b>APENSO A – CARTILHA “O DIREITO DE SER XAKRIABÁ: RETORNO DA PESQUISA REALIZADA NO TERRITÓRIO” .....</b>	<b>216</b>
<b>APENSO B – Ficha técnica de análise processual.....</b>	<b>224</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*“O primeiro passo é o reconhecimento”*  
(Indígena Xakriabá)<sup>2</sup>

### 1.1 Entre pinturas corporais e processos: o caminho da pesquisa

Era uma manhã de março quando cruzei<sup>3</sup> os caminhos de estrada de terra que levam a uma das aldeias do território indígena Xakriabá na cidade de São João das Missões/MG. A visita, aparentemente rotineira no contexto de pesquisa de campo, trouxe um relato que revelou com clareza as tensões históricas existentes, desde o Brasil colonial, na relação entre povos indígenas e o Poder Judiciário.<sup>4</sup>

"Naquele dia, fui do jeito que a gente vive aqui"<sup>5</sup>, começou o relato do/a<sup>6</sup> indígena Xakriabá durante a reunião, ao mesmo tempo que apontava para suas próprias vestimentas — bermuda, chinelo, o corpo com algumas pinturas tradicionais, além de colares de sementes do cerrado que adornavam o pescoço. "Cheguei cedo no fórum, tinha audiência marcada com a gente. Na porta, o segurança disse que eu não podia entrar. Que eu não estava com a roupa adequada para entrar ali." Diante da negativa, sem alternativa, nem orientação sobre como proceder, ele/a teve que

---

<sup>2</sup> Frase por mim ouvida no campo da pesquisa, preservado o anonimato, a pedido dos próprios Xakriabá.

<sup>3</sup> Optei por utilizar a primeira pessoa do singular, seguindo uma prática cada vez mais comum em pesquisas nas áreas de ciências sociais e humanas. A escrita na primeira pessoa, de acordo com essa concepção, permite maior transparência no processo de construção do conhecimento e reflete o envolvimento direto do pesquisador com o que é estudado, sem recorrer a distanciamentos artificiais. No entanto, como ressalta Cardoso de Oliveira, o uso da primeira pessoa não implica um texto intimista. Antes, significa que “o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente”. Cf.: OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1, 1996, p. 30.

<sup>4</sup> SCHWARTZ, S. B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

<sup>5</sup> As citações de falas indígenas transcritas nesta dissertação constituem informações verbais pessoais colhidas durante o trabalho de campo realizado no território Xakriabá, localizado nos municípios de São João das Missões/MG e Itacarambi/MG, ao longo do ano de 2024. Cabe ressaltar que ajustei algumas transcrições à gramática normativa, especialmente no que tange à concordância verbal e nominal (substituindo, por exemplo, "nós é" por "nós somos", "os índio" por "os índios") e em determinadas variações linguísticas (como "cê" por "você", "tá" por "está"). Essas alterações, no entanto, não comprometeram as construções sintáticas originais nem modificaram significativamente o fluxo natural da oralidade nas narrativas.

<sup>6</sup> Optei pela utilização sistemática da flexão de gênero "o/a" ao longo de toda a dissertação como estratégia de não-identificação individual dos sujeitos da pesquisa, ou seja, para preservar o anonimato dos participantes, e evitar qualquer tentativa de individualização que possa comprometer o caráter coletivo das narrativas. A flexão "o/a" não busca apenas uma neutralidade gramatical, mas representa um compromisso com a universalidade das experiências compartilhadas e com a proteção das identidades individuais no contexto da pesquisa.

retornar ao território — uma viagem de mais uma hora e meia — sem conseguir participar de uma audiência “pública” no salão do júri.

Uma outra vez que precisou comparecer ao fórum, tempos depois, esse/a mesmo/a Xakriabá decidiu adaptar-se às exigências institucionais: "Fui como eles querem", relatou, "calça jeans, camisa, sapato fechado. Tirei as pinturas, guardei os colares. Entrei sem problema. Mas aí..." Após uma breve pausa, continuou: "Escutei que aqui [na região] não tinha índio de verdade, porque índio não se veste daquele jeito [referindo-se à forma que foi vestido/a da segunda vez]. Que índio de verdade usa cocar, anda pintado, não usa roupa...".

A voz que ecoou naquela manhã de campo evidenciou que o acesso à justiça vai muito além da mera garantia formal de entrar com ações judiciais e que, mesmo após três décadas de vigência do art. 231 da Constituição da República de 1988 — o qual garante aos povos indígenas o direito de manterem sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições —, o respeito aos modos de vida dos povos indígenas ainda encontra resistência no cotidiano forense.

O paradoxo narrado pelo/a indígena Xakriabá nos primeiros dias do campo da pesquisa, ou seja, o de precisar negar externamente seu modo de se vestir para ter acesso ao interior do fórum, apenas para em seguida ser justamente questionado/a por essa negação, serve como ponto de partida para uma investigação sobre quais são as barreiras específicas ao acesso à justiça pelos povos indígenas que ainda perpetuam no Brasil, mesmo após significativos avanços normativos, tal como a Resolução nº 454, de 22 de abril de 2022, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que trouxe destaque ao tema, ao estabelecer diretrizes e procedimentos para efetivar a garantia do direito ao acesso ao Poder Judiciário de pessoas e povos indígenas.

O presente estudo, portanto, insere-se na agenda de pesquisas que investigam a interação entre o Poder Judiciário e os povos indígenas no Brasil. Especificamente, na vertente de estudos empíricos<sup>7</sup> sobre acesso à justiça<sup>8</sup>, que o analisam sob a perspectiva das dificuldades que determinados grupos sociais

---

<sup>7</sup> MACHADO, M. R. (Org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. 428 p.

<sup>8</sup> Sobre o estado da arte e agenda de pesquisas com o tema “acesso à justiça”, ver: TORLIG, E.; GOMES, A. de O.; LUNARDI, F. C.. Acesso à Justiça: Um Guia Epistemológico para Pesquisas Futuras. *Lex Humana*, v. 15, n. 3, 2023.

enfrentam ao acessarem o sistema de justiça estatal — no caso, as barreiras enfrentadas por comunidades e pessoas indígenas.<sup>9</sup>

O objetivo geral da pesquisa foi elaborado à luz do propósito do mestrado profissional da Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (ENFAM), que é o aprimoramento do Poder Judiciário. Diante disso, pretendo, ao final, propor parâmetros concretos para o tratamento do reconhecimento individual das pessoas indígenas pelo judiciário, ou seja, a construção de uma governança judicial intercultural que permita não apenas o reconhecimento da pessoa indígena em juízo, mas a consequente aplicação dos direitos e garantias previstos na ordem jurídica aos povos e pessoas indígenas no âmbito judicial.

Dessa forma, o que se pretende neste trabalho não é apenas diagnosticar um problema ou elaborar uma crítica ao Poder Judiciário, mas, principalmente, contribuir para a construção de uma justiça estatal que seja capaz de reconhecer e respeitar os povos, comunidades e pessoas indígenas em suas diferentes matrizes socioculturais.

Nesta seção introdutória, apresento os principais elementos da pesquisa: justificativa, problema, hipóteses, objetivos e pressupostos teóricos. Na seguinte, o recorte empírico e, por último, a estrutura dos capítulos da dissertação.

De saída, é preciso ressaltar que o presente estudo foi desenvolvido após consulta<sup>10</sup> à(o)s indígenas Xakriabá.<sup>11</sup> Isso significa que, depois da elaboração de um esboço de projeto, os sujeitos da pesquisa foram indagados sobre o interesse da realização do estudo proposto e somente a partir disso foi elaborado o projeto de pesquisa definitivo.

---

<sup>9</sup> BRINKS, D. Access to what? Legal agency and access to justice for indigenous peoples in Latin America. *The Journal of Development Studies*, v. 55, n. 03, p. 348–365, 2019.

<sup>10</sup> O Direito à consulta prévia é previsto no art. 6º da Convenção 169 da OIT, segundo o qual, povos interessados tem o direito de serem consultados: “[...] mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente”. Embora o dispositivo em questão seja dirigido ao Poder Público, há consenso que ele também se aplica as demais interações com os povos indígenas, inclusive em sede de pesquisa de cunho acadêmico. Essa é, aliás, a orientação da “Plataforma Brasil”, à qual foi submetido o projeto da pesquisa.

<sup>11</sup> Adoto a “Convenção para a Grafia de Nomes Tribais”, da Associação Brasileira de Antropologia, que vigora desde 1953, razão pela qual as referências às etnias indígenas são escritas no singular. Por isso, utilizo “os/as Xakriabá, as comunidades indígenas Xakriabá” e não “Xakriabás”.

Três frases ditas nos primeiros encontros me marcaram profundamente, ao expressarem o sentimento e a realidade vivida pela parte da comunidade ouvida: “Não somos negros, nós somos índios<sup>12</sup>”; “Nós não nos sentimos melhores do que ninguém, apenas queremos ser nós mesmos”; “A gente é índio, mas é ser humano também”. As falas supracitadas foram ditas durante a apresentação da proposta de estudo nas aldeias Xakriabá. Após a explicação do projeto como inicialmente concebido, os/as indígenas presentes nas reuniões ressaltaram que as interações com o Poder Judiciário não haviam sido satisfatórias até então.

Assim, desde logo as manifestações colhidas no campo demonstraram que não havia interesse dos/as Xakriabá pela discussão, pelo menos no instante em que a pesquisa se desenvolvia, em torno dos mecanismos de solução consensual de conflitos interétnicos (tema do esboço do projeto inicial); mas, sim, em torno do reconhecimento pelo Poder Judiciário dos Xakriabá como quem realmente são: indígenas, com modos de vida e identidade próprios. O fato de não serem tratados como indígenas pelo Poder Judiciário foi apontado como um problema recorrente, pois afirmaram que não são reconhecidos e respeitados como pessoas indígenas pela justiça estatal.

Em vista dessa realidade, sob inspiração da "antropologia por demanda", proposta por Rita Segato<sup>13</sup>, que sugere que a pesquisa deve se adaptar às demandas e necessidades reais das comunidades envolvidas, o projeto de pesquisa definitivo foi construído tendo como tema o reconhecimento das pessoas indígenas no âmbito do Poder Judiciário.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ao longo do texto adoto o vocábulo indígena(s) como referência aos povos originários, mas o termo “índio” será utilizado em alguns momentos, quando advir da própria fonte a que faça referência. Embora historicamente carregado de conotações pejorativas e construções coloniais, o termo “índio” tem sido ressignificado e reapropriado por muitos povos originários em contextos específicos de afirmação identitária e luta política. Como observa Gersem Baniwa, o termo índio passou a ser “uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro” (LUCIANO, 2006, p. 30). Assim, quando o termo aparece no discurso dos próprios sujeitos da pesquisa, mantém-se a forma original por respeito à sua autonomia discursiva e reconhecimento das estratégias próprias de autodefinição. Nos demais casos, opto por 'indígena' como terminologia preferencial. LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

<sup>13</sup> SEGATO, R.. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Tradução de Danieli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

<sup>14</sup> A "luta por reconhecimento" dos Xakriabá remonta à luta pela terra e já foi abordada em alguns estudos antropológicos. Sobre isso ver: SANTOS, A. F. M.. Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção

Uma “antropologia por demanda”, nos termos em que formulada por Segato, implica o deslocamento da centralidade do/a pesquisador/a para os sujeitos da pesquisa, de modo que sejam eles os definidores dos temas mais urgentes e relevantes a serem investigados, de tal modo que a ciência adquira um lugar e uma razão no contexto das comunidades participantes. Em outras palavras, o/a pesquisador/a não deve voltar seu olhar para o “outro” por mera curiosidade pessoal, mas deve estar aberto/a para se conhecer a partir do olhar do “outro”<sup>15</sup> e deixar que a pauta da pesquisa seja por ele construída.

Em seu nascedouro, o trabalho de campo demonstrou também que, embora haja diversas questões comuns, cada povo ou comunidade indígena tem suas demandas em relação ao Poder Judiciário — daí a importância da consulta anterior à efetiva realização da pesquisa. A epígrafe desta introdução, dita por um/a Xakriabá<sup>16</sup> nas primeiras reuniões, sintetiza a demanda específica dos sujeitos desta pesquisa: “o primeiro passo é o reconhecimento”. Isso porque, conforme escutei em campo, o reconhecimento como pessoas indígenas é condição indispensável para que os direitos dos povos indígenas sejam garantidos aos Xakriabá.

Para delimitar melhor o alcance desse primeiro passo, foi preciso, durante o campo, compreender a dimensão da questão apresentada pelos Xakriabá. Segundo colhi nas conversas no território, o problema em torno do reconhecimento é enfrentado quando os Xakriabá interagem individualmente com o Poder Judiciário. Nesse sentido, conforme explicaram, quando o povo Xakriabá e suas comunidades são parte de qualquer situação que envolva o sistema de justiça federal, em termos de coletividade, são considerados indígenas, ou, nos termos utilizados nos processos judiciais: “Comunidade Indígena Xakriabá”. Mencionaram, a título de exemplo, a constante interação com o Ministério Público Federal (MPF) e com a Justiça Federal, em que a coletividade indígena Xakriabá figura como “parte indígena” da relação jurídica.

---

social de fronteiras. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de PósGraduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 1997; e Almeida, R. H. de. 2006. Xakriabá - cultura, história, demandas e planos. **Revista de Estudos e Pesquisas** 3(1/2). 9-39.

<sup>15</sup> SEGATO, R. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006, p. 228.

<sup>16</sup> Como dito em nota anterior, a pedido dos/as próprios Xakriabá, em nenhuma das citações diretas ou indiretas das falas e discussões colhidas no campo haverá identificação de seu autor/a.

Em consulta realizada ao sítio eletrônico de movimentação processual da primeira instância da Justiça Federal, seção judiciária Minas Gerais, localizei pelo menos dez processos em que uma das partes do polo processual é a “Comunidade Indígena Xakriabá”.<sup>17</sup> Nesses processos, houve o reconhecimento étnico do povo Xakriabá, mas, de fato, como coletivo e não por seus membros individualmente considerados.<sup>18</sup>

Além da interação com o sistema de justiça federal, os/as Xakriabá ouvidos durante as reuniões de consulta e construção do projeto de pesquisa, afirmaram que dentro do território há também o reconhecimento do povo Xakriabá como povo indígena, sendo mencionada a presença de órgãos federais, Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) no território como indicativo desse reconhecimento. Nas palavras de um/a indígena por mim ouvido/a em campo: “aqui dentro [Terra Indígena] não precisamos provar para ninguém que somos índios”.<sup>19</sup>

O cerne do problema suscitado pelos Xakriabá, portanto, reside no reconhecimento dos membros do Povo Xakriabá pela Justiça Estadual como pessoas indígenas. Ora, se o povo Xakriabá é um povo indígena, não seriam indígenas as pessoas que o compõem e assim se autodeclaram? E, em sendo essas pessoas indígenas, não devem assim ser reconhecidas pelo Poder Judiciário? Como garantir a aplicação dos direitos dos povos indígenas previstos na ordem jurídica brasileira e internacional sem antes (re)conhecer quem é indígena?

---

<sup>17</sup> Última consulta realizada em 14/10/2024, no sítio eletrônico: <https://pje1g.trf6.jus.br/consultapublica/ConsultaPublica/listView.seam>, em que foi incluído, no campo “Nome da parte”, as seguintes palavras: “Comunidade indígena Xakriabá”.

<sup>18</sup> Não ignoro o histórico de debate sobre a identidade étnica do povo Xakriabá, amplamente discutido por Ana Flávia Moreira Santos e outros/as autores/as; contudo, a necessidade de focar o reconhecimento individual surgiu como prioridade durante o campo da pesquisa.

<sup>19</sup> Como aponta Rodrigo Arthuso Faria, uma possível explicação para a existência de um reconhecimento coletivo, mas não individual, dos Xakriabá encontra-se na lógica apresentada por Ana Flávia Moreira Santos. O reconhecimento oficial do território como “terra indígena” garante a associação direta do povo às pautas coletivas, especialmente nas áreas de saúde e educação. Nesses casos, a identidade indígena é reconhecida como um direito coletivo, facilitando o acesso a esses serviços. Cf.: FARIA, R. A. A.. **Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2021.; SANTOS, A. F. M. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João À Terra indígena Xakriabá**: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 1997.

Há pelo menos duas perspectivas centrais em torno dessas questões: (i) a reprodução da noção de "índio-estereótipo"<sup>20</sup> como única forma de reconhecimento da pessoa indígena pelo Poder Judiciário; (ii) a inexistência de espaço institucional para a coleta de autodeclaração de pessoas indígenas pela Justiça Estadual, bem como a omissão de registros e informações nos processos e procedimentos quanto à existência de pessoa indígena como parte da relação jurídica processual.

A primeira perspectiva diz respeito a como processos sociais de classificação organizam pessoas em grupos distintos, em que são identificados aqueles aos quais pertencem (endogrupos) e aqueles dos quais não fazem parte (exogrupos).<sup>21</sup> Essa divisão entre "nós" e "eles/as" não se limita à diferenciação, mas também envolve a atribuição de características específicas aos exogrupos, por meio de imagens simplificadas e generalizadas que facilitam sua identificação. Essas imagens são conhecidas como estereótipos, definidos como conjuntos de traços e características associadas a uma determinada categoria social.<sup>22</sup>

Nessa perspectiva, a noção de "índio-estereótipo" guarda relação com um "tipo ideal indígena", ou seja, associa a identidade indígena a uma imagem idealizada de um "índio puro"<sup>23</sup>, associada a termos biológicos (que inclui sangue, raça e fenótipo)<sup>24</sup> ou a expressões culturais congeladas no tempo (tais como língua, religião, roupas, modo de obtenção do alimento). A existência desses elementos é que serviria de orientação do reconhecimento de determinada pessoa como sendo um/a indígena, de sorte que, caso não os apresente, passa a ser classificada em outra categoria social, tal como a que é chamada de "caboclo".

Aliás, "caboclo" é como muitas vezes a sociedade envolvente<sup>25</sup> se refere aos Xakriabá, como registrou Sônia de Almeida Marcato em pesquisa realizada em

<sup>20</sup> MARCATO, S. de A. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. **Arquivos do Museu de História Natural**, Belo Horizonte, v. 3, pp. 391-426, 1978.

<sup>21</sup> LIMA, M. E. O; FARO, A.; SANTOS, M. R. dos. A desumanização presente nos estereótipos de índios e ciganos. **Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília**, v. 32, n. 1, p. 219-228, jan./mar. 2016.

<sup>22</sup> STANGOR, C.; SHALLER, M. Stereotypes as individual and collective representations. In: STANGOR, C. (Ed.), *Stereotypes and prejudice*. Londres: **Psychology Press**, 2000, p. 64-82.

<sup>23</sup> Termo utilizado pelo viajante francês Auguste de Saint-Hilaire, em 1817. SAINT-HILAIRE, A. de. Apud SANTOS, A. F. M.. Xakriabá: identidade e história – relatório de pesquisa. **Série Antropológica**, Brasília, n. 167, 1994, p. 2-31.

<sup>24</sup> Confusão que parece ser exposta pelas palavras ditas por um/a Xakriabá no campo da pesquisa: "Não somos negros, nós somos índios"

<sup>25</sup> Chamo de "sociedade envolvente" a não-indígena.

1978, oportunidade em que escutou de um/a jovem morador/a dos arredores da Terra Indígena Xakriabá sobre eles/as: “Não são índios, são impostores, e se dizem índios para se beneficiarem com a proteção da FUNAI e terem direito à terra. Índio mesmo é o que vive no mato, usa flecha, vive em aldeias. Aqui não há índio, só caboclo”<sup>26</sup>. Eis, portanto, uma das questões em torno das quais foi apresentado o problema do reconhecimento pelos Xakriabá.

A outra perspectiva que apresentou durante a elaboração do projeto definitivo se refere ao procedimento de reconhecimento da pessoa indígena pelo Poder Judiciário, mais especificamente pela Justiça Estadual. De acordo com os/as Xakriabá por mim ouvidos no território, há uma dificuldade não apenas de os/as Xakriabá serem, individualmente, reconhecidos como pessoas indígenas, mas também que esse reconhecimento ocorra de forma oficial, ou seja, com a possibilidade de autodeclaração e, conseqüentemente, registro de tal informação no curso do processo judicial e no ambiente forense como um todo.

Em semelhante quadro, foi formulada a seguinte pergunta (problema da pesquisa): O que a realidade dos Xakriabá revela sobre o reconhecimento da pessoa indígena pelo Poder Judiciário?

Diferente da tradição acadêmica que frequentemente parte de categorias teóricas pré-concebidas para então verificá-las em campo, a presente pesquisa assumiu um compromisso epistemológico e ético com a precedência das vozes dos sujeitos estudados. Como alerta Gayatri Spivak<sup>27</sup>, a produção de conhecimento sobre grupos subalternizados frequentemente reproduz relações de poder que silenciam esses mesmos grupos, tratados como "objetos" passivos de investigação. Para evitar ao máximo esse equívoco, as hipóteses de pesquisa que orientaram este trabalho não foram formuladas *a priori*, mas emergiram das próprias falas, experiências e percepções compartilhadas pelos/as Xakriabá durante as etapas iniciais do estudo.

A hipótese central é a de que a identidade indígena é frequentemente ignorada pela Justiça Estadual, o que gera conseqüências jurídicas concretas para o acesso à justiça e a garantia dos direitos dos povos indígenas. Outra hipótese

---

<sup>26</sup> MARCATO, S. de A.. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. **Arquivos do Museu de História Natural**, Belo Horizonte, v. 3, pp. 391-426, 1978.

<sup>27</sup> SPIVAK, G.. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

assumida a partir do campo é a de que a omissão do reconhecimento do/a indígena em ações judiciais se dá por duas razões principais.

Primeiro, pela ausência de espaço para que seja manifestada e registrada a autodeclaração da pessoa indígena em processos judiciais. Em segundo lugar — mas não necessariamente nesta ordem —, pelo fato de que a concepção de indígena predominante do Poder Judiciário estar associada à noção de “índio-estereótipo”.

O relato que abriu esta introdução — do/a indígena que precisou escolher entre manifestar sua forma de se vestir ou ter acesso ao fórum — sintetiza o complexo desafio que este estudo se propõe a enfrentar: como construir um Poder Judiciário que não imponha essa escolha impossível? Uma justiça em que o reconhecimento seja um direito e não uma barreira? Afinal de contas, quem pode e deve ser reconhecido como indígena pelo Poder Judiciário?

A busca por respostas a essas e outras perguntas exigiu que eu me propusesse à árdua tarefa de combinar diferentes perspectivas e saberes. Uma tarefa particularmente desafiadora. Primeiro, porque falo de um lugar específico — como membro do Poder Judiciário — e carrego uma herança cultural própria — a de não indígena. Essa posição impõe um desafio ético-epistemológico: como me afastar, tanto quanto possível, dos meus próprios vieses institucionais e culturais para trazer a este texto as vozes e perspectivas Xakriabá de forma descolonizadora?

Na tentativa de encontrar um meio de alcançar esse afastamento necessário, optei por deixar que as vozes do território atravessassem todo o texto, por meio de falas diretas dos/as indígenas como fundamento primário da análise, e não como meras ilustrações de teorias pré-estabelecidas. "A gente vai na audiência e só nos deixam ouvindo, não nos deixam falar", frase dita durante uma reunião em março de 2024 — uma crítica ao silenciamento sistemático que eu não poderia reproduzir na presente pesquisa. Assim, quanto mais os Xakriabá falassem, menos ecoaria minha voz não indígena, para que suas narrativas estabelecessem os contornos teóricos e os caminhos analíticos do estudo.

Não se trata, contudo, de uma pretensa neutralidade ou de um ocultamento por trás de uma impessoalidade acadêmica. Ao contrário, a opção pelo uso da primeira pessoa ao longo do texto marca justamente meu lugar de fala e as limitações de minha perspectiva — como destaque na terceira nota de rodapé. Essa escolha

busca tornar visível — e, portanto, passível de análise crítica — meu próprio posicionamento como pesquisador-juiz.

O conhecimento aqui elaborado decorre, pois, do encontro entre diferentes vozes: as narrativas Xakriabá, as contribuições teóricas da literatura especializada, das entrevistas realizadas com servidores/as e colaboradores/as do Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania (CEJUSC), processos judiciais consultados e minhas próprias interpretações e reflexões. Em um movimento constante de autocrítica, busquei sempre distinguir claramente os níveis discursivos, de modo a permitir a/o leitor/a identificar o que constitui fala indígena, o que advém da literatura acadêmica, das entrevistas, dos processos judiciais e o que representa minha própria análise situada e limitada.

Essa triangulação não visa a uma impossível síntese harmônica, mas reconhece as tensões, contradições e incompletudes inerentes a qualquer tentativa de compreensão intercultural, especialmente quando mediada por relações historicamente marcadas por assimetrias de poder.

Além disso, a complexidade do fenômeno estudado demanda um necessário trânsito por diferentes áreas do conhecimento, as quais extrapolam os limites do campo jurídico. Embora esta seja uma dissertação de mestrado em Direito e Poder Judiciário e, portanto, um trabalho essencialmente jurídico — área de minha formação—, a natureza da investigação exige incursões, ainda que não exaustivas, pelos campos da Antropologia e da Filosofia, por meio de autores/as indígenas e não indígenas. Por isso, cabe um alerta a/o leitor/a: este trabalho não se restringe à dogmática jurídica; tampouco pretende apresentar-se como uma pesquisa aprofundada em filosofia ou ciências sociais.

Assumo conscientemente o risco de não atender plenamente nem a/o leitor/a que busque um enfoque estritamente jurídico, nem aquele/a que espere uma profundidade teórica de estudos antropológicos ou filosóficos. No entanto, ao explicitar as limitações já nesta introdução, busco estabelecer um pacto de honestidade com quem se dispuser a prosseguir na leitura: o que encontrará nas páginas seguintes é uma tentativa de diálogo entre diferentes saberes, orientada sempre pela busca de soluções concretas para o desafio do reconhecimento (dos direitos) das pessoas indígenas pelo Poder Judiciário no Brasil.

A proposta de interseção entre diferentes campos do saber — o jurídico, o antropológico, o filosófico — e diferentes perspectivas — a institucional e a indígena — traz consigo não apenas desafios, mas também possibilidades de contribuição. Se, por um lado, assumo o risco da não-especialização nos campos “não jurídicos”; por outro, é justamente o lugar de fronteira que permite identificar pontos obscuros e propor novos caminhos para o aprimoramento do Poder Judiciário. Penso, na verdade, que a necessidade de articulação entre diferentes saberes decorre da própria exigência teórico-metodológica da pesquisa.

Problema posto, foi preciso compreender o que significa o reconhecimento reclamado pelos Xakriabá em suas dimensões antropológica e filosófica. Isso exigiu extrair, dentro das limitações deste pesquisador e com base na literatura consultada, o que estas duas áreas do conhecimento podem contribuir no debate sobre reconhecimento e sobre quem é indígena no Brasil contemporâneo: uma investigação que demanda a compreensão de categorias e conceitos que extrapolam o campo jurídico.

Logo, o movimento interdisciplinar não constitui um desvio do estudo; ao contrário, uma necessidade metodológica incontornável. Afinal, os conceitos de "reconhecimento" e "identidade indígena", ainda que incorporados ao campo jurídico — especialmente na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que estabelece o direito à autoidentificação étnica — manifestam-se no ordenamento como normas de complementação técnica. Nesse sentido, tais conceitos dependem de conhecimentos específicos de outras áreas, como no caso a Antropologia, para sua adequada interpretação e aplicação. Ignorar essa característica de complementaridade seria reproduzir a violência epistêmica que o próprio sistema jurídico frequentemente impõe ao tentar enquadrar as complexidades culturais indígenas em categorias jurídicas reducionistas.

Assim, a incursão em territórios conceituais da antropologia e filosofia preparou o terreno para então relacionar esses saberes com o jurídico, que é sem dúvida o foco principal do trabalho: analisar como o ordenamento jurídico brasileiro prevê o reconhecimento das pessoas indígenas e os direitos decorrentes, de modo a compreender e interpretar não apenas o conjunto de normas existente, mas também as potencialidades e limitações do Poder Judiciário no reconhecimento da pessoa

indígena e na efetivação de seus direitos para a construção de parâmetros de uma governança judicial intercultural.

Estabelecidos os principais elementos da pesquisa, passo agora a explicitar o recorte de campo.

## 1.2 Terra, povo e justiça: a delimitação do estudo

Para realização da pesquisa empírica, foi necessário definir um recorte subjetivo e espacial, de modo que o estudo pudesse se concentrar em um povo indígena específico e um órgão do Poder Judiciário pertinente para a análise do problema proposto. Como visto na seção anterior, o povo indígena escolhido foi o povo Xakriabá, ao passo que a Justiça Estadual, mais especificamente a vara única da comarca de Manga/MG, foi eleita como o órgão do Poder Judiciário a ser estudado.

O povo indígena Xakriabá foi escolhido para este estudo por diversas razões, incluindo minha proximidade anterior com a comunidade. A escolha dos Xakriabá se justifica, antes de mais nada, pela importância histórica e territorial da etnia em Minas Gerais. Segundo o Censo 2022 do IBGE<sup>28</sup>, são hoje cerca de 12 mil indígenas Xakriabá, dos quais cerca de 10 mil vivem no município de São João das Missões, o que representa 80% da população local, e cerca de 2 mil indígenas na porção da Terra Indígena localizada no município de Itacarambi.

Além da relevância demográfica e territorial, a escolha do povo Xakriabá se fundamenta também em seu histórico de interações com o sistema de justiça. A relação dos Xakriabá com a justiça estatal remonta a mais de dois séculos, sendo registrada já em 1817 pelo viajante francês Auguste de Saint-Hilaire, que relatou o encontro com um grupo indígena reunido às margens do rio São Francisco, na aldeia de "S. João dos Índios", onde "esses índios fundiram-se com negros e mestiços; todavia, por ocasião de minha viagem, reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros"<sup>29</sup>. Esse relato revela que, já no início do século XIX, os Xakriabá enfrentavam

---

<sup>28</sup> INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2022**: resultados.

<sup>29</sup> SAINT-HILAIRE, A.; de. Apud SANTOS, A. F. M.. Xakriabá: identidade e história – relatório de pesquisa. **Série Antropológica**, Brasília, n. 167, 1994, p. 2-31.

dificuldades na relação com a justiça, em conflitos jurídicos relacionados a especificidades culturais e identitárias em meio às normas legais vigentes.

Também considerei a interação que eu já havia estabelecido com a comunidade Xakriabá, em virtude da minha participação no Programa do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG) “Cidadania, Democracia e Justiça aos Povos Originários”, conduzido no âmbito do CEJUSC “Povos e Comunidades Tradicionais”, órgão vinculado à 3ª Vice-Presidência do Tribunal de Justiça de Minas Gerais.<sup>30</sup> Esse programa foi criado a partir da experiência com o povo Maxakali, região nordeste de Minas Gerais, e posteriormente institucionalizado pelo TJMG, com expansão para outras etnias indígenas no estado, mantida a metodologia originalmente desenvolvida.

Uma das etnias contempladas pelo programa do TJMG é justamente a Xakriabá, o que possibilitou que eu já tivesse estabelecido alguma aproximação com os/as indígenas Xakriabá antes mesmo de elaborar o projeto inicial, em 2023. Por isso, no momento da elaboração do projeto eu já havia visitado algumas vezes o território Xakriabá e conhecido alguns dos caciques e lideranças, situação que facilitou o diálogo e a construção do campo da pesquisa.

Para o recorte espacial da pesquisa, por sua vez, foi escolhida a Vara Única da Comarca de Manga, localizada na região norte de Minas Gerais. Essa escolha se deu pela relevância do território no qual os Xakriabá estão inseridos e pela competência dessa Unidade Jurisdicional em processos envolvendo os Xakriabá. A jurisdição de Manga abrange o município de São João das Missões<sup>31</sup>, onde os Xakriabá vivem em maior número, o que faz com que essa unidade judiciária seja responsável por julgar demandas cíveis individuais envolvendo a maior parte dos membros das comunidades indígenas.

Assim, a Vara Única de Manga se mostrou pertinente para a pesquisa porque é onde tramitam a maioria das ações judiciais cíveis individuais envolvendo os

---

<sup>30</sup> O CEJUSC “Povos e Comunidades Tradicionais” foi criado pela Portaria Conjunta nº 1457/PR/2023, em 03/04/2023, no âmbito do Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais, é o órgão voltado para demandas de direito relativas a indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais da Justiça de primeiro e segundo graus do TJMG. Sediado na Comarca de Belo Horizonte, o Cejusc tem competência em todo o Estado de Minas Gerais para a conciliação e a mediação, pré-processual e processual e ações de cidadania, e para o tratamento de questões que envolvam o direito dos povos em questão na forma da legislação de regência.

<sup>31</sup> A comarca de Manga não compreende o município de Itacarambi, o qual pertence à comarca de Januária/MG. No entanto, como a maior parte do território indígena está no município de São João das Missões, para os fins da pesquisa foi suficiente concentrar a análise da comarca de Manga/MG.

Xakriabá. Esses processos são importantes para analisar se (e como) os/as indígenas são reconhecidos na prática cotidiana do Judiciário estadual local. A ausência de estudos específicos sobre a relação entre a Justiça Estadual e os Xakriabá na esfera cível reforça a relevância desse recorte, especialmente no contexto em que os desafios de reconhecimento individual da identidade indígena se tornam centrais – problema apresentado pelos Xakriabá nas reuniões de construção do projeto de pesquisa definitivo.

Ao definir o povo Xakriabá e a comarca de Manga/MG como o campo da pesquisa, estabeleci um recorte que permite uma análise detalhada do problema do estudo: o tratamento pelo Poder Judiciário das pessoas indígenas em ações cíveis individuais. Esse enquadramento é fundamental para garantir que a pesquisa: (i) aprofunde na compreensão das dinâmicas locais, a fim de compreender como os membros das comunidades Xakriabá interagem com a Justiça Estadual; (ii) resolva lacuna ainda pouco explorada na literatura, especialmente no que diz respeito à interação do povo Xakriabá com a esfera cível da Justiça Estadual; (iii) analise com profundidade o problema da pesquisa e teste as hipóteses sugeridas.

### **1.3 Do campo ao texto: o roteiro da dissertação**

A presente dissertação está estruturada em capítulos que se complementam e se articulam em um movimento contínuo entre território e teoria, entre a vivência Xakriabá e as reflexões teórico-acadêmicas. O movimento pendular entre campo e texto não é mero recurso didático, mas reflete o próprio processo de construção da pesquisa. Foi no território Xakriabá que o problema emergiu, nas vozes que ecoaram durante as primeiras reuniões, afinal: "O primeiro passo é o reconhecimento". A centralidade das falas do campo se manifesta desde as epígrafes que abrem cada capítulo, todas extraídas dos diálogos com as comunidades, até as análises mais densas, em que as perspectivas Xakriabá funcionam como orientação para a construção da pesquisa.

É importante ressaltar que as vozes Xakriabá presentes neste trabalho não se limitam àquelas registradas durante as incursões a campo. Busquei ampliar esse universo por meio de diálogo também com produções acadêmicas indígenas, como a

relevante dissertação de mestrado de Célia Xakriabá e diversos trabalhos de conclusão de curso desenvolvidos por estudantes Xakriabá na Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). A polifonia de fontes busca contemplar a diversidade de perspectivas existentes entre os/as próprios/as Xakriabá, para reconhecer que não se trata de uma comunidade homogênea, mas de um povo com múltiplas vozes e posicionamentos.

O trabalho foi então organizado em quatro capítulos, além desta introdução, estruturados de forma a desenvolver uma análise sistemática e interdisciplinar sobre o reconhecimento da pessoa indígena pelo Poder Judiciário e seus efeitos jurídicos na governança judicial para aplicação dos direitos dos povos indígenas previstos no ordenamento jurídico brasileiro.

No primeiro capítulo, concentro-me nas questões éticas, metodológicas e teóricas que fundamentam a pesquisa. Nele, examino meu próprio lugar como magistrado-pesquisador, para refletir sobre as limitações e implicações éticas de conduzir um estudo nessa dupla posição. Em seguida, as escolhas metodológicas são apresentadas como pontes entre as vozes do campo e os documentos analisados. O capítulo se completa com a base conceitual que sustenta todo o trabalho: os diálogos sobre reconhecimento da identidade étnica no Brasil e a trajetória histórico-jurídica do reconhecimento indígena.

O segundo capítulo constitui o cerne empírico da dissertação, na medida em que traz a perspectiva dos/as Xakriabá do território ao fórum. Nele, as vozes indígenas Xakriabá ganham centralidade ao narrarem histórias de resistência e suas percepções sobre reconhecimento, território e justiça. O movimento do território é complementado por um olhar atento às práticas institucionais, com a análise de como o reconhecimento se manifesta (ou se ausenta) no cotidiano forense, por meio da análise de entrevistas semiestruturadas e de autos de processos judiciais.

No terceiro capítulo, planto novas sementes como parte do percurso investigativo. Nele, proponho parâmetros concretos para uma governança judicial intercultural que possa transformar a interação entre o Poder Judiciário e os povos indígenas.

As considerações finais encerram o percurso textual, mas não o diálogo com o campo. Como nas roças dos Xakriabá, em que o fim de um ciclo de cultivo

marca o início de outro, a dissertação se encerra como um convite à continuidade, à renovação das práticas e dos saberes jurídicos e judiciais.

## 2 SOBRE ÉTICA, MÉTODO E ENQUADRAMENTO TEÓRICO

*"Os pesquisadores vêm aqui, fazem a pesquisa e depois somem, não voltam nem para falar o que fizeram".*

(Indígena Xakriabá)<sup>32</sup>

### 2.1 Magistratura para além do gabinete: limitações e implicações éticas de um juiz-pesquisador

A trajetória que culmina neste estudo começou em 2019, quando tomei posse na magistratura do Tribunal de Justiça de Minas Gerais e assumi a jurisdição da comarca de Águas Formosas, situada na região nordeste de Minas Gerais. Ali me encontrei diante de uma realidade que, embora não totalmente por mim desconhecida, revelou-se-me impactante: a presença do povo indígena Maxakali, cujas raízes ancestrais se estendem por mais de 12 mil anos no território que hoje abrange o sul da Bahia, nordeste de Minas Gerais e norte do Espírito Santo.<sup>33</sup>

Foi durante a interação com os Maxakali que comecei a questionar o papel do Poder Judiciário e sua relação com os povos indígenas. Como magistrado, percebi que existia um abismo entre a previsão formal dos direitos dos povos indígenas na ordem jurídica brasileira – sobretudo após a promulgação da Constituição de 1988 – e a efetivação desses direitos no cotidiano das práticas judiciais.

Desde logo, notei que não havia muitas demandas judiciais que tivessem, como parte processual, indígena Maxakali; sendo a maioria das já existentes de natureza criminal. Em consulta ao acervo eletrônico do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG), a partir da palavra-chave “Maxakali”, foram encontrados 234 processos, dos quais apenas 41 não envolviam matéria penal, o que representava somente 17,5% do total. Além disso, diálogos com o Ministério Público Estadual (MPE), Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), FUNAI, e as Polícias Civil e Militar, confirmaram que os Maxakali enfrentavam violações de direitos, que se contrastava com o alheamento do foro estadual.

---

<sup>32</sup> Frase por mim ouvida no campo da pesquisa, preservado o anonimato, a pedido dos próprios Xakriabá.

<sup>33</sup> PROUS, A.. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p.7.

Esse panorama atraiu interesse jurídico, social e científico para a consecução, por meio da metodologia de “pesquisa-ação”<sup>34</sup>, do projeto “Cidadania, Democracia e Justiça ao povo Maxakali”<sup>35</sup>, com o objetivo de construir uma nova interação dos Maxakali com o Poder Judiciário, especialmente com a Justiça Estadual e Eleitoral, das quais eu fazia parte. Iniciado em dezembro de 2019, no âmbito do CEJUSC e da Justiça Eleitoral da comarca de Águas Formosas, o referido projeto propôs e promoveu ações de Cidadania (como confecção e entrega de documentação civil), Democracia (como adaptação da urna eletrônica para votação simulada na língua Maxakali) e Justiça (como a homologação de acordos pré-processuais, realização de audiências de conciliação e de instrução e julgamento no território indígena).

A experiência com os Maxakali suscitou questões críticas sobre a eficácia do sistema de justiça estatal em garantir os direitos fundamentais dos povos indígenas, mesmo após a promulgação da Constituição de 1988, que elevou esses direitos a um novo patamar de proteção. A Constituição vigente representa um marco no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, assim como diversas normas infraconstitucionais, como aquelas decorrentes da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que estabelece, entre outros, o direito dos povos indígenas de serem reconhecidos e respeitados em sua autoidentificação; todavia, na prática, a distância entre o ordenamento jurídico e a realidade vivida pelas comunidades indígenas permanece enorme, como pude perceber na comarca de Águas Formosas.

Foi a constatação de que o Poder Judiciário não tem se apresentado, ainda, como um espaço de efetivação de direitos para os povos indígenas; ao contrário, um local de perpetuação de desigualdades históricas e estereótipos, que me motivou a elaborar o projeto de pesquisa. A fim de encontrar algumas respostas para as questões apresentadas e, principalmente, pensar e propor soluções concretas para o

---

<sup>34</sup> Sobre a metodologia utilizada e os resultados alcançados, ver: MIRANDA, M. M. M. A terceira margem e os Maxakali: sobre cidadania, democracia e acesso à justiça em fronteiras simbólicas. **Revista GeoPantanal**, v. 17, n. 33, p. 136-154, jul./dez. 2022.

<sup>35</sup> Sobre o referido projeto, que teve sua relevância reconhecida pela Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), ver: <https://www.tjmg.jus.br/portal-tjmg/noticias/ocde-reconhece-relevancia-internacional-de-projeto-do-tjmg.htm>.

aprimoramento do Poder Judiciário, submeti o projeto de pesquisa ao mestrado da ENFAM.

No entanto, o estudo dos referenciais teóricos e a revisão de literatura não seriam suficientes para testar as hipóteses de pesquisa, afinal, o problema jurídico posto não era apenas uma indagação jurídica abstrata, em que seria suficiente um estudo de natureza teórica – como tradicionalmente são desenvolvidas as pesquisas em Direito.<sup>36</sup> Foi preciso lançar mão de uma pesquisa empírica, em que o Direito fosse “ visto como um fenômeno social que não deve buscar sua validade num *a priori* metafísico (a ‘justiça’), mas sim ser interpretado à luz de ‘concepções da realidade social’ [...]”.<sup>37</sup>

Como juiz-pesquisador, vi-me diante do desafio de ir além das teorias e realizar uma investigação diretamente relacionada a meu próprio ambiente profissional, isto é, o Poder Judiciário e sua interação com as pessoas e comunidades indígenas. Como argumenta André Augusto Salvador Bezerra, o envolvimento de magistrados/as em pesquisas empíricas sobre o próprio órgão que compõem é oportuno, uma vez que permite a análise das práticas judiciais a partir do olhar de um/a pesquisador/a de dentro do Poder Judiciário, ou seja, o local de trabalho cotidiano se torna o próprio campo de pesquisa.<sup>38</sup> No entanto, Bezerra também adverte sobre as cautelas necessárias à condução desse tipo de pesquisa, especialmente no que diz respeito ao equilíbrio entre a proximidade com aquilo que é estudado e a preservação da independência crítica do/a pesquisador/a.<sup>39</sup>

Se a familiaridade com o contexto investigado possibilita achados valiosos, ela exige do/a magistrado/a pesquisador/a uma postura reflexiva e metodológica rigorosa para mitigar os riscos inerentes a essa proximidade com o campo, como a influência da hierarquia institucional e a possível desconfiança do público em relação à imparcialidade dos resultados obtidos.<sup>40</sup> Em virtude disso, concluí que realizar a pesquisa no ambiente onde atuo desde 2020, especificamente quanto à interação do

---

<sup>36</sup> CUNHA, A. dos S.; SILVA, P. E. A. da (Coord.). **Pesquisa empírica em direito**. Rio de Janeiro: Ipea, 2013. 428 p.11.

<sup>37</sup> XAVIER, J. R. F. Algumas notas teóricas sobre a pesquisa empírica em direito. São Paulo Law School of Fundação Getúlio Vargas – **FGV DIREITO SP**, Research Paper Series – Legal Studies, n. 122, jun. 2015, p. 24.

<sup>38</sup> BEZERRA, A. A. S.. A Magistratura vai a campo: desafios e oportunidades em pesquisas de juízes(as) sobre o judiciário". **R. Themis**, Fortaleza, v. 21, n. 1, p.80, jan./jun. 2023.

<sup>39</sup> Ibidem, p.73-74.

<sup>40</sup> Ibidem, p.74-77.

Judiciário com o povo Maxakali, poderia comprometer minha imparcialidade como pesquisador. Estaria, em certa medida, estudando minha própria atuação como magistrado, o que me colocaria no risco apontado por Bezerra, de uma proximidade excessiva que poderia obscurecer o espírito crítico necessário à investigação científica.

Assim, conclui que era preciso buscar outra realidade: a dos Xakriabá na comarca de Manga, em que minha posição como pesquisador não estivesse vinculada ao meu ofício como juiz, o que permitiria uma abordagem de "estranhamento do familiar", tal como sugere Silvano Aparecido Redon<sup>41</sup>. Esse exercício de distanciamento crítico em relação ao meu próprio ambiente profissional foi essencial para que eu pudesse ter condições de colher elementos acerca da atuação do Poder Judiciário que, de outra forma, poderiam passar despercebidos devido à naturalização das minhas próprias práticas institucionais.

Como a ENFAM não possuía, ao tempo da pesquisa, comitê próprio, o percurso de autorizações éticas administrativas transformou-se em uma etapa complexa que envolveu múltiplas instâncias institucionais. Após a inscrição inicial do projeto na Plataforma Brasil (CAAE: 79419724.0.0000.5146), o projeto foi primeiramente submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), que solicitou ajustes no desenho metodológico e no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TLCE). Após a primeira aprovação, o projeto seguiu para análise da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), que apresentou novas exigências, incluindo desde a alteração da nomenclatura do TLCE (já aprovado pelo CEP) para Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE) até a obtenção prévia de autorização da FUNAI. Esta última, por sua vez, condicionou a anuência a um conjunto de documentações necessários à realização de pesquisa acadêmica com povos indígenas: atestado de infectologista, carteira completa de vacinação, aprovação formal das lideranças Xakriabá, anuência da Coordenação Regional MG/ES da própria FUNAI e, finalmente, um parecer de mérito científico emitido pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

---

<sup>41</sup> REDON, S. A.. Estranhando o familiar: notas de uma pesquisa etnográfica. **Ponto Urbe [Online]**, n. 2, 2008.

Reconheço a inegável importância dos mecanismos de controle e fiscalização quanto à realização de pesquisas científicas com povos indígenas, especialmente considerando o histórico de violações e apropriações indevidas do conhecimento tradicional. Esses protocolos representam conquistas significativas dos povos indígenas na proteção de seus territórios e saberes. No entanto, o intrincado percurso institucional, que se estendeu por mais de oito meses, revelou-me, na prática, algumas das complexidades e fragmentações que caracterizam a relação entre diferentes órgãos estatais quando o tema envolve direitos dos povos indígenas. Cada instância operava com seus próprios protocolos, cronogramas e exigências, nem sempre articulados entre si, o que demandou constante adequação de procedimentos. Ao final do percurso, obtive não apenas as autorizações necessárias, mas também uma compreensão empírica das dinâmicas institucionais que permeiam a interação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.<sup>42</sup>

A jornada que me levou ao território Xakriabá exigiu não apenas autorizações institucionais, mas também – e principalmente – o estabelecimento de relações fundadas em confiança e reciprocidade com os sujeitos da pesquisa. Durante os encontros iniciais no território, fui repetidamente confrontado com uma questão que revelou a dimensão mais profunda do compromisso ético que a pesquisa demandava e que foi elevada à epígrafe deste capítulo: "Os pesquisadores vêm aqui, fazem a pesquisa e depois somem, não voltam nem para falar o que fizeram". Esta fala revelou uma experiência coletiva de objetificação, em que o conhecimento é extraído sem contrapartida, sem diálogo, sem retorno.

Linda Tuhiwai Smith, mulher indígena da Nova Zelândia, ressalta precisamente tal dimensão ao afirmar que a pesquisa nunca é "um exercício acadêmico inocente ou distante, mas uma atividade que tem algo em jogo, modificada

---

<sup>42</sup> Durante o trabalho de campo, lideranças e caciques Xakriabá me relataram dificuldades enfrentadas com ingressos não autorizados no território, que me fizeram refletir sobre o procedimento de autorização ética da pesquisa. Escutei vários relatos de situações envolvendo não indígenas que entram na Terra Indígena sem qualquer consentimento da comunidade, tais como vendedores ambulantes com produtos de origem duvidosa e "missionários" que chegam sem convite, dentre outros. A ausência de suporte efetivo do Estado brasileiro aos Xakriabá para coibir a entrada não autorizada no território foi constantemente destacada. Eis uma contradição institucional: de um lado, o rigoroso processo de autorização para ingresso de pesquisadores acadêmicos; de outro, a realidade vivida no território, frequentemente invadido por diversos tipos de oportunistas, sem que haja a mesma atuação competente de controle e fiscalização pelos órgãos estatais.

por um conjunto de condições políticas e sociais".<sup>43</sup> No território Xakriabá, essa verdade se manifestava não em abstrações teóricas, mas em corpos e vozes que carregavam memórias vivas de pesquisas anteriores que "estudaram sobre" e não "construíram com" a comunidade. A desconfiança que encontrei não era, portanto, resistência irracional, mas resposta situada a séculos de extração de conhecimento que, como aponta Linda Tuhiwai, retornou às comunidades na forma de "políticas, doutrinas e burocracias coloniais"<sup>44</sup>.

Cada reunião comunitária, cada roda de conversa nas aldeias, trazia novas variações desse mesmo questionamento. "Tem pesquisador que ganha até prêmio com trabalho sobre nós, povo Xakriabá, mas nem volta para falar", relatou outro/a Xakriabá. Foi durante esse processo que surgiu, das próprias vozes Xakriabá, a proposta de elaboração de um material acessível sobre a presente pesquisa – "um escrito em nossa linguagem", como sugerido. A proposta ganhou forma e contornos mais precisos a cada encontro: "tem que ser para explicar o direito de ser Xakriabá e o direito a ter direitos", como cheguei a ouvir. Isso refletia a necessidade prática de traduzir a linguagem acadêmica formal em termos compreensíveis, mas também revelava a intenção de participação quanto ao conhecimento construído.

Diante dessas vozes, assumi o compromisso formal de retornar ao território antes da defesa da dissertação, não apenas para comunicar o término da pesquisa, mas para apresentá-la aos Xakriabá. Em maio de 2025, cumpri essa promessa. Revisitei as mesmas comunidades que haviam participado da pesquisa, desta vez levei comigo um pequeno livreto, intitulado "O Direito de ser Xakriabá: retorno da pesquisa realizada no território" (Apenso A), elaborado em linguagem acessível, com a síntese dos principais achados da pesquisa relacionados ao direito ao reconhecimento, à autodeterminação identitária, à territorialidade e ao acesso à justiça.

A elaboração da cartilha que sintetizou os principais achados da pesquisa constituiu, em si mesma, um exercício de tradução intercultural. Não se tratava apenas de simplificar termos ou reduzir a complexidade dos conceitos trabalhados ao longo da dissertação, mas de repensar as formas de comunicação do conhecimento

---

<sup>43</sup> SMITH, L. T.. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Trad. Barbosa, Roberto G.. . Curitiba: Editora UFPR, 2018, p. 15.

<sup>44</sup> SMITH, L. T.. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Trad. Barbosa, Roberto G.. . Curitiba: Editora UFPR, 2018, p. 28.

acadêmico para que pudesse, efetivamente, dialogar com as realidades e necessidades expressas pelos/as Xakriabá durante o trabalho de campo.

A primeira questão que enfrentei foi: como transformar a linguagem acadêmica, repleta de termos técnico-jurídicos e conceitos abstratos, em um texto acessível? Não era uma preocupação meramente estilística, mas uma resposta direta a uma das críticas que ouvi nas aldeias: "Eles vêm, falam em artigo de lei e a gente não entende."

Compreendi, nesse exercício, que a comunicação intercultural exigia mais que uma linguagem simples – demandava também uma linguagem visual que dialogasse com as concepções estéticas e simbólicas Xakriabá. Por isso, o livreto foi concebido com elementos gráficos inspirados nas pinturas tradicionais Xakriabá, nas cores da terra e do cerrado, e incluiu fotografias do território, como a emblemática árvore Itapicuru, símbolo de resistência frequentemente mencionado nas conversas durante a pesquisa.

Uma preocupação central foi evitar que o conteúdo reproduzisse, ainda que inadvertidamente, as mesmas lógicas extrativas que os/as Xakriabá haviam criticado em experiências anteriores com pesquisadores. Por isso, antes da versão final, apresentei um rascunho do material às lideranças e caciques, que opinaram sobre o texto antes da versão definitiva.

A formatação final em folha A3 dobrada, que gerou um livreto de oito páginas, com 500 impressões, também respondeu a demandas práticas colhidas durante a pesquisa: a necessidade de um material que pudesse ser facilmente transportado, que servisse como instrumento de consulta rápida e que pudesse circular entre as várias aldeias. A escolha por textos curtos, em fonte grande, acompanhados de elementos visuais, considerou as diversas realidades de letramento presentes no território.

Nas cinco reuniões de devolutiva nas aldeias Xakriabá – Itapicuru, Tenda, Brejo Mata Fome, Riacho do Brejo e Caraíbas – houve a participação de caciques, lideranças, professores, jovens e anciãos que participaram ativamente e protagonizaram um processo de leitura e discussão coletiva do livreto página por página.

Cada página foi lida em voz alta, seguida de explicações detalhadas e abertura imediata para manifestações. Os/as participantes não apenas ouviam, mas interpelavam, complementavam, problematizavam e ressignificavam os conteúdos apresentados. Momentos particularmente emocionantes ocorreram quando os trechos sobre reconhecimento, território e identidade provocavam memórias coletivas e individuais de resistência e luta.

Figura 1



Fonte: o Autor, 2025

Os agradecimentos foram constantes e enfáticos. "Cumpriu a promessa! Só temos a agradecer", disse uma liderança, ao se referir ao compromisso assumido durante a pesquisa de retornar ao território com os resultados. Professores de cultura manifestaram especial interesse em incorporar o livreto como material didático e vislumbraram a potencialidade como ferramenta pedagógica para trabalhar história, identidade e direitos indígenas em sala de aula.

A devolutiva demonstrou não apenas uma validação do conteúdo da pesquisa, mas o reconhecimento do próprio processo de construção coletiva do

conhecimento. Os/as Xakriabá identificaram com precisão os pontos centrais discutidos durante o trabalho de campo em 2024 e, com isso, confirmaram a potência de uma metodologia que coloca os sujeitos da pesquisa como protagonistas da produção de conhecimento.

Mais que um "produto" ou "resultado" da pesquisa, o livreto materializou, portanto, o compromisso estabelecido com os Xakriabá, como um objeto-fronteira que transitava entre os mundos acadêmico e indígena. Sua elaboração e distribuição no território constituíram um momento de encerramento ritual do ciclo investigativo, mas também o início de novas possibilidades dialógicas, para novas reflexões, para reafirmação de identidades e para projeção de futuros possíveis.

Finalmente, a inclusão de um "QR code" na contracapa do material gráfico, para permitir o acesso à versão completa da pesquisa, estabeleceu uma ponte simbólica entre os diversos registros do conhecimento produzido. Eis o compromisso com a transparência e o acesso integral ao estudo, da mesma maneira que reconhecia que diferentes formas de apresentação do conhecimento servem a propósitos e contextos distintos.

Delimitada a minha atuação como magistrado-pesquisador e expostas as limitações e implicações éticas, passo a discorrer sobre a metodologia da pesquisa.

## **2.2 Território, fórum e autos judiciais: o percurso metodológico do estudo**

O desenho metodológico da pesquisa foi orientado pela necessidade de estabelecer pontes entre as vozes do território e as práticas institucionais do Poder Judiciário. Para isso, adotei uma abordagem qualitativa com inspiração etnográfica, fundamentada no estudo de caso sobre a interação entre os Xakriabá e a Vara Única da comarca de Manga/MG. Conforme assinalam Gustin, Dias e Nicácio, o estudo de caso viabiliza uma "análise detalhada de grupos, instituições, programas sociais ou sociojurídicos, entre outros" <sup>45</sup>, com a incorporação de dados quantitativos e qualitativos, que possibilitam uma compreensão multidimensional do fenômeno investigado.

---

<sup>45</sup> GUSTIN, M. B. de S.; DIAS, M. T. F.; NICÁCIO, C. S.. **(Re)pensando a Pesquisa Jurídica**. 5. ed. Editora Almedina. São Paulo, 2020, p. 154.

Se o estudo de caso permite aprofundar a investigação numa realidade específica, ele também traz a possibilidade de que as conclusões obtidas contribuam para reflexões sobre questões mais amplas, como sugere Claude Lévi-Strauss: um estudo específico pode ter um significado geral.<sup>46</sup> Assim, ao investigar a relação dos Xakriabá com a Justiça estadual, a pesquisa se propõe não apenas responder à pergunta de partida, mas também a fornecer elementos que possam, virtualmente, ser úteis a outros contextos jurídicos e socioculturais.

Todavia, é preciso ressaltar as limitações inerentes ao estudo de caso, especialmente no que se refere à extrapolação das conclusões para outros cenários. Afinal, ele é particular em suas duas dimensões, pois se concentra em um povo específico, os Xakriabá; e em uma jurisdição delimitada, a Vara Única da comarca de Manga/MG. Desse modo, não pode haver uma expectativa de generalização automática da experiência observada, a ponto de afirmar que representam a realidade de todo o sistema de justiça em relação aos povos indígenas, o que seria, no mínimo, impreciso<sup>47</sup>. Com efeito, há, de um lado, o potencial de extrair lições que possam responder questões mais amplas; de outro, há o limite interpretativo ante a singularidade da realidade concretamente estudada.

O percurso metodológico está estruturado em três estratégias para coleta e análise de dados: (i) participação-observante de inspiração etnográfica nas comunidades indígenas Xakriabá; (ii) entrevistas semiestruturadas com servidores/as e conciliadores/as do CEJUSC da comarca de Manga; (iii) coleta e análise de documentos (autos de processos judiciais).

A observação participante de inspiração etnográfica<sup>48</sup>, envolveu visitas ao território Xakriabá nos anos de 2024 e 2025. Durante esse período, participei de reuniões comunitárias, conversas com lideranças e acompanhei atividades cotidianas, sempre com registro de minhas observações em caderno e diário de campo. Essa

---

<sup>46</sup> LÉVI-STRAUSS, C.; BENOIST, J. M.. **L'Identité**: séminaire interdisciplinaire. Paris: B. Grasset, p. 312. No original: Je disai l'autre jour qu'une étude particulière pouvait avoir une portée générale".

<sup>47</sup> FARIA, R. A. A.. **Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais**. 2021.160 f., il. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2021, p.12.

<sup>48</sup> BEZERRA, A. A. S.. **A Magistratura vai a campo**: desafios e oportunidades em pesquisas de juízes(as) sobre o judiciário, p. 70.

etapa da pesquisa foi fundamental para compreender como os Xakriabá percebem sua relação com o Poder Judiciário e quais são suas expectativas e demandas.

Embora não siga os moldes clássicos da Antropologia e, por isso, seja considerada apenas “de inspiração etnográfica” (e não uma etnografia propriamente dita)<sup>49</sup>, a observação participante utilizada nesta pesquisa constitui um método no qual me inseri no campo e participei ativamente das rotinas e interações, enquanto simultaneamente as observava e registrava. Essa estratégia, portanto, não buscou replicar uma etnografia clássica, até porque à formação do/a Profissional do Direito escapa a complexidade do deslocamento existencial que exige um estudo etnográfico.<sup>50</sup>

Ainda assim, a observação participante carregou uma clara influência etnográfica, especialmente pelo compromisso de dar voz aos sujeitos da pesquisa e valorizar suas percepções e experiências. No entanto, cabe ressaltar que o propósito aqui neste trabalho não foi o de pesquisar os modos de vida, a organização social ou a socrionormatividade dos Xakriabá, como geralmente fazem etnografias.

Essa pesquisa, ao contrário, dedicou-se a escutar os Xakriabá sobre o Poder Judiciário. Em vez de conhecer o "outro", o objetivo foi, sob inspiração etnográfica, conhecer a "nós mesmos", ou seja, compreender como o sistema de justiça estatal é percebido e interpretado pelos Xakriabá. O deslocamento do foco de observação representa uma inversão da lógica tradicional da etnografia: não se trata de entender como os indígenas se organizam, mas de compreender como o Poder Judiciário se apresenta a eles/as. Foi, então, necessário despir-me da posição de magistrado para me tornar pesquisador, que observa e questiona práticas do próprio ambiente profissional.

---

<sup>49</sup> A expressão "inspiração etnográfica" ou "inspiração no método etnográfico" tem sido adotada em diversas pesquisas jurídicas que utilizam métodos qualitativos sem, contudo, reproduzir integralmente os protocolos da etnografia clássica. Exemplo é o estudo "Interações de gênero nas salas de aula da Faculdade de Direito da USP: um currículo oculto?", que empregou "métodos de pesquisa essencialmente qualitativos, tais como a observação participante, com inspiração no método etnográfico" para analisar dinâmicas de gênero no ambiente acadêmico jurídico. Cf. NEDER CERZETTI, Sheila Christina *et al.* Interações de gênero nas salas de aula da Faculdade de Direito da USP: um currículo oculto? São Paulo: Cátedra UNESCO de Direito à Educação/Universidade de São Paulo (USP), 2019, p. 10.

<sup>50</sup> FIALHO, M. M. M.. **Uma juíza entre dois mundos: desafios e potencialidades de um diálogo intercultural no processo de apuração de ato infracional de adolescente indígena.** 2023. Dissertação (Mestrado em Direito) – Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados, Brasília, DF, 2023, p. 32.

A abertura para ser “afetado” pelas experiências do campo, conforme propõe Favret-Saada<sup>51</sup>, orientou toda a trajetória da pesquisa, para que as vivências se transformassem em interpretações. Essa postura foi importante para evitar que a pesquisa se limitasse a confirmar hipóteses prévias e, conseqüentemente, conferisse espaço para a construção de novos significados a partir do que foi vivido e observado em campo - o que, como visto, resultou na própria construção do problema e hipóteses de pesquisa.

Roberto Cardoso de Oliveira sustenta que o trabalho de campo envolve três etapas fundamentais: olhar, ouvir e escrever<sup>52</sup>. O olhar não é um simples ver, mas um olhar disciplinado pelas teorias e conceitos que informam a pesquisa. O ouvir, por sua vez, complementa o olhar, pois permite apreender os significados atribuídos pelos sujeitos às suas próprias práticas e experiências. Finalmente, o escrever é o momento em que as observações e escutas são transformadas em texto, em um processo que não é mera descrição, mas sobretudo interpretação.

Todas as idas às aldeias Xakriabá foram minuciosamente registradas em caderno e diário de campo<sup>53</sup>, recursos fundamentais para a condução da observação participante. O diário de campo, como ensina Florence Weber, é um instrumento que o/a pesquisador/a utiliza para registrar sistematicamente as interações, percepções e reflexões ao longo de todo o processo de pesquisa, a fim de garantir um registro detalhado e contínuo da experiência do campo.<sup>54</sup>

Cada registro inclui informações detalhadas sobre os contextos em que as reuniões e atividades ocorreram, as interações entre os membros das comunidades Xakriabá, além das reflexões pessoais que surgiram ao longo do processo. A manutenção dos registros de campo, ao fim, compõem uma documentação reflexiva

---

<sup>51</sup> FAVRET-SAAD, J.. Ser Afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n. 13, 2005.

<sup>52</sup> OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1, 1996.

<sup>53</sup> Há uma sutil diferença entre caderno e diário de campo. Caderno de campo é um registro contínuo e bruto das observações, colhidas durante o campo, com transcrição de diálogos e impressões colhidas no instante em que acontecem: são, literalmente, as anotações a lápis e caneta num caderno. Já o diário é a sistematização dessas anotações, em que as experiências do campo são organizadas, articulando-as com os objetivos da pesquisa e com análises preliminares.

<sup>54</sup> WEBER, F.. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

da experiência da pesquisa, além de servir como uma ferramenta de rigor metodológico no percurso do trabalho.<sup>55</sup>

A segunda estratégia metodológica consistiu na realização de entrevistas semiestruturadas com servidores e conciliadores do Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania da comarca de Manga. As entrevistas buscaram compreender como os Xakriabá são percebidos no cotidiano forense, especialmente nos espaços de mediação e conciliação, que frequentemente representam o primeiro contato dos Xakriabá com o judiciário estadual.

O processo foi organizado de acordo com as quatro etapas sugeridas por Gustin, Dias e Nicácio<sup>56</sup>: i) preparação do roteiro da entrevista, ii) estabelecimento de diretrizes para a condução, iii) registro das respostas e iv) encerramento com agradecimento. As entrevistas foram conduzidas a partir de um roteiro flexível (semiestrutura das entrevistas disponível ao final; “apenso B”), que explorava temas como o reconhecimento da identidade étnica, os procedimentos adotados em casos envolvendo pessoas Xakriabá e as percepções pessoais dos servidores sobre a interação com partes indígenas. Todas foram gravadas com autorização prévia dos entrevistados, assegurado o anonimato e a confidencialidade.

O CEJUSC foi escolhido como campo de estudo qualitativo devido ao seu papel central na tentativa de resolver litígios de maneira menos adversarial e mais sensível às peculiaridades de cada conflito, conforme prevê a Resolução nº 125/2009 do CNJ. Além disso, por ser a porta de entrada para a resolução de conflitos na justiça comum, o CEJUSC representa um espaço estratégico para analisar como a identidade indígena é (ou não) reconhecida desde os primeiros momentos do processo judicial.

Além disso, a escolha pelo CEJUSC como objeto das entrevistas foi reforçada pelo fato de que a equipe desse setor possui uma atuação contínua na comarca, o que permite a coleta de impressões construídas ao longo do tempo, assegurando uma sequência histórica de práticas institucionais. Essa continuidade é especialmente relevante, considerando que, ao contrário dos integrantes do CEJUSC,

---

<sup>55</sup> Disponibilizei tanto o diário de campo quanto o caderno de campo no link a seguir: <https://drive.google.com/drive/folders/1tZK2uxFoMyzbvxst8UUfn5NxWDUvjwA?usp=sharing>

<sup>56</sup> GUSTIN, M. B. de S.; DIAS, M. T. F.; NICÁCIO, C. S.. (Re)pensando a Pesquisa Jurídica. p. 219-220.

o cargo de magistrado/a na comarca apresenta alta rotatividade. Por se tratar de uma unidade de primeira entrância e contar apenas com Juiz/a de Direito Substituto/a, a presença dos magistrados/as é frequentemente temporária – no momento em que realizadas as entrevistas, por exemplo, não havia magistrado/a que respondesse exclusivamente pela comarca, apenas juiz/a cooperador/a.

As entrevistas não foram realizadas como uma etapa sequencial, mas sim como uma atividade simultânea às interações com a comunidade Xakriabá. De um lado, buscou-se escutar e compreender as expectativas e demandas dos/as Xakriabá sobre o Poder Judiciário. De outro, a investigação junto a equipe do CEJUSC visou apreender a perspectiva de atendimento e reconhecimento da identidade indígena naquele lugar institucional.

No entrelaçamento metodológico que sustenta a pesquisa, a análise documental de processos judiciais é o terceiro território a ser percorrido – após o campo físico nas aldeias e o espaço institucional do CEJUSC. Portanto, a última estratégia metodológica empregada consiste na coleta e análise de documentos. Diferentemente dos procedimentos anteriores, em que as informações e dados foram colhidos diretamente das pessoas, os elementos de investigação foram obtidos de forma indireta, por meio do estudo de autos processuais.<sup>57</sup>

Após requisição formal fundamentada na Lei de Acesso à Informação (Lei nº 12.527/2011), foi obtida autorização do Tribunal de Justiça de Minas Gerais para acesso aos processos necessários à pesquisa e coleta de dados, inclusive àqueles que tramitam em segredo de justiça, respeitando o sigilo das informações sensíveis. A autorização baseou-se na orientação do Conselho Nacional de Justiça, especificamente na Resolução nº 215/2015 e na Consulta nº 0005282-19.2018.2.00.0000, segundo as quais é dispensado o consentimento das partes quanto aos processos para fins de pesquisa, cabendo ao juiz da Unidade Jurisdicional autorizar a consulta. À época da pesquisa, a magistrada competente que respondia pela Vara Única de Manga concedeu a autorização necessária, com as condições de preservação do sigilo e anonimização dos dados pessoais das partes.

Depois de obter o acesso ao sistema processual eletrônico, foram realizadas buscas para selecionar os processos específicos segundo os parâmetros

---

<sup>57</sup> GUSTIN, M. B. de S.; DIAS, M. T. F.; NICÁCIO, C. S. (Re)pensando a Pesquisa Jurídica. p. 199-205.

estabelecidos: processos judiciais cíveis eletrônicos que tramitaram na comarca de Manga no período compreendido entre janeiro de 2022 e dezembro de 2023, envolvendo pessoas com possível pertencimento étnico Xakriabá. O procedimento de seleção dos autos estudados será detalhadamente explicado no capítulo de análise da investigação empírica.

Após identificar e selecionar os processos relevantes, deparei-me com a necessidade de sistematizar uma abordagem que não reduzisse a complexidade das narrativas judiciais a meras estatísticas ou categorizações superficiais. Tal busca materializou-se na construção de uma Ficha Técnica de Análise Processual detalhada (Apenso B), estruturada para capturar as múltiplas dimensões em que a identidade Xakriabá aparece, ou é invisibilizada, nos autos processuais.

A ficha foi organizada em cinco eixos principais: (i) Dados de Identificação: informações básicas sobre o processo, incluindo número, natureza da ação, data de distribuição e status atual; (ii) Eixo Reconhecimento: análise das manifestações explícitas e implícitas da identidade indígena ao longo do processo, incluindo autodeclarações e tratamento processual diferenciado; (iii) Eixo Território: exame das questões territoriais envolvidas, localização das partes e aspectos relacionados à realização processual em território indígena; (iv) Eixo Justiça: investigação da participação institucional (FUNAI, MPF, lideranças tradicionais), narrativas sobre sistemas normativos próprios e adaptações comunicacionais; (v) Observações Analíticas: reflexões sobre aspectos singulares, contradições, lacunas significativas identificadas na narrativa processual.

Para cada processo selecionado, foi preenchida uma ficha completa, para permitir uma análise sistemática e comparativa dos dados coletados. O modelo integral da Ficha Técnica de Análise Processual encontra-se disponível no “Apenso B” desta dissertação.

Parti da premissa de que os documentos judiciais não constituem registros neutros da realidade, mas construções narrativas produzidas a partir de perspectivas, interesses e limitações específicas do sistema judicial formal. Essa consciência metodológica orientou toda a análise, de modo a identificar não apenas o que está presente nos autos, mas também os silêncios e ausências que pudessem revelar aspectos significativos sobre o reconhecimento (ou não reconhecimento) da identidade étnica Xakriabá no âmbito judicial.

Por fim, o percurso metodológico — com as três estratégias — não foi linear, mas circular e iterativo. As descobertas de cada momento informaram e reorientaram os demais, em um processo contínuo de reelaboração teórica e metodológica.

## **2.3 As bases teóricas do trabalho**

### *2.3.1. Reconhecimento da pessoa indígena: diálogos conceituais sobre identidade étnica no Brasil*

O conceito de identidade étnica constitui um dos pilares teóricos fundamentais do presente estudo. Para compreender como os/as Xakriabá são (ou não) reconhecidos pelo Poder Judiciário, é necessário antes refletir sobre o que significa "ser indígena" no Brasil contemporâneo e como essa identidade se constrói, tanto na perspectiva das próprias comunidades quanto na visão da sociedade envolvente e das instituições estatais.

A complexidade inerente ao conceito de "identidade" se manifesta em sua polissemia semântica e na capacidade de transpor fronteiras disciplinares. O termo assume diferentes significados conforme o campo do conhecimento em que se insere, como demonstraram Jean-Marie Benoist e Claude Lévi-Strauss em seminário intitulado "A Identidade", realizado em meados de 1970, com a participação de pesquisadores de diferentes campos do saber científico.<sup>58</sup>

Na biologia, tal conceito pode, por exemplo, estar relacionado à singularidade genética e fenotípica dos organismos; na psicologia, pode vincular-se à construção do *self* e ao desenvolvimento da personalidade; na filosofia, perpassa questões fundamentais sobre a natureza do ser e da consciência; na sociologia, há estudos de como as identidades são construídas e transformadas nas relações sociais e estruturas de poder; na antropologia, relaciona-se às dinâmicas socioculturais e às formas de pertencimento coletivo, dentre outras perspectivas.

Longe de representar uma fragilidade teórica, a multiplicidade conceitual da "identidade" evidencia o potencial do fenômeno identitário como tema de

---

<sup>58</sup> LÉVI-STRAUSS, C.; BENOIST, J. M.. **L'Identité**: séminaire interdisciplinaire. Paris: B. Grasset.

investigação científica. No recorte desta pesquisa, o foco recai especificamente sobre a dimensão étnica do processo identitário — ou seja, a "identidade étnica" —, noção que se apresenta como categoria analítica fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais entre povos indígenas e não indígenas. A adjetivação étnica da identidade não acrescenta apenas uma qualificação terminológica, mas inaugura um campo específico de problematização teórica, que se insere na interseção entre processos de identificação individual e coletiva e práticas culturais.

A identidade étnica, conforme estruturada por Fredrik Barth, se constitui por meio das fronteiras sociais que os grupos estabelecem em suas interações, e, por isso, transcende aspectos meramente culturais ou biológicos. Para Barth, o que constitui um grupo étnico não são características culturais intrínsecas, mas processos dinâmicos de auto-adscrição e adscrição por outros<sup>59</sup>. Assim, segundo ele, o que forma um grupo étnico é a identificação mútua entre seus membros e por aqueles com quem interagem. Nessa perspectiva, a identidade étnica é um processo dinâmico, que se forma por meio da interação social.

Roberto Cardoso de Oliveira, ao dialogar com Barth, também propõe uma compreensão do referido conceito por sua natureza contrastiva. Ele argumenta que a identidade se constitui pela oposição entre “nós” e “eles”, sendo que o reconhecimento interno e o externo são simultaneamente indispensáveis para que o grupo se afirme. De acordo com Cardoso de Oliveira,

quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem por meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam: é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente.<sup>60</sup>

Assim, a premissa dialógica da identidade étnica envolve a coexistência de categorias aparentemente opostas, como semelhança e diferença – no caso, entre os povos indígenas (em suas diferentes etnias) e a sociedade não indígena. Isso significa que a identidade não é isolada, mas combinada e relacional. Logo, a identidade étnica se define a partir do contraste com outra identidade étnica distinta, em um processo contínuo de afirmação e diferenciação. É a reconstrução, no plano imaginário, da

---

<sup>59</sup> BARTH, F. Introducción. In: Barth, F. (comp.) **Los grupos étnicos y sus fronteras**. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. FEC, México D.F., 1976.

<sup>60</sup> OLIVEIRA, R. C. de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976, p. 36.

experiência vivida no contato com outros grupos, como uma espécie de lente por meio da qual os atores sociais interpretam suas ações e as dos demais.

Nesse particular, cabe destacar que Cardoso de Oliveira estabelece a distinção entre “identidade étnica” e “cultura”, pois, para ele, há autonomia entre as duas categorias, o que significa que a primeira não é um mero reflexo ou derivação da segunda<sup>61</sup>. Por outro lado, essa autonomia não implica considerar a cultura como um epifenômeno irrelevante para a expressão identitária. Ao contrário, o autor afirma que, embora não se confundam, ambas as dimensões estão intrinsecamente relacionadas na realidade sociocultural, especialmente por meio do universo simbólico que permeia as relações sociais em sociedades multiculturais. Afinal, “em tais sociedades, a dimensão da identidade étnica relacionada com a da cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas”.<sup>62</sup>

É precisamente da confusão entre identidade e cultura que emerge a noção do “índio-estereótipo”<sup>63</sup>, construção social que cristaliza a imagem idealizada e a-histórica dos povos indígenas, fundamentada em características culturais supostamente “puras” e “tradicionais”. Essa concepção estereotipada se manifesta na expectativa de uma temporalidade congelada, na associação da identidade indígena exclusivamente a territórios isolados, na exigência de marcadores culturais visíveis e na pressuposição de que o contato com a sociedade envolvente necessariamente “contamina” ou “descaracteriza” a identidade indígena.

No entanto, considerada a distinção entre as categorias “identidade” e “cultura”, tal como formulada por Cardoso de Oliveira, o pertencimento étnico não depende de expressões culturais específicas, as quais podem se transformar ao longo do tempo. Nesse sentido, a manutenção da identidade étnica não está condicionada à preservação de traços culturais “originais” ou “autênticos”, mas à persistência do sentimento de pertença ao grupo étnico.

Como argumenta João Pacheco de Oliveira, os povos indígenas, como sujeitos históricos que são, reelaboram constantemente suas expressões culturais em

---

<sup>61</sup> OLIVEIRA, R. C. de. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. Unesp, 2006.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>63</sup> MARCATO, S. de A. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. Arquivos do Museu de História Natural, Belo Horizonte, v. 3, pp. 391-426, 1978.

resposta aos diferentes contextos e relações que estabelecem, sem que isso implique a perda ou o enfraquecimento das identidades étnicas<sup>64</sup>. No mesmo sentido, Manuela Carneiro Cunha afirma que "a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste."<sup>65</sup>

Portanto, o debate contemporâneo sobre o reconhecimento da identidade étnica indígena no Brasil enfrenta frequentemente o desafio de superar concepções essencialistas, que congelam a imagem do indígena em estereótipos associados a um passado mitificado. Contrapondo-se à perspectiva colonizadora, intelectuais indígenas oferecem reflexões que desafiam as leituras simplificadoras das indígenas na contemporaneidade.

Almires Martins Machado, indígena Avá Guarani/Terena, oferece uma crítica à visão estereotipada, na medida em que enuncia que "a folclorização da alteridade reduz o atual modo de vida a uma degradação cultural, presente nas sentenças de ser índio de verdade ou ser índio de mentira [...]"<sup>66</sup>. Segundo ele, persiste no imaginário social a ideia de que "lugar de índio é nas matas, nas aldeias, caçando, pescando"<sup>67</sup>, e não envolvido com questões políticas ou presentes em espaços urbanos. A expectativa social produz o que Machado caracteriza como uma "contínua indagação se determinado indivíduo é ou não indígena" [...] "aldeado ou 'urbano', de vivência tradicional ou aculturada, puro ou mestiço", o que evidencia como a identidade indígena está constantemente sob escrutínio e questionamento pela sociedade envolvente. O autor contrapõe essa visão ao afirmar que "o 'índio de verdade' hoje está nas universidades, faz parte das redes sociais da internet, twitando e trocando informações via facebook, netizado".<sup>68</sup>

Daniel Munduruku, em sua análise sobre as múltiplas dimensões da autoidentificação étnica, afirma que "ser Munduruku é diferente de ser índio. Ser

---

<sup>64</sup> OLIVEIRA, J.P. de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998

<sup>65</sup> CUNHA, M. C. Antropologia do Brasil. São Paulo: Brasiliense; **EDUSP**, 1987, p. 99.

<sup>66</sup> MACHADO, A. M. Exá raũ mboguatá guassú mohekaũka yvy marã'e'y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) terra(s) isenta(a) de mal. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2015, p.27.

<sup>67</sup> Idem, p.162.

<sup>68</sup> Idem, p.171.

Munduruku é diferente de ser Wapichana, Kaiapó, Xavante, brasileiro. É diferente. Ser Munduruku é ter uma ancestralidade, uma leitura do mundo, um jeito de ser humano diferente dos outros povos."<sup>69</sup>

Ele questiona diretamente a noção homogeneizadora do "índio genérico" frequentemente operacionalizada no campo jurídico e na sociedade brasileira, ao revelar a multiplicidade étnica que compõe os povos originários. O autor reforça a importância de compreender a contemporaneidade dessas identidades quando afirma:

A sociedade precisa perceber que somos seres do presente. Nós somos contemporâneos, ou seja, nós estamos aqui agora vivendo essas mesmas dificuldades que todo mundo vive, as mesmas alegrias que todo mundo vive, com um diferencial que nós queremos continuar mantendo o nosso bem viver, nosso jeito de entender o mundo a partir de uma compreensão de coletividade.<sup>70</sup>

Na mesma linha reflexiva, Ailton Krenak problematiza a questão da visibilidade das identidades indígenas no contexto da globalização: "Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato."<sup>71</sup> Krenak aprofunda essa reflexão ao identificar como a globalização, contrariamente ao esperado, intensificou as afirmações identitárias: "Se, por um lado, nós achamos que a globalização ia acabar com as diferenças, com as minorias, na verdade o que ela fez foi radicalizar nossas identidades [...] como todo começo, a emergência dessas identidades incomoda."<sup>72</sup>

O processo de transformação cultural em meio à manutenção da identidade étnica ocorre no contexto do que Roberto Cardoso de Oliveira cunhou de "fricção interétnica"<sup>73</sup>. Esse conceito surge como alternativa crítica às abordagens de aculturação da antropologia norte-americana e aos estudos de contato cultural e mudança social da antropologia britânica, na medida em que busca desenvolver um

<sup>69</sup> MUNDURUKU, Daniel. O ato indígena de educar(se): uma conversa com Daniel Munduruku. **Bienal de São Paulo**, 21 fev. 2017. Disponível em: <https://bienal.org.br/o-ato-indigena-de-educarse-uma-conversa-com-daniel-munduruku/>.

<sup>70</sup> MUNDURUKU, Daniel. "Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema", constata Daniel Munduruku. **Entrevista concedida a Pedro Stropasolas. Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, 20 out. 2021. Disponível em: <http://ihu.unisinos.br/categorias/613789-daniel-munduruku-os-povos-indigenas-sao-a-ultima-reserva-moral-dentro-desse-sistema>.

<sup>71</sup> KRENAK, Ailton. "Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato": uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 68, 2025. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/202285/188549>.

<sup>72</sup> Idem.

<sup>73</sup> OLIVEIRA, R.C de. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

modelo analítico mais adequado à realidade indígena brasileira.<sup>74</sup> . Como define Cardoso de Oliveira:

Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. Entretanto, essa “situação” pode apresentar as mais variadas configurações, todas elas definidas pelas características anteriormente mencionadas. Desse modo, de conformidade com a natureza socioeconômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos.<sup>75</sup>

Nessa linha de raciocínio, como sugere o próprio termo "fricção", as relações entre grupos étnicos não podem ser pensadas unicamente como uma transmissão consensual de elementos culturais, mas como um processo primordialmente conflitivo, que envolve interesses e valores contraditórios. A partir dessa noção, Cardoso de Oliveira desenvolve o conceito de sistema interétnico, formado pelas relações entre "duas populações dialeticamente 'unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça"<sup>76</sup>. No caso brasileiro, por ser um país de colonização europeia, que se expandiu sobre territórios indígenas, as relações interétnicas são desiguais<sup>77</sup>. A identidade indígena é, portanto, um ponto de partida essencial para entender como os grupos étnicos, como os Xakriabá, se posicionam no cenário social e jurídico. No entanto, para além da definição identitária, há outra questão fundamental formulada por Cardoso Oliveira: “O que significa a uma pessoa ou a um grupo ter sua identidade reconhecida?”<sup>78</sup>

Nesse ponto, a discussão antropológica sobre identidade étnica se entrelaça com a teoria filosófica sobre reconhecimento. Se a identidade étnica emerge por meio da diferenciação entre “nós” e “eles/as”, ela precisa ser validada tanto internamente quanto externamente para se consolidar. A identidade étnica não pode

---

<sup>74</sup> OLIVEIRA, J.P. de. Fricção interétnica. In: SILVA, B. (Coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1986.

<sup>75</sup> OLIVEIRA, R.C de. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996, p. 174.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>77</sup> OLIVEIRA, R.C de. **A crise do indigenismo**. Campinas: Ed. Da Unicamp, 1988.

<sup>78</sup> OLIVEIRA, R. C. de. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. Unesp, 2006, p. 29.

ser compreendida apenas como uma construção interna do grupo, mas exige também um reconhecimento externo.

O reconhecimento, em percurso delineado por Paul Ricoeur, pode ser entendido em dois níveis<sup>79</sup>: no âmbito do léxico, isto é, nos significados dicionarizados; e na filosofia, como um conceito relacionado à constituição da identidade humana. Ambos os níveis serão explorados para melhor compreensão do sentido de reconhecimento contido na pergunta acima.

O “Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa assim define “reconhecimento”: “Reconhecimento. S. m. 1. Ato ou efeito de reconhecer (-se); reconhecimento. 2. Agradecimento. Gratidão”.<sup>80</sup> Por sua vez, segundo o “Dicionário Brasileiro” Edelbras, o verbo reconhecer, ao qual é remetido o significado de “reconhecimento” é dotado de diferentes acepções:

*Reconhecer v.tr.dir.* conhecer novamente (o que se tinha conhecido noutra tempo); achar que é o mesmo que era; admitir como verdadeiro, como ‘certo’; verificar; certificar-se de: *reconheci que tinhas razão*; confessar; observar; explorar; proclamar; declarar; afirmar; mostrar-se agradecido por: *reconhecer um serviço, um favor*; declarar verdadeira (assinatura, firma); admitir; *tr. dir. e ind.* assegurar; admitir como legal; *tr.-pred.* admitir como bom, verdadeiro, legítimo: *reconheceram-no como rei*; *pr.* conhecer a própria imagem vista no espelho ou no retrato; declarar-se; confessar-se: *reconhece-se culpado.* (Do lat. *recognoscere*).<sup>81</sup>

O primeiro significado, “conhecer novamente”, remete à origem etimológica do termo, proveniente do latim *recognoscere*, que combina “re” (novamente) e “cognoscere” (conhecer). Honneth explica a diferença entre conhecer e reconhecer:

A diferença entre “conhecer” (Erkennen) e “reconhecer (Anerkennen) torna-se mais clara. Se por “conhecimento” de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por “reconhecimento” entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um “valor social”.<sup>82</sup>

Esse sentido revela um paradoxo quando aplicado ao contexto dos povos indígenas. Embora os povos originários da América tenham sempre existido como

<sup>79</sup> RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. Edições Loyola, 2007.

<sup>80</sup> FERREIRA, A.B.H. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009, p. 1464.

<sup>81</sup> DICIONÁRIO Brasileiro. Porto Alegre: Edelbra, 1996, p. 663.

<sup>82</sup> HONNETH, A. Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la "reconnaissance". **Revue du MAUSS**, n. 23, 2004, p. 141. [tradução livre].

sujeitos autônomos com suas próprias identidades étnicas, o reconhecimento desses povos pela sociedade colonizadora europeia se deu de forma distorcida, na medida em que reconheceram o que não conheciam previamente. Nesse quadro, Enrique Dussel afirma que, quando os portugueses e espanhóis chegaram à América, não “reconheceram” os povos que encontraram como quem realmente eram, mas como aquilo que os europeus supunham que fossem: “os índios (da “Índia, asiáticos, portanto)”.<sup>83</sup>

Ao acreditarem ter chegado à Índia, os colonizadores impuseram aos povos originários uma identidade universalizadora (“índios”), que não lhes pertencia (“ser-asiático”). Esse processo de “re-conhecimento” revela uma apropriação da alteridade, na qual o “outro” é visto não como uma identidade distinta e própria, mas como uma projeção de um “outro imaginado”. Assim, afirma o autor:

O “ser-asiático” – e nada mais – é uma invenção que só existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegantes do Mediterrâneo. É o modo como “desapareceu” o Outro, o “índio”, não foi descoberto como Outro, mas como o “si-mesmo” já conhecido (o asiático) e só re-reconhecido (negado então como Outro): “em-coberto”.<sup>84</sup>

Essa perspectiva suscita a seguinte questão: quando se concebe atualmente o “re-conhecimento” dos povos indígenas, intenta-se projetar sobre eles uma imagem pré-concebida (que se supõe conhecer), baseada em estereótipos e preconceitos históricos para então se ‘re-conhecer’? O primeiro sentido léxico do reconhecimento, portanto, aponta para o risco de um “falso reconhecimento”, em que o que se reconhece não é o “Outro”, mas uma projeção do que é “imaginado” sobre o Outro.

O segundo sentido dicionarizado relevante para este estudo é o de “admitir como verdadeiro ou legítimo”. No caso dos povos indígenas, essa acepção se relaciona diretamente à necessidade de serem reconhecidos pelo Estado e pela sociedade envolvente como povos indígenas com identidades étnicas próprias. Isso implica a validação de sua identidade e de seus direitos, não como concessão benevolente, mas como reconhecimento de sua existência e dignidade. Nesse

---

<sup>83</sup> DUSSEL, E. **1492**: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 29.

<sup>84</sup> Ibidem, p.32.

contexto, o reconhecimento se torna um processo de ressignificação da identidade, o que, de certa forma, vai ser discutido por autores da Filosofia.

Os variados significados lexicográficos indicam que o reconhecimento envolve não apenas a constatação da existência de alguém, mas também a validação de sua identidade e a aceitação de sua autoidentificação. Contudo, tais sentidos ainda são insuficientes para capturar a profundidade conceitual do termo, que, na Filosofia, adquire uma dimensão normativa e relacional.

No campo filosófico, o conceito de reconhecimento ganha relevância a partir de Hegel, que, em sua "Fenomenologia do Espírito", discute o tema na famosa dialética do "Senhor e Escravo".<sup>85</sup> Hegel descreve o reconhecimento como um processo dialético em que a subjetividade se constitui pela interação com o Outro. Nessa perspectiva, o reconhecimento não se resume à confirmação de uma identidade, mas envolve a atribuição de valor e respeito mútuos. Esse reconhecimento recíproco é central para a formação da identidade, pois a consciência de si só se torna plena quando é reconhecida pelo outro.

A dialética do senhor e do escravo de Hegel oferece, como destaca Glen Coulthard, diferentes interpretações, que estão na base da discussão da filosofia política contemporânea do reconhecimento. Uma dessas leituras é no sentido de que a dialética hegeliana aponta para uma teoria da formação de identidade, que desafia a concepção liberal clássica do sujeito, uma vez que situa as relações sociais como elemento central da subjetividade humana.<sup>86</sup>

Nessa perspectiva, as relações de reconhecimento passam a ser consideradas "constitutivas da subjetividade: alguém se torna um sujeito individual apenas em virtude de reconhecer e ser reconhecido por outro sujeito."<sup>87</sup> Essa condição intersubjetiva da formação da identidade é a base da ideia hegeliana de que "A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido".<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997- ii.

<sup>86</sup> COULTHARD, Glen S. Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada. **Contemporary Political Theory**, v. 6, n. 4, p. 437-460, 2007.

<sup>87</sup> FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Londres: Verso, 2003, p.11.

<sup>88</sup> HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997- i, p. 126.

Apesar da importância do trabalho de Hegel, a abordagem do reconhecimento experimentou um período de relativo esquecimento no debate filosófico. Embora as questões fundamentais relacionadas ao reconhecimento nunca tenham deixado de ser relevantes, o conceito em si não ocupou um lugar central nas discussões filosóficas por um longo período. De acordo com Ricoeur, o que restou preservado dos escritos de Hegel sobre o tema, isto é, sobre a “história da luta pelo reconhecimento, é a correlação original entre a relação a si e a relação ao outro que dá ao reconhecimento hegeliano seu perfil conceitual reconhecível”.<sup>89</sup>

Foi no final do século XX que o conceito de reconhecimento ressurgiu com destaque no cenário filosófico, o que guarda relação com a luta de diversos movimentos sociais a partir da década de 1960, que trouxeram à tona demandas relacionadas ao respeito e à valorização de identidades coletivas historicamente marginalizadas, incluindo mulheres, minorias étnicas, comunidade LGBTQIAPN+, povos indígenas e pessoas com deficiência<sup>90</sup>.

O filósofo canadense Charles Taylor é considerado um dos percursores na retomada do reconhecimento no debate filosófico da atualidade<sup>91</sup>. Em seu ensaio "The Politics of Recognition", Taylor parte da tradição hegeliana para discutir como o reconhecimento é fundamental não apenas para o indivíduo, mas também para grupos sociais. Por meio do reconhecimento, as identidades são construídas de maneira intersubjetiva e dialógica, em que a interação com o outro desempenha um papel central. Em suas palavras: “o reconhecimento não é somente uma cortesia que devemos às pessoas; ele é uma necessidade humana vital”<sup>92</sup>.

Axel Honneth, por sua vez, desenvolve a ideia de “luta por reconhecimento”, em que estabelece que há três formas de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade.<sup>93</sup> Cada uma dessas esferas corresponde a formas específicas de reconhecimento e, por outro lado, relacionam-se a diferentes

---

<sup>89</sup> RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. Edições Loyola, 2007, p. 189.

<sup>90</sup> SARMENTO, Daniel. **Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia**. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

<sup>91</sup> ANDRADE, A.A. **A política de reconhecimento em Charles Taylor**. 2013. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2013.

<sup>92</sup> TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.242.

<sup>93</sup> HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

formas de desrespeito que geram os conflitos sociais, a saber, violação física, privação de direitos e degradação.

Na esfera do amor, que abrange relações afetivas como aquelas entre pais e filhos, amigos e parceiros românticos, o reconhecimento é fundamental para o desenvolvimento da autoconfiança. A ausência ou violação desse reconhecimento, como em casos de violência doméstica ou abuso infantil, afeta a integridade corporal e psicológica da pessoa, o que gera traumas que se refletem na dificuldade de estabelecer uma relação autônoma e confiante com o mundo ao seu redor.

A segunda forma de reconhecimento intersubjetivo é a do direito, que representa o reconhecimento da pessoa como um sujeito autônomo, capaz de participar em relações de reciprocidade e igualdade. O direito, nas sociedades modernas, desvincula-se da necessidade de estima pessoal e é garantido a todos os indivíduos independentemente de seu status social. No entanto, a privação de direitos, como a negação do direito ao voto ou o acesso desigual à justiça, compromete o autorrespeito e desvaloriza o indivíduo como sujeito moral. Esse tipo de desrespeito resulta na percepção de rebaixamento social, que mina a confiança dos indivíduos em sua própria capacidade de engajar-se como iguais na esfera pública.

A terceira esfera de reconhecimento é a da solidariedade, que envolve a valorização das qualidades e realizações individuais de uma pessoa dentro da sociedade. A falta de reconhecimento nesta esfera se manifesta como degradação social, por exemplo, na forma de discriminação racial, homofobia ou outras formas de preconceito que marginalizam grupos sociais.

A segunda esfera de Honneth, que trata do reconhecimento no campo do Direito, é particularmente relevante para a transição para a seção seguinte. O direito assegura o reconhecimento da pessoa como sujeito de direitos. Essa dimensão jurídica do reconhecimento será aprofundada na próxima seção, em que será analisado como o ordenamento jurídico brasileiro lida com a identidade étnica e o reconhecimento dos povos indígenas.

Nas teorias do reconhecimento desenvolvidas pelos autores acima citados, é privilegiada uma concepção de sujeito e de pertencimento baseada em epistemologias ocidentais. Contudo, pensadores indígenas oferecem importantes

contribuições para compreender os processos de reconhecimento a partir de outras matrizes de conhecimento, nas quais a memória ancestral desempenha papel central.

Ailton Krenak ressalta a importância vital desses vínculos com a memória ancestral na constituição das identidades contemporâneas: "Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos".<sup>94</sup>

Essa reflexão dialoga diretamente com a teoria de Charles Taylor sobre a importância do reconhecimento para a formação identitária, porém acrescenta uma dimensão temporal e cosmológica das epistemologias indígenas.

Na mesma perspectiva, Daniel Munduruku revela a função estruturante da memória coletiva: "A Memória é, pois, parte fundamental na formação de um corpo que resiste. [...] lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos acerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo Ocidente."<sup>95</sup>

O xamã yanomami Davi Kopenawa oferece uma perspectiva complementar sobre a transmissão dos conhecimentos ancestrais, ao destacar a diferença entre os regimes de memória indígenas e não-indígenas:

Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. [...] Por isso nossa memória é longa e forte."<sup>96</sup>

A reflexão de Kopenawa sobre os diferentes regimes de memória e transmissão de conhecimento evidencia que os processos de reconhecimento não podem ser considerados universais em sua forma, mas devem ser contextualizados a partir das distintas epistemologias que os fundamentam.

---

<sup>94</sup> KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 77.

<sup>95</sup> MUNDURUKU, Daniel. **Muita terra para pouco índio**. Documentário. Bruno Villela, Sergio Lobato (dir.), 2018, P. 93.

<sup>96</sup> KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 75.

A questão central, portanto, não é reconhecer quem é indígena por meio de marcadores externos, sejam eles biológicos, culturais ou territoriais, mas reconhecer que ser indígena "não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de 'estado de espírito'. Um modo de ser e não um modo de aparecer".<sup>97</sup>

A indianidade, como observa Viveiros de Castro, "é tautegórica; ela cria sua própria referência."<sup>98</sup> Isso significa que ela não se submete a critérios externos de validação, mas se afirma em seus próprios termos, por meio do que o antropólogo chamou de "condições de auto-determinação ontológica do outro"<sup>99</sup>. Essa perspectiva ecoa na fala de Eliane Potiguara, quando afirma que a literatura indígena "nasceu da luta e da resistência: 'Êpa, vamos tomar o que é nosso. Nós somos protagonistas da nossa história. Nós temos que contá-la. E não o terceiro."<sup>100</sup>

Por fim, cito Munduruku:

a sociedade precisa perceber que somos seres do presente. Nós somos contemporâneos, ou seja, nós estamos aqui agora vivendo essas mesmas dificuldades que todo mundo vive, as mesmas alegrias que todo mundo vive, com um diferencial que nós queremos continuar mantendo o nosso bem viver, nosso jeito de entender o mundo a partir de uma compreensão de coletividade.<sup>101</sup>

Nessa linha, ser indígena no Brasil contemporâneo não é uma condição transitória nem residual, mas uma presença viva e em constante transformação, que resiste às tentativas de apagamento e persiste em sua diferença criadora. Portanto, reconhecer a legitimidade da identidade indígena contemporânea, em suas múltiplas manifestações e suas constantes transformações, não é apenas uma questão antropológica, mas um imperativo ético e político para a construção de uma sociedade efetivamente plural e democrática.

<sup>97</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de, "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é", entrevista concedida à equipe de edição do livro Povos Indígenas no Brasil, **Instituto Socioambiental (ISA)**, 2006.

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> Idem.

<sup>100</sup> GALVÃO, Demétrios; THIAGO, E. Eliane Potiguara e suas palavras-sementes. **Revista Acrobata**, 23 jun. 2022. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/demetrios/entrevista/9568/>.

<sup>101</sup> MUNDURUKU, Daniel. Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema. **Brasil de Fato**, 17 out. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/10/17/daniel-munduruku-os-povos-indigenas-sao-a-ultima-reserva-moral-dentro-desse-sistema/>.

### 2.3.2. *Da assimilação à autonomia: trajetória do reconhecimento no Direito brasileiro*

Como visto, em Honneth o reconhecimento intersubjetivo ocorre em diferentes esferas, sendo o Direito uma delas. Nesse sentido, é pertinente, para o presente estudo, compreender como o ordenamento jurídico brasileiro tem regulado o reconhecimento dos povos indígenas, bem como analisar o tratamento conferido à identidade étnica sob a ótica jurídica.

A compreensão do atual paradigma jurídico de reconhecimento dos povos indígenas no Brasil exige um olhar retrospectivo sobre como o ordenamento jurídico brasileiro tem regulado essa relação ao longo do tempo. Esta seção apresenta uma síntese histórico-normativa dos principais paradigmas que orientaram a relação entre o Estado e os povos originários no Brasil. Como já foi dito, o reconhecimento jurídico da identidade étnica não é uma mera formalidade, mas constitui a base para a efetivação dos direitos fundamentais dos povos indígenas – inclusive, primeiramente, o direito de ser reconhecido como pessoa indígena, ou, nas palavras Xakriabá: “o primeiro passo é o reconhecimento”. Afinal, o modo como o Direito regula as identidades étnicas impacta diretamente a garantia de direitos territoriais, socioculturais e processuais das comunidades e pessoas indígenas.

Compreender o tratamento jurídico conferido aos povos indígenas nos três séculos de colonização passa pela análise das normas de Portugal aplicáveis, naquele momento, em território brasileiro. Isso porque “não existiu um direito colonial brasileiro independente do direito português”<sup>102</sup>. Naquela época, as relações jurídicas no Brasil eram regidas pelas mesmas leis da metrópole, compiladas nas Ordenações Afonsinas, vigentes de 1446 a 1521, depois Ordenações Manuelinas, que vigoraram até 1603, e, por fim, pelas Ordenações Filipinas, até 1868<sup>103</sup>. Além disso, houve a edição esparsa de atos normativos voltados a questões locais da colônia, consubstanciados em instrumentos jurídicos como os Regimentos dos governadores gerais, cartas régias, leis, alvarás em forma de lei e provisões régias.

O estudo de cada uma das normas dos diferentes períodos históricos extrapola o objetivo deste trabalho, razão pela qual utilizo como referencial teórico

---

<sup>102</sup> CUNHA, M.C. História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p.116.

<sup>103</sup> KAYSER, H.-E. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2010, p.100.

central a obra de Hartmut-Emanuel Kayser, que apresenta uma leitura abrangente das transformações normativas relativas aos povos indígenas no Brasil.<sup>104</sup> De acordo com o autor, durante o período colonial, a política indigenista oscilava entre dois objetivos antagônicos: a escravização dos povos indígenas, para atender aos interesses econômicos dos colonizadores, e a catequização, que buscava convertê-los à fé cristã para satisfazer a missão religiosa da Igreja Católica.<sup>105</sup> Essas vertentes refletem a ambiguidade da posição colonial: ao mesmo tempo que, de um lado, as pessoas indígenas eram instrumentalizadas como mão de obra, de outro eram forçadas a se integrarem à cultura cristã.

Embora a escravização não tenha sido o único nem tampouco o principal objetivo em relação aos povos indígenas, Kayser cita dois episódios que comprovam essa realidade: em 1511, o navio comercial Bretoa transportou pau-brasil, papagaios e escravos do Brasil para Portugal; em 1526, Pero Capico retornou do Brasil a Portugal com escravos e “outras mercadorias”.<sup>106</sup> Nesse contexto, a transação de pessoas escravizadas era regida pelas normas previstas no Direito Civil Português para compra e venda de “coisas venais”<sup>107</sup>, ou seja, eram tratados, do ponto de vista jurídico, como mercadorias.

Por outro lado, o contexto de catequização impôs normas de Direito canônico contrárias à perspectiva reificadora da escravização. Já em 1537, o Papa Paulo III, na Bula *Sublimis Deus*, declarou os indígenas como “verdadeiras pessoas” e lhes atribuiu a capacidade de aceitarem a fé cristã. Portanto, desde meados do século XVI foi estabelecido, ao lado da escravização, outro objetivo legal quanto à relação com os povos indígenas: a conversão ao cristianismo. Nesse arcabouço normativo (ainda que de Direito canônico), os indígenas foram “elevados” ao status de pessoa, e não considerados “coisas”. No entanto, eram reconhecidos como em estado primitivo, atrasado, ou, em outras palavras, “essa gente não tem lei, nem fé,

---

<sup>104</sup> Ibidem.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 134.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 100-101.

<sup>107</sup> A título de exemplo, nas Ordenações Afonsinas, vigentes de 1446 a 1521, as normas relativas à compra e venda de pessoas escravizadas estavam previstas no quarto livro, dedicado ao Direito Civil, no título XXXV.

nem rei<sup>108</sup>, não obedece a ninguém, cada um é senhor de si mesmo”<sup>109</sup>, o que justificaria a doutrinação.

Portanto, desde o início da empreitada colonial, houve uma disputa jurídica quanto aos objetivos da relação de Portugal com os povos originários, entre interesses econômicos e religiosos, entre a escravização e a conversão religiosa. A análise jurídica dos instrumentos legais voltados às questões da colônia revela a tentativa de conciliar juridicamente os interesses contraditórios da Coroa Portuguesa por meio de regulamentação normativa de duas formas de relação com os povos originários: (i) escravização, que atendia aos interesses econômicos dos colonos; (ii) catequização, voltada à conversão "para a fé cristã", para satisfazer os anseios religiosos. Esses dois elementos perpassaram os atos normativos editados durante o período colonial.

A independência do Brasil de Portugal inaugurou uma era de redefinições políticas e sociais significativas, em que a questão do lugar dos povos indígenas no recente “Estado-nação” — ficção jurídica que ignora a plurinacionalidade das sociedades indígenas — emergiu como uma das mais prementes. Embora a escravização tenha sido extinta, o objetivo de inserção dos indígenas na sociedade brasileira por meio da adoção dos valores e costumes da cultura dominante permaneceu.<sup>110</sup> Paraíso destaca que, dentre tantas questões colocadas para a Assembleia Constituinte de 1823, contexto que antecedeu a primeira Constituição, uma se destacou: qual seria o lugar do indígena no “Estado-nação” em formação?<sup>111</sup>

O excerto de um discurso proferido em uma das reuniões da Assembleia Nacional Constituinte de 1823 revela como a análise dos direitos indígenas na iminente ordem constitucional passava pela questão da cidadania:

São habitantes do Brasil, os neles nascidos, cidadãos brasileiros. Agora pergunto eu, um Tapuia é habitante do Brasil? É. Um Tapuia é livre? É, logo, é cidadão brasileiro? Não, posto que, aliás, se possa chamar brasileiro, pois os índios no seu estado selvagem não são, nem se podem considerar como parte da grande família brasileira; e são, todavia, livres, nascidos no Brasil e nele habitantes. Nós, é verdade, que temos lei que lhes outorgue os direitos

<sup>108</sup> Segundo Claude Lévi-Strauss, esta concepção acerca dos indígenas está correta apenas do ponto de vista fonético, uma vez que na língua Tupi não havia as letras “f”, “l” e “r”. Por outro lado, como demonstrou o antropólogo francês, os/as indígenas possuíam lideranças, ordens jurídicas e religiões. Cf: LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Tradução de W. Martins. São Paulo: Anhembi, 1957, p. 224.

<sup>109</sup> CUNHA, M. C. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. 1ª ed – São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 32.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 146-147.

<sup>111</sup> PARAISO, M. H. B. *Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a Constituição de 1824*. **Clio: Revista de Pesquisa Histórica**, v. 28, n. 2.

de cidadão, logo que eles abracem os nossos costumes e a civilização, antes disso, porém, estão fora da nossa sociedade.<sup>112</sup>

Esse trecho demonstra que uma das teses suscitadas durante a constituinte de 1823 era a de que nem todos que se encontram em solo brasileiro poderiam ser considerados cidadãos e cidadãs, com iguais direitos e deveres. Os filhos de escravos, embora brasileiros por nascimento, não eram considerados cidadãos, pois não tinham condições de exercer os direitos cívicos<sup>113</sup>. Já para os indígenas, também considerados "não cidadãos", havia a intenção de alguns de que fossem recebidos como tais, desde que "abraçassem a civilização".

A despeito das intensas discussões, a Assembleia Constituinte foi dissolvida por Dom Pedro I antes que quaisquer resoluções significativas sobre os povos indígenas pudessem ser codificadas na Constituição Política do Império do Brasil, promulgada em 25 de março de 1824. A Constituição outorgada omitiu qualquer menção direta aos povos indígenas, reflexo da indiferença estatal que negava efetivamente a existência das pessoas indígenas como cidadãos plenos. O silêncio constitucional sobre os direitos indígenas e sua soberania é revelador das tensões e contradições na fundação do Estado brasileiro, que não reconheceu a pluralidade de nações indígenas como parte integral da recém surgida "nação brasileira".

Ainda que não tenha havido o reconhecimento da soberania dos povos indígenas e o silêncio normativo da primeira Constituição, o artigo 11, § 5º, do Ato Adicional de 12 de agosto de 1834, originou a primeira norma constitucional com referência às pessoas indígenas, na medida em que regulamenta a competência cumulativa dos parlamentos das províncias e do governo brasileiro sobre a catequese dos indígenas. A catequização foi, portanto, o principal objetivo normativo da relação com os povos indígenas durante o império. Por outro lado, a escravização dos indígenas foi formalmente abolida pela lei de 27 de outubro de 1831, que concedeu a todos os povos originários, sem distinção, a liberdade<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Declarações na Reunião da Assembleia Nacional Constituinte de 23/09/1823 In Anais da Assembleia Nacional Constituinte de 1823; NA. Seção SPO T.05.p. -4.

<sup>113</sup> PARAISO, M. H. B. Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a Constituição de 1824. *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 28, n. 2, p.13.

<sup>114</sup> Na prática, porém, a escravização de indígenas continuava a representar uma realidade onipresente, paralelamente à escravização dos povos africanos, ainda permitida. Cf: KAYSER, H.-E. Os direitos dos povos indígenas do Brasil. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2010, p.144-145.

Como observa Manuela Carneiro da Cunha, até o século XIX, o foco principal da política indigenista era a exploração da força de trabalho indígena. A partir do século XX, entretanto, o interesse se deslocou significativamente para as terras indígenas, em função dos processos de expansão territorial, especialmente para o oeste do país<sup>115</sup>. Essa mudança de foco — do trabalho para a terra — não significou menor opressão, apenas sua reconfiguração em função de novos interesses econômicos e políticos.

Por sua vez, durante o período republicano, o Brasil experimentou mudanças significativas em sua orientação normativa da relação com os povos originários. Com a Proclamação da República em 1889, observou-se um deslocamento do enfoque da catequese religiosa para uma abordagem estatal laica. O Decreto nº 7 de 7 de novembro de 1889 transferiu a responsabilidade pela "catequese e civilização dos índios" dos poderes centrais para os governos estaduais, indicando uma descentralização das políticas indigenistas.<sup>116</sup>

Nada obstante, a Constituição de 1891, a primeira do período republicano, voltou a omitir menção direta aos povos indígenas, sendo, portanto, mantida a perspectiva da Constituição de 1824 de não tratar especificamente dos direitos indígenas na ordem constitucional. A nova constituição, por outro lado, estabeleceu a separação entre o Estado e a Igreja, o que representou o fim do incentivo oficial ao trabalho missionário católico como política de Estado.

Durante as primeiras décadas da República, emergiram duas correntes de pensamento sobre a relação com os indígenas. Uma ainda vinculava a proteção à catequese católica; a outra, defendia uma abordagem secular. Esta última ganhou proeminência com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTAN) em 1910, mais tarde renomeado para Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1918. A motivação para essa mudança refletiu-se na exposição de fundamentos do decreto de criação, que substituiu o termo "catequese" por "proteção", para alinhar-se com "o espírito e as letras" da Constituição da República.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> KAYSER, H.-E. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2010, p.165.

As políticas indigenistas nesse período caracterizadas por um esforço contínuo de incorporar os povos indígenas à “sociedade nacional”, fundado no princípio de que os/as indígenas estavam em fase de transição e que, sob condições favoráveis, continuariam a “evoluir” na direção da “civilização brasileira”. Essa perspectiva, enraizada em uma teoria evolucionista da história e da cultura, orientou a legislação e a ação estatal em relação aos povos indígenas de 1910 a 1988<sup>118</sup>.

Portanto, até a promulgação da Constituição Federal de 1988, a política estatal da República para os povos indígenas era voltada para aculturação, por meio dos mecanismos de assimilação cultural e integração à comunhão nacional, nos moldes ocidentais.<sup>119</sup> Os dois mecanismos reconheciam a possibilidade de submeter os indígenas à cultura ocidental, o que resultaria no completo desaparecimento de culturas indígenas. A assimilação cultural foi, portanto, o paradigma orientador das políticas públicas indigenistas durante grande parte da história republicana.

Todavia, a Constituição de 1988, após intensa mobilização e participação de movimentos indígenas e indigenistas<sup>120</sup>, inaugurou um novo paradigma normativo na relação do Estado brasileiro com os povos indígenas. Ao contrário das constituições anteriores, que ora omitiam completamente a questão indígena, ora se limitavam a estabelecer parâmetros restritos para a incorporação dos povos indígenas à comunhão nacional, a nova constituição introduziu inovações normativas nesse campo. Uma das mudanças mais notáveis foi o reconhecimento explícito dos direitos dos povos indígenas à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, conforme estabelecido no artigo 231.

A ordem constitucional vigente, portanto, “reconhece aos índios o direito de ser índio, e manter-se como índio, rompendo com toda a legislação indigenista anterior de caráter eminentemente integracionista”.<sup>121</sup> Em outras palavras, a partir de 1988, as pessoas indígenas deixaram de ser entendidas como em “condição

---

<sup>118</sup> KAYSER, H.-E. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2010, p.160-162.

<sup>119</sup> SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. **Os direitos dos índios: fundamentalidade, paradoxo e colonialidades internas**. São Paulo: Café com Lei, 2015.

<sup>120</sup> BEZERRA, A. A. S. **Povos indígenas e direitos humanos: direito à multiplicidade ontológica na resistência Tupinambá**. São Paulo: Giostri, 2019.

<sup>121</sup> MOREIRA, E.M e ZEMA, A.C. Proteção Consitucional da Jurisdição Indígena no Brasil. *In*: OLIVEIRA, A. DA C.; CASTILHO, E. W. V. DE (EDS.). **Lei do índio ou lei do branco: quem decide?** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019, p. 50.

transitória”, isto é, fadadas a deixarem de ser indígenas e serem incorporados à “comunhão nacional”. Com efeito, passou-se não apenas a reconhecer a diversidade dos modos de vida indígenas, como se impôs ao Estado brasileiro o dever de garantir a continuidade de sua reprodução física e material; afinal, a partir de 5 de outubro de 1988, o indígena no Brasil passou a ter o direito de ser indígena.<sup>122</sup>

Assim, o atual paradigma da autonomia, coloca os modos de vida indígenas em igualdade jurídica com os modos de vida não indígenas, com a rejeição da concepção de inferioridade ou primitividade dos povos originários. O capítulo VIII da CF/88 não classifica as pessoas indígenas segundo seu “grau de integração”, de modo que se aplica a toda e qualquer pessoa indígena, independentemente de qualquer critério anterior como falar idioma diferente do português ou adotar costumes e tecnologias tidos como “não indígena”.

Além disso, a norma contida no art. 231 impõe que as especificidades socioculturais indígenas devem nortear o Estado e suas instituições na elaboração e execução de políticas públicas relacionadas. Tornou-se, pois, explícita a multiétnica<sup>123</sup>.

Nesse sentido, o direito dos povos indígenas de definirem seus próprios modos de vida e de tê-los respeitados, constituem a essência da cidadania indígena inaugurada com a Constituição de 1988. Este novo *status* é definido por estudiosos como uma “cidadania diferenciada”<sup>124</sup> ou um “regime especial de cidadania”<sup>125</sup>, no sentido de que a Constituição de 1988 conjuga os mesmos direitos atribuídos aos demais brasileiros com direitos específicos das comunidades e pessoas indígenas, resultantes do reconhecimento e respeito à história e modos de vida próprios dos povos indígenas.

---

<sup>122</sup> SOUZA FILHO, C. F. M. de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

<sup>123</sup> SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. **Apontamentos sobre o direito indigenista**. Curitiba: Juruá, 2005, p. 45.

<sup>124</sup> OLIVEIRA, Assis da Costa. Radiografia do tratamento penal aos povos indígenas: dos usos da culpabilidade à aplicação da autodeterminação e da antijuridicidade. *In*: OLIVEIRA, Assis da Costa; CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de (org.). **Lei do índio ou lei do branco: quem decide?** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, p. 75-126, p. 75.

<sup>125</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. *In*: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 130-161, p. 134.

Com o novo paradigma constitucional, também se observa a transição da tutela para a autonomia. O paradigma tutelar anteriormente prevalecente na relação entre o Estado e os povos indígenas, justificado pela suposta limitação cognitiva dos indígenas, especialmente dos não integrados, é substituído pela plena capacidade civil. Os(as) indígenas não mais são considerados pessoas com discernimento incompleto, compreensão que prevaleceu até então e impunha a renúncia pelos povos indígenas aos seus costumes para que integrassem à sociedade que “historicamente os colonizou”<sup>126</sup>.

O art. 232 da CF/88 expressamente confere às pessoas, comunidades e organizações indígenas a legitimidade para ingressarem em juízo em defesa de seus direitos e interesses, um reconhecimento que, segundo autores como Araújo<sup>127</sup>, Heringer Júnior<sup>128</sup> e Marés<sup>129</sup>, equivale à capacidade civil plena, em termos semelhantes aos conferidos pela legislação civil às demais pessoas naturais no Brasil.

Como se viu, ao longo da história, quatro foram os objetivos estabelecidos nas ordens jurídicas que orientaram a relação dos povos indígenas com o Estado: (i) escravização; (ii) catequização; (iii) incorporação à comunhão nacional, ou assimilação; e (iv) interação-autonomia. Em cada período histórico pode ser identificada uma forma específica de reconhecimento jurídico em relação aos indígenas: durante o período colonial (1500-1822), houve uma dualidade entre o reconhecimento como "coisa" (na perspectiva da escravização) e como "ser humano em estágio primitivo" (na perspectiva da catequização); no período que vai da independência até a Constituição de 1988, prevaleceu o reconhecimento como "ser humano em estágio transitório", que precisaria ser assimilado à sociedade nacional; por fim, a partir da Constituição Federal de 1988, inaugurou-se o novo paradigma de reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos, com respeito à sua

---

<sup>126</sup> BEZERRA, A. A. S. Povos indígenas e direitos humanos: direito à multiplicidade ontológica na resistência Tupinambá. São Paulo: Giotri, 2019, p. 53.

<sup>127</sup> ARAÚJO, Ana Valéria. Direitos indígenas no Brasil: estado da arte. In: ARAÚJO, Ana Valéria (org.). **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília, DF: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 45-83.

<sup>128</sup> HERINGER JÚNIOR, Bruno. A imputabilidade penal do índio. **Revista da Associação dos Juizes do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 73, ano 25, p. 150-157, 2006.

<sup>129</sup> SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2000.

autonomia e direito à diferença, o que representou uma ruptura histórica com os modelos anteriores de subordinação e negação de direitos. Em síntese:

Tabela 1 - Paradigmas de reconhecimento

Período	Paradigma	Reconhecimento
De 1500 a 1822	Escravidão x Catequização	Coisa x ser humano em estágio primitivo
De 1822 a 1988	Assimilação	Ser humano em estágio transitório
A partir de 1988	Autonomia	Sujeito de direitos

Fonte: o Autor, 2025.

Embora a Constituição de 1988 tenha estabelecido um novo paradigma normativo, muitas práticas e ações operacionais do Estado continuam alinhadas ao modelo integracionista anterior. Essa contradição pode ser explicada pela teoria de Thomas Kuhn, segundo a qual a mudança de paradigmas não é um processo linear ou cumulativo. Como Kuhn argumenta<sup>130</sup>:

A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações. Durante o período de transição haverá uma grande coincidência (embora nunca completa) entre os problemas que podem ser resolvidos pelo antigo paradigma e os que podem ser resolvidos pelo novo.

Nessa linha de raciocínio, a mudança de paradigma constitucional impõe desafios para a realidade estatal, como apontam Érika Moreira e Ana Catarina Zema, que classificam os desafios em três dimensões: (i) tutela-proteção; (ii) diversidade de modos de vida; e (iii) identidade e autodeterminação<sup>131</sup>.

Na primeira dimensão, o desafio que se impõe é superar séculos de política integracionista para que se institua, em todas as esferas de atuação estatal, o paradigma da autonomia, com respeito e proteção às diferenças socioculturais. Na segunda perspectiva, o desafio diz respeito à superação do conceito tradicional de direito como norma exclusivamente editada pelo Estado, para que sejam efetivamente reconhecidos os usos, costumes e tradições indígenas, em que estão inseridos os

<sup>130</sup> KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1989, p. 116.

<sup>131</sup> MOREIRA, Erika Macedo; ZEMA, Ana Catarina. Proteção constitucional da jurisdição indígena no Brasil. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de (org.). *Lei do índio ou lei do branco: quem decide?* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. p. 43-74.

sistemas jurídicos indígenas. Por último, tem-se o desafio relacionado à identidade étnica e autodeterminação, que “representa um regime jurídico de independência política, que passa pelo exercício da autonomia”<sup>132</sup>.

Quanto ao último desafio, é preciso ressaltar a centralidade da autodeterminação novo paradigma constitucional. Nesse sentido, a autoidentificação étnica não representa mero formalismo procedimental, mas constitui o alicerce fundamental da autonomia dos povos originários. Quando uma instituição estatal desconsidera o direito à autodeclaração identitária, acaba por invalidar a própria autonomia, ou seja, a possibilidade desses povos de produzirem conhecimentos relevantes sobre si mesmos.

Nesse sentido, André Augusto Salvador Bezerra sustenta que a negação da autoidentificação étnica configura, em essência, a recusa ao reconhecimento da autonomia cognitiva indígena.<sup>133</sup> Quem não possui sequer a prerrogativa de definir seu pertencimento étnico, e depende para isso de validação externa estatal, encontra-se, sob tal lógica colonialista, destituído de qualquer autonomia intelectual para produzir saberes legitimamente reconhecíveis.

O paradigma constitucional da autonomia indígena estabelecido em 1988 encontra importante reforço no plano internacional com a ratificação pelo Brasil da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Aprovada pelo Decreto Legislativo n. 143, de 20 de junho de 2002, e promulgada pelo Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004 (posteriormente consolidada pelo Decreto n. 10.088, de 5 de novembro de 2019), a Convenção nº 169 da OIT constitui um dos mais importantes instrumentos normativos de proteção aos direitos dos povos indígenas no contexto jurídico contemporâneo.

A ratificação deste tratado internacional de Direitos Humanos<sup>134</sup> pelo Brasil não representa mera formalidade jurídica, mas sim compromisso vinculante que

---

<sup>132</sup> Idem, p. 63.

<sup>133</sup> BEZERRA, A. A. S. Por uma virada ontológica no Judiciário brasileiro: um novo papel a ser desempenhado por negros e indígenas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. e65752, jan./mar. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/GTvmkpGX76trjX395r3Tjbc/?lang=pt>. p. 8.

<sup>134</sup> CÉSAR AUGUSTO BALDI; LILIAN MÁRCIA DE CASTRO RIBEIRO, A proposta de revogação da Convenção 169 da OIT pelo Brasil e o princípio da vedação do retrocesso social. *Fragments of Culture*, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 241-252, abr./jun. 2015. DOI: <https://doi.org/10.18224/frag.v25i2.4184>. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4184/2396>.

amplia e fortalece os direitos já assegurados pela Constituição da República. A contribuição diferencial da Convenção nº 169 para o ordenamento jurídico brasileiro está no fato de que ela supera definitivamente o viés integracionista que caracterizava sua antecessora, a Convenção nº 107 da OIT (promulgada pelo Decreto n. 58.824/1966)<sup>135</sup>. Como expresso no próprio preâmbulo da Convenção nº 169, "a orientação para assimilação" no tratamento dos povos indígenas não é mais compatível com o sistema de proteção de Direitos Humanos. Essa mudança de orientação alinha-se perfeitamente com a transformação operada pela Constituição de 1988, no sentido do afastamento da perspectiva assimilacionista e prevalência da autonomia dos povos indígenas.

Um dos aspectos relevantes da Convenção nº 169<sup>136</sup>, e que merece destaque no contexto desta pesquisa, é a consagração do critério da autodeclaração como elemento fundamental para a identificação das pessoas indígenas. O artigo 1º, item 2, estabelece expressamente que "a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção".

O reconhecimento da autodeclaração como critério jurídico representa uma mudança conceitual no tratamento jurídico da identidade indígena. Se, como visto anteriormente, durante séculos os indígenas foram classificados, categorizados e rotulados por agentes externos – colonos, missionários religiosos, agentes estatais – agora passa a ser reconhecido o seu direito de autodefinição. Essa alteração vai ao encontro das teorias contemporâneas de identidade étnica que, como exposto na seção anterior, enfatizam o caráter relacional e dinâmico das identidades, bem como a importância da auto-adscrição nesse processo.

---

<sup>135</sup> YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. *In*: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coord.). **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 139-159. (Colección Derecho y Política). Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r27969.pdf>

<sup>136</sup> Para aprofundamento sobre a análise da Convenção nº 169 e seus desdobramentos no contexto jurídico brasileiro, ver o Relatório "Povos Indígenas e Direitos Humanos no Poder Judiciário Brasileiro", publicado pela Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (ENFAM) em 2024. O documento, resultado de pesquisa coordenada pelos magistrados André Bezerra, Melyna Machado e Míriam Zampier, oferece um panorama abrangente dos marcos normativos, desafios e perspectivas relacionados aos direitos dos povos indígenas. Disponível em: <https://www.enfam.jus.br/publicacoes-3/colecao-pesquisa-e-inovacao/>.

É importante ressaltar que, no sistema jurídico brasileiro, a Convenção n. 169 da OIT possui status supralegal, conforme entendimento firmado pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento do RE 466.343/SP<sup>137</sup> e do HC 87.585/TO<sup>138</sup> em relação aos tratados e convenções internacionais de Direitos Humanos. Isso significa que suas disposições estão hierarquicamente acima das leis ordinárias, embora abaixo da Constituição. Na prática, isso implica que toda a legislação infraconstitucional brasileira deve ser interpretada e aplicada em conformidade com os preceitos estabelecidos pela Convenção, sob pena de invalidade.

O status supralegal impõe ao Estado brasileiro, incluindo o Poder Judiciário, a obrigação de realizar o chamado "controle de convencionalidade", para verificar a compatibilidade das normas internas com os tratados internacionais de direitos humanos. No caso específico dos povos indígenas, isso significa que todas as práticas institucionais, procedimentos e decisões judiciais devem respeitar o direito à autodeclaração e os demais direitos relacionados à identidade étnica estabelecidos na Convenção.

No contexto desta pesquisa, a compreensão do impacto da Convenção n. 169 da OIT no ordenamento jurídico brasileiro é fundamental para analisar como o Poder Judiciário tem lidado com a questão do reconhecimento da identidade étnica Xakriabá. Se, conforme estabelece a Convenção, a consciência da própria identidade deve ser o critério fundamental para determinar quem é indígena, cabe ao sistema de justiça assegurar mecanismos efetivos para que essa autodeclaração seja registrada, respeitada e considerada nos processos judiciais.

Para além das normas constitucionais e infraconstitucionais (decorrentes de tratado internacional) que estabelecem o paradigma da autonomia indígena, cabe considerar a Resolução n. 454, de 22 de abril de 2022, do Conselho Nacional de Justiça<sup>139</sup>, que representa um esforço institucional para alinhar as práticas do Poder

---

<sup>137</sup> BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário n. 466.343/SP. Relator: Min. Cezar Peluso. Tribunal Pleno. Julgado em 3 de dezembro de 2008; Diário de Justiça Eletrônico publicado em 5 de junho de 2009.

<sup>138</sup> BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Habeas Corpus n. 87.585-8/TO. Rel. Min. Marco Aurélio. Tribunal Pleno. Julgado em 3 dez. 2008. Diário de Justiça Eletrônico em 26 jun. 2009.

<sup>139</sup> CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). **Resolução n. 454, de 22 de abril de 2022.** Estabelece diretrizes e procedimentos para efetivar a garantia do direito ao acesso ao Judiciário de pessoas e povos indígenas. Diário da Justiça Eletrônico: Brasília, DF, n. 98, p. 4-10, 28 abr. 2022. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/4514>.

Judiciário ao paradigma constitucional da autonomia indígena e às normas internacionais, especialmente a Convenção n. 169 da OIT.

Logo em seus princípios norteadores, a resolução consagra a autoidentificação dos povos como critério fundamental, em pleno alinhamento com o disposto no artigo 1º, item 2, da Convenção n. 169 da OIT. O reconhecimento formal do direito à autodeclaração como princípio orientador da interação do Poder Judiciário com povos e comunidades indígenas.

O artigo 4º da resolução apresenta os fundamentos jurídicos para a determinação da identidade indígena e consolida uma abordagem que respeita simultaneamente a autonomia individual e o caráter coletivo do pertencimento étnico.

O texto normativo captura a complexidade da identidade étnica com notável precisão:

Art. 4º Compreende-se como autoidentificação a percepção e a concepção que cada povo indígena tem de si mesmo, consubstanciando critério fundamental para determinação da identidade indígena.

§ 1º Para efeitos desta Resolução, indígena é a pessoa que se identifica como pertencente a um povo indígena e é por ele reconhecido.

A norma contida no texto acima transcrito estabelece um critério duplo e complementar para o reconhecimento jurídico da identidade indígena: de um lado, a autoidentificação – a pessoa reconhece a si mesma como indígena; de outro, o reconhecimento pelo próprio povo – a comunidade a reconhece como pertencente àquele grupo étnico específico. A conjunção aditiva "e" evidencia que estes dois elementos não são alternativos, mas indissociáveis – ambos são necessários para a determinação jurídica da identidade indígena.

É importante ressaltar que o critério duplo estabelecido pela resolução – autoidentificação individual e reconhecimento comunitário – oferece também uma salvaguarda contra potenciais fraudes ou apropriações indevidas da identidade indígena. Ao exigir o reconhecimento pelo próprio povo, o dispositivo respeita a autoridade das comunidades indígenas sobre sua própria composição social e evita que identificações puramente instrumentais ou oportunistas sejam juridicamente validadas.

Outro aspecto relevante para a questão do reconhecimento está no artigo 3º, que prevê a importância de registrar dados sobre "o povo, o idioma falado e o

conhecimento da língua portuguesa" e alimentar essas informações nos sistemas judiciais. Essa previsão dialoga diretamente com uma das hipóteses da presente pesquisa: a de que a ausência de espaço institucional para o registro da identidade étnica contribui para a invisibilidade dos povos indígenas no sistema judicial.

A Resolução nº 454 do CNJ representa, portanto, um importante avanço normativo para o reconhecimento da identidade indígena pelo Poder Judiciário brasileiro. Ao estabelecer diretrizes claras e específicas para a atuação de magistrados e servidores no atendimento a pessoas e povos indígenas, a resolução busca traduzir em práticas concretas o princípio constitucional da autonomia.

O conjunto normativo – o artigo 231 da Constituição Federal, o artigo 1º da Convenção n. 169 da OIT e, especialmente, o artigo 4º da Resolução n. 454 do CNJ – configura o que pode ser designado como – e que está presente no título da dissertação — "direito a ser reconhecido indígena". Trata-se de um direito fundamental que, embora não explicitamente nomeado desta forma nos textos normativos, emerge da interpretação sistemática dos dispositivos constitucionais, dos tratados internacionais e das normas infraconstitucionais que regem a matéria.

O reconhecimento, como visto, não é um privilégio ou uma benesse, mas uma necessidade humana fundamental, especialmente na esfera do direito, que implica a percepção do outro como sujeito autônomo, capaz de participar em relações de reciprocidade e igualdade. Para os povos indígenas, o reconhecimento jurídico se materializa na possibilidade de serem vistos e tratados como sujeitos plenos de direitos, cuja identidade étnica é respeitada em sua complexidade e dinamismo.

O direito a ser reconhecido indígena constitui, assim, um direito-ponte, um direito que condiciona e viabiliza o acesso a outros direitos garantidos aos povos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro. Sem o reconhecimento inicial, os direitos territoriais, culturais, educacionais, de saúde e de consulta prévia, entre outros, tornam-se inacessíveis ou fragilizados em sua efetivação.

Em conclusão, retorno à pergunta formulada na introdução deste trabalho – "Quem pode e deve ser reconhecido indígena pelo Poder Judiciário?". Agora, com base na análise jurídica elaborada, é possível construir uma resposta: do ponto de vista do ordenamento jurídico brasileiro atual, é indígena toda pessoa que se

autoidentifica como tal e é assim reconhecida pelo povo indígena ao qual afirma pertencer.

Essa resposta, consagrada no artigo 4º da Resolução n. 454 do CNJ, em consonância com a Convenção nº 169 da OIT e com art. 231 da Constituição da República de 1988, afasta definitivamente critérios externos e estereotipados de reconhecimento. À luz do ordenamento jurídico pátrio atual, não cabe a juízes/as, promotores/as, servidores/as ou quaisquer outros/as agentes estatais determinar quem é ou não indígena com base em marcadores como língua, vestimenta, localização geográfica ou fenótipo. Saber quem é ou não indígena é uma prerrogativa exclusiva da própria pessoa e do povo ao qual pertence.

No entanto, a clareza do arcabouço normativo contrasta, muitas vezes, com a prática judicial, que insiste em mobilizar precisamente os critérios externos que a Constituição de 1988 buscou superar. A persistência da perspectiva assimilacionista, que opera por meio da noção de "índio-estereótipo", é vividamente documentada por Sônia Guajajara, Carolina Ribeiro Santana e Isabella Cristina Lunelli. Em análise de decisões do Supremo Tribunal Federal (STF), as autoras revelam como critérios superficiais e etnocêntricos são mobilizados para definir o indígena como "integrado" e, com base nessa classificação, negar-lhe o reconhecimento como indígena e, conseqüentemente, a aplicação em processos criminais de direitos e garantias dos povos indígenas previstos na ordem jurídica vigente. Entre os elementos considerados nas decisões judiciais, as autoras listam: "[...] o fato de ser o paciente funcionário da FUNAI, [...] de falar o português, de ser eleitor, de possuir passaporte [...], de possuir conta bancária e habilitação para dirigir veículos automotores e, ainda, de possuir empresa [...]".<sup>140</sup>

Na fundamentação das decisões judiciais analisadas na referida pesquisa, os elementos que atestam a cidadania e a participação na vida social e cívica do país — ser eleitor, ter um emprego, possuir documentação civil básica — são instrumentalizados pelo STF para esvaziar a identidade étnica e justificar a negação do reconhecimento. Essa lógica judicial, que nega a contemporaneidade indígena, representa a antítese do "direito a ser reconhecido indígena" (como delineado nesta

---

<sup>140</sup> GUAJAJARA, Sônia; SANTANA, Carolina Ribeiro; LUNELLI, Isabella Cristina. **"Índio Integrado" e "Índio Aculturado": O uso desses padrões de criminalização de lideranças indígenas pelo judiciário brasileiro.** Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 1247-1281, 2023. p. 1270-1271. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2023/75104>.

seção) e evidencia uma possível resistência estrutural do sistema judicial em se adequar ao paradigma constitucional da autonomia.

É justamente para compreender como a tensão entre o normativo e a prática judicante se materializa que, no próximo capítulo, adentro nas vozes e experiências dos Xakriabá em sua interação com o Poder Judiciário, bem como nas práticas institucionais do fórum da comarca de Manga/MG e em processos judiciais cíveis que tramitaram na referida comarca, para analisar como o reconhecimento da identidade indígena opera na realidade estudada e, com base nesse levantamento, propor parâmetros para uma governança judicial intercultural no capítulo seguinte.

### 3 DAS VOZES AOS DOCUMENTOS: OS XAKRIABÁ DO TERRITÓRIO AO FÓRUM

*"A gente recebe papel da justiça e não entende a realidade, não entende o que está acontecendo"*

(Indígena Xakriabá)<sup>141</sup>

#### 3.1 Percepções Xakriabá sobre reconhecimento, território e justiça estatal

##### 3.1.1. Ser e permanecer Xakriabá

Antes de adentrar diretamente na pesquisa de campo, considero fundamental apresentar a/o leitor/a um pouco do universo Xakriabá. Nesta seção, busco tecer uma narrativa que combine diferentes fios de conhecimento: os escritos de autores e autoras indígenas Xakriabá, como Célia Xakriabá, Luzionira Xakriabá, Abedias Xakriabá, Manoel Antônio Xakriabá e Werly Xakriabá, além de estudos etnográficos de antropólogos/as como Ana Flávia Moreira dos Santos, Rafael Barbi Costa e Santos e Rodrigo Arthuso Arantes Faria, acrescidos, ainda, os aprendizados que obtive durante minha própria imersão em campo.

O objetivo desta seção é o de oferecer a/o leitor/a não familiarizado com a realidade sociocultural Xakriabá elementos para conhecer alguns aspectos fundamentais de sua história, território, organização social e, principalmente, os significados atribuídos à identidade e à permanência como povo indígena. Isso servirá como base para a apresentação, na seção seguinte, da análise da pesquisa sobre a interação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário, a fim de permitir uma compreensão mais situada e contextualizada dos elementos colhidos em campo.

Ao delinear o que significa "ser e permanecer Xakriabá", não pretendo estabelecer definições estáticas ou essencialistas de identidade. Pelo contrário, ficará evidenciado como a identidade Xakriabá se constitui de forma dinâmica, relacional e historicamente situada, atravessada por processos de resistência e recriação contínua.

---

<sup>141</sup> Frase por mim ouvida no campo da pesquisa, preservado o anonimato, a pedido dos próprios Xakriabá.

Os Xakriabá constituem a maior população indígena do estado de Minas Gerais, com aproximadamente 12 mil indígenas distribuídos em cerca de 37 aldeias, incluindo áreas em processo de retomada territorial. Segundo o Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>142</sup>, aproximadamente 10 mil vivem no município de São João das Missões, o que representa 80% da população local, e aproximadamente 2 mil na porção da Terra Indígena localizada no município de Itacarambi – sem contar aqueles que, por diferentes razões, deixaram o território e passaram a residir em outros lugares.

A autodenominação Xakriabá carrega significados que expressam sua ancestralidade e identidade territorial. Conforme explica Célia Xakriabá:

Essa identidade se faz presente no nome 'Xakriabá' que, segundo alguns, significa 'bom de remo'. Contam que na época do contato inicial com os não indígenas, quando nosso povo percorria vários territórios - desde as margens do rio Tocantins até o São Francisco -, só conseguiam atravessar aqueles grandes rios os que eram "bons de remo".<sup>143</sup>

Em outra versão, também narrada por Célia, o nome faria referência a um "chá que cria índio", já que na língua akwen "abá" significa índio. José Araújo (Deda Sirepité), ancião Xakriabá, oferece ainda outra interpretação:

Os Xakriabá antes era Akwen krenká porque hoje para os não índios identificou como xacriabá, porque os xakriabá é muito de kri de criar. Então em cada região que eu passava eu sabia que por ali podia ser uma luta que não ia ficar muito tempo. Então eu fazia umas cabanas de palhas, nas beiras do rio que na época chamava de kri e o Bá é que tinha bastante índio e o Xá e porque eles era curados com chá da medicina tradicional das plantas dos gerais [...].<sup>144</sup>

Linguisticamente, os Xakriabá pertencem ao tronco Macro-Jê, família Jê, sendo o Akwen sua língua originária, hoje em processo de revitalização. Como expressa um ancião Xakriabá: "A língua Xakriabá nunca morreu, ela apenas

<sup>142</sup> IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022:** resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/>.

<sup>143</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada/, Célia Nunes Correa Xakriabá. Brasília – DF, 2018. 218 p. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, p. 25.

<sup>144</sup> SILVA, Manoel Antônio de Oliveira. **“A única herança que um índio deixa para outro índio é a luta”**: a história da língua Akwen do povo Xakriabá. 2018. Percurso Acadêmico (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas, habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018., p. 21.

adormeceu"<sup>145</sup>, o que revela o caráter resiliente de elementos culturais aparentemente perdidos, mas que permanecem latentes na memória coletiva.

A Terra Indígena Xakriabá ocupa uma área demarcada e homologada de aproximadamente 54 mil hectares, com perímetro de 184 km, dividida em duas áreas: a Terra Indígena Xakriabá (demarcada em 1979 e homologada em 1987) e a Terra Indígena Xakriabá Rancharia (homologada em 2003). Referido espaço representa apenas uma parcela do território tradicional, conforme explica Célia Xakriabá:

Hoje ocupamos apenas um terço do nosso território tradicional, com área demarcada e homologada de 54 mil hectares. O objetivo das retomadas é ampliar o território com o acréscimo de 94 mil hectares, possibilitando assim que tenhamos acesso ao rio São Francisco.<sup>146</sup>

A questão territorial é atravessada por uma complexa história de lutas e documentações. Os Xakriabá possuem registros históricos que evidenciam seu direito ancestral à terra, incluindo um documento de doação datado de 1728, oficialmente reconhecido em cartório em 1856. Célia Xakriabá destaca:

Aqui vale ressaltar que registros históricos evidenciam que no ano de 1728, recebemos um documento correspondente à doação das terras ao nosso povo, delimitando a circunscrição do território, conforme está reiterado em documento cartorial emitido em 1969.<sup>147</sup>

A referida documentação não impediu a redução progressiva do território. A primeira demarcação ocorrida em 1979 diminuiu aproximadamente 70% do território original, de modo a limitar o território do povo Xakriabá a uma pequena porção de terra, muito diferente dos 200 mil hectares mencionados no documento original.

Marcante foi minha visita ao Parque Nacional Cavernas do Peruaçu, que faz divisa com a Terra Indígena Xakriabá. Como me ensinaram os Xakriabá, o parque situa-se dentro do território indígena não demarcado. O local revelou-se não apenas como experiência estética única, mas como imersão em uma temporalidade que enriqueceu minha compreensão sobre a territorialidade e a ancestralidade Xakriabá.

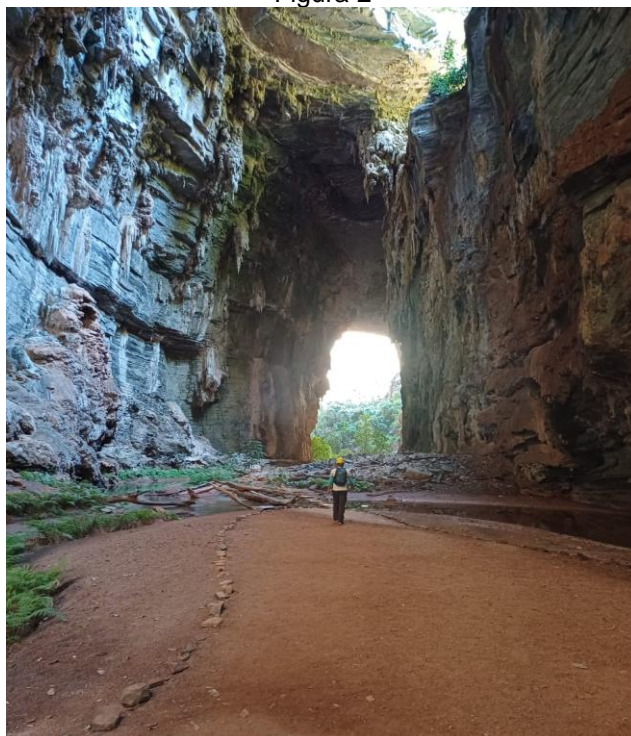
---

<sup>145</sup> SILVA, Manoel Antônio de Oliveira. "A única herança que um índio deixa para outro índio é a luta": a história da língua Akwen do povo Xakriabá, p. 25.

<sup>146</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada, p. 26.

<sup>147</sup> Idem, p. 27.

Figura 2



Fonte: o Autor, 2024.

No percurso pelas cavernas milenares do Peruaçu, testemunhei grafismos rupestres que remontam a povos que habitaram a região há milhares de anos – ancestrais do povo Xakriabá. A contemplação dos registros, preservados no calcário das pedras, proporcionou-me uma experiência sensível sobre a profundidade histórica da presença dos povos originários na região, muito anterior à própria formação do Estado brasileiro e suas instituições de justiça. As formações rochosas monumentais funcionaram como portais para reflexões sobre as distintas temporalidades que se entrecruzam no território: o tempo geológico das formações calcárias, o tempo ancestral dos grafismos rupestres, o tempo histórico da colonização e o tempo presente da pesquisa.

Figura 3



Fonte: o Autor, 2024.

Ali compreendi, com os sentidos e não apenas intelectualmente, que o "território" mencionado nas falas Xakriabá não se restringe aos limites administrativos da Terra Indígena como atualmente demarcada, mas abarca uma dimensão espaço-temporal muito mais ampla e complexa, vinculada às memórias ancestrais, às práticas culturais e à própria identidade coletiva. Como ouvi no território: “Estamos [os Xakriabá] aqui desde sempre”.

Geograficamente, o território está predominantemente situado no bioma Cerrado, com áreas de transição para a Caatinga, o que o caracteriza como região semiárida. Abedias Sousa Xakriabá descreve:

O solo é cheio de contrastes em toda a extensão do território; em diversas áreas mais altas encontram-se maciços de calcário com cavernas. A vegetação predominante é a caatinga e o cerrado, com árvores como o pequi, aroeira, juá, jurema, braúna, pau-d'arco, entre outras.<sup>148</sup>

Complementa Werly Abreu Xakriabá:

...a caatinga é conhecida por nós índios residentes no local como mata seca, pois em época de seca as árvores caem as folhas dando a impressão de estarem mortas. Há diferentes tipos de mata seca, e a diferença depende do local em que se encontra. [...] As árvores mais comuns na mata seca são:

<sup>148</sup> SOUSA, Abedias Pereira de. **Mudanças na vida e na cultura do povo Xakriabá**: das alterações econômicas e climáticas. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas – Habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 5.

aroeira, braúna, umbu, e a mais conhecida, a jurema e a imburana, usadas como remédios por nós.<sup>149</sup>

Célia Xakriabá estabelece uma analogia entre a resistência de seu povo e o bioma em que vivem:

Caracterizo a resistência do povo Xakriabá como a mesma resiliência do cerrado. O bioma cerrado, e toda sua biodiversidade, é conhecido por sua grande capacidade de resiliência. Mesmo sendo um dos biomas que mais sofrem com impacto do fogo, tem um poder de regeneração inexplicável. [...] Contam que o cerrado é tão resiliente, porque o mesmo tamanho do seu comprimento é o de suas raízes. De maneira análoga, nós, o povo Xakriabá, somos reconhecidos por nossas raízes profundas.<sup>150</sup>

Durante minha imersão em campo, pude testemunhar a relação entre o povo Xakriabá e o bioma em que vivem. Avistar a árvore Itapicuru no território, que dá nome a uma das aldeias, proporcionou-me um momento particularmente significativo para essa compreensão. A árvore representa resistência e força, características presentes em seu tronco robusto e raízes profundas, como também o povo Xakriabá, como Célia Xakriabá ensina. Não se trata, portanto, apenas de um elemento da paisagem, mas de um ser que participa ativamente da vida comunitária, que fornece matéria-prima para artesanatos e sabão, é fonte de medicamentos e estabelece uma conexão espiritual com a comunidade.

---

<sup>149</sup> ABREU, Werly Pinheiro de. **Onde houver Xakriabá, haverá resistência!**: violações dos direitos indígenas no caso Xakriabá durante a Ditadura Militar. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas, habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

<sup>150</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada, p. 31.

Figura 4



Fonte: o Autor, 2024.

Uma característica marcante do território Xakriabá atual é a ausência do rio São Francisco, que historicamente tem grande importância espiritual e prática para o povo. Célia Xakriabá traduz essa privação:

A ausência do rio em nosso território tem um impacto direto em nossa cultura, território, alimentação e em nossa própria relação com o rio. Essa negação do direito ao acesso pode ser pensada como a retirada violenta de um filho recém-nascido do núcleo familiar, arrancado dos braços da mãe quando ainda dependente da alimentação do leite materno."<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada, p. 26.

Segundo a autora, a relação com a terra para os Xakriabá vai muito além da dimensão material ou produtiva:

Nesta nossa relação com o mundo, que é com o ambiente inteiro e não apenas uma parte, não dá para criar uma relação impessoal ou sem espiritualidade, não dá para enxergar a natureza apenas como um bem a ser explorado, ou mesmo como um lugar que produz alimento. A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo.<sup>152</sup>

Durante o trabalho de campo, as conversas com lideranças e caciques Xakriabá me fizeram compreender que “ser Xakriabá” é carregar a força da resistência nas pequenas ações cotidianas, nas formas de cuidado com o território e nas narrativas passadas de geração em geração. É manter viva a memória dos antepassados e, ao mesmo tempo, reinventar-se diante dos desafios contemporâneos. Como expressa Célia Xakriabá: “A terra ia batida mas não iria vencida”.<sup>153</sup>

A história do povo Xakriabá é marcada por episódios de conflito e resistência que remontam ao período colonial. A relação dos Xakriabá com a justiça estatal já era registrada em 1817 pelo viajante francês Auguste de Saint-Hilaire, que relatou o encontro com um grupo indígena reunido às margens do rio São Francisco, na aldeia de “S. João dos Índios”, onde “esses índios fundiram-se com negros e mestiços; todavia, por ocasião de minha viagem, reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros”<sup>154</sup>. Esse relato revela que, já no início do século XIX, os Xakriabá enfrentavam dificuldades na relação com a justiça, em conflitos jurídicos relacionados a especificidades culturais e identitárias.

O contato inicial com europeus data dos séculos XVI e XVII, quando o território foi palco de missões jesuíticas e, posteriormente, da chegada dos bandeirantes como Matias Cardoso no final do século XVII, período marcado por violência, escravização e imposição cultural. A chamada “doação” de terras por

---

<sup>152</sup> Idem, p. 80.

<sup>153</sup> Idem, p. 75.

<sup>154</sup> SAINT-HILAIRE, A.; de. Apud SANTOS, A. F. M.. Xakriabá: identidade e história – relatório de pesquisa. *Série Antropológica*, Brasília, n. 167, 1994, p. 2-31.

Januário Cardoso em 1728 é um marco histórico, embora tenha sido, na prática, uma estratégia de controle e manutenção da mão de obra indígena:

A questão da posse da terra consistirá, também, em fato essencial para os Xakriabá aldeados em São João dos Índios. Depois de terem seu território reduzido à faixa de terra doada em 1728, o grupo assistirá à progressiva expropriação da área nos séculos XIX e XX, apesar do reconhecimento legal do termo de doação (registrado em cartório no ano de 1856, em Ouro Preto).<sup>155</sup>

Ao longo dos séculos XIX e XX, o território Xakriabá sofreu progressivas invasões e expropriações, intensificadas a partir da década de 1960 com a atuação da Rural Minas e de fazendeiros locais. O período da Ditadura Militar representou um momento particularmente crítico, com intensa violação de direitos, perseguição policial, prisões arbitrárias e violência generalizada contra homens e mulheres Xakriabá.

Um dos episódios mais emblemáticos da história recente foi a chamada "Chacina Xakriabá", ocorrida em 12 de fevereiro de 1987, quando três indígenas foram assassinados, incluindo o cacique Rosalino Gomes de Oliveira. O evento é assim descrito em uma narrativa Xakriabá:

O crime contra os Xacriabá aconteceu no dia 12 de fevereiro de 1987, na aldeia Sapé, reserva indígena, hoje município de São João das Missões, no norte de Minas. Um grupo de grileiros, liderados por Francisco de Assis Amaro, invadiu a aldeia, se identificando como homens da polícia federal. Dividiram-se em dois grupos, arrombaram a casa do vice-cacique Rosalino Gomes de Oliveira, por volta das 2 horas da madrugada, iniciaram o tiroteio.<sup>156</sup>

Tal episódio, segundo Célia Xakriabá, foi "o primeiro crime de genocídio indígena no Brasil"<sup>157</sup> formalmente reconhecido pelo Estado brasileiro e teve grande repercussão internacional, vindo a acelerar o processo de homologação do território em 1987.

A compreensão da relação entre território, violência e identidade ficou nítida durante minha visita ao memorial da Chacina de 1987. O silêncio solene que envolve o espaço, quebrado apenas pelo vento nas folhas e pelo canto ocasional de pássaros, carrega a memória de uma violência que marcou a história Xakriabá. A participação em uma oração silenciosa no local do massacre foi um momento de profunda reflexão

---

<sup>155</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada, p. 24.

<sup>156</sup> Idem, p. 27.

<sup>157</sup> Idem, p. 27.

peçoal. O silêncio carregado de significado criou um espaço de comunhão com a história e a dor do povo Xakriabá e me fez compreender que qualquer análise sobre a relação dos Xakriabá com a justiça precisa necessariamente incorporar as memórias de violência e dor, que não são abstrações teóricas, mas experiências vividas que informam a desconfiança atual em relação às instituições estatais.

Figura 5



Fonte: o Autor, 2024.

Esse episódio criminoso se tornou um marco na história de luta e resistência do povo. Nas palavras de Valdemar Xakriabá, “a única herança que um índio deixa para outro índio é a luta”<sup>158</sup>, frase que escutei repetidas vezes em campo, o que evidencia como a resistência se tornou um elemento constitutivo da própria identidade Xakriabá.

Após o massacre de 1987, houve um processo de reorganização e fortalecimento da identidade Xakriabá:

---

<sup>158</sup> SILVA, Manoel Antônio de Oliveira. “A única herança que um índio deixa para outro índio é a luta”: a história da língua Akwen do povo Xakriabá. 2018. Curso Acadêmico (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas, habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018

Depois de 1987, com a construção do 'novo Toré', que reunifica o povo e articula as novas posturas de luta e resistência com enfoque na cultura e na afirmação identitária de reconquistas e retomadas territoriais, é que as iniciativas de luta pela terra se reafirmam.<sup>159</sup>

Célia Xakriabá define a identidade de seu povo como "caracterizada pela mistura de diferentes elementos culturais, em especial aqueles que designam as formas de resistência de nossa identidade".<sup>160</sup> Entre esses elementos, destacam-se a pintura corporal, os traços da retomada Akwen presentes nos cantos e rituais tradicionais, a expressão da oralidade com marcas da melodia, a força da palavra e do diálogo, e as formas de auto-organização e estratégia política.

A oralidade emerge como um elemento central na construção e transmissão da identidade Xakriabá. Um aspecto específico desta oralidade são as "loas", descritas por Luzionira Lopes Xakriabá como "uma prática da oralidade, são pessoas que não sabem ler nem escrever, mas sabem fazer versos rimados. [...] Loas é transmissão de saberes".<sup>161</sup>

Outro elemento importante para compreensão da identidade Xakriabá contemporânea é a questão da "mistura", frequentemente utilizada por não indígenas para deslegitimar sua identidade. Costa e Santos, observa que "a figura do 'índio misturado' está presente tanto nas narrativas xakriabá quanto na documentação histórica", o que pode guardar relação, segundo o autor, com "os fluxos de incorporação de gente de fora ocorreram durante diversos momentos da história dos Xakriabá".<sup>162</sup>

Sônia de Almeida Marcato, em pesquisa realizada em 1978, registrou como a sociedade envolvente se referia aos Xakriabá. Um jovem morador dos arredores da Terra Indígena afirmou: "Não são índios, são impostores, e se dizem índios para se

---

<sup>159</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada, p. 30.

<sup>160</sup> Idem, p. 25.

<sup>161</sup> LOPES, Luzionira de Sousa. **Loas e versos Xakriabá: tradição e oralidade**. 2016. 64 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Habilitação em Línguas, Artes e Literatura., p. 18-19.

<sup>162</sup> COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. **A cultura, o segredo e o índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG**. 2010. 207 f. Dissertação (mestrado). Antropologia Social – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010, p. 32.

beneficiarem com a proteção da FUNAI e terem direito à terra. Índio mesmo é o que vive no mato, usa flecha, vive em aldeias. Aqui não há índio, só caboclo".<sup>163</sup>

No entanto, diferentemente da visão externa que vê a "mistura" como perda de identidade, os próprios Xakriabá a compreendem como parte constitutiva de seu modo de ser. Como explica um interlocutor identificado como Xakriabá G ouvido por Rodrigo Arthuso Faria:

Dentro do consciente da gente, a gente sabe que não tem índio, meio índio, ou índio apurado, ou não-apurado, pra nós não faz essa diferença (...) são nossas atitudes, nossa sobrevivência, é a cultura que você resguarda, o respeito de convivência diferenciado na cultura indígena, né, se você parece ou não na fisionomia, isso aí é uma outra questão, o que vale é você respeitar o seu povo, a sua cultura, conhecer das suas tradições... é índio, né? (Xakriabá G, São João das Missões, 13 de fevereiro de 2020).<sup>164</sup>

Essa perspectiva é reforçada pelo Cacique Rodrigão, citado por Faria, que afirma: "nós aqui somos assim hoje, já com o sangue misturado, mas nós não deixamos de ser índio: nós queremos ser e somos índios"<sup>165</sup>. Costa e Santos explica que "estar no mundo dos Xakriabá é misturar, e misturar é distinguir e identificar-se simultaneamente: o englobamento completo (a identidade absoluta) é uma virtualidade, é preciso que outros sejam produzidos para que a mistura continue".<sup>166</sup>

Conforme sintetiza Abedias Xakriabá, a história recente do povo Xakriabá é marcada por lutas contínuas por direitos e autonomia:

A história de luta dos povos indígenas Xakriabá é muito sofrida principalmente pelas perseguições por parte de fazendeiro que tinha interesse pelas terras pertencentes aos Xakriabá [...] Sabemos que o povo Xakriabá tem passado e vem passando por muitas lutas e dificuldades, mas graças a resistência do povo e dos caciques juntamente com as lideranças muitas conquistas foram alcançadas."<sup>167</sup>

Concluo com Rodrigo Arthuso Faria, o povo Xakriabá

<sup>163</sup> MARCATO, S. de A.. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. Arquivos do Museu de História Natural, Belo Horizonte, v. 3, pp. 391-426, 1978, p. 416.

<sup>164</sup> FARIA, R. A. A.. **Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, p. 90-91.

<sup>165</sup> FARIA, R. A. A.. Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais, p. 144.

<sup>166</sup> COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. A cultura, o segredo e o índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG, p. 71.

<sup>167</sup> SOUSA, Abedias Pereira de. **Mudanças na vida e na cultura do povo Xakriabá: das alterações econômicas e climáticas**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas – Habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 31.

encontra-se no curso permanente de invenção de si próprio, seja pelo amansamento da escola, pelo levantamento da cultura ou na mistura com novos entes 'de fora'. Como constante histórica, política e existencial, o seu território ancestralmente fundado, tradicionalmente cultivado e atualmente defendido. Porque, como me disse o Xakriabá G, a herança é a luta.<sup>168</sup>

### *3.1.2 O fórum visto da aldeia: encontros e desencontros com o sistema judicial oficial*

Após traçar um pouco do universo Xakriabá, percorro agora as veredas que conectam o território às instâncias formais da justiça estatal. Nesta seção, adentro um dos cerne empíricos do estudo: as vozes, experiências e percepções Xakriabá sobre o Poder Judiciário. Em vez de tratar as vivências de campo como dados empíricos a serem analisados com base em teorias preestabelecidas, apresento-as aqui como elaborações teórico-existenciais sobre direito, justiça, reconhecimento e relações interétnicas. Essas reflexões surgiram no calor dos encontros que marcaram o trabalho de campo, realizado em três momentos distintos: março e agosto de 2024, em um movimento de imersão que permitiu aprofundar a compreensão da relação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário; e, por fim, em maio de 2025, como parte de um retorno ao território para apresentar os encaminhamentos concretos da pesquisa.

O deslocamento até o território indígena Xakriabá já constitui, em si, a primeira camada de compreensão sobre os desafios de acesso enfrentados pelos Xakriabá em sua interação com as instituições estatais. Em minhas incursões, o trajeto iniciou-se ainda na madrugada em Caeté, cidade onde residia ao tempo da pesquisa, para Belo Horizonte/Confins, local de onde parte o voo até Montes Claros e, de lá, um deslocamento terrestre de aproximadamente quatro horas até a cidade de Manga, o que significou uma média de 15 horas de percurso. Esse itinerário, marcado por longas esperas e pela travessia do Rio São Francisco em balsa, ofereceu-me, desde logo, o primeiro vislumbre das dificuldades enfrentadas pelos/as indígenas quando precisam acessar serviços públicos situados fora do território indígena — no caso, as barreiras geográficas.

---

<sup>168</sup> FARIA, R. A. A.. Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, p. 27.

Figura 6



Fonte: o Autor, 2024.

Após pernoitar em Manga, a viagem prosseguia até São João das Missões, município onde se situa a maior parte da Terra Indígena, em trajeto de aproximadamente 30 minutos. A partir dali o acesso às aldeias exigiu veículos apropriados para estradas de terra, frequentemente em condições precárias, com deslocamentos que variavam de 30 minutos a mais de duas horas, a depender da aldeia visitada.

Figura 7



Fonte: o Autor, 2024.

Na primeira ida a campo, em março de 2024, o sol severo do verão nortemineiro intensificava a sensação de deslocamento — não apenas físico, mas simbólico — entre os espaços climatizados dos ambientes institucionais e a realidade vivida pelas comunidades tradicionais da região. Na segunda, em agosto do mesmo ano, apesar do inverno, a aridez do bioma, com elementos de cerrado e transição de caatinga, mantinha-se implacável sob um céu de azul intenso. Em ambas as ocasiões, o contraste entre o conforto cotidiano de quem reside próximo à capital do Estado e os desafios ao Norte aflorou não como mera observação paisagística, mas como expressão visível das disparidades no acesso a recursos e serviços do “Sertão das Gerais” em relação ao restante das “Minas”<sup>169</sup>.

Durante o campo, foram realizadas reuniões para discussão da pesquisa nas seguintes aldeias e adjacências: Itapicuru, Riacho do Brejo, Tenda-Rancharia;

---

<sup>169</sup> Em sua obra literária, notadamente nos livros “Sagarana” e “Grande Sertão: Veredas”, o escritor mineiro João Guimarães Rosa caracteriza as regiões norte, noroeste e nordeste de Minas Gerais como “sertão das gerais”.

Caraíbas e Pindaíba. A escolha das aldeias para os encontros não foi aleatória, mas cuidadosamente indicada pelos caciques e lideranças, em respeito à organização interna. Em todas elas, as reuniões contavam com participantes das aldeias do entorno, de maneira a ampliar o alcance das discussões.

Figura 8



Fonte: o Autor, 2024.

A dinâmica das reuniões seguiu um ritual próprio, com início com uma oração ou canto na língua Akwê, seguida de uma introdução por caciques e lideranças que contextualizavam o propósito do encontro. Na sequência, me era concedida a palavra e aos demais para o debate proposto. Todos os encontros foram realizados em espaços comunitários – como escolas, casas de reunião ou espaços abertos sob árvores– onde o som das cigarras e o vento quente do cerrado compunham o pano de fundo para discussões que frequentemente se estenderam por mais de três horas.

Figura 9



Fonte: o Autor, 2024.

Figura 10



Fonte: o Autor, 2024.

Nos encontros coletivos, a participação variou de 40 a 80 pessoas, entre homens e mulheres de diferentes gerações. Um aspecto que me chamou atenção foi a presença ativa de jovens em todas as reuniões, frequentemente como pontes entre

as narrativas mais tradicionais dos/as anciã/os e questões contemporâneas relacionadas à justiça, tecnologia e interação com a sociedade envolvente.

Figura 11



Fonte: o Autor, 2024.

A receptividade à pesquisa variou significativamente entre as comunidades. Se em algumas aldeias o acolhimento foi imediato, em outras encontrei inicialmente uma postura mais reservada e cautelosa. Tal variação não se mostrou arbitrária, mas enraizada nas experiências prévias de cada comunidade com pesquisadores e agentes estatais.

Figura 12



Fonte: o Autor, 2024.

O registro das reuniões foi realizado por meio de anotações detalhadas em caderno de campo, complementadas por reflexões posteriores em diário de campo. A opção por não utilizar gravadores durante as reuniões coletivas se deu a pedido dos próprios Xakriabá, a fim de que fosse criado um ambiente de maior confiança e naturalidade nas interações. Em alguns momentos específicos, mediante autorização expressa, foram realizados registros fotográficos do território, das reuniões e de elementos culturais, sempre com respeito a privacidade e os limites estabelecidos pelos caciques e lideranças.

Figura 13



Fonte: o Autor, 2024.

Além das reuniões nas aldeias, realizei também incursões institucionais, com visitas ao fórum da comarca de Manga, à sede da FUNAI local, à Prefeitura de São João das Missões, ao Centro de Atenção Psicossocial Indígena (CAPS-I) em São João das Missões – o que parece ser o primeiro do Brasil com esta especificidade-, assim como mantive conversas informais com servidores públicos de diferentes órgãos. Essas interações complementares permitiram triangular percepções e construir um quadro mais complexo das relações entre os Xakriabá e as instituições estatais.

Figura 14



Fonte: o Autor, 2024.

Dessa forma, a imersão no campo permitiu não apenas a coleta de falas e narrativas, mas a observação direta de práticas cotidianas, rituais comunitários e formas próprias de organização social dos Xakriabá. Em particular, pude testemunhar momentos de resolução interna de conflitos, mediados por lideranças com base em normas e procedimentos próprios da comunidade, em contraste com que vivencio diariamente com os modelos formais e burocratizados da justiça estatal.

Como se nota, as experiências vivenciadas no dia-a-dia do campo não foram apenas momentos de coleta de elementos empíricos para uma pesquisa acadêmica, mas oportunidades de aprendizado pessoal e transformação da minha própria compreensão sobre Direito, Justiça e interculturalidade.

Como magistrado-pesquisador, me vi constantemente desafiado a questionar pressupostos arraigados sobre neutralidade, imparcialidade e universalidade do direito, à medida que me deparava com outras formas de conceber memória e praticar justiça. A pesquisa, assim, cumpriu aquilo que André Augusto Salvador Bezerra identifica como sua função social: proporcionar não apenas novos

olhares sobre o Judiciário, mas também o “aperfeiçoamento teórico das autoridades que fazem com que o mesmo sistema funcione”.<sup>170</sup>

O campo revelou-se não como território externo a ser "descoberto" ou "explicado", mas como espaço de encontro e diálogo, por vezes harmonioso, por vezes tenso, mas sempre potencialmente transformador. As narrativas, experiências e reflexões que surgiram desse encontro constituem a matéria-prima do presente capítulo, organizado de forma a preservar a centralidade das vozes Xakriabá, sem, contudo, abdicar da responsabilidade analítica que cabe a/o pesquisador/a.

É a partir desse solo fértil de experiências compartilhadas que estruturei a presente seção, elaborada a partir das percepções do campo, para então, nos tópicos seguintes confrontá-las com as práticas institucionais observadas no cotidiano forense. Com esse movimento dialógico – do território ao fórum e de volta ao território – busco não apenas descrever, mas compreender e, quem sabe, contribuir para transformar a interação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário.

Para organizar o rico universo narrativo sem fragmentá-lo excessivamente, estruturei este tópico em três eixos fundamentais que emergiram organicamente durante a análise do caderno e diário de campo: (i) reconhecimento; (ii) território; (iii) justiça estatal. Essa organização, embora necessária para fins analíticos, não pretende dividir uma realidade que se apresenta de forma integrada e orgânica nas experiências Xakriabá. Ao contrário, os eixos se entrecruzam e complementam continuamente, de modo a revelar diferentes faces de um mesmo fenômeno complexo.

O primeiro eixo – o reconhecimento – apareceu desde o início da pesquisa como condição primordial para qualquer diálogo significativo com o Poder Judiciário – como visto na introdução desta dissertação. O segundo eixo – o território – revelou-se como dimensão existencial constitutiva da identidade Xakriabá, inseparável das questões de reconhecimento. O terceiro eixo – a justiça estatal – aborda diretamente as percepções sobre o judiciário, suas formalidades e procedimentos.

Os três eixos formam o percurso narrativo que acompanha o movimento da própria pesquisa, que parte do reconhecimento como questão fundamental, passa

---

<sup>170</sup> BEZERRA, A. A. S.. A Magistratura vai a campo: desafios e oportunidades em pesquisas de juízes(as) sobre o judiciário". R. Themis, Fortaleza, v. 21, n. 1, p.81, jan./jun. 2023.

pelo território como dimensão existencial, para então desaguar no "fórum" – termo que, no vocabulário Xakriabá, frequentemente designa todo o aparato do judiciário, não apenas o edifício físico ou um órgão específico do Poder Judiciário (vara única da comarca de Manga).

Meu papel como pesquisador no presente tópico é, principalmente, o de organizar e contextualizar as “Vozes Xakriabá” ouvidas em campo; afinal, elas existem independentemente da pesquisa e carregam complexo conhecimento sobre direito, justiça e relações interétnicas. Inevitavelmente, minha própria subjetividade e formação teórica informam as escolhas sobre o que destacar e como articular as narrativas registradas. Por isso, busco explicitar minhas reflexões pessoais e interpretativas e distingui-las claramente das vozes Xakriabá, sem pretender que minha análise se sobreponha ou esgote o sentido das elaborações originárias, — justamente por isso, disponibilizo o caderno e diário de campo com os registros em estado bruto.<sup>171</sup>

Nesse particular, cabe uma ressalva. As vozes, percepções e experiências aqui registradas pertencem especificamente àqueles Xakriabá com quem interagi durante meu trabalho de campo – pessoas concretas, situadas historicamente, com suas próprias trajetórias e perspectivas dentro do vasto e heterogêneo tecido social que constitui o povo Xakriabá. Não pretendo, portanto, produzir narrativa totalizante que sugira uma homogeneidade inexistente ou que pretenda falar em nome de uma coletividade complexa e diversa.

As falas transcritas e analisadas neste trabalho, portanto, não devem ser interpretadas como "a voz dos Xakriabá", mas como contribuições singulares de interlocutores específicos, compartilhadas em contextos particulares de diálogo. O que o presente trabalho busca revelar não é uma "verdade Xakriabá", mas documentar e refletir sobre encontros intersubjetivos concretos que, em sua parcialidade e contingência, talvez possam iluminar aspectos da complexa interação entre o Poder Judiciário e os modos próprios de existência deste povo originário.

---

<sup>171</sup> MIRANDA, M. M. M.. **Caderno de campo.** Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1kzA\\_xjS1ZLUa2NmrxfEahVsKxbnDXck0EGahgTvmhpY/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/1kzA_xjS1ZLUa2NmrxfEahVsKxbnDXck0EGahgTvmhpY/edit?usp=sharing). MIRANDA, M. M. M.. **Diário de campo.** Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1QeSphsN-9LU\\_0GB4QkSmyfhF\\_4W7bBWvAgYvp4Ctb74/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/1QeSphsN-9LU_0GB4QkSmyfhF_4W7bBWvAgYvp4Ctb74/edit?usp=sharing)

### 3.1.2.1. Reconhecimento: "O primeiro passo é o reconhecimento"

A questão em torno do reconhecimento ganhou centralidade desde os primeiros momentos do trabalho de campo, cristalizada na frase que se tornaria uma espécie de fio condutor da pesquisa: "O primeiro passo é o reconhecimento". Esta afirmação, em sua aparente simplicidade, sintetiza uma compreensão sobre a relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro: sem o reconhecimento pleno da identidade indígena, todos os demais direitos dos povos indígenas se tornam inacessíveis ou sem efetividade no âmbito judicial.

Ao registrar tal enunciado em meu caderno de campo, não imaginava que ele reverberaria com tanta força ao longo de toda a pesquisa, de tal modo a se tornar uma das principais chaves interpretativas para compreensão das múltiplas dimensões da interação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário. Trata-se não apenas de uma reivindicação jurídico-política, mas de uma elaboração teórica sofisticada sobre a condição prévia para qualquer possibilidade de justiça intercultural.

A afirmação "O primeiro passo é o reconhecimento" dialoga com a obra de teóricos do reconhecimento mencionados no capítulo anterior, mas ganha contornos específicos quando pensada a partir da realidade indígena brasileira. Axel Honneth, como visto na seção 2.3.1, argumenta que o reconhecimento constitui uma necessidade fundamental para a formação da autoestima dos sujeitos<sup>172</sup>. Contudo, as experiências Xakriabá evidenciam que, no contexto indígena, o reconhecimento transcende a dimensão intersubjetiva para se tornar uma questão coletiva e histórica. Ailton Krenak oferece uma perspectiva importante:

Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades.<sup>173</sup>

Essa perspectiva exige ir além da visão ocidental do reconhecimento. Davi Kopenawa, em "A Queda do Céu", elabora uma crítica ao modelo ocidental de pensamento ao afirmar:

---

<sup>172</sup> HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

<sup>173</sup> KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você está escrevendo; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: "Os Yanomami são gente diferentes de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. [...] Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente".<sup>174</sup>

Essa passagem ilustra como o reconhecimento, para os povos indígenas em geral, não se limita à aceitação formal de sua existência, mas pressupõe uma transformação na forma como a sociedade envolvente se relaciona com suas formas de conhecimento, temporalidades e modos de existência.

No caso dos Xakriabá, aprendi que a questão do (não) reconhecimento manifesta-se por meio de múltiplos paradoxos institucionais que se entrelaçam e se reforçam mutuamente. O primeiro desses paradoxos – talvez o mais visível – é a imposição simultânea de condições impossíveis de serem satisfeitas, uma espécie de "duplo vínculo"<sup>175</sup> que estabelece exigências contraditórias: "Índio não pode entrar pintado no fórum, com artesanatos e do jeito que a gente se veste dentro da aldeia", "Se for pintado o problema é maior". Essas afirmações revelam como os marcadores visuais da cultura Xakriabá – justamente aqueles elementos que, no imaginário colonial, definiriam a noção de "índio de verdade" – são os mesmos que provocam exclusão nos espaços institucionais.

Essa contradição, verdadeiro dilema kafkiano<sup>176</sup>, torna-se ainda mais evidente no relato detalhado da experiência concreta narrada logo no primeiro parágrafo desta dissertação e que torno a transcrever:

---

<sup>174</sup> KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p.64-65.

<sup>175</sup> A expressão "duplo vínculo" (double bind) refere-se ao conceito desenvolvido pelo antropólogo e cientista social Gregory Bateson em seus estudos sobre comunicação patológica. Trata-se de uma situação paradoxal na qual um indivíduo recebe simultaneamente duas mensagens contraditórias, sendo que uma nega a outra, colocando o receptor em uma posição impossível, pois qualquer resposta a uma das mensagens resultará necessariamente na violação da outra. Originalmente formulada para compreender padrões comunicacionais associados à esquizofrenia, a teoria foi posteriormente expandida para analisar diversos tipos de impasses comunicacionais e institucionais. No contexto desta dissertação, o conceito é mobilizado para compreender a situação paradoxal causada pelo código de vestimenta forense e o reconhecimento da identidade indígena.

<sup>176</sup> Utilizo a expressão "dilema kafkiano" para fazer referência ao escritor tcheco Franz Kafka (1883-1924), particularmente à sua obra "O Processo" (Der Prozess, 1925), na qual o protagonista Josef K. é preso e submetido a julgamento por um crime que nunca lhe é revelado e que enfrenta um sistema judicial labiríntico, absurdo e impenetrável. A narrativa kafkiana caracteriza-se pela representação de situações burocráticas paradoxais nas quais o indivíduo se vê enredado em lógicas institucionais

Naquele dia, fui do jeito que a gente vive aqui", contou o indígena Xakriabá, apontando para suas próprias vestimentas — bermuda, chinelo, o corpo com algumas pinturas corporais e colares de sementes do cerrado. "Cheguei cedo no fórum, tinha audiência marcada com a gente. Na porta, o segurança disse que eu não podia entrar. Que eu não estava com a roupa adequada para entrar ali." Sem alternativa ou orientação, teve que retornar ao território — uma viagem de mais uma hora e meia — sem conseguir participar da audiência "pública" no salão do júri. Em uma segunda tentativa, tempos depois, o mesmo indígena decidiu adaptar-se às exigências institucionais: "Fui como eles querem, calça jeans, camisa, sapato fechado. Tirei as pinturas, guardei os colares. Entrei sem problema. Mas aí..." Após uma breve pausa, continuou: "Escutei que aqui [na região] não tinha índio de verdade, porque índio não se veste daquele jeito [referindo-se à forma como estava vestido nesta segunda vez]. Que índio de verdade usa cocar, anda pintado, não usa roupa..."

Esse foi um relato que me impactou profundamente. Como magistrado, não havia considerado que os códigos de vestimenta – normalmente vistos como mera formalidade institucional – pudessem constituir mecanismos de exclusão étnica. Isso me fez refletir como, na prática forense, os/as magistrados/as acabam(os) por produzir normas e códigos que endossam, de forma automática e muitas vezes não consciente, práticas colonizadoras, como é o caso da exigência de certa forma de se vestir para ingresso no fórum, muitas vezes prevista em normas da Direção do Foro. Enfim, esse paradoxo é devastador em sua lógica contraditória: quando o/a indígena expressa visualmente seu modo de vestir e se apresentar, é excluído fisicamente do espaço; quando se adapta aos padrões não indígenas para garantir acesso, tem sua própria identidade étnica questionada ou negada justamente por não se apresentar como costumeiramente se veste. Ou seja, com o “duplo vínculo” cria-se uma situação estruturalmente insolúvel dentro do cotidiano forense.

Em meu diário de campo, registrei minha perplexidade sobre a contradição imposta: que justiça é possível quando o próprio acesso ao espaço institucional exige a negação da forma de se vestir e apresentar dos Xakriabá? Como haver um verdadeiro reconhecimento do “Outro” se é imposta uma condição paradoxal que causa a sua invisibilidade? Questões como essa me acompanharam durante toda a pesquisa e desafiaram meus pressupostos sobre o acesso à justiça e o papel do judiciário.

Para compreender a profundidade do episódio narrado, é fundamental reconhecer a dimensão ontológica da pintura corporal para o povo Xakriabá. Como

---

contraditórias e insuperáveis, em que qualquer tentativa de adequação às exigências do sistema resulta em nova forma de inadequação.

ressalta Célia Xakriabá, a pintura não é um mero adorno superficial, mas um elemento constitutivo da própria existência espiritual e cultural.

Quando nós nos pintamos, em momentos específicos, acreditamos que não é somente a pele que está sendo pintada, mas o próprio espírito. A pintura corporal marca e demarca a identidade no contato entre o corpo e o espírito. O jenipapo é uma árvore de bom conhecimento, pois é dela que tiramos a tinta e com ela registramos a nossa cultura, o que nos dá fortalecimento.<sup>177</sup>

Nesse sentido, a tentativa institucional de apagar ou negar as pinturas corporais representa muito mais do que uma simples restrição de vestimenta: configura-se como uma forma de violência epistêmica, que acabar por invisibilizar não apenas a expressão externa, mas a própria essência Xakriabá. De acordo com Célia Xakriabá, a pintura, extraída do jenipapo, não se apresenta como mero elemento estético, mas como modo de comunicação, de registro histórico, de conexão com a ancestralidade e de afirmação de uma identidade que transborda os limites do corpo físico.

Cabe nesse ponto uma ressalva. A questão central aqui não é dizer que a identidade étnica dos Xakriabá ou de outros povos indígenas esteja vinculada ao uso de adereços tradicionais, pinturas corporais ou determinadas vestimentas. Como discutido no enquadramento teórico (seção 2.3.1 desta dissertação), a identidade étnica não se reduz a marcadores visuais externos, pois é uma construção histórica, cultural e relacional complexa. O que torna a situação sob análise paradoxal é que o próprio olhar institucional, frequentemente ancorado na noção de "índio-estereótipo" – uma imagem idealizada e essencializada do que seria um "índio de verdade" –, nem mesmo permite que ele/a participe das atividades institucionais da forma em que se "aceita" ser indígena para depois se valer da recusa como fundamento do não reconhecimento.

Em outras palavras, o ambiente institucional opera com uma contradição fundamental: por um lado, mantém e reproduz concepções estereotipadas sobre como "deve ser" um/a indígena ("índio de verdade usa cocar, anda pintado"); por outro, quando ele/a apresenta com elementos que corresponderiam a esse estereótipo, nega-lhe o acesso físico ao espaço institucional. O paradoxo reside precisamente nesta impossibilidade estrutural: o mesmo sistema que demanda

---

<sup>177</sup> XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. In: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington (orgs.). **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu; Piseagrama, 2023. p. 327.

"autenticidade" para reconhecer a identidade indígena é aquele que impede essa "autenticidade" quando ela se manifesta visivelmente no espaço institucional.

Ademais, um segundo paradoxo foi apresentado durante as reuniões de campo, não menos importante: nas poucas ocasiões em que há reconhecimento da identidade indígena nos espaços institucionais, o reconhecimento frequentemente não opera como porta de acesso a direitos ou como respeito à diferença, mas precisamente como mecanismo de discriminação e inferiorização. Ou seja, o reconhecimento, quando ocorre no meio social, não serve à emancipação e à autonomia, mas à subordinação.

Essa dimensão manifesta-se nas falas que relatam como o tratamento piora quando a identidade indígena é revelada: "Quando eles descobrem no fórum que alguém é indígena é pior, a coisa muda..."; "Nossa tradição é desrespeitada"; "O índio está sempre errado"; "A gente ouve: 'Ah, vocês são índios?', e depois disso o semblante da pessoa muda.". Em situações como essa, não é a invisibilidade da identidade étnica que produz exclusão, mas precisamente sua visibilidade – reconhecida apenas para ser desvalorizada. A última colocação impressiona pela acuidade com que identifica a discriminação: a mudança sutil de expressão facial, o tom de voz alterado, os gestos que comunicam desprezo ou desconfiança. O que se nota é que os Xakriabá desenvolveram uma hermenêutica das comunicações não verbais, uma capacidade refinada de ler os sinais de distinção e discriminação.

Diante desses paradoxos complementares – a impossibilidade de o/a Xakriabá ser reconhecido como indígena e o uso do reconhecimento eventual como mecanismo de inferiorização – foram mencionadas estratégias conscientes de ocultamento da identidade como forma de autopreservação: "Eu não falo que sou índio fora daqui [da terra indígena], porque chega lá se souber que é índio eles vão me prender", "Nós temos medo às vezes de falar que é índio, tem muito preconceito lá fora", "Hoje a gente pensa duas vezes antes de falar [que é índio]" Manifestações como essa revelam uma realidade em que a afirmação ou ocultamento da identidade étnica é um dilema que exige uma constante adaptação para transitar em espaços institucionais hostis.

O medo expresso que decorre do histórico narrado pelos Xakriabá não é abstrato, mas baseado em experiências concretas de discriminação: "Tem pessoa que quando a gente fala que é índio fica rindo", "Na cidade lá [Manga] também é assim,

você sabe como é, a gente é discriminado", "Já falaram para mim na cidade, durante um atendimento médico no hospital, que 'índio é igual jegue'. Esta última fala revela a persistência de estereótipos desumanizantes que informam o tratamento dispensado aos indígenas nos espaços institucionais oficiais.

Recorro novamente às minhas anotações no diário de campo, em que refleti sobre como a capacidade interpretativa dos Xakriabá constitui, simultaneamente, uma competência de sobrevivência em ambientes hostis e um fardo cotidiano – a necessidade constante de decodificar as intenções e atitudes dos não-indígenas, de antecipar hostilidades, de modular a própria apresentação para minimizar riscos. Todo esse esforço emocional e cognitivo permanente é raramente considerado quando se discute acesso à justiça em termos formais.

Os achados de Donizete Xakriabá, em pesquisa realizada na UFMG na Formação Intercultural para Educadores Indígenas, oferecem uma complementaridade reveladora às dinâmicas de ocultamento identitário que observei durante meu trabalho de campo. Seu estudo, conduzido há mais de uma década entre os Xakriabá, documenta como o manejo estratégico da identidade étnica não é um fenômeno recente, mas uma prática sedimentada historicamente como resposta às violências institucionais. O autor descreve como muitos indígenas, ao buscarem trabalho em firmas e usinas, deliberadamente ocultam sua identidade étnica: "muitos índios quando iam para as firmas trabalharem eles não poderiam ser identificados como índios porque os patrões tinham receio de que lhes poderiam trazer problemas com a justiça".<sup>178</sup>

Essa constatação dialoga diretamente com o conceito de "estratégias para viver no mundo dos brancos" que o próprio autor menciona, que revela uma dimensão da experiência indígena contemporânea que o judiciário frequentemente não consegue captar: a necessidade de negociar constantemente os termos do (não)reconhecimento como meio de sobrevivência cotidiana.

A questão da heteroidentificação racial<sup>179</sup> emerge como outra importante perspectiva do reconhecimento: "Não somos negros, nós somos é índio". Essa

---

<sup>178</sup> SOUZA, Donizete Barbosa de. Usos de documentos de identificação indígena entre os Xakriabá de São João das Missões. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais e Humanidades) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

<sup>179</sup> Sobre heteroidentificação racial e os impactos nos modos de pensar identidade e identificação racial

enunciação não expressa qualquer antagonismo em relação à população negra, mas uma resistência à imposição externa de categorias raciais que não correspondem à autoidentificação coletiva do povo Xakriabá e de seus membros.

A diversidade interna dos povos indígenas também é enfatizada: "As etnias são diferentes, assim como nossas comunidades também são muitas vezes diferentes", o que desafia as visões homogeneizantes que frequentemente caracterizam o olhar externo sobre os povos tradicionais em geral, e sobre os originários em particular, como se houvesse uma única cultura, "a cultura indígena", quando, na verdade, são tão múltiplas as culturas quanto são as etnias e comunidades, fato tão bem sintetizado na última frase citada.

Entre uma reunião e outra, havia sempre uma pausa para lanche e conversas informais. Foi sentado numa mesa com café e pães que ouvi uma fala que permaneceu viva em minha memória: "Sabe, doutor, quando dizem que não somos índios porque não andamos nus ou porque temos celular, é como se nós não pudéssemos mudar, como se tivéssemos que ficar presos no passado só para agradar o olhar deles". Esses dizeres sintetizam com exatidão como a exigência de "autenticidade" opera como mecanismo de controle colonial, que nega aos Xakriabá a possibilidade de transformação histórica que qualquer coletivo humano vivencia – até porque o próprio conceito de cultura não é estático, mas dinâmico.

Por outro lado, há uma dimensão existencial no "não reconhecimento": "Nós somos índios, mas nós somos seres humanos também", "Parece que a nossa voz não vale nada... isso dói, dói muito". A necessidade de afirmar a própria humanidade – algo que deveria ser autoevidente – revela o nível de desumanização experimentado nas interações com a sociedade envolvente. A dor mencionada, portanto, não é metafórica, mas uma experiência corpórea e psíquica real, um sofrimento concreto produzido pela negação sistemática do reconhecimento.

A dimensão do sofrimento causado pelo não-reconhecimento dialoga diretamente com a teoria do reconhecimento de Axel Honneth<sup>180</sup>, para quem a negação do reconhecimento não constitui apenas uma injustiça abstrata, mas um

---

no Brasil, ver: JESUS, Rodrigo Ednilson de. **Quem quer (pode) ser negro no Brasil?** Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

<sup>180</sup> HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Ed. 34, 2003.

sofrimento que atinge a autocompreensão positiva que o sujeito adquire intersubjetivamente. No entanto, percebi durante o campo que as elaborações Xakriabá sobre este sofrimento vão além da teoria honnethiana, ao articularem a dimensão coletiva e histórica desse sofrimento – não se trata apenas de uma questão individual ou intersubjetiva, mas de uma violência estrutural e historicamente situada.

A reivindicação do direito à autodeterminação identitária manifesta-se em propostas concretas: "Queremos registrar [nosso povo] na nossa certidão, como sobrenome". A inclusão do nome étnico nos documentos oficiais representa uma demanda para formalizar o reconhecimento e superar a invisibilidade imposta pela burocracia estatal. A dimensão histórica da luta é evidenciada na seguinte fala: "Antes não nos declarávamos indígenas por medo de repressão", o que aponta como as estratégias de reconhecimento estão intimamente ligadas a contextos políticos e históricos específicos.

Por sua vez, a ausência de critérios adequados para o reconhecimento dos/as indígenas nos processos judiciais é destacada com preocupação: "Tem gente lá fora que fala que é da aldeia, mas não é, e depois fica como se fosse indígena. A própria justiça erra." Nesse ponto, é apontado um duplo problema: a incapacidade do judiciário de reconhecer quem é indígena e a possibilidade de atribuição equivocada de identidade étnica, que pode resultar tanto na exclusão de quem é Xakriabá quanto na inclusão de quem não pertence à comunidade.

Apesar de todas estas dificuldades, registrei também expressões vigorosas de resistência e determinação: "Pisar o pé firme no chão e vamos lutar, não vamos desistir". Esta fala revela a persistência de uma luta que não se esgota nos obstáculos presentes, mas se projeta em direção a um futuro, em que o reconhecimento pleno seja possível. A metáfora do "pé firme no chão" é particularmente significativa, evoca a conexão com o território como fonte de força e persistência.

A determinação em continuar a luta por direitos, apesar de séculos de invisibilização e violência, constitui um exemplo notável de resiliência. Não se trata de uma resiliência passiva ou resignada, mas ativa e criativa, que continuamente reinventa estratégias e formas de resistência frente a um Estado que se transforma, mas mantém estruturas coloniais em seu funcionamento.

Assim é que o primeiro eixo analítico – o reconhecimento – apresenta-se como condição fundamental para qualquer possibilidade de relação justa entre os povos indígenas e o Estado brasileiro. Como já foi dito repetidas vezes, "o primeiro passo é o reconhecimento". No entanto, o reconhecimento não pode se limitar a uma identificação superficial ou burocrática da existência indígena, ou que seja razão para subordinação ou discriminação. Para que este primeiro passo seja verdadeiramente firme, como o caminhar dos Xakriabá, é preciso que dele decorra o efetivo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas em sua plenitude, com respeito à sua autonomia e aos seus modos próprios de vida.

### *3.1.2.2. Território: "Aqui dentro não precisamos provar para ninguém que somos índios"*

O território emerge nas narrativas Xakriabá colhidas em campo não como mero espaço físico ou área demarcada administrativamente, mas como dimensão existencial fundamental, intimamente relacionada à questão do reconhecimento: "Aqui dentro [Terra Indígena] não precisamos provar para ninguém que somos índios". Há um contraste fundamental entre a experiência da identidade dentro do território – onde ela é vivida plenamente, sem necessidade de justificativa ou prova – e fora dele, onde é constantemente questionada.

Eis uma distinção fundamental a ser compreendida: a diferença entre "terra", como categoria jurídica e recurso delimitado pelo Estado, e "território", espaço vivido, carregado de significados sociais, culturais e cosmológicos<sup>181</sup>. O que se manifesta aqui é a vivência plena da territorialidade – o modo particular como os Xakriabá se relacionam com seu espaço, onde a identidade não precisa ser provada porque é constitutiva da própria existência naquele lugar. Como expressa Daniel Munduruku, para os povos indígenas, a terra não é objeto, mas "é parte da gente, faz parte da nossa própria existência"<sup>182</sup>, ou seja, é indissociável do ser.

---

<sup>181</sup> GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (Org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: **Instituto Socioambiental**, 2004. Disponível em: <https://www.institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Terras-Indigenas-e-Unidades-de-Conservacao.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2025.

<sup>182</sup> MUNDURUKU, Daniel. **Muita terra para pouco índio**. Documentário. Bruno Villela, Sergio Lobato (dir.), 2018

A menção constante à ancestralidade, aos lugares sagrados como o Peruaçu e à força simbólica de elementos como a árvore Itapicuru, observada em campo, reforça essa perspectiva do território Xakriabá não como mera terra – juridicamente concebida-, mas como universo existencial e base da memória coletiva.

A distinção qualitativa entre o "dentro" e o "fora" do território é elaborada em várias narrativas: "Lá fora é mais difícil, lá não funciona como aqui não". Durante o campo, percebi gradualmente que tal diferenciação não é apenas geográfica, mas ontológica, revela diferentes modos de existência e de organização social. O território indígena não é apenas um espaço físico circunscrito, mas um universo de sentido em que as relações sociais, espirituais e materiais seguem lógicas próprias, distintas daquelas que predominam na sociedade envolvente.

A dificuldade de ser reconhecido "lá fora", em contraste com a segurança identitária "aqui dentro", pode ser lida à luz da análise de João Pacheco de Oliveira sobre o "horizonte normativo" das instituições estatais.<sup>183</sup> Os sistemas jurídico e administrativo operam, frequentemente, a partir de categorias que não capturam a complexidade da territorialidade indígena. Assim, a identidade Xakriabá, intrinsecamente ligada ao seu território vivido, ao ser confrontada com o "horizonte normativo" externo — que demanda provas formais, endereços fixos e muitas vezes opera com estereótipos —, enfrenta um processo de estranhamento e invalidação. O deslocamento físico imposto para acessar a justiça estatal torna-se, assim, também um deslocamento ontológico, que impõe uma tradução de si que nem sempre é possível ou desejada.

Em minhas anotações de campo, registrei a seguinte percepção durante uma caminhada pelo território: O solo avermelhado que tingem os pés, as plantas reconhecidas pelo aroma antes mesmo de serem vistas, os sons específicos que cada área produz — tudo isso compõe não apenas o ambiente físico, mas o próprio modo de "ser Xakriabá". Desse modo, por meio da vivência no território, pude compreender que, para o almejado aprimoramento da relação dos Xakriabá com a justiça estatal, é

---

<sup>183</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. 2012. "Para Além do Horizonte Normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas." **Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/LACED/Nova Letra.

necessário (re)conhecer sua relação com o território — não como conceito abstrato, mas como experiência corpórea e sensorial.

Nesse sentido, a experiência corpórea do território Xakriabá vai além dos limites da materialidade geográfica, ao constituir uma dimensão existencial entrelaçada com a própria identidade étnica. Como ensina Célia Xakriabá, o contato com o barro revela uma ontologia singular, que constitui a pertença Xakriabá: “o corpo como território e o território como corpo”<sup>184</sup> — uma compreensão que ultrapassa metáforas para se estabelecer como modo radical de ser e existir. Cada gesto de modelagem, cada pigmento do toá não representa apenas uma técnica artesanal, mas constitui um ato de re-existência, em que a subjetividade indígena se inscreve materialmente no território e transforma a paisagem em narrativa viva e em memória. Assim, o território não se configura como um espaço externo a ser conhecido, mas como uma dimensão íntima que se corporifica nos gestos, nas texturas, nos sons, nas memórias — um organismo em permanente diálogo com seus habitantes, de modo que cada marca no barro é também uma marca na própria identidade coletiva Xakriabá.

A relação entre território e identidade é tão intrínseca que as transformações ambientais afetam diretamente os modos de vida e a organização social dos Xakriabá: “Antigamente chovia mais e de forma mais distribuída, e agora a chuva ocorre em períodos curtos e intensos.” Não se trata de uma mera constatação climatológica, mas uma reflexão sobre como as alterações ambientais – muitas delas decorrentes de atividades econômicas predatórias no entorno do território – que impactam a agricultura, a disponibilidade de plantas tradicionais, os rituais e, conseqüentemente, o próprio modo de viver e relacionar dos Xakriabá.

As mudanças nos padrões de comunicação e mobilidade igualmente afetam a organização interna das comunidades: “Antes, as informações eram passadas de porta em porta e chegavam a todos, enquanto hoje, mesmo com celulares e carros, há maior dificuldade de mobilização.” Aparentemente paradoxal – mais tecnologia associada a maior dificuldade de comunicação efetiva –, essa observação evidencia como as transformações tecnológicas não são neutras, mas

---

<sup>184</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada, p. 42.

impactam as formas tradicionais de sociabilidade e tomada de decisão.<sup>185</sup> Durante o campo, presenciei tanto o uso hábil de tecnologias contemporâneas (smartphones, redes sociais) quanto a persistência de formas tradicionais de comunicação (visitas domiciliares, reuniões presenciais), em uma articulação complexa entre os instrumentos e meios de comunicação.

Em minhas reflexões, anotei como essa articulação desafia visões essencialistas que projetam os povos indígenas como eternamente presos a um passado idealizado ou, alternativamente, como destinados à "aculturação" e perda da identidade étnica própria. Os Xakriabá demonstram, em sua vida cotidiana, a capacidade de incorporar elementos da sociedade envolvente sem abandonar os fundamentos de sua identidade étnica, mediante a reconstrução permanente do sentido de ser indígena no mundo contemporâneo.

A valorização da presença física das autoridades no território sobressai em comentários aparentemente simples, mas significativos: "A gente fica feliz quando autoridade sai do ar-condicionado". Ou seja, o quanto a disposição de representantes do Estado para deixar seus espaços institucionais climatizados e visitar as comunidades é interpretada como um gesto de respeito e interesse genuíno. O contraste entre o ambiente artificial das instituições estatais e a realidade concreta do território indígena não é apenas físico, mas simbólico, o que revela diferentes formas de conhecer e estar no mundo, daí a importância de autoridade estatal se deslocar até o território.

As dificuldades de acesso aos serviços essenciais dentro do território são mencionadas em várias ocasiões: "Temos problemas recorrentes de queda de energia, inclusive com queima de aparelhos eletrodomésticos nas escolas". Todos os problemas de infraestrutura – falta de água, energia instável, precariedade nas estradas – são relatados não como abstrações estatísticas, mas como experiências concretas que afetam diretamente a qualidade de vida e o exercício de direitos fundamentais e que muitas vezes somente serão vistos se as instituições estatais pisarem no território.

---

<sup>185</sup> HAN, Byung-Chul. **A crise da narração**. Tradução de Daniel Guilhermino. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

A consulta prévia para intervenções no território surge como demanda recorrente: "Muitas ações do Estado ocorrem dentro do território sem sermos consultados". A qualidade desta consulta também é destacada: "E a consulta é ouvir de verdade, não é fingir que está ouvindo". Há uma crítica reiterada à implementação superficial do direito à consulta prévia, livre e informada, garantido pela Convenção 169 da OIT, mas frequentemente reduzida a procedimentos formais que não garantem participação efetiva.

A proposta de elaboração de um protocolo de consulta específico para o povo Xakriabá representa uma iniciativa para formalizar o respeito à autonomia indígena nas decisões que afetam o território: "Precisamos de um protocolo de consulta". Durante o campo, refleti sobre como esta proposta dialoga com experiências similares de outros povos indígenas no Brasil, que têm elaborado seus próprios protocolos como instrumentos de autodeterminação e resistência frente a projetos estatais e paraestatais impostos verticalmente.<sup>186</sup> Aliás, por que não pensar também em protocolo de consulta judicial para os Xakriabá? Um instrumento construído colaborativamente que estabelecesse parâmetros claros para uma justiça intercultural, em que sejam delimitados os parâmetros e procedimentos específicos para o tratamento de causas envolvendo o povo Xakriabá pelo Poder Judiciário.

O segundo eixo analítico – o território – demonstra, assim, que qualquer discussão sobre reconhecimento étnico e acesso à justiça para os Xakriabá deve necessariamente incorporar a dimensão territorial. Não se trata apenas de uma questão fundiária ou administrativa, mas existencial: o território como condição de possibilidade para a vivência plena da identidade Xakriabá e para o exercício efetivo da autonomia indígena prevista na Constituição da República de 1988.

Isso porque, como visto na introdução deste tópico, a noção de "território" para os Xakriabá se difere da noção de propriedade individual que fundamenta o Código Civil brasileiro – advinda da noção eurocêntrica de propriedade privada. Se o

---

<sup>186</sup> Um exemplo de protocolo de consulta é o do povo Waimiri Atroari, resultado de um processo coletivo de construção que estabelece diretrizes claras para qualquer intervenção em seu território, localizado na Floresta Amazônica. Durante visita de campo realizada pelo Tribunal de Justiça de Minas Gerais em 2022, pude conhecer, no território, a importância deste instrumento como ferramenta de autodeterminação e resistência. O protocolo, disponível integralmente em <https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-ao-Povo-Waimiri-Atroari.pdf>, representa um marco metodológico para a consulta prévia, livre e informada, conforme previsto na Convenção 169 da OIT, e aponta como povos indígenas podem protagonizar seus próprios processos de diálogo e negociação territorial.

direito civil ocidental concebe a terra primordialmente como bem apropriável individualmente, passível de alienação e regido por relações contratuais entre particulares, a territorialidade indígena se constitui como espaço coletivo de reprodução física e cultural. Para os Xakriabá, como evidenciado nas narrativas ouvidas em campo, o território não representa mera extensão de terra mensurável ou recurso econômico, mas constitui dimensão existencial em que se entrelaçam ancestralidade, espiritualidade e identidade coletiva.

Conforme ensina Dominique Tilkin Gallois,

a diferença entre 'terra' e 'território' remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. A noção de 'Terra Indígena' diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de 'território' remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.<sup>187</sup>

Segundo a autora, na transformação de um território em terra, "passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade<sup>188</sup>. Este contraste evidencia por que "o contato é um contexto de confronto entre lógicas espaciais"<sup>189</sup>, em que diferentes concepções de territorialidade se encontram e frequentemente entram em conflito.

Reconhecer essas diferenças é essencial para a efetivação dos direitos dos povos indígenas, considerando que "a não-equivalência entre terra e território representa a principal contribuição da antropologia, que postula há tanto tempo a não-uniformidade no tratamento da Terra Indígena"<sup>190</sup>. Essa distinção representa um dos principais desafios para a efetivação de direitos dos povos indígenas, pois exige do sistema judicial a capacidade de compreender e legitimar concepções de territorialidade que escapam ao paradigma proprietário individualista, para reconhecer o caráter originário e coletivo do território e, com isso, conferir eficácia ao artigo 231 da Constituição da República.

<sup>187</sup> GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (Org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: **Instituto Socioambiental**, 2004, p. 5. Disponível em: <https://www.institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Terras-Indigenas-e-Unidades-de-Conservacao.pdf>. Acesso em: 24 março de 2025.

<sup>188</sup> Idem, p. 6.

<sup>189</sup> Idem, p.9.

<sup>190</sup> Idem, p. 10.

### 3.1.2.3. *Justiça estatal - "A justiça para nós só em último caso"*

A interação com o Poder Judiciário sobressai como uma das dimensões mais tensas e complexas nas vozes Xakriabá ouvidas no campo da presente pesquisa, que pode ser sintetizada por uma fala por mim ouvida no território numa das primeiras reuniões: "A justiça [estatal] para nós só em último caso". Em uma primeira análise, essa afirmação pode ser interpretada como expressão da subsidiariedade do sistema judicial estatal em relação aos mecanismos internos de resolução de conflitos – princípio alinhado ao que prevê a Convenção 169 da OIT sobre o respeito às instituições próprias dos povos indígenas. De fato, sob essa perspectiva, o Poder Judiciário somente é acionado eventualmente, pois há que prevalecer o sistema de resolução de conflito interno, que resolve vários litígios sem que eles cheguem ao conhecimento do sistema de resolução de conflitos estatal e que deve – o sistema de resolução indígena de conflitos – ser legitimado pelo sistema estatal. A priorização de mecanismos internos de resolução de conflitos é explicada em termos práticos: "A gente tenta resolver por aqui mesmo [conflitos], a gente só manda para fora aquilo que não conseguiu resolver aqui".

No entanto, no exato contexto da reunião em que aquela fala foi dita — a justiça estatal só em último caso —, aponta, na verdade, para uma total descrença no judiciário e uma esquiva sistemática da justiça estatal, mesmo nas situações em que ela deveria funcionar como garantidora de direitos – ou seja, para além da gramática de resolução de conflitos ocorridos no território. Longe de ser apenas uma expressão circunstancial de desconfiança, há, contida no referido enunciado, uma postura que se manifestou consistentemente como parte de uma elaborada estratégia coletiva desenvolvida ao longo de gerações.

À medida que as reuniões ocorriam, ficou evidente que o Poder Judiciário não é percebido pelos Xakriabá como um espaço de efetivação de direitos, mas primordialmente como instância potencialmente hostil, a ser acionada apenas quando todas as outras possibilidades se esgotam – e mesmo assim, com extrema cautela e apreensão. Ou seja, no que pude compreender, os/as Xakriabá não evitam o judiciário por desinteresse ou desconhecimento dos direitos, ou porque solucionam todos os seus conflitos internamente, mas como uma resposta a um histórico de experiências negativas. Quando o sistema estatal falha em oferecer respostas adequadas, a

comunidade busca novas alternativas próprias: "Aí a gente tem que se virar [quando o judiciário não resolve]...".

O que pude observar é que se trata de uma abordagem estratégica, baseada na percepção de que o judiciário frequentemente não compreende ou respeita as especificidades culturais dos/as Xakriabá: "Indígena é atendido lá fora pior do que não indígena", "A gente é sempre mal atendido no fórum", "O índio está sempre errado".

A isso se soma o fato de que a memória Xakriabá anuncia um histórico de repressão do sistema de justiça como um todo e do Judiciário em particular, que geram receio de levarem suas demandas — de qualquer natureza — ao conhecimento da justiça estatal: "A gente entra com medo no fórum, medo de ser preso, medo do que vai acontecer", "Todo índio tem medo", "Perigoso cair no cassetete". Esta última expressão, em especial, revela como o temor não é abstrato, mas relacionado à possibilidade concreta de violência física. O "corpo-território" Xakriabá parece carregar a memória histórica de violências institucionais que se atualizam cotidianamente nas interações com os aparatos estatais.

Há nesse aspecto uma dimensão emocional decorrente da exclusão sistemática, que é expressa com força: "Parece que a nossa voz não vale nada... isso dói, dói muito". Novamente, a dor mencionada não é metafórica, mas uma experiência corpórea e psíquica real. Em minhas reflexões de campo, notei como raramente consideramos esta dimensão do sofrimento quando discutimos acesso à justiça em termos técnicos ou institucionais. O sistema judicial, ao ignorar ou minimizar este ponto, reproduz uma violência sutil, mas profunda, e que pode resultar na negativa da subjetividade plena dos sujeitos Xakriabá.

Estudos conduzidos por magistrados/as sobre a interação do Poder Judiciário com os povos indígenas têm reforçado importantes incoerências institucionais, de modo que os relatos sob análise não parecem constituir uma peculiaridade local, mas refletir uma reiteração da relação do Poder Judiciário com outros povos indígenas. André Augusto Salvador Bezerra, após realizar pesquisa junto aos Tupinambá, constatou que os indígenas Tupinambá percebem o Judiciário primordialmente como instrumento de repressão, raramente o procurando

voluntariamente e sendo, em sua maioria, coercitivamente chamados como réus<sup>191</sup>. Essa dinâmica, longe de ser nova, ecoa as observações de Stuart B. Schwartz sobre o período colonial, quando "esses índios (...) sentiam que as balanças da justiça pesavam contra eles"<sup>192</sup>, o que aponta para continuidades históricas nas relações entre justiça estatal e povos indígenas.

Na mesma linha, a pesquisa de mestrado conduzida por Melyna Machado Mescouto Fialho na ENFAM, focada em processos de apuração de ato infracional de adolescentes indígenas, demonstrou que o principal obstáculo está nas próprias bases epistemológicas que norteiam a intervenção judicial<sup>193</sup>. Apesar das Resoluções nº 287 e nº 454 do CNJ estabelecerem que a diversidade dos povos indígenas deve ser mobilizada a partir da matriz da interculturalidade, o estudo empírico de Melyna "revela a resistência por parte do Sistema de Justiça, ao abandono da política da diferença insolente, nutrida pelo multiculturalismo clássico". Desse modo, mesmo no século XXI, verifica-se que o Poder Judiciário insiste em não se apresentar como espaço de empoderamento aos povos indígenas para concretização de seus direitos.

Além disso, a exclusão dos Xakriabá dos processos decisórios que afetam suas vidas é denunciada em diversas oportunidades: "Fui numa audiência e só me deixaram ouvindo, não me deixaram falar", expressão que sintetiza, na experiência concreta de um procedimento judicial, o silenciamento estrutural. Contudo, o campo apontou que a referida exclusão não se restringe ao sistema judicial, mas envolve outras esferas institucionais, com um padrão sistemático de não-participação: "Índio não é incluído na política [pública], pensam que a gente não precisa falar da solução dos nossos problemas", "A gente sente descaso do Estado com a população indígena, não somos ouvidos".

Outro problema revelado é o da opacidade dos procedimentos judiciais e da linguagem jurídica –o famoso "juridiquês" – que se revela obstáculo ao acesso à justiça: "No fórum eles falam artigo de lei e a gente não entende", "A gente recebe

---

<sup>191</sup> BEZERRA, A. A. S. Povos indígenas e direitos humanos: direito à multiplicidade ontológica na resistência Tupinambá. São Paulo: Giostri, 2019.

<sup>192</sup> SCHWARTZ, S. B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 48.

<sup>193</sup> FIALHO, M. M. M.. Uma juíza entre dois mundos: desafios e potencialidades de um diálogo intercultural no processo de apuração de ato infracional de adolescente indígena. 2023. Dissertação (Mestrado em Direito) – Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados, Brasília, DF, 2023.

papel da justiça e não entende a realidade, não entende o que está acontecendo", "A intimação do nada chega, sem a gente entender nada". A incompreensão não decorre apenas da terminologia técnica, mas da própria estrutura do pensamento jurídico ocidental, frequentemente incompatível com as formas indígenas de conceber direitos e deveres.

Uma comunicação mais adaptada às realidades culturais dos Xakriabá foi outra demanda recorrente, como nesta fala: "Para nós tem que ser na nossa língua, para a gente entender, ser mais claro nas palavras". Tal reivindicação vai além da tradução linguística formal, pois aponta para a necessidade de uma verdadeira tradução intercultural que torne o direito estatal compreensível e efetivo na realidade Xakriabá.

Durante minha estadia no território, presenciei a dificuldade de tradução intercultural em ação quando um/a indígena me procurou com documentos de um processo judicial já arquivado. O conflito, formalmente encerrado pelo Judiciário, continuava vivo e problemático na comunidade, pois nenhuma das partes havia compreendido o teor da decisão judicial. Ao explicar em linguagem acessível o que havia sido decidido, percebi como o sistema judicial frequentemente produz "soluções técnicas" que, na prática, não pacificam relações nem resolvem os problemas concretos da comunidade. Essa realidade persiste a despeito das Resoluções do CNJ nº 287/2019 (que dispõe sobre procedimentos relativos a pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade) e da Resolução nº 454/2022 (que estabelece diretrizes para o tratamento das pessoas indígenas no âmbito do Poder Judiciário). Ambas as normativas determinam expressamente a necessidade de adaptações procedimentais e a obrigatoriedade de produção de documentos judiciais acessíveis interculturalmente, aspectos que não vi acontecer durante a pesquisa de campo. O episódio de tradução me fez questionar a efetividade de um sistema que considera "resolvido" um conflito que, na realidade vivida pelos sujeitos, permanece aberto e potencialmente explosivo.

A sensação de desorientação no sistema judicial é expressa de forma especialmente reveladora: "A gente vai no rumo, no escuro; vemos a necessidade de estudar a lei e o direito não indígena". A metáfora da escuridão evoca a experiência de transitar em um sistema opaco, cujas regras não são explicitadas nem facilmente apreensíveis. Ao mesmo tempo, a segunda parte da frase indica uma disposição ativa

para compreender este espaço, não por submissão, mas como estratégia de sobrevivência e resistência.

Essa dificuldade de compreensão transcende a alfabetização formal, na medida em que envolve códigos culturais e conhecimentos especializados que não são acessíveis mesmo àqueles que dominam a leitura e escrita: "Nosso povo tem o conhecimento da leitura, aprendeu a ler, mas não entende o que a pessoa fala [sobre processo], tem gente que vem aqui fala, fala, fala e a gente não entende nada". Ou seja, a barreira não é apenas linguística no sentido estrito, mas epistemológica – envolve formas de conhecer e categorizar o mundo que são culturalmente específicas.

Também merece destaque a forma sofisticada como a relação entre os sistemas normativos internos e o direito estatal é articulada: "A gente sabe que não está acima da lei; mas sabemos que nenhuma lei está acima dos nossos direitos". Há, aqui, uma importante distinção entre a "lei" – como expressão formal do direito positivo estatal – e os "direitos" – como garantias fundamentais que transcendem a positivação legal. Trata-se de uma compreensão que dialoga, ainda que não explicitamente, com teorias jurídicas críticas que questionam o positivismo legalista e reconhecem a existência de supra-estatais.<sup>194</sup>

Em campo, refleti longamente sobre as implicações dessa realidade. Como magistrado, fui treinado em uma tradição jurídica que valoriza a precisão técnica e o formalismo, muitas vezes à custa da acessibilidade e compreensibilidade. Quantas vezes, em nome do rigor técnico, produzi documentos e decisões ininteligíveis para aqueles cujas vidas foram diretamente afetadas por elas? A experiência com os Xakriabá me obrigou a (re)pensar o que realmente significa a "técnica jurídica", a quem e a quem ela efetivamente serve.

A questão da documentação e identificação nos processos judiciais é apontada como particularmente desafiadora: "Oficial de justiça chega, deixa o papel, mas a gente não entende... e tem vez que entrega para pessoa errada, porque tem muitas pessoas com mesmo nome". Segundo foi destacado em campo, a comunicação judicial falha em considerar as particularidades das estruturas de

---

<sup>194</sup> WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico**. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. – 4. Ed. Rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015.

nomeação indígenas e as dinâmicas territoriais das comunidades, o que tem resultado em erros que podem ter consequências concretas para o acesso à justiça.

Também o acesso físico ao fórum agrava ainda mais as barreiras linguísticas e procedimentais: "Dificuldade de contato com o fórum, por exemplo, acontece de sairmos da aldeia e quando chegamos no fórum ficamos sabendo que a audiência foi cancelada", "Acontece de a gente ir no fórum, mas depois não temos resposta". Esses dizeres revelam como o enorme esforço de deslocamento – que pode envolver várias horas de viagem por estradas precárias – frequentemente resulta em frustração, e reforça a percepção do judiciário como inacessível e distante da realidade Xakriabá.

Durante o campo, acompanhei, por algumas vezes, parte deste trajeto entre o território e a sede da comarca. O deslocamento físico, com suas dificuldades materiais concretas – distância, clima, precariedade das estradas – funciona como uma metáfora da distância simbólica e cultural entre o universo indígena Xakriabá e a justiça estatal. O corpo que se desloca carrega não apenas o cansaço físico da jornada, mas as marcas histórias de exclusão e as expectativas ambivalentes do encontro com as instituições.

A relação com advogados é mencionada como outro ponto crítico de tensão: "Advogado nos procura no início, depois some e não explica mais nada", "Aconteceu de um indígena assinar procuração e depois descobrir que o processo já havia sido julgado e o advogado tinha ficado com o valor recebido". As experiências de abandono ou mesmo má-fé por parte de alguns profissionais da advocacia que deveriam servir como mediadores do acesso à justiça estatal aprofundam a desconfiança em relação ao sistema de justiça como um todo.

A consciência dos direitos formais, combinada com a percepção de sua inefetividade, cria uma situação de frustração e desencanto claramente expressa nas seguintes falas: "A gente sabe que são vários direitos, mas não sabemos quais", "Nós sabemos que temos direitos, mas não sabemos se eles valem alguma coisa"; "Nós temos nossos direitos, mas estamos vendo toda hora eles serem violados; não só estamos deixando de conquistar, mas estamos perdendo direitos."; "O indígena tem o direito, mas ele tem que ser executado"; "É muita falta de execução da lei". Todas elas apontam diretamente para um problema central: não a ausência de Direitos, mas sua não concretização na realidade vivida.

A inoperância das instituições é criticada de forma direta: "A demanda fica na gaveta não é escutada; a demanda não é levada a sério, tem muita demanda documentada e nada". A imagem da "gaveta" representa a percepção de um sistema burocrático que absorve as demandas, registra-as formalmente, mas não as processa de forma efetiva – a institucionalização como forma de neutralização das reivindicações.

Nesse contexto, a Constituição da República de 1988 é sempre lembrada como um importante instrumento, mas cuja efetividade é frequentemente frustrada pela própria atuação das autoridades: "A Constituição a gente conhece, mas parece que tem autoridade que não", "Direito é o que está na Constituição". A crítica ao abandono dos dispositivos constitucionais estende-se inclusive ao sistema educacional: "Tem muito livro nas escolas, mas se esquece os dois artigos da Constituição", referência direta aos artigos 231 e 232, que garantem direitos fundamentais aos povos indígenas. Esta observação revela como a educação formal frequentemente negligencia os direitos específicos dos povos originários.

A vulnerabilidade causada pela falta de informação jurídica adequada é destacada em falas que revelam suas consequências materiais concretas: "O povo Xakriabá perde muito por falta de informação, perde benefícios e direitos, cai em muito golpe". Isso deixa claro como o acesso ao conhecimento jurídico em diálogo intercultural é valorizado pela comunidade, não como elemento abstrato, mas como instrumento prático de defesa de direitos.

A percepção da justiça divina como superior à humana emerge em uma fala reveladora: "Justiça é a de Deus porque a dos brancos tem que mudar e muito". Mais do que representar uma resignação diante das injustiças terrenas, esses dizeres constituem uma crítica radical ao estado atual do sistema judicial estatal e, simultaneamente, uma afirmação da possibilidade e necessidade de sua transformação.

O sentimento de injustiça histórica perpassa muitas narrativas, sintetizado na seguinte observação: "Muitas lideranças morreram sem conhecer o que é justiça de verdade". Nota-se a consciência de uma dívida histórica que transcende gerações e que o Estado brasileiro ainda não reconheceu plenamente.

Apesar de todas as dificuldades relatadas, encontrei também expressões de uma genuína aspiração por um judiciário mais acessível e respeitoso: "Acima de nós tem uma justiça que tem que ser cumprida, além da de Deus", "Estamos pedindo justiça", "Essa nossa caminhada é por Direito, é por Justiça". Tem-se não uma rejeição do ideal de justiça institucional, mas uma demanda por sua efetiva realização – uma aspiração por um sistema que realmente cumpra seu papel constitucional na garantia dos direitos dos povos indígenas.

A proposta de um "fórum indígena", mencionada durante uma reunião, passou a ser elaborada coletivamente e, dado seu potencial, foi por mim levada à Presidência do TJMG, que manifestou pela possibilidade de construção de um fórum em São João das Missões, tendo já havido, no momento em que elaborada esta dissertação, reuniões na presidência do TJMG para efetivar o projeto.

A importância de documentos e mediações institucionais que comprovem a identidade indígena surge em vários momentos: "Se a gente fosse na audiência com a FUNAI, teríamos mais confiança". Ou seja, a presença de uma instituição mediadora poderia fortalecer o sentimento de segurança nos espaços judiciais, como uma espécie de "fiadora" do reconhecimento étnico e direitos dele decorrentes.

A alta rotatividade de autoridades e a descontinuidade das políticas públicas são apontadas como obstáculos à construção de relações mais estáveis e confiáveis: "Estamos preocupados com as trocas no sistema judiciário", "vem para conhecer e depois troca a autoridade e o órgão some". É como a estrutura de carreira da magistratura brasileira, que estimula a constante movimentação dos/as juizes/as entre comarcas, pode impactar negativamente a relação com as comunidades indígenas e impede a construção de conhecimento acumulado e relações de confiança.

Portanto, o terceiro eixo analítico – a justiça estatal – aponta para uma interação ambivalente, marcada por experiências frustradas de inviabilização e exclusão, mas também por aspirações de transformação e efetivação de direitos. A frase que o intitula – "a justiça [estatal] para nós só em último caso" – não expressa uma rejeição abstrata do ideal de justiça, mas uma resposta estratégica a um sistema que historicamente falhou em reconhecer os Xakriabá em sua plenitude existencial e cultural e na efetividade dos direitos aplicáveis aos povos indígenas.

### *3.1.2.4 Conclusão parcial: entrelaçando os fios da experiência Xakriabá*

Ao percorrer os três eixos de análise do trabalho de campo – reconhecimento, território e justiça estatal – fica evidente que eles não são compartimentos estanques, mas dimensões entrelaçadas de uma mesma experiência complexa. O "fórum" – essa instituição que, nas vozes Xakriabá, transcende o edifício físico ou a organização formal para abarcar todo o universo da justiça estatal, ou seja, não se trata, necessariamente, do fórum da comarca de Manga – é percebido a partir do território como um espaço simultaneamente necessário e hostil, atraente e repulsivo, promissor e decepcionante.

O reconhecimento, tido aqui como questão primordial, é o fundamento sem o qual nenhuma relação justa é possível entre os Xakriabá e o Poder Judiciário: "O primeiro passo é o reconhecimento" – frase que se tornou verdadeiro mantra da pesquisa, pois condensa toda a complexidade da demanda por ser visto, ouvido e respeitado em sua identidade plena, não fragmentada nem essencializada. O reconhecimento não se limita à identificação formal da pessoa indígena, mas abrange o direito à contemporaneidade, à transformação histórica, à diversidade interna – o direito, enfim, de "ser Xakriabá" nas múltiplas formas que esta identidade assume no mundo atual e ter seus direitos efetivamente garantidos pelo Poder Judiciário.

O território, por sua vez, revela-se como dimensão constitutiva da identidade Xakriabá, o espaço onde, essencialmente, os Xakriabá não precisam provar para ninguém que são indígenas. Mais que simples extensão de terra, o território é um universo de sentido em que as relações sociais, espirituais e materiais seguem lógicas próprias. Compreender a relação dos Xakriabá com a justiça exige, portanto, compreender sua relação com o território – não como conceito abstrato, mas como experiência vivida, marcada por histórias de luta, resistência e pertencimento.

A justiça estatal, acessada apenas "em último caso", é percebida por meio das lentes do reconhecimento negado e da distância territorial – tanto física quanto simbólica. A opacidade dos procedimentos, a inacessibilidade da linguagem, as barreiras geográficas, a ausência de reconhecimento da identidade étnica – todos

esses elementos configuram um sistema que, apesar de formalmente aberto a todos, mantém-se efetivamente distante para os/as Xakriabá.

As experiências relatadas não são meras impressões subjetivas, mas constituem um corpo coerente de conhecimento sobre as falhas estruturais do Poder Judiciário em sua relação com o povo Xakriabá. Ao ouvi-las, não apenas (re) conhecem-se "percepções" ou "experiências", mas uma forma de teoria crítica produzida a partir da experiência concreta de quem vive cotidianamente os efeitos das instituições estatais em seus "corpos-territórios".

No entanto, olhar do território para o fórum – das aldeias para a instituição Poder Judiciário – é apenas uma das perspectivas necessárias para compreender a complexa interação entre os Xakriabá e o judiciário. Como toda relação, há múltiplas faces e vozes. No tópico seguinte, inverto o sentido do olhar, de modo a explorar como os Xakriabá são vistos pela lente do fórum, a partir das entrevistas realizadas com a equipe do CEJUSC e, na seção seguinte, por meio da análise de processos judiciais.

Com a inversão de perspectiva, não pretendo estabelecer uma simetria artificial entre posições estruturalmente assimétricas, nem sugerir uma equivalência entre discursos institucionais e narrativas subalternas. Ao contrário, busco iluminar as continuidades e descontinuidades entre as percepções Xakriabá e as práticas institucionais, para verificar em que medida os problemas apontados no território são reconhecidos e enfrentados (ou não) pelo Poder Judiciário local.

As questões que orientarão as próximas etapas da análise decorrem diretamente dos três eixos aqui explorados: Os Xakriabá têm sido reconhecidos como indígenas nos processos judiciais? A identidade étnica altera de alguma forma o tratamento processual? O Judiciário considera o elemento da territorialidade nos processos que envolvem os Xakriabá? A comunicação judicial tem incorporado elementos de interculturalidade? Em suma, as vozes que emanam do território encontram eco ou silêncio nos corredores do fórum?

Ao transitar entre as diferentes perspectivas – do território ao fórum e do fórum ao território – tento construir não uma síntese apaziguadora, mas uma compreensão dialógica que reconheça tanto as tensões quanto as possibilidades de transformação na relação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário. Somente a partir de olhares múltiplos é que será possível vislumbrar caminhos para uma justiça

intercultural, que não exija dos povos indígenas o impossível paradoxo de negar sua identidade para ter seus direitos reconhecidos.

### **3.2 Práticas e dinâmicas do CEJUSC de Manga/MG em conflitos que envolvem os/as Xakriabá**

A travessia que realizei entre os territórios físicos e simbólicos da pesquisa – das aldeias Xakriabá ao fórum da comarca de Manga e deste de volta às aldeias – revelou-se uma experiência transformadora, tanto pessoal quanto profissional. As vozes dos/as servidores/as e conciliadores/as do CEJUSC e a consulta aos autos de processos judiciais, quando postas em diálogo com as experiências e saberes Xakriabá, compõem um prisma multifacetado por meio do qual é possível compreender as complexidades da relação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário.

A escolha metodológica pela entrevista semiestruturada fundamenta-se na possibilidade de apreender não apenas as informações objetivas sobre procedimentos institucionais, mas também as percepções subjetivas, os silêncios e as entrelinhas que frequentemente revelam mais sobre as relações interculturais que as respostas formais. Como destaca Maria Cecília de Souza Minayo, a entrevista privilegia a fala dos atores sociais, permitindo que eles expressem seus sistemas de valores, crenças e representações sobre questões específicas.<sup>195</sup> No caso desta pesquisa, essa abordagem mostrou-se fecunda por possibilitar a identificação das tensões e convergências entre o discurso oficial sobre o tratamento dado aos povos indígenas e as práticas cotidianas no âmbito do Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania.

O CEJUSC é uma unidade judicial, instituída pela Resolução nº 125/2009 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), destinada a promover métodos autocompositivos de resolução de conflitos. Diferentemente dos tradicionais modelos judiciais adversariais, o CEJUSC busca uma abordagem dialógica e consensual, em que a escuta, a mediação e a conciliação são priorizadas como estratégias para resolução dos conflitos. Na comarca de Manga, essa unidade representa não apenas um espaço de resolução de litígios, mas um campo privilegiado para analisar as

---

<sup>195</sup> MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

dinâmicas de reconhecimento e invisibilização de identidades, especialmente no contexto das relações com o povo Xakriabá.

O CEJUSC, portanto, foi escolhido como campo privilegiado para as entrevistas por representar a porta de entrada dos cidadãos no Poder Judiciário estadual, especialmente em comarcas interioranas como Manga. Além disso, sua equipe apresenta maior estabilidade quando comparada à magistratura – frequentemente caracterizada por alta rotatividade (que foi apontada como um problema no campo da pesquisa junto aos Xakriabá) em comarcas de primeira entrância –, o que permitiu a coleta de impressões construídas ao longo do tempo e a identificação de padrões institucionais de atendimento aos Xakriabá.

Para estabelecer o diálogo com o tópico anterior, o conteúdo das entrevistas será analisado segundo os três eixos centrais já conhecidos: reconhecimento, território e justiça estatal – aqui, também, não como compartimentos estanques, mas como dimensões interligadas de um mesmo fenômeno complexo.

Proponho uma análise integrada das entrevistas realizadas, as quais contemplaram todos/as os/as integrantes do CEJUSC que atuam e já atuaram como conciliadores/as e mediadores/as desde sua criação até o momento da realização desta pesquisa, incluindo, portanto, aqueles que não são mais integrantes do órgão, de modo a permitir uma análise mais abrangente possível. A fim de preservar o anonimato e a confidencialidade das informações compartilhadas, de acordo com os mesmos critérios éticos aplicados aos relatos colhidos em campo junto aos Xakriabá serão anunciados como A, B, C, D e E, em ordem aleatória. Também mantive o uso de “o/a” para evitar marcações de gênero, ante a diversidade de sujeitos que compõem o universo das entrevistas.

Das cinco entrevistas realizadas, três ocorreram presencialmente durante a visita previamente agendada ao fórum da comarca, em sala indicada pela administração, em meio à atmosfera institucional que envolve o cotidiano forense. As outras duas entrevistas precisaram ser conduzidas por videoconferência, pois os/as participantes não se encontravam presentes no dia de minha visita. Todas as entrevistas seguiram o roteiro semiestruturado a seguir apresentado, com duração média de 30 minutos, mas preservado o espaço para manifestações espontâneas, digressões e reflexões não previstas inicialmente.

Essa flexibilidade revelou-se fundamental, pois frequentemente as percepções mais significativas apareceram justamente nos momentos em que os/as entrevistados/as ultrapassavam os limites das perguntas sugeridas e compartilhavam experiências, impressões e inquietações pessoais. A gravação das entrevistas, sempre precedida de consentimento informado, permitiu que eu me concentrasse na interação humana durante o encontro, para observar não apenas o conteúdo verbal, mas também as hesitações, os silêncios, as expressões faciais e corporais que compõem a comunicação em sua integralidade.

Apresento a seguir o conjunto de perguntas que compuseram a semiestrutura das entrevistas, cuja elaboração seguiu um percurso lógico e intencional. A sequência das indagações foi desenhada para partir do mais geral (conhecimento do povo Xakriabá) em direção ao mais específico (experiências concretas de atuação), de modo a permitir que cada entrevistado/a gradualmente adentrasse no universo temático da pesquisa, revisitasse e aprofundasse suas próprias experiências com o povo Xakriabá:

Tabela 2 - Semiestrutura das entrevistas

<b>1. Conhecimento do Povo Xakriabá</b>	Você conhece o povo Xakriabá?
<b>2. Participação em Sessões de Autocomposição</b>	Já participou de sessão de autocomposição envolvendo pessoas Xakriabá? Em caso positivo, a FUNAI participou?
<b>3. Identificação da Identidade Indígena</b>	Já participou de audiência com pessoa indígena? Nos casos em que participou, de onde veio a informação de que se tratava de indígena? Tem sido oportunizada a autodeclaração de identidade indígena nas sessões de autocomposição?
<b>4. Outros Meios de Verificação da Identidade Indígena</b>	Além da autodeclaração, você consegue pensar em outros meios para averiguar a identidade étnica (para confirmar se uma pessoa é indígena ou não)?
<b>5. Métodos Autocompositivos</b>	Nos casos concretos em que atuou, quais métodos autocompositivos foram utilizados? Houve alguma diferença nos métodos empregados em comparação com aqueles

	utilizados quando não há parte indígena envolvida?
<b>6. Resultados das Tentativas de Resolução Consensual</b>	De acordo com sua experiência prática, as tentativas de resolução consensual do conflito em que a parte é indígena Xakriabá são, em sua maioria, exitosas (resultam em acordos)?
<b>7. Localização das Audiências</b>	Onde são realizadas as audiências de autocomposição envolvendo Xakriabá?
<b>8. Compreensão do Procedimento:</b>	Você notou alguma diferença na compreensão dos/as Xakriabá sobre o procedimento e as questões jurídicas envolvidas nas sessões de autocomposição?
<b>9. Percepção Pessoal</b>	Você percebeu aspectos específicos ou sentiu alguma diferença ao conduzir sessões em que uma das partes é Xakriabá?
<b>10. Necessidade de Tratamento Diferenciado</b>	Na sua opinião, é necessário ou desejável conferir um tratamento específico às pessoas indígenas nas sessões de autocomposição?
<b>11. Relato de Experiências</b>	Você lembra de alguma sessão específica envolvendo parte Xakriabá que possa relatar, preservando o sigilo das partes?

Fonte: o Autor, 2025.

Como dito, embora tenha seguido uma progressão lógica – partindo do reconhecimento (perguntas 1-4), para práticas institucionais (perguntas 5-8) e nas percepções pessoais e reflexões críticas (perguntas 9-11) – o roteiro permaneceu aberto a interrupções e desvios. Sempre que uma memória significativa emergia, ou quando o/a entrevistado/a sinalizava o desejo de aprofundar um tema não previsto inicialmente, permiti que a conversa fluísse por esses caminhos inesperados, ainda que implicasse momentâneo afastamento da sequência planejada.

Nos tópicos a seguir, organizo a análise das entrevistas de acordo com os três eixos fundamentais que têm orientado a análise empírica da pesquisa – reconhecimento, território e justiça estatal. Ao transitar por estas categorias analíticas separadamente, busco facilitar a compreensão de um fenômeno que, na realidade vivida pelos sujeitos, manifesta-se de forma integrada e complexa. Como uma cartografia dos encontros e desencontros entre mundos, a organização proposta possibilita visualizar os pontos de fricção e as possíveis pontes entre diferentes modos de conceber reconhecimento, território e justiça.

### 3.2.1. Reconhecimento: os Xakriabá no espaço judicial

Ao iniciar as entrevistas com servidores/as e colaboradores/as do CEJUSC de Manga, formulei a seguinte pergunta: "Você conhece o povo Xakriabá?". Em seu conjunto, todos/as entrevistados/as conhecem, ou seja, sabem que há na comarca o povo Xakriabá, que reside predominantemente em São João das Missões, em uma área comumente denominada pela sociedade envolvente local como "Reserva Indígena". Esse conhecimento básico da existência dos Xakriabá é quase unânime não apenas entre os/as entrevistados/as, mas também entre as pessoas com as quais conversei durante minha estadia nas cidades de Manga, São João das Missões e Itacarambi ao longo da pesquisa.

No entanto, à medida que as entrevistas se aprofundavam, ficou evidente que "conhecer" o povo Xakriabá comportava muitas camadas e gradações – desde familiaridades pessoais até (re)conhecimentos superficiais e estereotipados decorrentes de interações pontuais, ou seja, um processo de reconhecimento modulado por experiências individuais, posições sociais e trajetórias específicas de cada conciliador(a):

"Eu conheço o povo Xakriabá porque minha família é de São João das Missões, onde está o povo Xakriabá. Minha mãe e minha avó materna são de lá [do município de São João das Missões]." (A)

"Sim, a gente tem uma noção pelos atendimentos que a gente faz aqui na comarca, mas conhecer mesmo a gente não conhece muito não, não conhece a cultura deles, as divisões em aldeias" (B)

"Já conhecia de ouvi falar, mas a primeira vez que fui na Reserva Indígena foi ano passado [2023]" (C)

"Sou natural de Manga, cidade vizinha à reserva. Antes mesmo do meu acesso ao cejusc, sempre conheci a área. Não somente conhecimento superficial, mas também participei de excursões escolares à aldeia. Inclusive tenho parente que trabalha lá [em São João das Missões]" (D)

"Eu tenho uma noção [sobre o povo Xakriabá]...Eu já fui muito ali naquela região da Reserva e na verdade tenho uma propriedade lá perto deles...não tenho conhecimento técnico, mas já fui na aldeia na época de eleição 'corria' a região lá" (E)

Apesar de haver algum conhecimento sobre o povo Xakriabá — ainda que superficial —, o padrão mais consistente que aparece nas entrevistas é a ausência quase completa de procedimentos formais para identificação e reconhecimento da

identidade indígena Xakriabá nas sessões de autocomposição, assim como nos processos judiciais. Em lugar de uma abordagem sistemática, o que se observa nas entrevistas, a partir da pergunta sobre como identificam que numa determinada audiência há parte Xakriabá, é que existe uma prática de reconhecimento baseada primordialmente no endereço constante nos autos:

"Sei que é indígena pelo processo, pelo endereço, onde a pessoa mora, onde o fato aconteceu! (A)

"Pela qualificação, né, pela residência da parte, que mora na Reserva." (B)

"A gente olha a qualificação da petição inicial" (C)

"Eu sabia que era Xakriabá, porque o Oficial foi na aldeia dele, na aldeia Fulano de Tal, em São João das Missões, eu sei que a pessoa morava na aldeia, mas em nenhum momento ele tocou no assunto que era índio, nem eu perguntei. E parecia que ele estava meio assim...na defensiva" (E)

Essa forma de reconhecimento, exclusivamente territorial e burocrática, opera uma redução significativa da complexidade identitária do povo Xakriabá. Como sustenta Barth, as identidades étnicas não são essências fixas determinadas pelo nascimento ou residência, mas construções relacionais e contextuais que se manifestam nas fronteiras – simbólicas e materiais – entre grupos.<sup>196</sup> A identificação baseada apenas no endereço não apenas ignora a dimensão relacional do que é "ser indígena", como também cria um regime de visibilidade seletiva: apenas os Xakriabá que residem formalmente no território demarcado (na chamada "Reserva Indígena") são reconhecidos como indígenas.

Como visto em seção anterior (3.1.2.2), pelas veredas de terra das aldeias Xakriabá, testemunhei como o território constitui efetivamente uma dimensão constitutiva da identidade coletiva – o espaço onde os Xakriabá não precisam provar que são indígenas. A centralidade do território – como memória viva, como espaço de pertencimento, como materialização de relações ancestrais, enfim, como "corpo-território" — merece ser reconhecida em sua dimensão existencial, não reduzida a um mero dado cadastral.

No entanto, o território não pode ser tomado como único critério de reconhecimento em processos judiciais e audiências, sob pena de produzir novas exclusões e invisibilidades. A prática identificada no CEJUSC de associar

---

<sup>196</sup> BARTH, F. Introducción. In: BARTH, F. Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

automaticamente a identidade Xakriabá ao endereço pode criar um regime de visibilidade seletiva que não contempla a complexidade dos pertencimentos contemporâneos. Durante a pesquisa, conheci Xakriabá que, por diferentes circunstâncias – trabalho, estudo, casamento, necessidades médicas –, residem fora da terra demarcada, sem que isso implique qualquer ruptura com sua identidade étnica, suas relações comunitárias ou seus vínculos culturais. Inversamente, a presença eventual de não-indígenas no território (cônjuges, profissionais de saúde ou educação, pesquisadores) não os transforma automaticamente em Xakriabá.

Assim, a redução da identidade étnica ao endereço aponta para uma compreensão limitada da territorialidade indígena contemporânea, que não se confina aos limites administrativos da terra demarcada, mas se expande e se reconfigura por meio de redes de relações que se interconectam em diferentes espaços físicos e simbólicos. Como observei durante a pesquisa, a mobilidade espacial é parte integrante da estratégia de resistência e continuidade cultural do povo Xakriabá – não sua negação.

Um segundo aspecto sobre o processo de reconhecimento que se extrai das entrevistas é a completa ausência de um momento formal de autodeclaração étnica nas audiências. Nenhum dos/as entrevistados/as relatou a existência de uma pergunta ou procedimento específico para que as partes possam declarar sua identidade indígena:

"Essa pergunta [ se a parte é indígena] não é formulada na audiência de conciliação"(A)

"Não isso não [ perguntar se a parte é indígena], não é para perguntar. (B)

Nós não fazemos isso aqui não [ indagar para a parte se ela é indígena]. Nunca foi orientada a fazer isso." (C)

"não há um protocolo de perguntar explicitamente se a pessoa era indígena. (D)

"Eu nunca fiz isso não. Nunca fiz esse estilo de pergunta." (E)

Na ausência de procedimentos formais de reconhecimento, alguns/as entrevistados/as mencionaram recorrer, ocasionalmente, a aspectos fenotípicos percebidos para identificar indígenas em audiências:

"Às vezes, assim, pela característica, a gente vê que a pessoa tem traços indígenas, então essa pessoa deve ser índio mesmo, mas isso no meu pensar, sem falar. Eu acho que poderia haver algum documento que poderia trazer essa identificação. " (C)

"O povo indígena tem traços muito marcantes, como o tipo de cabelo e a fisionomia do rosto, mas a gente sabe que não pode ficar restrito a isso, porque a gente sabe que acabam mesclando um pouco" (D)

"já aconteceu de eu perceber [que é indígena] pela fisionomia, mas não é o principal, porque primeiro que ela não vem caracterizado, nada de pintura...a gente com uma certa experiência, a gente bate o olho na pessoa naquele estilo, com aquele fenótipo, e percebe que deve ser Xakriabá." (E)

A prática de heteroidentificação baseada em estereótipos físicos remeteu aos inúmeros episódios que ouvi durante o campo no território sobre o paradoxo do reconhecimento: Xakriabá que "não parece indígena" ("não somos negros, somos índios") sendo questionado sobre sua identidade; outros que "parecem indígenas" enfrentando discriminação por sua aparência ou sendo impedidos de ingressar no fórum. O corpo indígena, assim lido e classificado pelo olhar externo, torna-se simultaneamente objeto de visibilização e invisibilização seletivas. Afinal, quando preenche os requisitos do estereótipo, são "reconhecidos" sem se manifestarem como tal, ao passo que, quando não preenchem, não são reconhecidos, ainda que se declarem como sendo indígena Xakriabá. Ou seja, a heteroidentificação antecede qualquer diálogo e tende a permanecer apesar do diálogo: não importa o que seja dito, as marcas do corpo já foram lidas.

A afirmação de um/a entrevistado/a de que o reconhecimento não se dá de forma mais comum pela fisionomia pelo fato de não irem ao fórum "caracterizado, nada de pintura", remete ao episódio narrado na introdução e discutido anteriormente. Essa constatação corrobora as vozes Xakriabá que informaram sobre a impossibilidade de adentrarem no fórum da forma que se vestem (com pinturas corporais tradicionais, artesanatos, etc.), mas que, ao mesmo tempo, ao se vestirem com os trajes exigidos a identidade indígena Xakriabá passa a ser questionada pelo processo de heteroidentificação.

O fenômeno observado nas práticas institucionais do CEJUSC reflete precisamente o que Daniel Munduruku critica ao afirmar que "ser Munduruku é diferente de ser índio", isso porque "ser Munduruku é ter uma ancestralidade, uma leitura do mundo, um jeito de ser humano diferente dos outros povos"<sup>197</sup>. Nesse sentido, as práticas baseadas em marcadores físicos, contradizem frontalmente a

---

<sup>197</sup> MUNDURUKU, Daniel. O ato indígena de educar(se), uma conversa com Daniel Munduruku. Bienal de São Paulo, 21 fev. 2017. Disponível em: <https://bienal.org.br/o-ato-indigena-de-educarse-uma-conversa-com-daniel-munduruku/>.

multiplicidade étnica que compõe os povos originários, cada qual com sua cosmologia, história e modos de vida particulares. Ao reduzir a identificação étnica a traços físicos estereotipados, adota-se a ideia de que exista o "índio de verdade" que Munduruku contesta e ignora as especificidades culturais que definem o "ser Xakriabá", que é diferente do "ser Munduruku", que por sua vez se difere de outros povos indígenas no Brasil.

É justamente a invisibilização da contemporaneidade dessas identidades, que Daniel Munduruku destaca quando afirma que "somos [indígenas] seres do presente"<sup>198</sup>. Nos corredores do fórum e nas salas de audiência, percebi um descompasso temporal na forma como os Xakriabá são percebidos: como se fossem visitantes anacrônicos de um passado distante, e não sujeitos contemporâneos que, como ressalta Munduruku, vivem as "mesmas dificuldades que todo mundo vive, as mesmas alegrias que todo mundo vive"<sup>199</sup>, mas a partir de uma compreensão própria de mundo e de coletividade.

Essa discussão também remete à observação de Ailton Krenak de que "ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato"<sup>200</sup>, que aponta para a contradição nas práticas institucionais: se, de um lado, as identidades indígenas contemporâneas se manifestam em múltiplos espaços e formas, de outro a institucionalidade insiste em buscar nos corpos indígenas marcadores de um "ser indígena" idealizado, frequentemente associada a um imaginário colonial sobre o "índio da floresta". Krenak ajuda a compreender o descompasso quando aponta que, contrariamente às expectativas homogeneizantes da globalização, o que vemos é uma radicalização das identidades étnicas que incomoda as estruturas estabelecidas.<sup>201</sup>

Essa lógica acaba por reproduzir o que Anibal Quijano denominou "colonialidade do poder": a persistência, mesmo após o fim do colonialismo formal, de padrões de poder baseados na racialização dos corpos e na hierarquização das

---

<sup>198</sup> MUNDURUKU, Daniel. Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema. Brasil de Fato, 17 out. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/10/17/daniel-munduruku-os-povos-indigenas-sao-a-ultima-reserva-moral-dentro-desse-sistema/>.

<sup>199</sup> Idem.

<sup>200</sup> KRENAK, Ailton. "Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato": uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak. Revista de Antropologia, v. 65, n. 1, 2022. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/202285/188549>

<sup>201</sup> Idem.

diferenças.<sup>202</sup> O fluxo de identificação que está associado a tal forma de reconhecimento, portanto, remonta ao período colonial, quando categorias raciais foram criadas e naturalizadas como forma de justificar relações de dominação e subordinação.

De todo modo, o reconhecimento da identidade indígena operado pelos/as conciliadores/as não reverbera no restante do processo, pois não há nenhum registro na ata sobre a constatação de que uma das partes é (ou pode ser) Xakriabá, ou seja, as percepções de cada conciliador/a permanecem na esfera do “não dito”, na medida em que não são elaboradas discursivamente na audiência.

Diante da indagação sobre a necessidade de um tratamento específico para indígenas nas autocomposições, os/as entrevistados/as apresentaram perspectivas divergentes:

“Eu acho que não deveria haver diferenciação só pelo fato de ser indígena, acho que cabe verificar se a pessoa entendeu bem a informação, esclarecer as dúvidas, como para o público em geral” (A)

“Seria importante [haver um tratamento específico, eu acredito, porque assim, hoje em dia muitos já têm conhecimento, mas alguns, como a gente viu quando foi à Reserva, muitos não têm documentos básicos como identidade, CPF, título de eleitor. Então eu acredito que sim.” (B)

“Para nós aqui, não tivemos dificuldade com linguagem, mas tem que ter paciência para fazer acordo, mas isso é em qualquer processo. A simplicidade na fala tem que ser não só para indígena”. (C)

“Eu acho que tem ser mais simples, bem mais simples. Porque eles não entendem os termos que a gente usa no “juridiquês”. Seria interessante uma especialização para ficar simples, uma linguagem clara, livre”. Também seria interessante ter outro tempo, porque as vezes eles [indígenas] ficam com receio de falar naquele momento rápido da audiência de conciliação (D)

“Eu acho que não. Eu acho que é muito mais um trabalho desse que você está fazendo de conscientizar [...] porque se você também começa a ter um tratamento diferenciado eu acho que seria um complicador.” (E)

A divergência reflete um debate mais amplo no campo jurídico sobre a tensão entre igualdade formal e reconhecimento das diferenças culturais. O que se verifica é, numa escala microssocial, as próprias contradições do Estado Brasileiro em sua relação com os povos indígenas: a tensão entre políticas de igualdade formal e políticas de reconhecimento das diferenças culturais.

---

<sup>202</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e Classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.

Logo, o que se observa nas práticas do CEJUSC, a partir das entrevistas, é o que pode caracterizar como um "reconhecimento precário": nem total invisibilização da identidade indígena, nem pleno reconhecimento da realidade sociocultural e dos direitos dela decorrentes. Isso se materializa em práticas improvisadas, não-sistematizadas, que dependem mais da sensibilidade individual de cada servidor/a que de uma política institucional clara.

A diferença de abordagem de cada conciliador/a pode ser explicada também pela ausência quase completa de formação específica para lidar com povos indígenas, como relatado:

"Não, nunca trataram desse tema em cursos. Eu já fiz curso de conciliador, e no curso de conciliadores, que eu fiz já tem muitos anos, não falaram nada. Nunca recebi orientação específica." (C)

"Para audiência com indígenas, não [recebi algum curso ou orientação]." (E)

E a ausência de formação não é restrita a/os conciliadores/as, pois me fez refletir sobre minha própria trajetória como magistrado: em poucos momentos de minha formação inicial ou continuada recebi capacitação substancial sobre direitos dos povos indígenas, sobre antropologia jurídica ou comunicação intercultural. Portanto, a ausência de formação na temática não parece ser excepcional, mas constitutiva de um sistema judicial que, apesar dos avanços constitucionais no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, segue na lógica de pressupostos monoculturais não questionados.<sup>203</sup>

Apesar das limitações institucionais, as entrevistas também revelaram potencialidades emergentes. A proposta de "C" para a adoção de algum documento que pudesse ser apresentado pelo/a indígena para registrar que é indígena, bem como a reflexão de "D" sobre a necessidade de "uma especialização para simplificar a linguagem" e também aumentar o tempo das audiências de conciliação, indicam

---

<sup>203</sup> Cabe ressaltar que no período da presente pesquisa, fui convidado a participar da elaboração de curso justamente voltado para a formação de magistrados/as do TJMG quanto aos direitos dos povos indígenas e que, posteriormente, foi disponibilizado também para os servidores/as, o que aponta para uma possibilidade de transformação da falta de cursos e formação na temática. Sobre o curso, ver: ESCOLA JUDICIAL DESEMBARGADOR EDÉSIO FERNANDES (EJEF). Curso Direitos Indígenas sob o Enfoque da Justiça Estadual. Belo Horizonte: **EJEF**, 2023. Disponível em: <https://ejef.tjmg.jus.br/curso-direitos-indigenas-sob-o-enfoque-da-justica-estadual/>. e ESCOLA JUDICIAL DESEMBARGADOR EDÉSIO FERNANDES (EJEF); TERCEIRA VICE-PRESIDÊNCIA DO TJMG. EJEF e Terceira Vice-Presidência promovem aula síncrona sobre Direitos Indígenas. **EJEF**, 21 mar. 2023. Disponível em: <https://ejef.tjmg.jus.br/ejef-e-terceira-vice-presidencia-promovem-aula-sincrona-sobre-direitos-indigenas/>.

que, mesmo sem formação específica, há elaboração, a partir da experiência prática, de uma compreensão intuitiva sobre a necessidade de adaptações institucionais para o tratamento adequado de conflitos interétnicos.

O desafio que se coloca, portanto, não é partir do zero na criação de práticas interculturalmente adequadas, mas reconhecer, sistematizar e ampliar estas intuições e adaptações já existentes, para que sejam transformadas em políticas institucionais permanentes. Como argumenta Walsh, a interculturalidade crítica não é um estado a ser alcançado, mas um processo contínuo de construção de novos modos de relacionamento entre diferentes matrizes culturais, que começa precisamente no reconhecimento das assimetrias existentes e na disposição para transformá-las.<sup>204</sup>

Assim, a questão do reconhecimento — da pessoa indígena no âmbito do CEJUSC, bem como das assimetrias existentes — transcende o aspecto meramente formal ou identitário para tornar-se condição fundamental de possibilidade de uma interação justa entre o Estado e o povo Xakriabá. O reconhecimento de que trata essa pesquisa não é apenas o da identidade étnica Xakriabá, mas fica claro que envolve também o direito à integridade existencial, à contemporaneidade, de serem e estarem no mundo em seus próprios termos — sem ter que escolher entre ser invisível ou ser estereotipado.

### *3.2.2. Território: a geografia existencial do acesso à justiça nas entrevistas*

Ao adentrar a segunda dimensão analítica das entrevistas, encontro-me novamente entre as múltiplas camadas de significado que o território assume na relação entre os Xakriabá e o judiciário. Se nas aldeias o território se revelou como dimensão existencial constitutiva da identidade Xakriabá, nas vozes do CEJUSC ele se manifesta predominantemente como desafio logístico e barreira geográfica, embora com algumas nuances e contradições.

---

<sup>204</sup> WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuradora del Estado/Ministerio de Justicia, Brasília, 13-14 de abril 2010.

A distância física entre o território indígena e a sede da comarca emerge como elemento central nas narrativas dos/as entrevistados/as, identificada como barreira primária ao acesso à justiça:

" Tem aldeias que são muito distantes. Então eu acho que isso ajuda essas pessoas a terem acesso à justiça, essas pessoas que têm dificuldade de chegar até o fórum. O ponto é a região ser mais isolada mesmo, e não ter formas de se locomover até o local, que é distante." (A)

"É uma distância considerável [da Terra Indígena ao fórum] e a estrada não é muito boa" (B)

"A questão mais problemática é o acesso ao fórum. O transporte da reserva até Manga é muito difícil devido à distância e às péssimas condições das estradas." (D)

As falas dos/as entrevistados/as ressaltam a distância e a dificuldade de percorrer o trajeto em razão das condições precárias da estrada, de modo que se voltam às barreiras físicas da geografia local.

Durante o trabalho de campo, experimentei corporalmente as distâncias, as estradas precárias, o calor intenso, o tempo estendido que caracterizam a travessia entre o mundo institucional e o território indígena. Compreendi que a dimensão territorial do acesso à justiça não se limita à distância, mas envolve todo o conjunto de condições materiais do deslocamento, como mencionado nas entrevistas: a qualidade das estradas, a indisponibilidade de transporte público, os custos envolvidos, o tempo necessário.

A experiência territorial de deslocamento – com seus custos materiais, temporais e corporais – nem sempre é considerada nas análises formais sobre acesso à justiça, que tendem a focar em aspectos procedimentais e legais. Porém, quando o deslocamento é sopesado no acesso à justiça, comumente a preocupação recai sobre os aspectos estruturais e materiais – como evidenciado nas entrevistas: tempo de deslocamento, dificuldade causada pelas condições das estradas.

No entanto, como argumenta Doreen Massey, o espaço não é um simples cenário estático, mas também há uma dimensão ativa e constitutiva nas relações espaciais, que são permeadas por relações de poder e carregadas de historicidade,<sup>205</sup> ou seja, há também aspectos simbólicos no deslocamento do território indígena ao fórum, os quais devem ser considerados quando se pensa o acesso à justiça. No caso

---

<sup>205</sup> MASSEY, DOREEN B.: **Pelo espaço**: Uma nova política da espacialidade. Trad. Hilda Pareto Maciel; Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

dos Xakriabá, as distâncias e dificuldades de deslocamento não são meros dados físicos, mas expressões espaciais de processos históricos de exclusão e de ausência de efetiva participação.

Outro elemento que emergiu nas entrevistas foi a crescente utilização das audiências virtuais por indígenas Xakriabá, tema que não havia sido destacado com igual ênfase durante meu trabalho de campo nas aldeias:

"Hoje em dia eles [indígenas] participam muito de forma virtual. Acho que uns 60%, é de participação virtual." (B)

"O oficial de justiça já comentou algumas vezes que eles já perguntam 'tem um link para o telefone?' E eles preferem." (C)

"Eu fiquei impressionado com o tanto que eles preferem fazer [audiência virtual]." (E)

O processo de virtualização das audiências, acelerado pela pandemia de COVID-19, parece oferecer novas possibilidades de superação das barreiras geográficas. No entanto, como apontam outras perspectivas nas próprias entrevistas, esta solução está longe de ser totalmente acessível ou suficiente:

"Nem sempre dá certo porque o sinal é ruim." (B)

"Nem todas as aldeias têm acesso à internet para audiências virtuais, especialmente as mais afastadas da cidade." (D)

Durante minha estadia no território, pude constatar essas desigualdades digitais. Em algumas aldeias mais próximas ao centro urbano de São João das Missões, o sinal de telefonia móvel e internet era razoavelmente estável; em outras, mais remotas, completamente inexistente.

A "geografia da exclusão digital"<sup>206</sup> sobrepõe-se assim à geografia física e, por vezes, intensifica desigualdades preexistentes. As aldeias mais remotas, que já enfrentam as maiores dificuldades de acesso físico ao fórum, são também as que menos condições têm de beneficiar-se das alternativas virtuais. Como argumenta Manuel Castells, a participação digital não é apenas uma questão de ter ou não ter

---

<sup>206</sup> Expressão utilizada por alguns/as autores, como em : SILVA NETO, Manoel Lemes da; LONER, Renato Manjaterra. Cidade e Tecnologias de Informação e Comunicação: inclusão e segregação digital em Campinas. *In*: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO, 3., 2014, São Paulo. **Arquitetura, cidade e projeto: uma construção coletiva**. São Paulo: ANPARQ, 2014.

acesso às tecnologias, mas de qualidade de conexão, capacidade de uso e disponibilidade de conteúdos e serviços relevantes.<sup>207</sup>

Para além das questões técnicas, a virtualização das audiências levanta questões mais complexas sobre a natureza da experiência de justiça. A preferência de “B” pelas audiências presenciais, especialmente em casos de família, aponta para dimensões da justiça que transcendem o processamento técnico de casos:

"Eu como conciliador/a, prefiro presencial. Porque eu acho que o acordo em processo de família quando é presencial é muito melhor do que por vídeo. Você vai no olho no olho." (C)

Por outro lado, a inversão do fluxo tradicional de acesso à justiça – no qual são as pessoas que devem se deslocar até as instituições – emergiu como uma alternativa promissora nas entrevistas. A realização de audiências e atendimentos no próprio território indígena, por meio da Justiça Itinerante, foi mencionada pelos/as entrevistados/as, a partir de uma iniciativa que havia sido realizada pelo CEJUSC Povos Tradicionais do TJMG na comarca:

"Eu achei muito interessante [a justiça itinerante]. É porque a gente sempre fez os atendimentos aqui no fórum, mas eu já tinha ouvido falar do CEJUSC itinerante, eu acho que em Januária, que o pessoal faz bastante, já tinha ouvido falar do projeto, mas nunca tinha participado. Então a experiência foi muito interessante e engrandecedora também." (B)

"Precisamos fazer mais vezes [audiências no território indígena]. Foi muito bom. Facilita muito para eles e incentiva também a participação." (C).

Ainda mais potencialmente transformadora é a proposta de criação de uma unidade descentralizada do CEJUSC mais próxima do território indígena:

"Talvez pudesse haver uma sede ou um CEJUSC correspondente em São João das Missões para facilitar o acesso." (D)

Um "CEJUSC indígena" ou um "fórum indígena", mais que uma simples extensão territorial da instituição existente, representaria a possibilidade de um espaço híbrido, onde diferentes concepções de reconhecimento, território e justiça poderiam coexistir e dialogar. Como dito na seção anterior, o TJMG tem discutido a construção de um fórum em São João das Missões, o que pode representar um passo significativo no aprimoramento da interação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário.

---

<sup>207</sup> CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Tradução de Roneide Venâncio Majer; atualização para 6ª edição: Jussara Simões. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1. (A era da informação: economia, sociedade e cultura).

Um elemento significativo ocorreu na entrevista com “E”, que apontou para a existência de conflitos fundiários como pano de fundo das tensões entre indígenas e não-indígenas na região:

" Eu penso o seguinte: a discriminação que eu vejo não é pelo fato de ser indígena; a discriminação é porque normalmente está envolvido problema de terra...o cara tem uma fazenda, eles falam que a terra é dele e aquilo cria um clima...o dono de terra fica pensando que o indígena está ameaçando dele, cria um ambiente de que ele [o proprietário] é invasor de terra...os confrontantes do território indígena temem que eles [indígenas] reivindicuem a terra deles....a discriminação passa muito pela questão da terra....." (E)

A percepção da centralidade dos conflitos territoriais na interação entre indígenas e não indígenas dialoga com a extensa literatura sobre a questão fundiária indígena no Brasil. Como argumenta Pacheco de Oliveira, a territorialização — o processo pelo qual uma comunidade indígena se torna uma coletividade organizada em um território determinado — é simultaneamente um movimento político (de reorganização social frente ao Estado) e existencial (de reconfiguração identitária).<sup>208</sup>No caso Xakriabá, o reconhecimento da Terra Indígena, precedido pelo violento massacre de lideranças, constituiu um momento fundamental neste processo sempre inacabado de territorialização.

A questão territorial, longe de ser apenas um problema de distância física ou de conflitos fundiários, revela-se uma dimensão fundamental da relação entre os Xakriabá e o Poder Judiciário. Como sugere Arturo Escobar, as lutas territoriais indígenas não são apenas disputas por recursos ou espaços físicos, mas defesas de mundos relacionais — de formas de ser, conhecer e fazer que desafiam a separação moderna entre natureza e cultura, indivíduo e comunidade, material e espiritual.<sup>209</sup> Qualquer tentativa de construir uma justiça intercultural precisa, portanto, reconhecer e dialogar com essas territorialidades outras; não como obstáculos a serem superados, mas como fontes potenciais de enriquecimento e transformação do próprio conceito de justiça estatal.

Assim, a análise das narrativas institucionais sobre território oferece uma perspectiva complementar àquela registrada em campo nas aldeias. Se para os Xakriabá o território é simultaneamente abrigo identitário e campo de resistência

<sup>208</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

<sup>209</sup> ESCOBAR, Arturo. Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba**, v. 35, p. 65–85, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43540>

histórica, para os entrevistados/as surge primordialmente como distância a ser vencida, estrada precária a ser percorrida, sinal de internet instável a ser contornado, além de ter sido apontado como razão de conflitos e discriminação na região. A diferença de percepções não é meramente conceitual, mas reflete distintas visões de mundo e experiências vividas que pode condicionar as possibilidades de acesso à justiça.

### 3.2.3. *Justiça estatal: entre o normal e o normativo*

A terceira dimensão de análise das entrevistas diz respeito às práticas concretas de resolução de conflitos envolvendo os/as Xakriabá. O que se revela, neste ponto, é uma tensão fundamental entre o "normal" – as práticas rotineiras, não questionadas, naturalizadas como universais – e o normativo – os princípios constitucionais e legais que preconizam o respeito aos modos de vida e às realidades socioculturais dos povos indígenas.

Um dos aspectos mais significativos das entrevistas foi a ausência quase completa de adaptações metodológicas nos procedimentos autocompositivos quando envolvem partes indígenas. À pergunta sobre se utilizavam métodos diferentes em audiências com Xakriabá, a resposta predominante foi simplesmente:

“O fato de ser indígena não muda o procedimento” (A)

"Usei o método normal." (B)

"O tratamento é normal mesmo. A gente tenta descobrir qual é o conflito e fazer o acordo" (C)

“Não é necessário fazer distinção” (D)

A normalização da conciliação como método único e universal para todos os públicos, independentemente de suas realidades socioculturais, dialoga com o que Boaventura de Sousa Santos denomina "monoculturas do saber"<sup>210</sup>: a transformação da ciência moderna (ou, no caso, do direito moderno ocidental) no único critério de verdade (no âmbito do direito, como único critério de legalidade), que relega todos os outros saberes e práticas à condição de inexistência (ou de ilegalidade). O "normal"

---

<sup>210</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007, p. 92. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>.

mencionado pelos/as entrevistados/as não é um ponto zero de neutralidade, mas a naturalização de uma determinada forma cultural – positivista, individualista, contratualista, orientada a acordo escrito – de resolver conflitos.

A única adaptação procedimental mencionada foi a de “E”, que relatou assumir uma postura menos interventiva nas conciliações com partes indígenas:

“Eu adapto a conciliação, eu deixo de interferir quando tem conotação indígena, eu já direionei muito acordo cível, como de cobrança, para achar um valor que ambas as partes concordam, eu faço isso com não indígena e com bons resultado, quando eu tenho certeza que é Xakriabá eu tento evitar isso, porque eles podem achar que eu estou tentando interferir só porque ele é indígena, quando por exemplo uma parte é indígena e outra não eu procuro interferir menos porque senão ele acha que eu estou fazendo isso porque ele é indígena, contra ele” (E)

A adaptação, embora possa até ser bem-intencionada, revela um paradoxo institucional: o reconhecimento da identidade indígena pode resultar em menos assistência ou orientação, e não em um tratamento mais adequado às especificidades culturais. A modificação mencionada — que ocorre quando o/a entrevistado/a reconhece uma das partes como sendo indígena Xakriabá — confirma as vozes ouvidas no território no sentido de que acontece que o reconhecimento como indígena prejudicar mais do que garantir direitos.

Se a adaptação metodológica é praticamente inexistente — e quando há é para reduzir o procedimento conciliatório —, a consciência sobre os desafios linguísticos e comunicacionais aparece de forma mais consistente nas entrevistas, em que foi relatada a percepção de dificuldades de compreensão por parte dos indígenas em relação aos termos técnicos e procedimentos judiciais:

“ Tanto a população indígena quanto a população geral de Manga é simples e leiga, não compreendendo muitos termos jurídicos. Conceitos como "propriedade" e "posse", por exemplo, são difíceis de entender” (A)

"Utilizamos muitas palavras que eles não entendem, né? [...] por exemplo, o processo vai concluso, ele não sabe o que é conclusão, então em vez de falar assim eu explico que vai para o juiz decidir." (C)

"A comunicação precisa ser mais simples. Não é necessariamente uma questão da língua deles, mas de simplicidade." "Conceitos como 'propriedade' e 'posse', por exemplo, são difíceis de entender." (D)

“Eles falam português, mas tem que ser numa linguagem mais popular” (E)

A percepção da necessidade de simplificação da linguagem é acompanhada, em alguns casos, por um esforço consciente de adaptação comunicativa:

"A gente tenta utilizar os termos e uma linguagem assim mais próxima para que eles possam compreender o que está acontecendo." (B)

"A gente coloca uma linguagem mais simples." (C)

Uma das ausências reveladas pelas entrevistas foi a não participação da FUNAI e das lideranças tradicionais Xakriabá das sessões de autocomposição. Quando questionados diretamente sobre a participação destes atores, as respostas foram uniformemente negativas:

"Que eu me acorde, não [a FUNAI não participa]." (A)

"Nunca [a liderança participou]." (B)

"Nunca pediram [participação da FUNAI ou liderança]." (C)

"Liderança? [...] não [participou]." (E)

Essa ausência sistemática contrasta com o que observei durante o campo nas aldeias, em que as lideranças desempenham papel fundamental na mediação e resolução de conflitos internos. A falta de participação das autoridades tradicionais nas tentativas de autocomposição representa uma perda de saberes e perspectivas indígenas relevantes.

Nesse particular, significativa é a fala de "C" sobre a possível participação da FUNAI e lideranças:

"Eu acho que deveria participar, né? Porque quando está falando de partilha de imóvel sendo patrimônio indígena, né? Porque o patrimônio não é da pessoa. Ele é indígena. [...] o juiz na primeira decisão poderia determinar para que seja oficiada a FUNAI, para caso queira participar, igual é feita nos processos de usucapião, né? Da mesma forma com os caciques e lideranças" (C)

A implementação da iniciativa sugerida pelo/a entrevistado/a, surgida de sua experiência concreta, aponta para possibilidades de transformação institucional não previstas em manuais ou protocolos formais. Durante meu trabalho de campo, registrei inúmeras sugestões semelhantes vindas dos próprios Xakriabá — ideias práticas, viáveis, que poderiam melhorar significativamente sua relação com o Poder Judiciário.

Joanne Rappaport identifica esse processo de propostas e iniciativas advindas espontaneamente dos sujeitos diretamente envolvidos como potencial de

"interculturalidade desde abajo"<sup>211</sup>: a capacidade de atores institucionais, a partir de suas experiências concretas e sensibilidades desenvolvidas pela interseção de diferentes realidades, formularem propostas que transcendem os limites de sua formação formal e apontam para possibilidades de transformação institucional.

Cabe esclarecer que a proposta em questão não seria no sentido de se obrigar a participação da FUNAI ou de lideranças como representante da parte indígena nem tampouco assistente, questão já superada ante o princípio da autonomia contido na Constituição da República de 1988 (como visto na seção 2.3.2), mas sim permitir que o órgão indigenista federal e lideranças participem da tentativa de conciliação para servir como facilitador do diálogo intercultural e da construção de pontes de acordo, quando houver manifesta vontade das partes.

No que diz respeito ao índice de acordos e à natureza dos conflitos envolvendo indígenas, as percepções foram diversas:

"Em alimentos é um pouco mais difícil porque o patamar que seria inicialmente os 30%, que é o valor que o juiz fixa naquela decisão inicial, eles costumam não concordar com esse valor. Às vezes fica um pouco menos, 25%, mas é com dificuldades." (B)

"Tem tido muitos acordos." (C)

"É muito baixo [o índice de audiência com indígena] em audiência cível, então assim não tem nem como fazer uma comparação." (E)

Para além das estatísticas de êxito, um relato particularmente interessante surgiu na entrevista com "B", que mencionou um caso em que as lógicas comunitárias Xakriabá se manifestaram explicitamente no processo judicial:

"Vou dar um exemplo de um caso que eu já vi, que foi uma demanda de alimentos que a parte requerida alegou que ela não tinha o dever de pagar pensão porque o cacique já teria dado um cargo de professora para a parte autora. Por ter dado esse cargo, ela teria feito essa troca para resolver o problema internamente, então o requerido alegou que não teria esse dever de prestar alimentos." (B)

O caso relatado pelo/a entrevistado/a ilustra o que Boaventura de Sousa Santos<sup>212</sup> denomina "interlegalidade"<sup>213</sup>: a coexistência, sobreposição e interpenetração de diferentes ordens jurídicas no mesmo espaço social. A intervenção

---

<sup>211</sup> RAPPAPORT, Joanne. **Intercultural Utopias**: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia. Durham, NC: Duke University Press, 2005.

<sup>212</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation**. 2nd ed. London: **Butterworths LexisNexis**, 2002.

<sup>213</sup> Tradução do termo inglês: interlegality.

da liderança na redistribuição de recursos e oportunidades, mencionada como argumento em um processo judicial estatal, revela como as fronteiras entre diferentes sistemas normativos são porosas e constantemente negociadas pelos atores sociais:

"Geralmente essas questões parece que eles resolvem mais entre eles mesmos. Não chegam muitos aqui para gente. Eles costumam resolver internamente, só quando é alguma coisa muito... que eles não conseguem resolver entre si, mas isso é mais difícil." (C)

Uma questão particularmente sensível emergiu em algumas entrevistas: os conflitos envolvendo bens situados no território indígena. A especificidade do regime jurídico das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas – que são de propriedade da União, com usufruto exclusivo das comunidades indígenas, conforme dispõem os artigos 20, XI e art. 231, §2º, ambos da Constituição da República de 1988 – cria situações complexas em casos de divórcio e partilha:

"Algumas vezes acontece de separarem e não poderem ficar na mesma aldeia...um que tem que sair, mas tem a alegação de que o terreno sempre foi da família, mas o casal construiu junto a casa? Aí vem a discussão de como fazer a partilha" (B)

"Aí na hora da partilha de bens, a gente não pode partilhar o bem para vender, porque lá o bem é posse, né? É indígena, é um terreno que não pode vender. Aí quando isso acontece, que a gente fala vocês estão separando, quem vai ficar na construção? E a gente sugerir a quem vai sair receber metade do valor das benfeitorias " (C)

Esses relatos ilustram como o direito civil ocidental, em sua concepção individualista e patrimonialista de propriedade e posse, encontra dificuldades para lidar com regimes territoriais baseados na propriedade coletiva e no usufruto comunitário. A solução pragmática encontrada pelos/as conciliadores/as do CEJUSC – isto é, focar na partilha das benfeitorias, não da terra em si – representa um esforço incipiente de diálogo entre diferentes regimes de propriedade.

No entanto, como sugere Enrique Leff, adaptações pontuais são insuficientes; é preciso repensar radicalmente as próprias categorias de propriedade, usufruto e pertencimento<sup>214</sup>, a partir do diálogo entre diferentes racionalidades culturais e ambientais, como, aliás, orienta a Resolução 454 do CNJ.

Esse cenário traz à tona um dos pontos de maior tensão entre o direito civil ocidental — com sua concepção individualista e patrimonialista da propriedade — e os

---

<sup>214</sup> LEFF, Enrique. **Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza**. México: Siglo XXI, 2004.

regimes territoriais indígenas — baseados na propriedade coletiva e no usufruto comunitário. Durante meu trabalho de campo, ouvi: "A terra não é nossa; nós é que somos da terra." Trata-se de uma inversão filosófica fundamental e que desafia os próprios alicerces do direito de propriedade ocidental, a exigir tradução intercultural que ainda está por ser construída.

Sob a perspectiva do terceiro eixo analítico — justiça estatal —, as entrevistas revelaram uma tensão entre "o que é" e "o que poderia ser". O "normal", como conjunto de práticas rotineiras que se apresenta como neutro e universal, evidencia sua própria culturalidade quando confrontado com as experiências Xakriabá que registrei em campo. No entanto, nas fissuras deste "normal" germinam possibilidades transformadoras: na reflexão espontânea sobre a participação das lideranças, na percepção intuitiva das barreiras linguísticas e simbólicas, no reconhecimento das lógicas comunitárias que surgem nos processos estatais. Se o normativo constitucional ainda encontra resistências para se materializar nas práticas cotidianas, as sementes de sua concretização já estão presentes nas próprias experiências e reflexões dos/as conciliadores/as. O caminho que se coloca não é impor externamente uma justiça intercultural, mas cultivar e sistematizar as intuições que já brotam no encontro concreto entre diferentes mundos normativos.

#### *3.2.4. Conclusão parcial: limites e aberturas institucionais*

Ao finalizar a análise das entrevistas no CEJUSC de Manga, há um tecido complexo em que se entrelaçam os três eixos analíticos da pesquisa empírica. As vozes dos/as conciliadores/as, quando postas em diálogo com as experiências Xakriabá registradas em campo, revelam não um cenário monolítico de exclusão ou inclusão, mas uma realidade matizada por contradições, lacunas estruturais e possibilidades.

As entrevistas com os/as servidores/as e colaboradores/as do CEJUSC de Manga descortinam uma perspectiva institucional, uma outra ponta da travessia entre o território Xakriabá e o Poder Judiciário. O olhar "de dentro" do fórum, embora parta de um lugar distinto das vozes Xakriabá, esclarece como as dinâmicas de reconhecimento, território e justiça se materializam (ou se elidem) nas práticas

cotidianas de um órgão judicial que se propõe a ser uma porta de entrada mais acessível à justiça.

O primeiro eixo analítico — o reconhecimento — revela-se nas entrevistas como uma dimensão instável e contingente. Embora todos/as os/as entrevistados/as demonstrem conhecimento da existência do povo Xakriabá na comarca, esse conhecimento frequentemente permanece no nível superficial do senso comum local. Como expressou um/a dos/as entrevistados/as: "a gente tem uma noção pelos atendimentos que a gente faz aqui na comarca, mas conhecer mesmo a gente não conhece muito não". Essa frase sintetiza a diferença qualitativa entre "saber que existem" e "conhecer efetivamente" um povo indígena em sua realidade sociocultural.

O reconhecimento da identidade Xakriabá nas sessões de autocomposição opera, predominantemente, por meio de dois marcadores externos: o local de residência (quando indicado que uma das partes reside na "Reserva Indígena") e, ocasionalmente, características fenotípicas interpretadas pelos/as conciliadores/as. A identificação baseada no endereço, embora dialogue com a centralidade territorial para a identidade Xakriabá, opera uma redução problemática da complexidade étnica a dados cadastrais. Já o recurso eventual a aspectos físicos — "às vezes assim, na característica, a gente vê que a pessoa é" — evidencia a persistência de lógicas de heteroidentificação baseadas em estereótipos que remetem diretamente à noção colonial de "índio-estereótipo."

Importante destacar a constatação de que o reconhecimento baseado em marcadores visuais dialoga diretamente com os paradoxos relatados pelos Xakriabá durante o trabalho de campo no território. Quando correspondem ao estereótipo físico, podem ser "reconhecidos" sem se autodeclararem; quando não correspondem, têm sua identidade questionada mesmo se autodeclarada. Um dos entrevistados, ao mencionar que identifica Xakriabá pela fisionomia, evidencia exatamente o tipo de leitura essencialista mencionado em campo.

Também relevante o achado de que o reconhecimento da identidade indígena pode resultar em menos intervenção do/a conciliador/a durante as audiências. A redução do procedimento conciliatório ratifica as estratégias de ocultamento identitário relatadas pelos Xakriabá. Quando os/as indígenas relatam "eu não falo que sou índio fora daqui", fazem isso em resposta à percepção

fundamentada: o reconhecimento da identidade pode efetivamente prejudicar o acesso à justiça.

A ausência de capacitação dos/as conciliadores/as para lidar com questões interculturais resulta numa dependência excessiva da sensibilidade individual de cada servidor/a. O reconhecimento, assim, depende de quem conduz a audiência, de suas experiências pessoais prévias e de sua disposição individual para adaptações.

O segundo eixo — o território — sobressai das entrevistas como dimensão simultaneamente reconhecida em sua materialidade física e incompreendida em sua dimensão simbólica e jurídica. A distância entre o território Xakriabá e a sede da comarca é consistentemente identificada como obstáculo principal ao acesso à justiça, o que aponta para uma consciência institucional sobre as barreiras geográficas. No entanto, essa percepção raramente transcende a dimensão logística para alcançar a compreensão da territorialidade como dimensão existencial constitutiva da identidade indígena.

A crescente utilização das audiências virtuais ilustra tanto as possibilidades quanto as limitações das soluções tecnológicas para questões estruturais. Se a virtualização pode efetivamente reduzir barreiras físicas, ela também reproduz novas formas de exclusão digital, especialmente para as aldeias mais remotas.

Por outro lado, o território também emerge como fator catalisador de discriminação e conflito. Como observou um/a dos/as entrevistados/as: "a discriminação é porque normalmente está envolvido problemas de terra". Essa percepção revela como as questões fundiárias permeiam e condicionam todas as interações entre indígenas e não-indígenas na região.

O terceiro eixo — a justiça estatal — manifesta-se nas entrevistas por meio de tensões temporais e procedimentais que evidenciam os limites dos métodos autocompositivos convencionais quando aplicados a contextos interculturais. A observação de que "o tempo da audiência acaba sendo pouco" e que a percepção de que existe "receio de fala durante as audiências" corrobora diretamente os relatos que ouvi no território sobre a dificuldade de expressar questões complexas nos formatos rígidos das audiências judiciais.

A naturalização de procedimentos padronizados como universais — expressa na recorrente afirmação de que se utiliza o método de conciliação "o normal"

— convive contraditoriamente com percepções sobre a necessidade de adaptações específicas. A ausência quase completa da FUNAI e das lideranças tradicionais nas sessões, por sua vez, revela não apenas uma lacuna procedimental, mas uma oportunidade sistematicamente desperdiçada de construção de pontes interculturais.

A consciência de alguns entrevistados sobre as dificuldades linguísticas e conceituais enfrentadas pelos Xakriabá aponta para questões epistemológicas fundamentais sobre a incomensurabilidade parcial entre diferentes sistemas de conhecimento jurídico. No entanto, essa percepção raramente resulta em adaptações sistemáticas, permanecendo como intuição individual não institucionalizada.

A experiência de realizar entrevistas no ambiente institucional do fórum, ao lado da vivência no território com os Xakriabá, proporcionou-me uma perspectiva única sobre as mediações que estruturam a relação entre diferentes mundos socioculturais. Como magistrado que entrevistou colegas servidores/as, encontrei-me em uma posição simultaneamente familiarizada e estranhada: familiarizada com os códigos institucionais, mas estranhada pela nova perspectiva advinda da observação-participante com os Xakriabá.

Assim, o olhar do CEJUSC, ao mesmo tempo que revela focos de sensibilidade e potenciais aberturas para práticas interculturais — como a justiça itinerante e a preocupação com a linguagem simples —, também espelha as dificuldades sistêmicas em efetivar um reconhecimento pleno e em transcender a lógica monocultural que ainda permeia o Judiciário. As entrevistas indicam que, mesmo na unidade pensada para ser mais dialógica, as assimetrias persistem e a jornada por uma justiça verdadeiramente intercultural ainda é longa.

Para complementar a análise dessas dinâmicas e verificar como as percepções e práticas relatadas no CEJUSC se traduzem (ou se perdem) nos registros formais, na seção seguinte buscarei compreender como os processos judiciais documentam, em sua materialidade burocrática, os vestígios da presença Xakriabá no sistema judicial formal, para, com isso, verificar como as questões em torno do reconhecimento, território e acesso à justiça se materializam ou se transformam nos registros documentais oficiais.

### 3.3 Narrativas documentais oficiais: a travessia dos xakriabá nos autos judiciais

Paralelamente às narrativas orais captadas nas entrevistas, busquei os vestígios textuais da presença Xakriabá em processos judiciais. Essa outra imersão, agora nos autos processuais, complementou e por vezes tensionou as percepções obtidas nas entrevistas, dentro de uma perspectiva cristalizada nas formalidades do papel e dos registros processuais. Os autos judiciais, em sua materialidade burocrática, constituem não apenas fonte de informação, mas artefatos culturais que documentam e produzem realidades sociais e jurídicas.

A análise documental me exigiu um deslocamento significativo: não mais a posição familiar do magistrado que valora provas para decidir, mas a do pesquisador que observa o próprio fazer judicial como fenômeno social e cultural. Tal mudança de perspectiva, aparentemente sutil, revelou-se desafiadora, pois implicou suspender temporariamente as disposições incorporadas ao longo de anos de prática jurídica – o automatismo da subsunção normativa, a busca por "verdades processuais", a lógica binária do procedente/improcedente – para adotar um olhar mais atento às entrelinhas, aos silêncios e às presenças/ausências nos documentos.<sup>215</sup>

Analisar os autos significou confrontar-me com uma terceira linguagem – nem a cosmologia Xakriabá das aldeias, nem a oralidade institucional das entrevistas, mas o registro formal do Estado em sua expressão mais codificada. O universo documental revelou seus próprios paradoxos e silêncios eloquentes, que busquei compreender e explorar.

Ao adentrar os corredores virtuais dos processos judiciais da comarca de Manga/MG, deparei-me com um desafio metodológico que, por si só, já revela muito sobre o problema central desta pesquisa: como identificar processos que envolvam os Xakriabá se o próprio sistema judicial não oferece ferramentas para esse reconhecimento? Essa dificuldade não constituía apenas um obstáculo técnico a ser superado, mas verdadeiramente um dado empírico fundamental.

A impossibilidade de realizar uma busca direta por "parte indígena" evidenciou, em nível estrutural, a invisibilidade institucional apontada no território Xakriabá. O sistema de análise processual utilizado pelo Tribunal de Justiça de Minas

---

<sup>215</sup> SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: **IBCCRIM**, 2004.

Gerais, o Processo Judicial Eletrônico (PJe), em sua própria arquitetura, não prevê um campo específico para registrar a identidade étnica das partes – uma ausência que antecede e condiciona todas as demais formas de (não) reconhecimento.

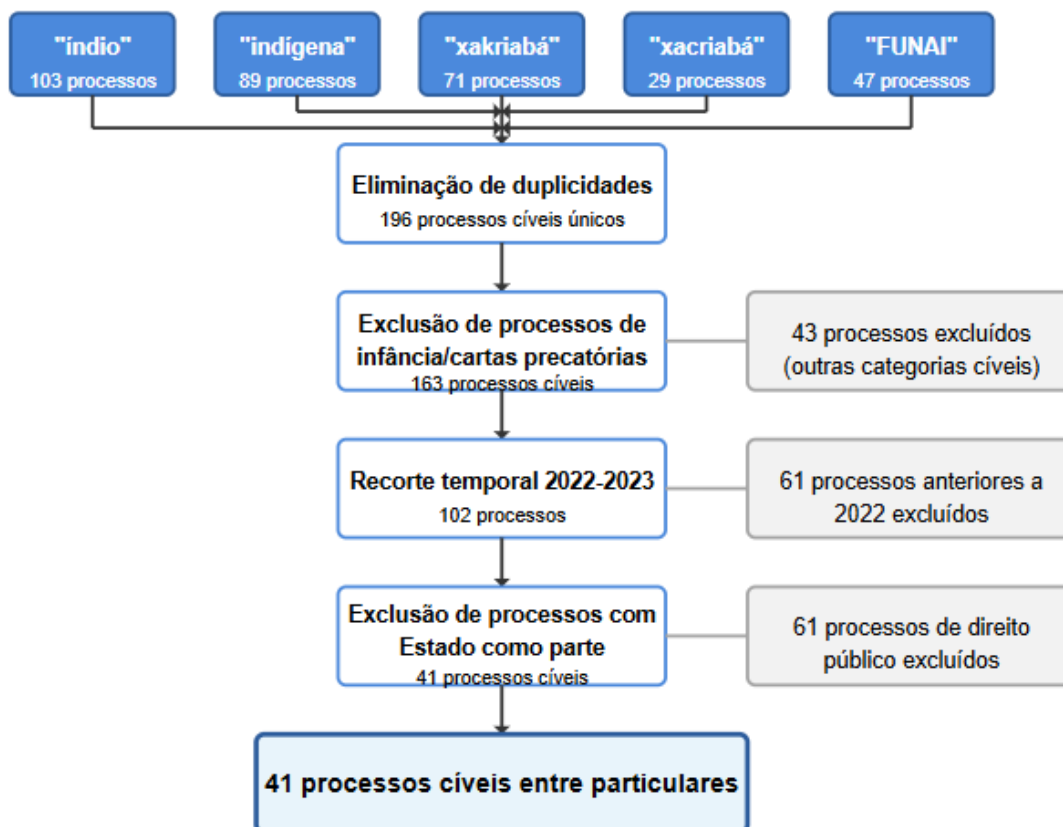
Diante dessa limitação sistêmica existente, foi necessário adotar uma estratégia alternativa de busca, por meio de palavras-chave que pudessem indicar, ainda que indiretamente, a presença indígena nos processos. As consultas foram realizadas a partir dos seguintes termos: "índio", "indígena", "xakriabá", "xacriabá" e "FUNAI". Isso permitiu identificar processos em que pelo menos uma dessas palavras tenha sido mencionada em algum documento ou registro ao longo do trâmite processual.

A busca pelo termo "índio" resultou em 103 processos cíveis, ao passo que "indígena" localizou 89, "xakriabá" 71, "xacriabá" (grafia alternativa) 29, e "FUNAI" revelou 47 processos. Após a eliminação de duplicidades – casos que apareceram em múltiplas buscas – cheguei ao número de 196 processos cíveis distintos que continham pelo menos um dos termos em qualquer documento processual.

O primeiro contato quantitativo com os dados já me provocou reflexões. Enquanto catalogava os resultados em planilhas, percebi que o próprio ato de buscar e classificar processos com estes termos constituía um exercício de arqueologia institucional – uma escavação nas camadas de visibilidade e invisibilidade que estruturam a presença indígena no sistema judicial.

Ao refinar a busca, com a exclusão dos processos de outra natureza, como infância e juventude e cartas precatórias (que somavam 43 casos), restaram 163 processos na esfera cível. O recorte temporal (de 01 de janeiro de 2022 a 31 de dezembro de 2023) reduziu o número para 102 processos. Por fim, a exclusão dos processos de direito público – aqueles em que o Estado ("Poder Público) figura como parte – resultou no conjunto final de 41 processos cíveis entre particulares, que envolvem, de alguma forma, o povo Xakriabá.

Quadro 1 – Arqueologia do (não) reconhecimento processual

**Arqueologia do (Não)Reconhecimento: Processo de Identificação de Casos**

Fonte: o Autor, 2025.

Cada planilha gerada, com suas colunas de números de processos, datas e tipos de ação, materializou não apenas dados, mas histórias humanas filtradas pela gramática judicial. Enquanto organizava as informações, lembrava-me constantemente que por trás de cada número de processo existem pessoas reais, com esperanças, frustrações e expectativas em relação ao Poder Judiciário – muitas delas expressas a mim durante as caminhadas pelas veredas das aldeias Xakriabá.

O fato de precisar recorrer a palavras-chave específicas para identificar processos com possíveis partes indígenas já demonstra a ausência estrutural de mecanismos institucionais de reconhecimento. Diferentemente de outras condições pessoais juridicamente relevantes – como a condição de idoso, a incapacidade civil, a menoridade, ou a existência de réu preso – que são marcadas em campos específicos no sistema processual, a identidade indígena permanece como

informação acessória, recuperável apenas se mencionada textualmente em algum documento do processo.

É possível extrair algumas reflexões dessa realidade. Primeiro, ela indica que os processos localizados são apenas aqueles em que a possível existência de parte indígena foi, de alguma forma, verbalizada nos autos – seja por uma das partes, por um advogado, por uma testemunha ou pelo próprio juízo. Isso significa que os processos que envolvem os Xakriabá, mas em que nenhum dos termos parametrizados foi explicitamente mencionado, permaneceram invisíveis à pesquisa — o que reproduz, no plano investigativo, a invisibilidade ouvida em campo.

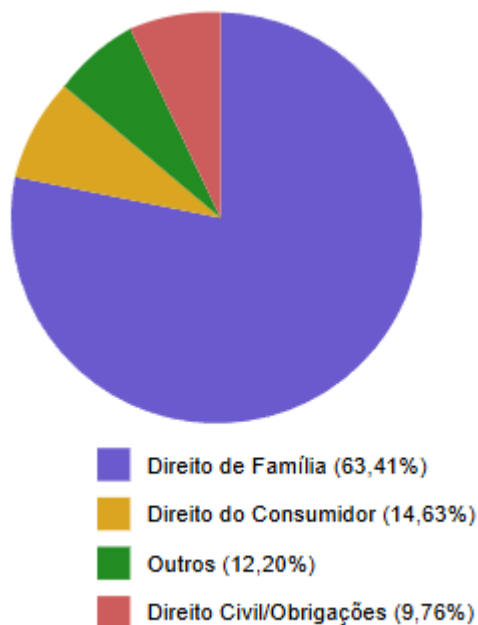
Segundo, os processos identificados por meio dessas palavras-chave não necessariamente têm pessoas indígenas como parte. A menção a "índio" ou "xakriabá" pode ocorrer em diversos contextos: em um documento, em uma contestação, em um laudo pericial, sem que isso signifique que a pessoa indígena seja parte na relação processual. Isso exigiu uma análise qualitativa detalhada de cada processo para identificar a natureza da menção e sua relevância para o estudo.

A análise prévia dos resultados da busca processual evidenciou outro desafio metodológico importante: mesmo nos casos em que havia indicativos da condição indígena de uma das partes, raramente encontrei elementos de autodeclaração explícita. Na maioria dos casos, a identidade indígena estava relacionada a elementos externos, principalmente por referência à residência na Terra Indígena Xakriabá. Isso confirma o que observei durante o trabalho de campo nas aldeias e nas entrevistas no CEJUSC: o reconhecimento institucional opera predominantemente por critérios externos, a partir de marcadores territoriais ou fenotípicos, e não pelo respeito ao princípio da autodeclaração estabelecido pela Convenção 169 da OIT.

Após a primeira etapa de busca, uma vez realizada a exclusão de ações de outras naturezas, identifiquei um universo de 41 processos cíveis entre particulares, distribuídos entre 2022 e 2023, com uma predominância de ações relacionadas ao Direito de Família (63,41%), seguidas por questões de Direito do Consumidor (14,63%), Direito Civil/Obrigações (9,76%) e outros temas (12,20%). Os dados obtidos evidenciaram, numa primeira análise, que a maior parte das demandas judiciais que continha as palavras-chave relacionava-se a aspectos cotidianos da vida

civil: alimentos, guarda de filhos, dissolução de uniões, contratos de consumo e questões bancárias.

Gráfico 1



Fonte: o Autor, 2025.

Cada um desses processos foi então analisado qualitativamente, de acordo com os parâmetros estabelecidos na ficha de análise documental elaborada para a pesquisa (apenso B), que contempla os três eixos principais de análise: reconhecimento, território e justiça. No eixo reconhecimento, busquei identificar manifestações explícitas e implícitas da identidade indígena, presença de autodeclaração e eventuais tratamentos processuais diferenciados. No eixo território, analisei aspectos relacionados à localização física das partes, questões fundiárias e realização de atos processuais. Por fim, no eixo justiça, examinei a participação institucional da FUNAI e de lideranças, narrativas sobre sistemas normativos próprios, adaptações comunicacionais e procedimentais, além de resultados processuais.

As limitações metodológicas identificadas na coleta de dados, especialmente a impossibilidade de filtrar diretamente processos com partes indígenas, não foram obstáculos técnicos a serem superados, mas compõem o próprio objeto de análise. A invisibilidade sistêmica revela um problema estrutural mais

amplo: como o Poder Judiciário pode garantir direitos indígenas a pessoas que nem mesmo consegue identificar e reconhecer em seus registros?

Uma pergunta que emerge dessa constatação não é apenas "como encontrar os processos com partes indígenas?", mas "por que é tão difícil encontrá-los?". E, mais importante, "o que essa dificuldade aponta sobre o reconhecimento da identidade indígena pelo Poder Judiciário?". Essas questões esclarecem o cerne do problema da pesquisa e apontam para a necessidade urgente de transformações nas práticas e estruturas institucionais do sistema judicial brasileiro.

### *3.3.1 Reconhecimento: a marcação e o apagamento da identidade nos processos judiciais*

Início a análise documental pelo eixo analítico do reconhecimento. Ao analisar os 41 processos judiciais que compuseram o corpo da pesquisa, identifiquei um fenômeno que pode ser denominado "reconhecimento paradoxal" — um padrão em que a identidade indígena Xakriabá é simultaneamente marcada e apagada no transcorrer do processo.

A identidade indígena aparece com frequência significativa nas petições iniciais, mas quase sempre reduzida a um dado cadastral, presente apenas na qualificação das partes. Tipicamente, o advogado indica na petição inicial que a parte reside na "Aldeia [nome], Reserva Indígena Xakriabá, São João das Missões/MG". Assim, a menção geográfica constitui, na maioria dos casos, a única referência à possível identidade indígena da parte ao longo de todo o processo.

Cito um caso que ilustra essa circunstância: trata-se de um divórcio consensual em que a petição inicial qualifica a parte como residente na "Aldeia 'X', território indígena Xakriabá", mas a sentença homologatória abstrai completamente essa dimensão, ao tratar as partes como sujeitos não indígenas.

A identidade Xakriabá, já reduzida a dado cadastral na petição inicial, vai sendo filtrada nas sucessivas fases do processo até quase desaparecer nas etapas finais. Este fenômeno, que denomino "reconhecimento decrescente", foi quantitativamente verificável: enquanto petições iniciais fazem alguma menção à

identidade ou território indígena, poucas das sentenças o fazem – e mesmo assim, na maioria dos casos, apenas no relatório, raramente na fundamentação decisória.

A análise dos processos revela que, ao longo do trâmite processual, a identidade Xakriabá passa por um processo de "desculturalização", em que a especificidade étnica, inicialmente visível — pelo menos geograficamente —, vai sendo progressivamente filtrada pelas etapas procedimentais até quase desaparecer no momento decisório. Esse fluxo não parece resultar de uma decisão deliberada dos atores participantes do processo, mas de uma lógica procedimental que naturalmente filtra informações consideradas "juridicamente irrelevantes" pelo sistema.

Nos poucos casos em que a identidade indígena é mencionada além da qualificação inicial, observei um padrão de "vulnerabilização composta" — a apresentação da indigeneidade como um entre vários marcadores de vulnerabilidade. Em um dos processos analisados, a parte é referida na petição como "indígena, analfabeta e idosa, ou seja, hipervulnerável". Noutro caso, a parte é apresentada pelo advogado como "idosa, indígena e com pouco estudo. ”

Essa estratégia argumentativa revela uma percepção implícita de que a identidade indígena, isoladamente, não seria suficiente para acionar proteções jurídicas diferenciadas, ou seja, precisa ser "reforçada" por outros marcadores de vulnerabilidade legalmente reconhecidos. Reflete tanto adaptações estratégicas dos advogados/as quanto limitações estruturais do sistema judicial em reconhecer a identidade étnica.

Em contraste com a predominância do reconhecimento paradoxal, identifiquei apenas dois casos de "reconhecimento explícito", em que a identidade indígena é abordada como fator juridicamente relevante. Em um determinado processo, que envolvia o fornecimento de energia elétrica para uma Associação Comunitária, a condição indígena foi expressamente mencionada na fundamentação decisória, ainda que principalmente para reforçar a situação de vulnerabilidade em relação de consumo.

A autodeclaração formal da identidade indígena – princípio estabelecido pela Convenção 169 da OIT – está praticamente ausente nos processos analisados. Não identifiquei nenhum momento processual específico para autodeclaração étnica, nem formulários ou procedimentos padronizados para seu registro. Documentos como

o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), que podem, de alguma forma, formalizar essa identificação, apareceram em apenas dois processos, sempre como anexos sem qualquer destaque especial ou consequência processual aparente. Em um caso, encontrei Boletim de Ocorrência em que consta como “indígena” declarado, mas não houve qualquer menção a isso no curso do processo.

Quando analisei os processos para verificar o tratamento processual em razão da identidade indígena, verifiquei que, na maioria dos casos, não houve qualquer adaptação nos ritos processuais, nas normas aplicadas ou nas fundamentações decisórias que considerasse a condição indígena das partes. As únicas adaptações encontradas foram de natureza logística: realização de audiências virtuais para facilitar a participação e flexibilizações pontuais nos procedimentos de citação e intimação em razão das dificuldades de acesso ao território Xakriabá.

A invisibilidade normativa é talvez a dimensão mais relevante revelada pela análise documental. Em nenhum dos 41 processos analisados identifiquei menção ou aplicação do Art. 231 da Constituição da República, da Convenção 169 da OIT, da Resolução 454 do CNJ, do “Estatuto do Índio”, ou de qualquer outro dispositivo normativo específico para povos indígenas.

Em determinado processo, que tratava de disputa sobre imóvel em território indígena, a completa invisibilidade da legislação específica sobre terras indígenas foi ensurdecadora. Mesmo envolvendo explicitamente questões territoriais em Terra Indígena constitucionalmente protegida, toda a discussão jurídica baseou-se exclusivamente no Código Civil, como se o terreno fosse propriedade privada comum, sem qualquer consideração pelo seu estatuto jurídico diferenciado. Durante minha leitura dos autos, registrei em minhas anotações: É como se a condição territorial indígena fosse apenas um acidente geográfico, e não uma categoria jurídica com implicações normativas próprias. O direito não é negado – é simplesmente ignorado como se não existisse.

### *3.3.2 Território: A geografia processual - território físico e espaço judicial*

Prossigo na análise documental direcionando o olhar para o segundo eixo analítico — o território — consciente de que ele se entrelaça de forma indissociável

com as questões de reconhecimento já vistas. Ao examinar os autos processuais pela lente territorial, busco compreender como essa relação existencial complexa — que transcende as categorias ocidentais de propriedade e localização geográfica — se traduz, se distorce ou se invisibiliza nos registros burocráticos da justiça estatal.

Os processos judiciais analisados revelaram uma dimensão territorial complexa, que transcende a mera questão de distância física entre as aldeias e o fórum. O território emerge dos documentos como elemento multifacetado: simultaneamente um potencial marcador de identidade, condicionante de acesso à justiça e foco de disputas jurídicas específicas.

Na maior parte dos processos analisados, o território indígena aparece explicitamente como elemento de qualificação das partes. A menção ao endereço na "Reserva Indígena Xakriabá" ou em aldeias específicas ("Aldeia Sumaré", "Aldeia Barreiro", "Aldeia Prata") constitui o principal — e frequentemente único — marcador da possível identidade indígena nos autos. Aqui se revela uma primeira tensão: o território serve como elemento para a identidade étnica, uma forma de reconhecimento indireto e geográfico que substitui a autodeclaração pessoal.

Nos processos de direito de família, que compõem a maioria do conjunto analisado (63,41%), a localização territorial emerge como elemento central para a instrução processual. Nos estudos sociais realizados pelo juízo, a referência ao território é constante, tanto como dificuldade logística quanto como contexto social relevante. Houve um caso, que tratava de guarda de menor, em que o relatório social descreve detalhadamente as condições de acesso à aldeia: "A visita foi realizada com dificuldade, devido à distância e às péssimas condições das estradas, agravadas pelo período chuvoso".

A questão territorial como barreira de acesso é recorrentemente registrada nos processos. Em alguns dos casos analisados, encontrei menções às dificuldades enfrentadas por oficiais de justiça para localizar as partes em território indígena. Num deles, a certidão do oficial de justiça registra: "Não foi possível cumprir a diligência devido à impossibilidade de localizar a parte na extensa área da aldeia, sem indicação precisa de sua moradia". Em outros casos, a justificativa para a não-realização de audiências presenciais frequentemente incluía a dificuldade de deslocamento da parte residente em área rural indígena.

A adaptação processual mais comum relacionada ao território foi a realização de audiências virtuais, presente em quase metade dos processos analisados – o que corrobora o que foi dito pelos/as entrevistados. No entanto, mesmo tal solução tecnológica revela contraditórias assimetrias territoriais. Há um processo analisado em que, por exemplo, a justificativa para remarcação de audiência foi: "A parte não conseguiu participar da videoconferência por problemas de acesso à internet na aldeia".

Os processos que tratam diretamente de questões fundiárias ou imobiliárias dentro do território indígena (encontrei 4 casos com essa característica) revelam talvez a dimensão mais preocupante da invisibilidade jurídica. Em todos eles, o estatuto jurídico específico das terras indígenas foi completamente ignorado, ao tratar as questões como disputas civis ordinárias sobre propriedade privada.

Em um dos casos analisados, referente a um divórcio com partilha de bens, o casal Xakriabá convivia na Terra Indígena e havia construído benfeitorias no local. Na audiência de conciliação, registrou-se: "As partes não chegaram a acordo quanto à divisão do imóvel situado na aldeia", sem qualquer discussão sobre o regime jurídico especial daquele território ou a impossibilidade de alienação de terreno em Terra Indígena. O caso foi eventualmente resolvido com a desistência da partilha e, com isso, foi evitado o enfrentamento da questão fundiária específica.

Particularmente revelador foram os autos em que a petição inicial mencionava disputa sobre "o usufruto de imóvel localizado na Reserva Indígena". Ao longo do processo, a questão foi progressivamente invisibilizada, e o acordo final focou apenas em guarda e alimentos, silenciando completamente sobre o imóvel em território indígena – como se a complexidade jurídica da questão fundiária indígena fosse contornada pelo silêncio processual.

Durante a análise dos autos desse processo, concluí que: o sistema judicial parece não ter categorias operacionais para lidar com a especificidade do regime fundiário indígena. Diante dessa lacuna, opta-se pelo silêncio ou pela tradução forçada para categorias civilistas convencionais.

O desafio territorial observado nos processos não se limita, portanto, a questões de acessibilidade física ou logística. Trata-se fundamentalmente de um problema epistemológico: como o sistema judicial pode reconhecer e processar

territorialidades jurídicas outras, sem reduzi-las a meras localidades geográficas sob jurisdição estatal? Tal questão, longe de ser meramente teórica, tem consequências práticas diretas para a efetivação dos direitos dos povos indígenas legalmente garantidos.

### *3.3.3 Justiça estatal: monólogos judiciais e (in)visibilidade processuais*

Ao analisar os processos judiciais sob a ótica da justiça — terceiro eixo de investigação — deparei-me com uma ausência: a invisibilidade dos sistemas normativos próprios indígenas nos cadernos processuais. Em apenas um caso, encontrei breve menção a formas tradicionais de resolução de conflitos. Em um relatório social, elaborado pelo/a assistente social do juízo, constava: "Fui informado/a que muitas decisões passam pelo cacique e lideranças da aldeia, que realizam reuniões comunitárias para resolver conflitos." No entanto, esta informação apareceu como mero dado contextual, sem qualquer impacto no andamento processual ou na fundamentação decisória.

A invisibilidade dos sistemas normativos próprios nos autos reflete o que Antonio Carlos Wolkmer caracteriza como monismo jurídico: a negação da coexistência, no mesmo espaço social, de múltiplos ordenamentos normativos para além do direito estatal.<sup>216</sup> Nos processos analisados, a monologia jurídica não se manifesta como negação explícita, mas como ausência naturalizada – os sistemas normativos indígenas simplesmente não fazem parte do horizonte operacional do sistema judicial.

Outro aspecto relevante identificado foi a completa ausência de adaptações comunicacionais significativas. Em nenhum dos 41 processos analisados encontrei designação de intérprete ou mediador intercultural, adaptação de linguagem ou qualquer outro mecanismo que considerasse possíveis especificidades linguísticas e comunicacionais indígenas.

Em diversos processos, as próprias petições mencionam explicitamente condições como "analfabetismo" ou "pouco estudo" das partes indígenas. A falta de

---

<sup>216</sup> WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. – 4. Ed. Rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015.

adaptações comunicacionais revela uma presunção institucional de pleno domínio, por parte dos indígenas, não apenas da língua portuguesa, mas de todo o universo semântico e cultural do direito estatal – presunção que contradiz diretamente os relatos que ouvi nas aldeias sobre as barreiras linguísticas e conceituais enfrentadas, situação também mencionada nas entrevistas no CEJUSC.

Embora tenham sido mencionadas pelos/as conciliador/as processos de reconhecimento e simplificação de linguagem, nas atas de conciliação dos processos analisados não identifiquei adaptação que considerasse a realidade sociocultural Xakriabá. Os procedimentos seguiram exatamente o mesmo roteiro e formato utilizados em casos envolvendo partes não-indígenas, o que reforça os/as entrevistados/as definiram como "o normal"— expressão que sintetiza a naturalização do procedimento padrão como universal e pretensamente neutro.

Outro dado foi a quase total ausência de diálogo processual com a FUNAI nos processos analisados. Em apenas 6 dos 41 processos identifiquei alguma participação do órgão indigenista, sempre em papéis periféricos e instrumentais. Num determinado processo, por exemplo, a FUNAI foi contatada apenas para justificar a ausência da parte indígena em audiência, por "dificuldades de acesso tecnológico". Em outro caso, sua atuação limitou-se à emissão de uma declaração de residência.

Deve ser reiterado, nesse particular, que a participação obrigatória da FUNAI como representante dos povos indígenas já foi superada diante do princípio constitucional da autonomia, mas foi objeto de análise pelo seu potencial em contribuir para a solução de conflitos interétnicos, bem como por ter sido um apontamento do campo, ou seja, quanto à possibilidade de a FUNAI contribuir para solução do conflito.

O Ministério Público Estadual, por sua vez, atuou em diversos processos (principalmente nos de família envolvendo crianças e adolescentes), mas sempre em sua função ordinária de fiscal da ordem jurídica, sem qualquer abordagem específica sobre a condição indígena das partes. Esta atuação rotineira e inespecífica reforça o padrão de invisibilização da diferença cultural e aponta que pode ser uma prática do sistema de justiça como um todo.

Durante minha análise, refleti sobre como o vazio institucional especializado transcende a mera ausência concreta, na medida em que constitui uma lacuna estrutural que evidencia a desconexão entre o arcabouço normativo formal que

reconhece direitos específicos e a prática judicial cotidiana que os ignora. Em minhas anotações de pesquisa, registrei: é como se o subsistema jurídico especificamente criado pelos direitos dos povos indígenas existisse em um plano paralelo, sem pontos de contato com a justiça cotidiana que efetivamente afeta suas vidas.

Assim, ao longo da análise dos autos, percebi que os espaços mais permeáveis a algum reconhecimento da diferença cultural não eram as decisões judiciais formais, mas os documentos produzidos por profissionais que mantinham contato direto com as partes: relatórios de assistentes sociais e certidões de oficiais de justiça. São "zonas de interação", ainda que limitadas, que oferecem possibilidades de tradução intercultural que raramente penetravam nas camadas mais formalizadas do processo.

Se já existem nas práticas cotidianas pequenas brechas de reconhecimento da diferença cultural, como ampliar e fortalecer esses espaços para construir uma justiça intercultural e mais dialógica? É uma das questões que levarei para o próximo capítulo da dissertação.

#### *3.3.4 Conclusão parcial: para além do silêncio documental*

Ao finalizar minha jornada pelos autos processuais, concluo não apenas com um catálogo de ausências e invisibilidades, mas também com vislumbres de possibilidades transformativas. Os processos estudados revelam contradições e possibilidades que, se adequadamente analisados, podem indicar caminhos para uma justiça intercultural.

As perguntas que surgiram durante a análise documental apontam o cerne do problema investigado: não se trata apenas de saber "como encontrar os processos com partes indígenas?", mas de compreender "por que é tão difícil encontrá-los?". E, mais fundamentalmente, "o que essa dificuldade diz sobre o reconhecimento da identidade indígena pelo Poder Judiciário?". A resposta encontra-se na própria arquitetura do sistema: a ausência de campos específicos para registro da identidade indígena no sistema processual não constitui mero problema técnico, mas expressa uma invisibilidade estrutural que precede e condiciona todas as demais formas de (não)reconhecimento.

O padrão de "reconhecimento paradoxal" — que simultaneamente registra e apaga a identidade indígena — expõe as limitações estruturais de um sistema judicial que não desenvolveu categorias operacionais para processar efetivamente a alteridade cultural. A identidade Xakriabá é frequentemente reduzida a dado cadastral, esvaziada de sua dimensão jurídica substantiva e progressivamente filtrada nas sucessivas etapas processuais. O fenômeno do "reconhecimento decrescente" documentado quantitativamente revela como o sistema judicial opera uma verdadeira "desculturalização" processual, em que a especificidade étnica vai sendo sistematicamente apagada até quase desaparecer no momento decisório.

No entanto, essa contradição também revela um sistema que não está completamente fechado ao reconhecimento da diferença cultural. O próprio fato de algum marcador de identidade indígena ser mencionado, mesmo que apenas na qualificação das partes, indica potencialidades de diálogo que poderiam ser fortalecidas e expandidas. A estratégia de "vulnerabilização composta" identificada nos autos — apresentação da indigeneidade como um entre vários marcadores de vulnerabilidade — embora questionável por não reconhecer a realidade sociocultural como valor em si, aponta para uma consciência incipiente sobre a necessidade de proteções diferenciadas.

A dimensão territorial revelou-se como elemento contraditório nos processos analisados. A Terra Indígena, apesar de tratada predominantemente como mero elemento geográfico, carrega em si a potencialidade de ser reconhecida como espaço de juridicidade própria. Durante minha estadia no território Xakriabá, testemunhei como o "estar na aldeia" não é apenas uma localização física, mas uma condição existencial e normativa que modifica profundamente as relações sociais e jurídicas. Esse "outro lugar", com suas formas próprias de sociabilidade e normatividade, raramente penetra os autos processuais, mas existe como realidade viva que constantemente desafia as pretensões universalizantes do direito estatal.

Particularmente reveladores foram os casos que envolviam questões fundiárias dentro do território indígena, em que o estatuto jurídico específico das terras indígenas foi ignorado, tratando-se as questões como disputas civis ordinárias sobre propriedade privada. Diante dessa lacuna, opta-se pelo silêncio ou pela tradução forçada para categorias civilistas convencionais.

Os processos de família, predominantes na amostra analisada, revelam-se como campo particularmente fértil para futuras investigações interculturais. Categorias civilistas padronizadas processam relações familiares potencialmente estruturadas segundo lógicas culturais distintas, sem qualquer consideração por essas especificidades. Como me disse uma liderança Xakriabá durante o trabalho de campo: "É toda a comunidade que cuida e educa." A concepção expandida de família e cuidado, que transcende os núcleos familiares nucleares do direito civil, raramente encontra espaço nas categorias jurídicas convencionais que estruturam os processos analisados.

A dupla ausência identificada no eixo da justiça — invisibilidade dos sistemas normativos próprios indígenas e escassez das instituições estatais especializadas — evidencia uma desconexão estrutural entre o arcabouço normativo formal que reconhece direitos específicos e a prática judicial cotidiana que os ignora sistematicamente. A quase total ausência da FUNAI (presente em apenas 6 dos 41 processos, sempre em papéis periféricos) e a invisibilidade dos sistemas normativos Xakriabá (mencionados apenas uma vez, como mero dado contextual) revelam um vazio institucional que transcende lacunas pontuais para constituir negação sistemática do pluralismo jurídico constitucionalmente estabelecido.

Nos processos analisados — nas pequenas adaptações logísticas, nos fragmentos de reconhecimento territorial, nos espaços de negociação dos acordos, nos relatórios sensíveis dos/as assistentes sociais — encontrei sementes de potencial transformação intercultural. O desafio que se coloca, portanto, não é apenas criticar as ausências e invisibilidades, mas nutrir e fortalecer essas sementes, de modo a expandir as "zonas de interação" identificadas para que penetrem todas as camadas do processo judicial.

A análise documental aqui apresentada, em diálogo com as vozes Xakriabá ouvidas em campo e com as percepções dos servidores do CEJUSC, compõe um quadro complexo que demanda não respostas simplistas, mas um repensar profundo das práticas e estruturas do sistema judicial. O reconhecimento efetivo da identidade indígena — não apenas como dado cadastral, mas como dimensão juridicamente relevante — constitui exigência constitucional, bem como é condição necessária para a construção de uma justiça democrática em uma sociedade plural.

As contradições documentadas nos autos processuais não são defeitos a serem corrigidos por meio de ajustes técnicos pontuais, mas sintomas de tensões históricas mais profundas entre diferentes matrizes culturais que coexistem no território brasileiro. A superação dessas contradições exige transformações epistêmicas e institucionais que reconheçam a legitimidade e vitalidade de outras formas de conhecer, habitar e organizar o mundo social.

Na seção seguinte, busco entrelaçar as múltiplas vozes e perspectivas que emergiram na investigação empírica — as narrativas territoriais Xakriabá, as percepções institucionais dos/as conciliadores/as do CEJUSC e os vestígios documentais dos processos judiciais — em uma síntese reflexiva que possa contribuir para superar limitações estruturais identificadas e para apontar as possibilidades transformativas latentes nas diferentes camadas de análise. O movimento analítico que se segue não pretende harmonizar artificialmente tensões irreconciliáveis, mas reconhecer, na complexidade das múltiplas perspectivas, as sementes de uma justiça intercultural que ainda está por ser construída.

### **3.4 Travessias e fronteiras inacabadas: entre monoculturas jurídicas e possibilidades interculturais – uma síntese da pesquisa empírica**

A presente seção representa a confluência das três estratégias metodológicas que estruturaram a investigação empírica — a observação-participante no território Xakriabá, as entrevistas semiestruturadas com a equipe do CEJUSC e a análise documental dos autos judiciais. Mais que uma síntese descritiva, constitui uma análise dos encontros e desencontros entre mundos socioculturais distintos, que revelam não apenas as limitações do sistema judicial vigente, mas também as sementes de transformação que germinam nas práticas cotidianas.

A travessia metodológica entre o território indígena e os corredores do fórum, entre as vozes Xakriabá e os registros institucionais, entre a oralidade ancestral e a documentação processual, revelou-se uma jornada de descobertas que transformaram não apenas minha compreensão acadêmica, mas minha própria atuação como juiz-pesquisador. Como toda experiência genuína de alteridade, a presente pesquisa deixou marcas em todas as dimensões do conhecimento

construído. Durante a pesquisa, tive a oportunidade de refletir sobre minha própria posição como magistrado nesse campo complexo.

A formação jurídica tradicional, centrada no estudo dogmático de normas abstratas, pouco me preparou para compreender as dinâmicas concretas de produção e reprodução da justiça em contextos interculturais. Foi graças ao encontro com os Maxakali e, posteriormente, com os Xakriabá — com suas experiências, caminhadas pelos territórios, participado de seus rituais e reuniões — que pude começar a perceber as limitações de minha própria visão de mundo e as possibilidades de outros horizontes de justiça.

A experiência transformadora dialoga com o que Spivak caracteriza como o necessário "desaprendizado" dos privilégios, o processo pelo qual sujeitos em posições hegemônicas (como a de juiz na hierarquia judicial) confrontam seus próprios pressupostos não questionados e abrem-se para aprender com aqueles que tradicionalmente foram posicionados como objetos, e não sujeitos, do conhecimento.<sup>217</sup> Não se trata de uma romantização acrítica da alteridade, mas do reconhecimento de que a verdadeira justiça intercultural exige transformações não apenas nas instituições, mas nas próprias subjetividades e modos de (re)conhecer.

Os três eixos analíticos que orientaram a investigação (reconhecimento, território e justiça estatal) revelaram-se como dimensões relacionadas de uma mesma experiência existencial complexa. O reconhecimento da identidade Xakriabá não pode ser dissociado de sua dimensão territorial, assim como ambos condicionam fundamentalmente as possibilidades de acesso e participação na justiça estatal.

A observação-participante no território Xakriabá evidenciou como o reconhecimento identitário opera por meio de lógicas relacionais e contextuais que transcendem os marcadores externos frequentemente mobilizados pelas instituições estatais. A frase que se tornou fio condutor da pesquisa — "O primeiro passo é o reconhecimento" — cristaliza uma compreensão sofisticada sobre a condição prévia para qualquer relação justa entre povos indígenas e Estado. Como argumenta Daniel Munduruku, "ser Munduruku é diferente de ser índio", pois implica "uma ancestralidade, uma leitura do mundo, um jeito de ser humano diferente dos outros

---

<sup>217</sup> SPIVAK, G.. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

povos".<sup>218</sup> A especificidade étnica, que os Xakriabá expressam em seus próprios termos, raramente encontra espaço de reconhecimento nas categorias operacionais do sistema judicial.

O território emergiu das narrativas de campo não como mero dado geográfico, mas como dimensão constitutiva da identidade Xakriabá. No entanto, as entrevistas com conciliadores/as do CEJUSC revelaram como a territorialidade existencial é frequentemente reduzida a elemento cadastral ou obstáculo logístico. A análise documental dos autos confirmou o padrão de invisibilização: mesmo em processos que envolvem questões territoriais, o estatuto jurídico específico da Terra Indígena foi sistematicamente ignorado, tratado como propriedade privada comum.

A justiça estatal, acessada "só em último caso" segundo as vozes Xakriabá, revelou-se permeada por contradições estruturais que o trabalho de campo trouxe à superfície. As entrevistas no CEJUSC indicaram esforços individuais de comunicação e sensibilidade intercultural, mas também a ausência de diretrizes institucionais claras. A análise dos autos documentou o que pode ser caracterizado como "reconhecimento paradoxal": a simultaneidade entre o registro e o apagamento da identidade indígena ao longo do processo.

A pesquisa empírica revelou, portanto, uma tensão fundamental entre o "normativo" — o arcabouço constitucional e infraconstitucional que reconhece os direitos dos povos indígenas — e o "normal" — as práticas cotidianas naturalizadas que reproduzem invisibilidades e exclusões. Como visto no enquadramento teórico (2.3.2), a Constituição de 1988 inaugurou o paradigma da autonomia indígena, vindo a superar séculos de políticas assimilacionistas. A Convenção 169 da OIT e a Resolução 454 do CNJ consolidaram juridicamente o direito à autodeclaração étnica como critério fundamental para o reconhecimento.

No entanto, os achados empíricos evidenciam que o "direito a ser reconhecido indígena" — direito que decorre do ordenamento jurídico brasileiro vigente — permanece largamente esquecido no cotidiano forense. A ausência de espaços institucionais para autodeclaração, a identificação baseada exclusivamente no endereço, o eventual recurso a estereótipos físicos e a completa invisibilidade das

---

<sup>218</sup> MUNDURUKU, Daniel. O ato indígena de educar(se), uma conversa com Daniel Munduruku. Bienal de São Paulo, 21 fev. 2017. Disponível em: <https://bienal.org.br/o-ato-indigena-de-educarse-uma-conversa-com-daniel-munduruku/>.

normas específicas nos processos analisados demonstram como o paradigma constitucional da autonomia ainda encontra resistências para se materializar nas práticas judiciais.

A presente pesquisa revelou como os Xakriabá desenvolveram sofisticadas estratégias de navegação entre diferentes regimes de visibilidade — ora ocultando, ora afirmando sua identidade étnica conforme as circunstâncias institucionais —, o que evidencia que o problema não reside na "autenticidade" da identidade indígena, mas na incapacidade do sistema judicial de reconhecer e processar adequadamente a alteridade cultural.

Apesar das limitações estruturais identificadas, o presente estudo também registrou potencialidades transformativas que emergem nos encontros concretos entre diferentes mundos. Nas adaptações improvisadas dos/as conciliadores/as, nas reflexões espontâneas sobre participação das lideranças, nas experiências iniciais de justiça itinerante, nas propostas de simplificação da linguagem jurídica — em todos esses pontos, há sementes de uma justiça intercultural ainda por ser construída.

Como sustenta Roberto Cardoso de Oliveira, a identidade étnica se constitui de forma contrastiva e relacional, "jamais se afirmando isoladamente".<sup>219</sup> O que a pesquisa evidenciou é que o sistema judicial pode se tornar um espaço produtivo do reconhecimento relacional, desde que abandonadas as pretensões universalizantes e monoculturais que caracterizam as práticas atuais. As vozes Xakriabá não demandam uma justiça paralela ou excludente, mas uma justiça capaz de dialogar com suas formas próprias de organização social e resolução de conflitos.

Os achados empíricos convergem para a necessidade de transformação das estruturas e práticas do Poder Judiciário no que concerne ao reconhecimento e tratamento dos povos indígenas. Não se trata de ajustes pontuais ou adaptações cosméticas, mas da construção que reconheça os povos indígenas como sujeitos plenos de direitos, cuja alteridade cultural constitui riqueza a ser garantida e respeitada, não obstáculo a ser superado.

A proposta de parâmetros concretos para uma governança judicial intercultural, que desenvolvo no próximo capítulo, emerge diretamente das evidências

---

<sup>219</sup> OLIVEIRA, R. C. de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976, p. 36.

empíricas ora sistematizadas. Cada contradição identificada, cada possibilidade vislumbrada, cada voz registrada constitui matéria-prima para a elaboração de diretrizes que possam orientar a transformação das práticas judiciais rumo ao efetivo cumprimento dos preceitos constitucionais e convencionais que protegem os direitos dos povos indígenas.

Como expresso no objetivo geral da pesquisa (apresentado na introdução), busco contribuir para o aprimoramento do Poder Judiciário por meio da proposição de parâmetros concretos que permitam não apenas o reconhecimento da pessoa indígena em juízo, mas a consequente aplicação dos direitos e garantias previstos na ordem jurídica. O desafio que se coloca, pois, é traduzir os achados empíricos em transformações institucionais efetivas no CEJUSC da comarca de Manga, no Tribunal de Justiça de Minas Gerais e no Poder Judiciário brasileiro, de maneira a superar as contradições entre o normativo e o normal, entre a promessa constitucional e a realidade vivida.

Em semelhante quadro, não se trata apenas de formalizar ou burocratizar as intuições em novos protocolos rígidos, mas criar orientações institucionais de verdadeiro diálogo em que diferentes saberes — acadêmicos, institucionais, comunitários, ancestrais — possam contribuir para a construção de uma justiça intercultural. Como propõe Walter Mignolo, o pensamento fronteiro, aquele que habita e transita entre diferentes sistemas de conhecimento, oferece possibilidades epistemológicas e práticas para (re)imaginar instituições para além dos limites da modernidade ocidental.<sup>220</sup>

A jornada empírica demonstrou que a construção de uma justiça intercultural não é uma utopia distante, mas uma possibilidade concreta que surge nas próprias fissuras e contradições do sistema atual. Como ouvi tantas vezes durante o trabalho de campo: "A herança é a luta." É nesse espírito de luta transformadora, respeitosa e dialógica, que proponho, no próximo capítulo, parâmetros para uma justiça intercultural. O esforço não se pretende conclusivo, mas contribuição provisória a um diálogo necessário e urgente sobre como construir um sistema judicial capaz de

---

<sup>220</sup> MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

reconhecer e processar as múltiplas juridicidades que coexistem no plural tecido social brasileiro.

#### 4 NOVAS SEMENTES PARA VELHOS CAMPOS: PARÂMETROS PARA UMA GOVERNANÇA JUDICIAL INTERCULTURAL

*“A gente fica feliz quando autoridade sai do ar condicionado”*

(Indígena Xakriabá)<sup>221</sup>

A fala em epígrafe, ouvida durante o campo da pesquisa no território Xakriabá, aparentemente simples — sobre a felicidade quando uma autoridade "sai do ar-condicionado" — revelou-se significativa no contexto do presente estudo, pois ela sintetiza várias camadas de sentido: a distância física e simbólica entre as instituições estatais e o território indígena; a percepção do Estado como entidade que opera em ambientes controlados, isolados da realidade cotidiana; e a valorização do deslocamento, do movimento em direção ao outro, como primeiro passo para qualquer diálogo genuíno.

Essa perspectiva se apresenta como metáfora para pensar o Poder Judiciário em contextos interculturais. Sair do ar-condicionado não significa apenas deixar o conforto físico, mas abandonar a zona de conforto epistemológica – aquela que permite operar a partir de categorias pretensamente universais sem questioná-las. Significa abrir-se para outros modos de ser, conhecer e fazer justiça.

Neste capítulo, proponho a governança judicial como chave analítica para explorar como a transição paradigmática constitucional (vista na seção 2.3.2), ou seja, do princípio da integração/assimilação para o da autonomia dos povos indígenas, associada aos elementos extraídos da pesquisa empírica, pode operar efetivamente no Poder Judiciário.

A escolha pelo conceito de governança, em detrimento de uma abordagem focada apenas em reformas procedimentais pontuais, não é casual. Ela decorre da constatação de que o desafio identificado transcende a esfera cível ou os limites de uma comarca específica, pois revela um problema estrutural e sistêmico do Poder Judiciário brasileiro em sua relação com os povos indígenas. Se a presente pesquisa, em seu recorte empírico, evidenciou um padrão de "reconhecimento paradoxal" e apagamento da identidade Xakriabá nos processos cíveis, outros estudos, como a

---

<sup>221</sup> Frase por mim ouvida no campo da pesquisa, preservado o anonimato, a pedido dos próprios Xakriabá.

investigação de Sônia Guajajara, Carolina Ribeiro Santana e Isabella Cristina Lunelli sobre a atuação do Supremo Tribunal Federal no reconhecimento de pessoas indígenas em processos judiciais criminais<sup>222</sup>, revelam que a situação ora retratada não é isolada, mas parte de uma cultura institucional ainda refratária à aplicação do princípio constitucional da autonomia dos povos indígenas.

Diante do desafio posto, que perpassa diferentes ramos do direito e instâncias do Poder Judiciário, uma solução focada exclusivamente em ajustar os ritos do processo civil seria insuficiente. A questão, portanto, não é apenas de ajuste procedimental, mas de governança: é preciso repensar as estruturas, as políticas de formação, os sistemas de informação, a cultura organizacional e os próprios pressupostos epistemológicos que moldam a atuação do Poder Judiciário como um todo.

A governança, como conceito que transcende a mera gestão processual, oferece um horizonte amplo para pensar transformações institucionais que abarquem múltiplas dimensões: desde a localização, controle de acesso e arquitetura dos fóruns e a realização de audiências até a disponibilidade de serviços judiciais como perícias antropológicas, além da gestão de pessoas e de processos. É nesse sentido que os parâmetros que serão adiante propostos para uma governança judicial intercultural buscam oferecer respostas a um problema sistêmico.

No entanto, dada a singularidade do contexto intercultural, foi preciso ir além de uma mera aplicação do conceito predominante de governança aos desafios identificados no estudo empírico. Ao contrário, foi preciso realizar uma análise crítica e contextualizada da governança, que reconheça tanto as potencialidades quanto os limites do conceito dominante e, mais especificamente, que seja uma governança voltada para a realidade da interação entre o Poder Judiciário e os povos indígenas.

Para isso, percorro um caminho que parte da genealogia do conceito de governança, com suas origens e usos hegemônicos, para então propor uma descolonização da governança a partir da reconstrução à luz da interculturalidade, sob inspiração da antropofagia oswaldiana e do perspectivismo ameríndio. A trajetória

---

<sup>222</sup> GUAJAJARA, Sonia; SANTANA, Carolina Ribeiro; LUNELLI, Isabella Cristina. “Índio Integrado” e “Índio Aculturado”: O uso desses padrões de criminalização de lideranças indígenas pelo judiciário brasileiro. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 1247-1281, 2023.

culmina na proposição de parâmetros concretos para uma governança judicial intercultural, que possa responder aos desafios identificados nesta pesquisa.

#### **4.1 Genealogia da Governança: uma análise de seu “lugar de enunciação”**

O termo governança tem suscitado crescente destaque nas últimas décadas, dado como tema central tanto em estudos da administração pública, ciência política e sociologia quanto em áreas de gestão privada e do meio corporativo. Esse interesse, porém, é acompanhado de uma pluralidade de definições e interpretações que tornam o conceito simultaneamente complexo e ambíguo. A governança não se limita à mera administração de organizações, mas envolve ampla gama de processos, práticas e estruturas que sustentam a ação coletiva.

Orlando Villas Boas Filho, em estudo sobre o delineamento conceitual de governança, destaca que vários autores, sob as mais diferentes perspectivas, trabalham a questão da governança, vindo o termo a receber diferentes contornos conceituais e modos de manifestação<sup>223</sup>. Trata-se, de fato, de conceito complexo e que envolve variáveis diversas a depender do ponto de vista analítico.

Segundo Moreau Defarges, o termo teria surgido na França, no século XII com sentido técnico de direção dos “bailiados” (bailliages).<sup>224</sup> Posteriormente, os historiadores ingleses da Idade Média o teriam empregado para caracterizar o modo de organização do poder feudal. Por fim, ele teria ressurgido no último quarto do século XX, na tradição anglófona, como uma noção fundamental no âmbito das empresas e das organizações.

No mesmo sentido, Owen Hughes afirma que o tema da governança foi reintroduzido no debate da ciência política e administração pública das últimas décadas, mas sem que tenha havido uniformidade no sentido atribuído ao termo pela literatura, o que tem resultado na mobilização da palavra “governança” com diferentes significados.<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> VILLAS BÔAS FILHO, O. A governança em suas múltiplas formas de expressão: o delineamento conceitual de um fenômeno complexo. **Revista Estudos Institucionais**, v. 2, n. 2, p. 671-698, 2016, 673.

<sup>224</sup> MOREAU DEFARGES, Philippe. **La gouvernance**. 5e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. (Que sais-je?).

<sup>225</sup> HUGHES, O. A Governança Existe? In: OSBORNE, Stephen P. (Ed.). **A Nova Governança Pública? Perspectivas emergentes sobre a teoria e prática da governança pública**. London; New

A esse respeito, Capeller e Simoulin concordam quanto ao caráter polissêmico do conceito de governança, carregado de vagueza e imprecisão. Ao contrário de Hughes, porém, para eles é justamente a polissemia que vocaciona “governança” a figurar como matriz para o diálogo transdisciplinar, daí sua importância concomitante para diversos campos e saberes<sup>226</sup>. Assim, o próprio enraizamento do conceito de governança em diversos domínios de análise é que conduz à impossibilidade de defini-lo peremptoriamente.

Há, portanto, certo consenso na literatura quanto à inexistência de um conceito único de governança. Na tentativa de conceituação, Hughes estabelece o que denomina de “significado padrão de governança”<sup>227</sup>; um sentido comum e essencial, cujo exame parte da própria raiz etimológica da palavra e da descrição constante dos dicionários, de sorte que, em termos conceituais, ela deve ser compreendida como “administração de organizações, públicas e privadas” e estar relacionada “à direção” e “à solução de problemas sociais”.<sup>228</sup>

James Nathan Rosenau, em texto clássico sobre o tema, corrobora a noção de que o conceito de governança é plurívoco e que em algumas línguas, como o alemão, inexistem sequer uma palavra que facilmente denote governança, ao passo que no inglês a palavra Governance está atrelada a diferentes matizes, embora não necessariamente incompatíveis.<sup>229</sup> Apesar da ambiguidade conceitual, Rosenau sugere uma definição de governança a partir de sua diferenciação quanto ao conceito de governo, afinal “governança não é o mesmo que governo”<sup>230</sup>: governo relaciona-se a atividades sustentadas por uma autoridade formal, pelo poder de polícia que garante a efetivação de políticas públicas instituídas; por sua vez, governança refere-se a atividades sustentadas por objetivos comuns, que podem ou não decorrer de responsabilidade legais mas que não dependem do poder de polícia. Assim, apesar de se referirem a comportamentos visando a um objetivo, bem como a atividades

---

York: Routledge, 2010. Cap. 6, p. 87-104.

<sup>226</sup> CAPELLER, W.; SIMOULIN, V. La gouvernance: du programme de recherche à la transdisciplinarité (Présentation). *Droit et Société*, Paris, n. 54, p. 301-305, 2003.

<sup>227</sup> HUGHES, O. A Governança Existe? p. 87. [tradução livre].

<sup>228</sup> Idem, p. 115. [tradução livre].

<sup>229</sup> ROSENAU, J. N.; CZEMPIEL, E.-O. (EDS.). **Governança sem governo: ordem e transformação na política mundial**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 17.

<sup>230</sup> Ibidem, p. 15.

orientadas para metas e a sistemas de ordenação, os conceitos de governança e de governo não podem ser confundidos.

Com o intuito de explicitar as diferenças entre governo e governança, Supiot propõe o seguinte quadro analítico:

Tabela 3 - Comparação entre governo e governança

<b>GOVERNO</b>	<b>GOVERNANÇA</b>
Povo	Sociedade civil
Soberania	Subsidiariedade
Território	Espaço
Lei	Programa
Liberdade	Flexibilidade
Moral	Ética
Justiça	Eficácia
Julgamento	Avaliação
Regra	Objetivo
Regulamentação	Regulação
Representação	Transparência
Trabalhador	Capital humano
Qualificação	Empregabilidade
Sindicatos	Parceiros sociais
Negociação coletiva	Diálogo social

Fonte: Supiot<sup>231</sup>

A partir desse quadro, Supiot argumenta que a governança, diferentemente do que se passa com o governo, não repousa sobre a “subordinação”, mas sim sobre a “programação”. A análise oferece uma comparação clara entre os conceitos de governo e governança. De um lado, governo se baseia na subordinação e na aplicação de leis e regulamentos; de outro, a governança, caracterizada pela programação, flexibilidade, voltada à participação e à transparência.

Nesse ponto, o conceito de governança não pode ser bem compreendido sem situá-lo historicamente. O ressurgimento do termo no final do século XX não foi um movimento aleatório, mas esteve associado ao contexto específico de

<sup>231</sup> SUPIOT, Alain. **La gouvernance par les nombres: cours au Collège de France (2012-2014)**. Paris: Fayard, 2015, p.48. [tradução livre].

transformações político-econômicas globais, marcadas pela ascensão do neoliberalismo como doutrina hegemônica.<sup>232</sup>

O termo em inglês, “governance”, ganhou força sobretudo em discussões promovidas por organismos internacionais no fim do século XX, particularmente pelo Banco Mundial, com o objetivo de identificar as condições para um Estado “eficiente” no desenvolvimento socioeconômico. Como observou Eli Diniz<sup>233</sup>, essa preocupação marcou uma mudança de foco: deixou-se de considerar apenas os aspectos estritamente econômicos da ação estatal para incorporar também dimensões sociais e políticas da gestão pública. Em outras palavras, não bastavam os resultados das políticas governamentais; era preciso atentar para a forma pela qual o poder estatal é exercido.

Desde sua incorporação nas agendas de desenvolvimento, o conceito de governança esteve frequentemente atrelado à visão neoliberal de gestão pública. Nos anos 1990, instituições do Norte Global — notadamente o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI) — difundiram a ideia de “boa governança” como condição para o progresso dos países em desenvolvimento.<sup>234</sup>

Na prática, esse movimento implicou reformas institucionais alinhadas à eficiência de mercado: por exemplo, adoção de práticas de governança corporativa nas empresas estatais, criação de agências reguladoras autônomas e fortalecimento de mecanismos de controle sobre gastos públicos. A justificativa era que Estados bem “governados”, isto é, geridos segundo princípios de mercado, estariam menos suscetíveis a crises e seriam mais capazes de promover o desenvolvimento sustentável.<sup>235</sup>

Essa configuração histórica da governança como instrumento da agenda neoliberal encontra expressão concreta no campo judicial brasileiro, conforme

---

<sup>232</sup> GONÇALVES, Alcindo. O conceito de governança. *In*: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 14., 2005, Fortaleza. Anais [...]. Florianópolis: **CONPEDI**, 2005. p. 6327-6342.

<sup>233</sup> DINIZ, Eli. **Globalização, Governança e Reforma do Estado**. Rio de Janeiro: UFRJ/IE, 1997. p. 22

<sup>234</sup> SILVA, Cícero Lourenço da; BOFF, Emmanoel de Oliveira. O “Consenso de Washington Ampliado” e as ideias econômicas em torno da pobreza no Banco Mundial e no Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada: uma análise de 2003 a 2010. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES EM HISTÓRIA ECONÔMICA – **ABPHE**, 14., 2023, São Paulo. Anais [...]. São Paulo: ABPHE, 2023.

<sup>235</sup> *Ibidem*.

demonstra Bezerra ao analisar a reforma do Judiciário. O autor evidencia como organismos internacionais, notadamente o Banco Mundial e o FMI, capturaram as discussões sobre a necessidade de reformas judiciais no Brasil, alinhando-as ao Consenso de Washington<sup>236</sup>. Em 1996, o Banco Mundial publicou recomendações específicas aos sistemas judiciais latino-americanos que, embora formalmente orientadas ao acesso à justiça, priorizavam valores como "credibilidade, eficiência, transparência, independência, previsibilidade e proteção à propriedade privada e aos contratos".<sup>237</sup>

Portanto, é preciso considerar que o conceito de governança, não é isento de historicidade ou de localização epistemológica; ao contrário, possui um "lugar de enunciação".<sup>238</sup> Tal como argumenta Orlando Villas Boas, trata-se de conceito formulado no contexto ocidental<sup>239</sup> e que, como visto, ressurgiu no contexto do neoliberalismo e, por isso, é a expressão de experiências e práticas que não encontram equivalentes exatos em outros contextos culturais, como os das sociedades indígenas.

Nesse sentido, Villas Boas sugere que a antropologia pode contribuir para descentrar o conceito de governança, para explorar suas implicações epistemológicas. Segundo o autor, é preciso considerar a governança sob a perspectiva da interculturalidade, como uma forma de apreender sua ambivalência e desafiar as estruturas que a definem a partir de uma visão exclusivamente ocidental.<sup>240</sup>

#### 4.2. Devorar para transformar: governança em contextos interculturais

---

<sup>236</sup> BEZERRA, André Augusto Salvador. Reforma do Judiciário em um Brasil Dependente: Justiça Aberta como Alternativa ao Consenso de Washington. In: LEONÍDIO, Adalmir; ALMEIDA JR., Antônio Ribeiro de; ANDRADE, Everaldo de Oliveira (Org.). **Brasil: 200 anos de (In)dependência (1822-2022)**. São Paulo: Hucitec, 2022. p. 196-213.

<sup>237</sup> ASPERTI, Maria Cecília de Araújo. Litigiosidade repetitiva e a padronização decisória: entre o acesso à justiça e a eficiência do judiciário. **Revista de Processo**, São Paulo, v. 263, jan. 2017, p.247.

<sup>238</sup> VILLAS BÔAS FILHO, O. Governança e interculturalidade: a complementaridade entre a análise sociológica e a antropológica na apreensão de uma interação complexa. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 116, n. 2, p. 191-231, jul./dez. 2021, p. 193.

<sup>239</sup> SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>240</sup> VILLAS BÔAS FILHO, O. Governança e interculturalidade: a complementaridade entre a análise sociológica e a antropológica na apreensão de uma interação complexa.

Para que a governança não seja reduzida a um “localismo globalizado”<sup>241</sup>, isto é, a fim de evitar que um determinado fenômeno local seja elevado a uma escala global por meio de países centrais e traduzido aos periféricos numa perspectiva de “globalismo localizado”, é preciso considerar a questão da interculturalidade. O conceito de interculturalidade advém do acúmulo teórico-prático dos estudos culturais dos fins do século XX e início do XXI e está relacionado à capacidade de construção de novos sentidos, olhares e práticas diante do “outro”, do diferente.<sup>242</sup>

A interculturalidade crítica como proposta por Catherine Walsh<sup>243</sup> é fundamental para essa discussão, pois propõe superar a simples valorização da diversidade e agir diretamente nas estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a marginalização dos povos originários. Walsh sugere que as práticas coloniais, mesmo quando disfarçadas de universalismo normativo, continuam a moldar o sistema estatal, impedindo a inclusão plena dos povos originários – sendo o reconhecimento o “primeiro passo”.<sup>244</sup>

Assim, a interculturalidade crítica propõe não apenas reconhecer as culturas indígenas, mas transformar o Estado em espaço de pluralidade, em que os diferentes saberes e tradições possam coexistir e dialogar em igualdade. Conforme argumenta Catherine Walsh, a interculturalidade crítica vai além do reconhecimento da diversidade cultural e busca transformar as estruturas de poder que perpetuam a exclusão.<sup>245</sup>

Disso resulta a necessidade de se equalizar as diferentes realidades culturais no processo de conceituação, definição e aplicação de governança judicial, cuja noção detém uma história particular, advinda da experiência histórico-cultural ocidental.<sup>246</sup> Para pensar a partir do local, a antropofagia de Oswald de Andrade

---

<sup>241</sup> SANTOS, B.S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.

<sup>242</sup> MOREIRA, E.M e ZEMA, A.C. Proteção Consistucional da Jurisdição Indígena no Brasil. In: OLIVEIRA, A. DA C.; CASTILHO, E. W. V. DE (EDS.). **Lei do índio ou lei do branco: quem decide?** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

<sup>243</sup> WALSH, C.. Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico, p.4.

<sup>244</sup> WALSH, C.. **Vers une compréhension de l’interculturalité** – une approche par la pédagogie décoloniale, 2016.

<sup>245</sup> WALSH, C.. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. p.4.

<sup>246</sup> VILLAS BÔAS FILHO, O. Governança e interculturalidade: a complementaridade entre a análise sociológica e a antropológica na apreensão de uma interação complexa. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 116, n. 2, p. 191-231, jul./dez. 2021, 214.

oferece uma importante epistemologia de descolonização, na medida em que o Manifesto Antropófago “se aproxima dos autores pós-colonialistas e de sua crítica sobre a narrativa histórica da modernidade que despreza a colonialidade”.<sup>247</sup>

No célebre verso "Tupi or not tupi, that is the question", Oswald retoma a estrutura da frase de Hamlet, mas subverte seu significado. Em vez do presumido universalismo em torno da questão metafísica "ser ou não ser", ele a ancora em uma especificidade cultural e política: “ser ou não ser Tupi”. A questão passa a ser do colonizado, não uma especulação universalizante. Ao mesmo tempo, a resposta não é o isolamento. A referência a Shakespeare não é acidental; trata-se de devorar a contribuição exógena para transformá-la em algo brasileiro, em vez de rejeitá-la ou simplesmente copiá-la.

A antropofagia de Oswald é, portanto, um outro pensamento, elaborado a partir da experiência geopolítica do Brasil. Como aponta a releitura contemporânea de Jorge Ruffinelli e João Cezar de Castro Rocha, em “Antropofagia hoje?”, obra organizada por Jorge Ruffinelli e João Cezar de Castro Rocha<sup>248</sup>, o Manifesto suscita um processo de descolonização que pode ser transposto para a discussão em torno da governança. Ele nos convida a "devorar" os modelos externos de governança, não para nos tornarmos uma cópia deles, mas para digeri-los e metabolizá-los a partir de nossa própria realidade plural.<sup>249</sup>

A ideia de devoração criativa dialoga com o perspectivismo ameríndio, proposto por Eduardo Viveiros de Castro.<sup>250</sup> Tradicionalmente, o pensamento hegemônico associava o canibalismo à irracionalidade. Viveiros de Castro, no entanto,

---

<sup>247</sup> CAVALCANTI, F. G. (2021). “Pensando as relações internacionais a partir da periferia: antropofagia e perspectivismo ameríndio”. In: TOLEDO, Aureo [Org.] **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais**. Salvador: EDUFBA, p. 245.

<sup>248</sup> RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). **Antropofagia hoje?** São Paulo: É Realizações, 2011.

<sup>249</sup> É importante ressaltar que a releitura contemporânea da obra de Oswald de Andrade pela perspectiva decolonial não é a única possível. Duas das mais importantes interpretações do modernismo oswaldiano foram realizadas por Antônio Candido, que examina sua obra a partir de sua vocação democratizante, e por Roberto Schwarz, que identifica na poesia de Oswald a expressão de uma experiência de classe específica da elite cafeeira paulista, revelando as ambiguidades de seu projeto modernista. Para um estudo detalhado dessas interpretações contrastantes, ver: TORRE, Bruna Della. Modelos críticos: Antônio Candido e Roberto Schwarz leem Oswald de Andrade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 74, p. 178-196, dez. 2019.

<sup>250</sup> CAVALCANTI, F. G. “Pensando as relações internacionais a partir da periferia: antropofagia e perspectivismo ameríndio”. In: TOLEDO, Aureo [Org.] **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais**. Salvador: EDUFBA, 2021.

resgata o mito de sua posição subalterna, para demonstrar que ele representa um pensamento rigoroso sobre incorporação, predação e transformação. Emerge daí o que ele chama de "cogito canibal": um modo de ser que se define não por uma essência fixa, mas por uma abertura constante à alteridade.<sup>251</sup>

A ponte entre a antropofagia oswaldiana e o perspectivismo ameríndio não é uma construção teórica externa, mas uma filiação reivindicada pelo próprio Eduardo Viveiros de Castro. Em entrevista para Luísa Elvira Belaunde, ele descreve sua trajetória intelectual como uma espécie de "história de amor e ódio": um profundo "amor pelo pensamento indígena" e, em contrapartida, um "ódio ao preceito [...] emblemático do Ocidente moderno" que exige a negação do outro para a afirmação do "eu".<sup>252</sup>

Essa relação é selada em sua afirmação categórica: "o perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos"<sup>253</sup> A "retomada" não é apenas teórica, mas metodológica. A própria prática antropológica se torna um ato antropofágico, um exercício de devoração do pensamento alheio para transformar o próprio. Nas palavras do autor, trata-se de seguir a "Lei do homem. Lei do antropófago", pois "só me interessa o que não é meu".<sup>254</sup> É a partir da premissa de devoração criativa que emerge o conceito fundamental do perspectivismo: o "cogito canibal".

Esse "cogito canibal" se caracteriza por negar qualquer tipo de dogma. Viveiros de Castro recorda como os relatos europeus descreviam os indígenas como seres inconstantes, de pouco apego à memória e à vontade, o que frustrava os missionários. Essa suposta "falha" era, na verdade, a manifestação de uma identidade flexível, aberta e relacional, que ele, citando Padre Antônio Vieira, descreve como

---

<sup>251</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

<sup>252</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos": entrevista a Luísa Elvira Belaunde. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 118.

<sup>253</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos": entrevista a Luísa Elvira Belaunde. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 129.

<sup>254</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos": entrevista a Luísa Elvira Belaunde. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 118.

"nações de murta", em contraste com as "nações de mármore" ocidentais, fixas e imutáveis.

A flexibilidade e abertura ao outro contrastam radicalmente com a prática colonial narcísica, que buscava transformar o diferente em uma réplica de si mesmo. O "cogito canibal" não visa espelhar-se no outro, mas transformar a si próprio a partir da incorporação do outro, numa relação dinâmica e simétrica. O conhecimento, nessa lógica, é rapidamente absorvido e metabolizado, não se fixando em identidades substanciais. É um fluxo constante, não um monumento a ser preservado.

Essa abordagem dialógica se opõe ao que se poderia chamar de "antropofagia monológica" europeia, que visava assimilar e integrar o outro ao modelo dominante, de modo a silenciar sua voz e apagar sua identidade. A antropofagia ameríndia, ao contrário, preserva a alteridade do outro, para promover uma relação em que matador e vítima, colonizador e colonizado, coexistem e dependem um do outro para a construção de sua memória e existência.<sup>255</sup>

Diante disso, como pensar a governança no Brasil? De que forma a antropofagia e o perspectivismo ameríndio podem auxiliar na construção de uma noção de governança que respeite a pluralidade do país? A primeira dúvida que surge é sobre a possibilidade de compreender genuinamente as culturas indígenas. Se o acesso ao "Outro" é mediado pelos instrumentos do pensamento ocidental, a interação não estaria "contaminada" pela perspectiva dominante?

Viveiros de Castro explica que

as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas. Negá-lo significa aceitar um construtivismo de mão única.<sup>256</sup>

Portanto, não se trata de elaborar uma teoria ameríndia pura, intocada pela civilização ocidental — uma empreitada não apenas impraticável, mas que contradiria a própria ideia de abertura do "cogito canibal". O objetivo é, ao contrário, usar esse pensamento como uma ferramenta para contestar e alterar as epistemologias

---

<sup>255</sup> CAVALCANTI, F. G.. "Pensando as relações internacionais a partir da periferia: antropofagia e perspectivismo ameríndio". In: TOLEDO, Aureo [Org.] *Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais*. Salvador: EDUFBA, 2021, p. 245.

<sup>256</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p.22.

dominantes da governança. É um convite para que o "eu" do Poder Judiciário se abra ao "outro" das justiças indígenas, para reconhecer, como diz Viveiros de Castro, que "o outro não é aqui um espelho, mas um destino".<sup>257</sup>

A proposta, então, é desenvolver uma antropofagia da governança, uma abordagem que se beneficia da crítica de Raúl Zaffaroni ao sistema de justiça latino-americano. Zaffaroni demonstra que a consolidação de um Estado Democrático de Direito na região exige a reforma profunda das instituições herdadas do período colonial, que historicamente serviram para controlar os vulneráveis. Essa crítica à tecno-burocracia ressoa perfeitamente com a proposta antropofágica.

Nessa linha de raciocínio, a proposta de desenvolver uma concepção adequada de governança para o contexto do Poder Judiciário brasileiro exige uma reflexão que transcenda a mera reprodução de modelos eurocêntricos. Assim, é particularmente fecunda a interseção entre o pensamento social-democrático de Raúl Zaffaroni e duas correntes teóricas profundamente enraizadas na experiência latinoamericana: a antropofagia oswaldiana e o perspectivismo ameríndio.

A contribuição central de Zaffaroni, evidenciada em sua análise da superação da tecno-burocracia pelos judiciários democráticos contemporâneos, consiste em demonstrar que não se pode consolidar um verdadeiro Estado Social e Democrático de Direito na América Latina sem reformar as instituições herdadas do período colonial ou ditatorial, em especial o sistema de justiça. Em seus escritos, nota-se como o sistema judicial latino-americano historicamente serviu para controlar os mais vulneráveis e perpetuar hierarquias sociais.

Essa crítica encontra ressonância na antropofagia proposta por Oswald de Andrade, que não representa uma simples rejeição do elemento estrangeiro, mas sim uma incorporação transformadora. Como afirma o Manifesto Antropófago, não se trata de negar a contribuição exógena, mas de transformá-la a partir de uma perspectiva própria. "Tupi or not tupi, that is the question" não é apenas um jogo de palavras, mas um posicionamento epistemológico que desloca o universalismo presumido do pensamento europeu para uma questão específica da experiência brasileira.

---

<sup>257</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia, São Paulo**: USP, v. 35, p. 21-74, 1992, p.39.

O perspectivismo ameríndio, conforme elaborado por Viveiros de Castro, complementa essa abordagem ao revelar que o mito do canibalismo não representa irracionalidade, mas um pensamento rigoroso sobre incorporação, predação e transformação a partir da periferia e da diferença colonial. Esse "cogito canibal" caracteriza-se justamente por negar qualquer tipo de dogma e por sua flexibilidade e abertura ao outro.

A distinção entre a antropofagia ameríndia e a "antropofagia monológica" europeia reside precisamente no fato de que a primeira preserva a alteridade do outro e promove uma concepção de tempo e história em que ambos, matador e vítima, coexistem simetricamente. O colonizador europeu, em contraste, visava assimilar e integrar o outro ao seu modelo, ao ignorar sua voz e identidade.

Isso conduz a uma concepção de governança que não é uma simples rejeição da tradição jurídica ocidental, nem sua aceitação acrítica, mas uma transformação que reconhece tanto a inevitável dimensão burocrática da administração quanto a necessidade de constante vigilância democrática. Ou seja, como ensina o perspectivismo ameríndio, não se trata de fixar identidades substanciais, mas de promover uma relação dinâmica de transformação recíproca da noção de governança.

#### **4.3. Reconhecimento, território e voz: por uma governança judicial intercultural:**

Nas seções anteriores do presente capítulo, examinei o conceito de governança, sua origem e usos hegemônicos, bem como possibilidades de sua descolonização a partir de uma perspectiva intercultural dentro da realidade brasileira. Agora, proponho avançar na formulação da proposta de uma governança judicial que seja sensível à interculturalidade e às demandas por reconhecimento dos povos indígenas, especialmente aquelas identificadas na pesquisa junto ao povo Xakriabá.

A governança judicial diz respeito aos mecanismos, processos e arranjos pelos quais o Poder Judiciário é administrado, dirigido e controlado, para cumprir sua missão de forma eficaz, transparente e responsiva à sociedade. Em outras palavras, refere-se à forma como se governa a própria estrutura judiciária – incluindo tribunais, juízes e órgãos administrativos – voltados à concretização da independência, imparcialidade e acesso à justiça.

Akutsu e Guimarães, em estudo sobre a aplicação da governança no sistema judicial brasileiro, articulam o seguinte conceito de "governança judicial":

conjunto de políticas, processos, costumes, atitudes, ações, comportamentos e decisões necessários ao exercício da Justiça. Esse conceito parte do pressuposto de que governança judicial se fundamenta em instituições, isto é, em regras, em normas, em padrões de conduta socialmente construídos e legitimados, e manifesta-se em práticas, ações e comportamentos dos distintos atores do Poder Judiciário.<sup>258</sup>

Estabelecido o conceito de “governança judicial”, os autores, realizaram estudo sobre a aplicação da governança no sistema judicial brasileiro.<sup>259</sup> Para tanto, elaboraram revisão da literatura, especialmente de artigos que tratavam do tema “governança judicial” e com relato de pesquisa empírica. Depois de mapeado o estado da arte, estabeleceram seis dimensões de governança de sistemas judiciais: (i) desempenho do sistema judicial; (ii) independência judicial; (iii) accountability; (iv) recursos estratégicos do Poder Judiciário; (v) acessibilidade à justiça; (vi) estrutura do poder judiciário. Em cada dimensão foram analisados os artigos estudados, que abordavam não apenas a realidade brasileira, mas também de outros sistemas judiciais.

No que diz respeito ao estudo de governança judicial no Brasil, dois estudos especificamente se destacam, classificados na dimensão “acessibilidade à justiça” na pesquisa de Akutsu e Guimarães.<sup>260</sup> Jacqueline Sinhoretto conduziu uma observação etnográfica sobre a gestão estatal de conflitos em Centros de Integração da Cidadania (CICs) na cidade de São Paulo.<sup>261</sup> Os CICs foram criados como resposta às críticas ao formalismo excessivo dos rituais judiciais, com o objetivo de aproximar a linguagem e os valores dos operadores jurídicos, geralmente oriundos das classes altas, à realidade dos conflitos vividos pelos cidadãos das classes populares, além de facilitar o acesso à Justiça de maneira mais acessível e satisfatória para as partes envolvidas. O estudo revelou que a oferta ampliada de serviços de Justiça diversificados e informais, dentro do modelo de governança pelo pluralismo jurídico, amplia o escopo da gestão estatal dos conflitos; no entanto, esses serviços não necessariamente

<sup>258</sup> AKUTSU, L.; GUIMARÃES, T.A. Governança judicial: proposta de modelo teórico-metodológico. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 4, p. 937-958, jul./ago. 2015, p. 942.

<sup>259</sup> AKUTSU, L.; GUIMARÃES, T. A. Dimensões da governança judicial e sua aplicação ao sistema judicial brasileiro. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 183-202, jan./jun. 2012..

<sup>260</sup> Idem, p. 193-194.

<sup>261</sup> SINHORETO, J. Reforma da Justiça (estudo de caso). **Tempo Social — Revista de Sociologia da USP**, v. 19, n. 2, p. 157-177, 2007.

resultam na expansão do Estado de Direito ou na promoção de rituais de resolução baseados na igualdade de tratamento perante as leis.

Alexandre Veronese examinou projetos de assistência jurídica no Brasil conduzidos por tribunais, com o intuito de compreender a adoção da agenda de oferta de serviços jurídicos e sociais pelos tribunais em um contexto de legitimidade do Poder Judiciário no Brasil, bem como discutir as questões políticas envolvidas nesse problema em relação à sociedade civil organizada e aos métodos alternativos de resolução de conflitos.<sup>262</sup> O estudo concluiu que há relações complexas entre esses projetos e a sociedade civil, decorrentes do ambiente reformista no qual se baseia o Poder Judiciário brasileiro, o que gera duas possíveis formas de relacionamento futuro: uma colaborativa, que pode aumentar as possibilidades de atuação das organizações da sociedade civil; a outra, competitiva, que, ao contrário, pode ampliar a disputa por espaços sociais.

Os dois estudos acima citados (de Jacqueline Sinhoretto e Alexandre Veronese) dão contornos de uma teoria da governança judicial atrelada à realidade brasileira. Ainda assim, as dimensões de governança judicial propostas por Akutsu e Guimarães e os estudos empíricos descritos apontam para uma lacuna na governança judicial: a interação do Poder Judiciário com os povos indígenas.

A proposta social-democrática de Poder Judiciário formulada por Eugênio Raul Zaffaroni pode ser mobilizada como uma ponte para a reconstrução da governança na realidade brasileira. Na prática, isso implica uma instituição que supere o que Zaffaroni denomina "buropatologias"<sup>263</sup> — os desenvolvimentos ilimitados do poder burocrático segundo sua própria inércia — mediante medidas como

governo pluralístico, voto igualitário de todos os juízes para participarem no governo, desierarquização administrativa dos colegiados, formas de participação direta da cidadania, publicidade das atuações, oralidade, supressão dos segredos, pluralização de nomeação para o tribunal constitucional.<sup>264</sup>

Nesse quadro, pensar a governança no Brasil a partir da interculturalidade significa acrescentar mais um adjetivo ("intercultural") ao termo 'governança'. Em outras palavras, qualificar a governança como não apenas "judicial", mas uma

<sup>262</sup> VERONESE, A. Projetos judiciários de acesso à justiça: entre assistência social e serviços legais. **Revista Direito GV**, v. 3, n. 1, p. 13-34, 2007.

<sup>263</sup> ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Poder Judiciário: Crise, Acertos e Desacertos**. Tradução de Juarez Estevam Xavier Tavares. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995, p. 169.

<sup>264</sup> Idem, p. 170.

“governança judicial intercultural”. Essa abordagem se afigura necessária para lidar com as especificidades culturais e jurídicas dos povos indígenas no Brasil, conforme dispõe a resolução nº 454 do CNJ. A referida resolução estabelece diretrizes e procedimentos para garantir o direito de acesso ao Judiciário das pessoas e povos indígenas, de modo a apontar para a construção de uma governança judicial que respeite as especificidades culturais dos povos indígenas.

Ao longo da pesquisa, é possível identificar pelo menos três dimensões fundamentais para o aprimoramento da interação entre o Poder Judiciário e o povo Xakriabá: reconhecimento, território e voz. Estes não são apenas constructos teóricos, mas categorias vivas que permeiam os relatos, as práticas e as experiências dos interlocutores indígenas durante o trabalho de campo, bem como as entrevistas e análise dos autos judiciais.

O reconhecimento tornou-se a questão central da pesquisa junto ao povo Xakriabá. Como tratei no capítulo anterior, o Poder Judiciário muitas vezes opera por meio de um reconhecimento paradoxal dos Xakriabá. Esse padrão revela como o reconhecimento meramente formal ou declaratório é insuficiente para garantir o respeito efetivo à autonomia sociocultural dos povos indígenas.

Para superar esse paradoxo, proponho como primeiro parâmetro da governança judicial intercultural a autodeclaração dos(as) indígenas, que estabelece que a percepção e concepção que cada indígena tem de si mesmo é fundamental para a determinação da identidade indígena. A autodeclaração deve ser respeitada em todas as fases do processo judicial, para garantir que os povos indígenas possam exercer seus direitos de acordo com suas próprias identidades, modos de vida e tradições.

Durante minha pesquisa de campo, ouvi repetidamente relatos sobre o medo de identificar-se como indígena perante autoridades: "Eu não falo que sou índio fora daqui [da terra indígena], porque chega lá se souber que é índio eles vão me prender." Tal temor, forjado em séculos de discriminação e violência, frequentemente leva à omissão da identidade étnica, o que por sua vez reforça a invisibilidade estatística e institucional dos povos indígenas.

O parâmetro da autodeclaração busca reverter esse ciclo, a fim de permitir um ambiente seguro e respeitoso em que os/as indígenas possam afirmar sua

identidade sem medo de discriminação ou prejuízo. Na prática, isso implica a criação de procedimentos específicos que registrem adequadamente a identidade étnica, a capacitação de servidores/as e magistrados/as para compreender a complexidade das identidades indígenas, e a valorização das múltiplas formas de expressão da indigeneidade, com respeito às diferentes formas de vestir nos fóruns e espaços judiciais oficiais.

Mais que isso, o reconhecimento deve transcender a mera identificação étnica formal para abarcar também o reconhecimento epistêmico – ou seja, a validação de outras formas de conhecer, organizar e resolver conflitos. Tal aspecto do reconhecimento dialoga diretamente com o segundo parâmetro: o respeito aos saberes e sistemas normativos indígenas, que estabelece a necessidade de interação entre o Poder Judiciário e os diferentes povos indígenas para compreensão de suas especificidades socioculturais, inclusive sistemas jurídicos.

Esse parâmetro responde diretamente a queixas recorrentes que ouvi durante o trabalho de campo: "No fórum eles falam artigo de lei e a gente não entende." O abismo comunicacional não se limita à linguagem técnico-jurídica, mas estende-se às próprias premissas epistemológicas que fundamentam as noções de justiça, direito e resolução de conflitos.

Esse parâmetro propõe a construção de pontes sobre esse abismo, a partir de mecanismos de escuta ativa e direito à informação, tanto de forma prévia ao processo quanto no curso de ações judiciais. Não se trata apenas de "traduzir" o direito estatal para os indígenas, mas de estabelecer uma comunicação, de fato, bilateral, em que as concepções indígenas de justiça também possam informar e transformar as práticas judiciais.

Durante o percurso investigativo, ficou evidenciado que o reconhecimento, embora fundamental, representa apenas o primeiro passo de um processo muito mais amplo e complexo. Não se trata de um fim em si mesmo, mas de um ponto de partida que desencadeia e possibilita outras dimensões igualmente necessárias para uma governança judicial intercultural. O reconhecimento, quando concebido como etapa inicial, descortina novos horizontes e demanda outros elementos complementares, como a territorialidade e as vozes indígenas.

Nesse sentido, a segunda dimensão que orienta a formulação dos parâmetros é o território. Para os Xakriabá, como para muitos outros povos indígenas, o território não é apenas um recurso material ou unidade administrativa, mas fundamento ontológico da existência coletiva. A relação singular com o território apareceu constantemente nos relatos e práticas observadas durante o trabalho de campo.

A proposta de uma governança judicial aberta à territorialidade indígena busca responder diretamente às falhas observadas durante a pesquisa de campo. Reconhecer a relação singular dos povos indígenas com seu território, como detalhado por autores como Pacheco de Oliveira, significa ir além da concepção de terra como mero recurso ou localização. Implica compreender o território como espaço de memória, identidade e vivência sociocultural. Portanto, a realização de atos judiciais no território indígena não é apenas uma questão de facilitação logística, mas um ato de reconhecimento epistêmico e respeito à autonomia indígena, de modo a reconhecer seu espaço como lugar legítimo de produção de saber (e de justiça) e, com isso, inverter a lógica colonial que historicamente exigiu o deslocamento indígena para os centros do poder estatal.

Transponho essa dimensão para a governança judicial intercultural por meio do parâmetro da territorialidade indígena, que estabelece que o reconhecimento da relação singular dos povos indígenas com seus territórios é imprescindível. A governança judicial intercultural deve respeitar essa territorialidade, considerados os aspectos sociais, simbólicos e espirituais dos territórios indígenas, inclusive com o deslocamento dos(as) magistrados(as) à Terra Indígena para realização de atos judiciais.

Durante a pesquisa, diversos relatos apontaram como a distância física entre o território Xakriabá e o fórum da comarca (localizado em Manga) constitui uma barreira significativa ao acesso à justiça. Mais que isso, a dificuldade não é apenas logística, mas simbólica e epistemológica. O deslocamento físico imposto aos indígenas representa também um deslocamento ontológico — a obrigação de transitarem entre mundos com lógicas e valores distintos. O parâmetro da territorialidade propõe inverter essa lógica: em vez de exigir constantemente que os indígenas se desloquem até as instituições estatais, são estas que devem se aproximar dos territórios indígenas.

A aproximação territorial vai além da mera facilidade de acesso, pois significa o reconhecimento do território indígena como espaço legítimo para a realização da justiça. Afinal, nas palavras de um/a indígena: "A gente fica feliz quando autoridade sai do ar-condicionado" – uma fala que captura não apenas o aspecto físico do deslocamento, mas seu significado simbólico e político.

Na prática, tal parâmetro implica a realização de audiências e outros atos processuais nos territórios indígenas, a adaptação de prazos e procedimentos considerando as distâncias e condições de acesso, e, fundamentalmente, a compreensão da Terra Indígena não apenas como espaço físico, mas como território dotado de significados culturais, espirituais e jurídicos próprios.

Para além do reconhecimento simbólico do território, é importante abordar também sua dimensão pragmática. A dificuldade de deslocamento, mencionada repetidamente em campo, exige uma resposta concreta do Poder Judiciário. Assim, como um desdobramento direto e complementar ao parâmetro da territorialidade, proponho o quarto parâmetro: acessibilidade geográfica. Se o anterior foca no valor epistêmico de levar a justiça ao território, o presente se concentra nos mecanismos práticos para garantir a efetividade do acesso. Isso se materializa na implementação de uma justiça itinerante, na utilização de audiências virtuais adaptadas às realidades de conectividade locais e na cooperação com instituições já presentes nos territórios (como postos da FUNAI ou polos de saúde) para o recebimento de petições e realização de intimações, a fim de garantir que a distância física não se traduza em negação de direitos.

O terceiro eixo estruturante da governança judicial intercultural é a garantia da voz indígena nos processos judiciais e nas decisões que afetam seus direitos. Durante a pesquisa, ouvi repetidamente queixas sobre o silenciamento e a dificuldade de expressão nos espaços institucionais do Judiciário. Como relatou um/a interlocutor/a: "Fui numa audiência e só me deixaram ouvindo, não me deixaram falar" – o que aponta para a exclusão da voz indígena dos processos decisórios.

O referido eixo se materializa no parâmetro da participação comunitária, que estabelece que a intimação e a participação direta das comunidades indígenas nos processos que afetem seus direitos são essenciais para assegurar a autonomia e autodeterminação. O quinto parâmetro responde a uma demanda recorrente que ouvi

em campo: o desejo de maior envolvimento comunitário nas questões judiciais, especialmente aquelas que impactam direitos coletivos.

Um relato particularmente significativo veio de uma liderança que mencionou que "muitas decisões passam pelos caciques e lideranças", referindo-se às instâncias internas de resolução de conflitos. O parâmetro da participação comunitária propõe justamente o reconhecimento e a valorização dessas instâncias, não como sistemas paralelos ou subordinados, mas como parte integrante de uma justiça plural e intercultural.

Na prática, isso implica a intimação adequada não apenas das partes, mas de lideranças e representantes comunitários, a consideração de decisões tomadas em instâncias comunitárias e a criação de mecanismos que permitam a manifestação coletiva em processos que afetem direitos difusos ou coletivos dos povos indígenas.

Complementarmente, proponho a participação de peritos antropólogos e de intérpretes como sexto elemento da governança judicial intercultural. Durante a pesquisa, ficou evidente que as barreiras linguísticas e culturais frequentemente impedem a plena compreensão e participação indígena nos processos judiciais. Como sintetizou um interlocutor: "Para nós tem que ser na nossa língua, para a gente entender, ser mais claro nas palavras."

O sexto e último parâmetro estabelece que a nomeação de intérpretes e a realização de perícias antropológicas são fundamentais para garantir a compreensão e o respeito às especificidades culturais dos povos indígenas nos processos judiciais. Não se trata apenas de tradução linguística, mas de mediação cultural que permita a comunicação efetiva entre sistemas de conhecimento e linguagem distintos.

Isso implica a criação de cadastros de profissionais qualificados, a destinação de recursos específicos para perícias antropológicas e a valorização do conhecimento especializado sobre culturas e línguas indígenas como elemento essencial para a realização da justiça em contextos interculturais.

Diante do paradigma constitucional da autonomia das culturas indígenas e do que é estabelecido pela Resolução 454 do CNJ, bem como dos elementos colhidos na pesquisa empírica, é possível elaborar, portanto, os seguintes parâmetros da governança judicial intercultural que ora se propõe: (i) autodeclaração dos(as) indígenas; (ii) respeito aos saberes e sistemas normativos indígenas; (iii) respeito à

territorialidade indígena; (iv) acessibilidade geográfica; (v) participação das comunidades e lideranças indígenas; (vi) intervenção de peritos antropólogos e intérpretes.

Quadro 2 - Parâmetros da Governança Judicial Intercultural

<b>Dimensão</b>	<b>Desdobramento</b>	<b>Definição operacional</b>
<b>Reconhecimento</b>	<b>Autodeclaração e Identidade</b>	A consciência que cada pessoa e comunidade indígena tem de si mesma constitui o critério fundamental de sua identidade, mediante disponibilização de formulário próprio para que seja registrada a autodeclaração. O reconhecimento identitário deve ser respeitado em todas as fases processuais e documentos oficiais, a fim de garantir que os povos indígenas possam exercer seus direitos, sem imposição de critérios externos ou estereótipos de indigeneidade, com respeito às diferentes formas de vestir nos fóruns e espaços judiciais oficiais.
<b>Reconhecimento</b>	<b>Saberes e Sistemas Normativos</b>	As formas próprias de conhecimento, organização social e resolução de conflitos dos

		<p>povos indígenas devem ser reconhecidas como sistemas jurídicos legítimos. Tal reconhecimento epistêmico implica a consideração de decisões tomadas em instâncias comunitárias e a valorização de categorias culturais indígenas como elementos relevantes na interpretação de fatos e normas.</p>
<p><b>Território</b></p>	<p><b>Territorialidade e Jurisdição</b></p>	<p>O território indígena transcende a dimensão física, pois constitui espaço dotado de significados culturais, espirituais e jurídicos próprios. A governança judicial deve reconhecer essa territorialidade complexa, com realização de audiências e outros atos nos territórios indígenas, e considerando o território como elemento interpretativo central em questões fundiárias e ambientais. Deve ser considerado também que território indígena não é apenas a terra oficialmente</p>

		demarcada, mas também a presença de indígenas em contexto urbano, acampamentos, assentamentos, áreas de retomada, terras indígenas regularizadas e em diferentes etapas de regularização fundiária.
<b>Território</b>	<b>Acessibilidade Geográfica</b>	A distância física entre territórios indígenas e órgãos judiciais configura barreira concreta ao acesso à justiça. Uma governança intercultural deve implementar mecanismos que reduzam essa barreira, como itinerância judicial, audiências virtuais adaptadas e cooperação com instituições localizadas nos territórios para recebimento de petições e intimações.
<b>Voz</b>	<b>Participação Comunitária</b>	A dimensão coletiva é constitutiva dos direitos indígenas e deve refletir-se nos procedimentos judiciais. Isso inclui a intimação adequada de lideranças e representantes comunitários quando os

		<p>interesses coletivos estiverem em questão, a realização de consulta prévia em casos de impacto significativo, e a criação de espaços deliberativos que permitam a expressão das decisões comunitárias. Também permitir a participação de lideranças em audiências, especialmente de conciliação, para auxiliar na comunicação intercultural voltada à autocomposição.</p>
<p><b>Voz</b></p>	<p><b>Comunicação e Tradução Intercultural</b></p>	<p>A plena expressão e compreensão das perspectivas indígenas requer adaptações nos processos comunicacionais do sistema judicial. Isso implica a nomeação de intérpretes linguísticos, a realização de perícias antropológicas, a simplificação da linguagem técnico-jurídica, e a criação de materiais informativos adequados que permitam a efetiva participação</p>

		indígena em todas as etapas processuais. Além disso, pressupõe a construção de método de resolução consensual voltado para conflitos interétnicos.
--	--	--

Fonte: o Autor, 2025.

A governança judicial intercultural pressupõe, portanto, uma nova forma de interação entre o poder judiciário e os povos indígenas. Ao adotar a governança judicial intercultural, o poder judiciário pode contribuir para a construção de um sistema de justiça que efetivamente observe os direitos dos povos indígenas à luz do paradigma da autonomia, previsto na Constituição de 1988.

Deve ser ressaltado que o caminho para uma justiça intercultural não está dado de antemão, nem pode ser reduzido a fórmulas meramente abstratas. Como sugere Walsh<sup>265</sup>, a interculturalidade crítica é um projeto sempre inacabado de construção de novas formas de relação entre diferentes matrizes culturais, que parte precisamente do reconhecimento das assimetrias existentes e da disposição para transformá-las. Não se trata de uma utopia irrealizável, mas de um horizonte que orienta práticas concretas e cotidianas de escuta, tradução e transformação.

Assim, a interação do Poder Judiciário com os povos indígenas fundada no paradigma constitucional da autonomia das culturas indígenas exige uma reconstrução das práticas institucionais do Poder Judiciário, agora orientadas pelo respeito à autonomia das culturas indígenas. Essa abordagem se articula por meio de dimensões operacionais críticas, a começar pelo reconhecimento da identidade indígena, passando pelo território e pela escuta ativa da voz dos povos indígenas. Tais dimensões configuram um modelo de governança judicial que não apenas resguarde a diversidade sociocultural brasileira, mas também promova uma justiça, de fato, intercultural no Brasil.

---

<sup>265</sup>WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuradora del Estado/Ministerio de Justicia, Brasília, 13-14 de abril 2010.

## 5 CONCLUSÃO

*“Essa nossa caminhada é por Direito, é por Justiça”*

(Indígena Xakriabá)<sup>266</sup>

Ao chegar ao término da jornada investigativa, retomo os fios que teceram a trama da pesquisa desde seu início. Parti da inquietação sobre como o Poder Judiciário reconhece – ou deixa de reconhecer – a identidade indígena Xakriabá em seus procedimentos e decisões. Movido pela premissa de que o reconhecimento é condição para o acesso a direitos, propus-me a investigar as barreiras e as potencialidades presentes na interação entre o povo Xakriabá e a Justiça Estadual, especificamente na comarca de Manga/MG. A justificativa para tal empreitada reside na necessidade de construir uma justiça que não apenas declare direitos abstratos, mas que os efetive na vida concreta das comunidades indígenas, com respeito à autonomia e seus modos próprios de existência.

A hipótese central, a de que a identidade indígena é frequentemente ignorada pela justiça estatal, foi confirmada ao longo da pesquisa empírica. Observei, tanto nos relatos colhidos no território Xakriabá quanto na análise dos processos judiciais e nas entrevistas com os/as servidores/as do CEJUSC, como a condição indígena Xakriabá é muitas vezes reduzida a um dado geográfico (o endereço na Terra Indígena) ou simplesmente apagada no curso dos procedimentos. Essa invisibilização acarreta consequências jurídicas diretas, como a prolação de decisões inexecutáveis (partilha de imóvel em território indígena, por exemplo).

A segunda hipótese formulada na pesquisa, que buscava explicar as razões dessa omissão, revelou-se parcialmente confirmada. A primeira razão — a ausência de espaço institucional para a manifestação e registro da autodeclaração indígena — foi constatada de forma manifesta. Não há, na prática cotidiana analisada, procedimentos estabelecidos ou mesmo a simples pergunta que permitiria aos Xakriabá afirmarem sua identidade no espaço judicial. A segunda razão — a predominância da concepção de “índio-estereótipo” — mostrou-se mais complexa. Embora traços de identificação baseada em fenótipos ou em uma imagem idealizada do indígena tenham aparecido, a pesquisa revelou que o problema maior não é

---

<sup>266</sup> Frase por mim ouvida no campo preliminar da pesquisa, preservado o anonimato, a pedido dos próprios Xakriabá.

apenas a *má* identificação pelo estereótipo, mas sobretudo a *não* identificação ou o apagamento processual da identidade, independentemente de como ela se manifeste.

Não menos revelador foi um achado não previsto dentre as hipóteses iniciais: o paradoxo de que, nas poucas ocasiões em que o Poder Judiciário reconhece a identidade indígena, ele pode funcionar não como porta de acesso a direitos, mas como mecanismo de discriminação e inferiorização. Os relatos Xakriabá sobre a mudança no tratamento após a revelação da identidade ("Ah, vocês são índios?") e o temor decorrente ("Hoje a gente pensa duas vezes antes de falar [que é índio]") expuseram uma dimensão perversa da interação intercultural mediada por relações históricas de poder.

Esse achado ressalta a importância da pesquisa de campo. Foi na escuta ativa das vozes Xakriabá, nas conversas informais, nas caminhadas pelo território, que pude compreender as estratégias de ocultamento da identidade como forma de autopreservação e o medo que permeia a relação com as instituições estatais, em especial o judiciário. Esses elementos, dificilmente capturáveis apenas pela análise documental ou por entrevistas em ambiente formal, mostraram como a omissão do reconhecimento no sistema judicial não é apenas uma falha burocrática, mas também, em parte, resultado de um silenciamento estratégico por parte dos próprios indígenas, como forma de evitar a discriminação.

Ao repensar a questão norteadora da pesquisa, ou seja, sobre como o Poder Judiciário reconhece (ou não) a identidade indígena Xakriabá, conclui que o reconhecimento se manifesta de forma predominantemente paradoxal e insuficiente, marcado pela redução da identidade a dados geográficos, pela ausência de procedimentos adequados e pela invisibilidade normativa, apesar de incipientes aberturas em espaços autocompositivos.

Nesse cenário, o CEJUSC de Manga/MG despontou como um espaço de potencial interculturalidade, ainda que incipiente. Sua vocação autocompositiva, a busca por uma linguagem mais acessível por parte de alguns de seus/as conciliadores/as e a própria natureza do contato mais direto, "olho no olho", como mencionado por um/a entrevistado/a, oferecem brechas para a mediação entre mundos jurídicos e culturais distintos, como uma tímida "porta de entrada" para uma justiça menos formalista.

A análise empírica, ao entrelaçar vozes do território, práticas observadas no fórum e silêncios documentais, revelou um tecido complexo de encontros e desencontros. Demonstrou como o reconhecimento é paradoxal, o território é existencial e a justiça estatal é, muitas vezes, percebida como último recurso, acessada com cautela e apreensão. A distância não é apenas geográfica, mas simbólica, epistemológica e afetiva.

Também significativa foi a compreensão de que o direito de ser reconhecido como indígena pelo Poder Judiciário – que intitula esta dissertação — não opera isoladamente, mas atua como uma chave que abre portas para outros direitos. À medida que avançava nas entrevistas e observações de campo, pude perceber que o reconhecimento da identidade Xakriabá pode atuar como catalisador que desencadeia o acesso a outros direitos: o reconhecimento da territorialidade como dimensão existencial e coletiva, o direito ao diálogo intercultural em condições de igualdade, o direito à participação comunitária nas decisões, o respeito aos saberes ancestrais e sistemas normativos próprios.

Para além dos achados empíricos específicos, a presente pesquisa busca oferecer algumas contribuições teóricas ao debate sobre interculturalidade, acesso à justiça e sistemas jurídicos. Primeiramente, a análise aprofundada do 'reconhecimento paradoxal' contribui para a teoria do direito e os estudos sobre reconhecimento, ao demonstrar como mecanismos institucionais aparentemente neutros (como a identificação via endereço) podem operar simultaneamente como ferramentas de marcação e apagamento de identidades subalternizadas, indo além da simples omissão ou negação. Em segundo lugar, a compreensão da territorialidade indígena, que revela o choque entre a concepção existencial e relacional Xakriabá (o território como corpo e memória coletiva) e a lógica burocrática e proprietarista do direito estatal. Por fim, ao propor parâmetros específicos, o trabalho avança na construção de um referencial teórico-prático para uma governança judicial intercultural, não como mera aplicação de modelos genéricos, mas como uma mobilização crítica e contextualizada, informada pela realidade empírica.

No plano das contribuições práticas, nutro a esperança que este estudo possa subsidiar ações concretas voltadas à transformação das relações entre o Poder Judiciário e os povos indígenas. Os parâmetros para uma governança judicial intercultural, detalhados no capítulo anterior e sintetizados adiante, representam a

contribuição mais direta, com sugestões operacionais para a adaptação de rotinas, procedimentos e posturas institucionais. Além disso, o diagnóstico detalhado das barreiras de acesso à justiça enfrentadas pelos Xakriabá na comarca de Manga — desde a invisibilidade nos sistemas até as dificuldades de comunicação e os paradoxos do reconhecimento — fornece subsídios para que o Conselho Nacional de Justiça, o Tribunal de Justiça de Minas Gerais e a própria equipe local possam realizar uma autoavaliação e implementar melhorias específicas.

Como toda pesquisa, o presente estudo possui limitações inerentes ao seu desenho e execução, cujo reconhecimento é fundamental para uma leitura crítica dos resultados apresentados. Primeiramente, o recorte geográfico e étnico — centrado na interação do Poder Judiciário da comarca de Manga/MG com o povo Xakriabá — embora tenha permitido um aprofundamento significativo, não autoriza generalizações automáticas para outras realidades judiciais ou para a diversidade de povos indígenas no Brasil. Cada contexto possui suas especificidades históricas, socioculturais e institucionais.

Em segundo lugar, as limitações metodológicas, particularmente na análise documental, devem ser consideradas. A ausência de um marcador étnico específico no sistema Processo Judicial Eletrônico (PJe) impôs a necessidade de uma busca por palavras-chave, estratégia que, apesar de reveladora sobre a invisibilidade sistêmica, certamente não capturou a totalidade dos processos envolvendo partes Xakriabá no período analisado. Ademais, o foco esteve nos processos cíveis entre particulares, não incluiu outras esferas como a criminal ou a federal, que poderiam revelar dinâmicas distintas.

O recorte temporal da análise documental (2022-2023) e das incursões a campo (março e agosto de 2024, com retorno em maio de 2025) também define um quadro específico, sujeito às conjunturas do período. Por fim, reconheço que minha própria posicionalidade como magistrado pode ter influenciado, de formas sutis e talvez não totalmente conscientes, as interações em campo e a interpretação dos dados, apesar do esforço constante de reflexividade e escuta atenta às perspectivas Xakriabá. Essas limitações, contudo, não invalidam os achados, mas convidam a que sejam compreendidos dentro do escopo e das condições específicas da presente investigação.

Diante desse diagnóstico, e a fim de cumprir o objetivo geral da pesquisa, propus no capítulo anterior parâmetros concretos para uma governança judicial intercultural. Tais parâmetros, que abrangem desde o “Reconhecimento” (incluindo Autodeclaração, Saberes e Sistemas Normativos) ao Território (Territorialidade, Jurisdição e Acessibilidade Geográfica) e Voz (Participação Comunitária e Tradução Intercultural), buscam oferecer horizonte prático para transformar as interações entre o Poder Judiciário e os povos indígenas.

É fundamental ressaltar que tais parâmetros não são meras abstrações teóricas ou imposições externas. Foram, em sua essência, norteados e validados pelas experiências, saberes e demandas compartilhadas pelos interlocutores Xakriabá ao longo de toda a pesquisa. Representam um esforço de tradução e sistematização que, longe de ser definitivo, deve permanecer em contínuo diálogo e aberto à revisão a partir das próprias comunidades indígenas, em sintonia com o que Catherine Walsh denomina “interculturalidade como práxis”<sup>267</sup> — um processo contínuo de aprendizagem, tradução e transformação mútua.

A materialização mais concreta do compromisso ético e epistemológico da pesquisa encontra-se na cartilha “O Direito de ser Xakriabá: retorno da pesquisa realizada no território” (Apêndice A), elaborada como parte indissociável da investigação proposta. Inspirado pela noção de “antropologia por demanda” de Rita Segato, que propõe uma produção de conhecimento que responda às necessidades efetivas das comunidades estudadas, o livreto traduz em linguagem acessível e formato dialógico os principais achados da pesquisa.

Durante a entrega da devolutiva nas aldeias Xakriabá, em maio de 2025, pude testemunhar como o conhecimento acadêmico, quando devolvido ao território em seus próprios termos, adquire nova vida e potência transformadora. O livreto não é, portanto, mero apêndice ou produção secundária, mas expressão material da governança judicial intercultural em construção – um pequeno passo, certamente, mas significativo na jornada coletiva por uma justiça que reconheça, respeite e dialogue genuinamente com os povos indígenas em toda sua complexidade e dignidade.

---

<sup>267</sup> WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales tomo I: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir**. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.

Os achados e as lacunas identificadas abrem caminhos promissores para investigações futuras que possam aprofundar a compreensão da complexa relação entre povos indígenas e o Poder Judiciário no Brasil. Seria de grande valia a realização de estudos comparativos, que analisassem como o reconhecimento da identidade indígena e a aplicação de uma perspectiva intercultural se manifestam em outras comarcas, com diferentes povos originários ou mesmo outros ramos do Poder Judiciário.

A própria efetividade dos parâmetros para uma governança judicial intercultural ora propostos constitui um campo fértil para pesquisa futura, por meio de estudos que acompanhem eventuais tentativas de implementação e avaliem seus impactos, desafios e potencialidades de adaptação em contextos diversos. Sugere-se, ainda, um aprofundamento temático em áreas específicas de grande interação, como o Direito de Família — dada sua prevalência nos casos analisados — ou os conflitos socioambientais e a interface com o sistema de justiça criminal, para explorar as tensões entre sistemas normativos próprios e o direito estatal.

A complexa relação entre tecnologia, acesso à justiça e povos indígenas, especialmente no que tange às audiências virtuais e à exclusão digital, merece atenção continuada, não apenas as barreiras técnicas, mas também as dimensões culturais e subjetivas dessa modalidade de interação. Finalmente, a investigação sobre modelos eficazes de formação intercultural para magistrados/as, servidores/as e demais atores do sistema de justiça é fundamental para que as transformações necessárias transcendam iniciativas pontuais e se consolidem como política institucional permanente.

A necessidade de transformação institucional dialoga com o conceito de 'amansamento da escola', elaborado por Célia Xakriabá em sua dissertação de mestrado.<sup>268</sup> Para ela, o termo 'amansamento', oriundo da sabedoria nativa Xakriabá, descreve um processo mais complexo e ativo do que a simples 'reapropriação' de uma instituição externa. Trata-se de reconhecer que a escola, muitas vezes, chega ao território indígena como uma força estranha, 'brava', portadora de lógicas e conhecimentos que podem violentar a cultura local. Diante disso, 'amansar' a escola não é apenas adaptar-se a ela, mas sim engajar-se em um processo de resistência

---

<sup>268</sup> CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada.**

criativa para transformá-la, para integrá-la à 'ciência do território' e às epistemologias próprias, tornando-a um espaço pertinente e significativo para a comunidade. Como ela explica:

Ao invés de usar o conceito de reapropriação que é muito utilizado na antropologia, recorreremos o amansamento porque é um conceito elaborado a partir da resistência de amansar aquilo que foi bravo, que era valente, portanto, atacava e violentava a nossa cultura.<sup>269</sup>

Inspirado por essa potente formulação, indago se não seria o caso de pensar no “amansamento do judiciário”? Não no sentido de domesticá-lo ou enfraquecê-lo em sua missão constitucional, mas exatamente de torná-lo menos 'bravo' em sua monocultura jurídica, mais permeável ao diálogo intercultural, mais receptivo a aprender com outras lógicas, outros saberes, outras formas de conceber e praticar a justiça que coexistem, e resistem, no plural tecido social brasileiro. 'Amansar' o Judiciário seria, então, transformá-lo em um espaço em que a diversidade não seja apenas “tolerada”<sup>270</sup>, mas efetivamente reconhecida como fonte de conhecimento e condição para uma justiça verdadeiramente democrática e intercultural.

As limitações reconhecidas e as sugestões para futuras pesquisas indicam que o caminho é longo, mas a travessia aqui realizada aponta para a urgência de desvelar perspectivas e saberes historicamente marginalizados. Trata-se de um movimento que busca tornar visível o 'óbvio' — a humanidade plena e os direitos dos povos indígenas — que as estruturas de poder e conhecimento hegemônicas frequentemente ocultam. Nesse sentido, a sensibilidade artística por vezes capta, em outra linguagem, a mesma essência desse desvelar necessário, como nos versos de Caetano Veloso:

“[...] 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”<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> Idem, p. 137.

<sup>270</sup> Aliás, tolerar foi o termo empregado pelo ultrapassado Estatuto do Índio no art. 57: “Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte.

<sup>271</sup> VELOSO, Caetano. Um índio. Intérprete: Caetano Veloso. In: VELOSO, Caetano **Jóia**. Rio de Janeiro: PolyGram, 1975. 1 disco sonoro (LP), 33 1/3 rpm, estéreo.

A canção ecoa neste trabalho ao sugerir que aquilo que parece exótico para um olhar externo pode, na verdade, ser o óbvio negligenciado, a verdade silenciada pela força das estruturas dominantes. A luta Xakriabá por reconhecimento, por território e por uma justiça que faça sentido em sua cosmovisão revela não uma particularidade exótica, mas a urgência de descolonizar as instituições estatais e os olhares de seus agentes, para que o óbvio — a dignidade e os direitos de todos os povos — possa finalmente ser revelado.

Retorno, por fim, à epígrafe que abre o presente capítulo: “Essa nossa caminhada é por Direito, é por Justiça”, ouvida por mim no campo da pesquisa. Esta afirmação aponta para uma sintonia entre o propósito dos Xakriabá e o ideal que deve orientar o Poder Judiciário. Ambos almejam Justiça amparada no Direito, ainda que a concebam a partir de horizontes distintos. O desafio da interculturalidade é justamente permitir que os horizontes se encontrem sem que um se imponha sobre o outro. Os dispositivos constitucionais e infraconstitucionais que reconhecem os direitos dos povos indígenas — do artigo 231 da Constituição Federal à Convenção 169 da OIT e à Resolução 454 do CNJ, dentre outros — fornecem o arcabouço normativo para este encontro, ou seja, o Direito positivo vigente aponta para a Justiça intercultural. Diante disso, cabe ao Poder Judiciário fazer desses dispositivos mais do que previsões abstratas: é preciso que tais normas se tornem práticas concretas e efetivas de reconhecimento e diálogo.

Que a caminhada Xakriabá, portanto, encontre cada vez mais ressonância no Poder Judiciário. Que o Direito afirmado na Constituição e nas leis se traduza em Justiça vivida no cotidiano. Que as novas sementes aqui lançadas — os parâmetros propostos, as reflexões compartilhadas, as vozes amplificadas — possam contribuir para cultivar velhos campos, de modo a torná-los mais férteis para o reconhecimento pleno, a autonomia sociocultural e a efetividade dos direitos dos povos indígenas no Brasil.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Werly Pinheiro de. **Onde houver Xakriabá, haverá resistência!**: violações dos direitos indígenas no caso Xakriabá durante a Ditadura Militar. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas, habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- AKUTSU, Luiz; GUIMARÃES, Tomas de Aquino. Dimensões da governança judicial e sua aplicação ao sistema judicial brasileiro. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 183-202, jan./jun. 2012.
- AKUTSU, Luiz; GUIMARÃES, Tomas de Aquino. Governança judicial: proposta de modelo teórico-metodológico. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 4, p. 937-958, jul./ago. 2015.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. Xakriabá - cultura, história, demandas e planos. **Revista de Estudos e Pesquisas** 3(1/2). 9-39. 2006.
- ANDRADE, Alysson Assunção. **A política de reconhecimento em Charles Taylor**. 2013. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2013.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. *In*: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELI, J. **Antropofagia hoje?** São Paulo: Realizações, 1928, p.1.
- ARAÚJO, Ana Valéria. Direitos indígenas no Brasil: estado da arte. *In*: ARAÚJO, Ana Valéria (org.). **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília, DF: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 45-83.
- ASPERTI, Maria Cecília de Araújo. Litigiosidade repetitiva e a padronização decisória: entre o acesso à justiça e a eficiência do judiciário. **Revista de Processo**, São Paulo, v. 263, jan. 2017.
- BALDI, CÉSAR AUGUSTO; RIBEIRO, LILIAN MÁRCIA DE CASTRO. A proposta de revogação da Convenção 169 da OIT pelo Brasil e o princípio da vedação do retrocesso social. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 241-252, abr./jun. 2015. DOI: <https://doi.org/10.18224/frag.v25i2.4184>. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4184/2396>.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2004.
- BARTH, Fredrik. **Introducción**. *In*: Barth, F. (comp.) **Los grupos étnicos y sus fronteras**. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. FEC, México D.F., 1976.
- BEZERRA, André Augusto Salvador. **Povos indígenas e direitos humanos: direito à multiplicidade ontológica na resistência Tupinambá**. São Paulo: Giostri, 2019.
- BEZERRA, André Augusto Salvador. A Magistratura vai a campo: desafios e oportunidades em pesquisas de juízes(as) sobre o judiciário". **R. Themis**, Fortaleza,

v. 21, n. 1, p.81, jan./jun. 2023.

BEZERRA, André Augusto Salvador. Por uma virada ontológica no Judiciário brasileiro: um novo papel a ser desempenhado por negros e indígenas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. e65752, jan./mar. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/GTvmkpGX76trjX395r3Tjbc/?lang=pt>

BEZERRA, André Augusto Salvador. Reforma do Judiciário em um Brasil Dependente: Justiça Aberta como Alternativa ao Consenso de Washington. *In*: LEONÍDIO, Adalmir; ALMEIDA JR., Antônio Ribeiro de; ANDRADE, Everaldo de Oliveira (Org.). **Brasil: 200 anos de (In)dependência (1822-2022)**. São Paulo: Hucitec, 2022. p. 196-213.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Habeas Corpus n. 87.585 8/TO. Rel. Min. Marco Aurélio. Tribunal Pleno. Julgado em 3 dez. 2008. Diário de Justiça Eletrônico em 26 jun. 2009.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário n. 466.343/SP. Relator: Min. Cezar Peluso. Tribunal Pleno. Julgado em 3 de dezembro de 2008; Diário de Justiça Eletrônico publicado em 5 de junho de 2009.

BRINKS, Daniel.. Access to what? Legal agency and access to justice for indigenous peoples in Latin America. **The Journal of Development Studies**, v. 55, n. 03, p. 348–365, 2019.

CAPELLER, Wanda; SIMOULIN, Vicent. La gouvernance: du programme de recherche à la transdisciplinarité (Présentation). **Droit et Société**, Paris, n. 54, p. 301-305, 2003.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Tradução de Roneide Venâncio Majer; atualização para 6ª edição: Jussara Simões. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1. (A era da informação: economia, sociedade e cultura).

CASTRO, Eduardo Viveiro de, “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, entrevista concedida à equipe de edição do livro Povos Indígenas no Brasil, **Instituto Socioambiental (ISA)**, 2006.

CAVALCANTI, Flávia Guerra. “Pensando as relações internacionais a partir da periferia: antropofagia e perspectivismo ameríndio”. *In*: TOLEDO, Aureo [Org.] **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais**. Salvador: EDUFBA, 2021.

CEREZETTI, Sheila Christina Neder *et al.* **Interações de gênero nas salas de aula da Faculdade de Direito da USP: um currículo oculto?** São Paulo: Cátedra UNESCO de Direito à Educação/Universidade de São Paulo (USP), 2019.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). **Resolução n. 454, de 22 de abril de 2022**. Estabelece diretrizes e procedimentos para efetivar a garantia do direito ao acesso ao Judiciário de pessoas e povos indígenas. Diário da Justiça Eletrônico: Brasília, DF, n. 98, p. 4-10, 28 abr. 2022. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/4514>.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada/, Célia Nunes Correa Xakriabá. Brasília – DF, 2018. 218 p. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.

COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. **A cultura, o segredo e o índio**: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. 2010. 207 f. Dissertação (mestrado). Antropologia Social – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

COULTHARD, Glean Sean. Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the ‘Politics of Recognition’ in Canada. **Contemporary Political Theory**, v. 6, n. 4, p. 437-460, 2007.

CUNHA, Alexandre dos Santos; SILVA, Paulo Eduardo Alves da (Coord.). Pesquisa empírica em direito. Rio de Janeiro: **Ipea**, 2013. 428.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. 1ª ed – São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154.

Declarações na Reunião da Assembleia Nacional Constituinte de 23/09/1823 *In*: **Anais da Assembleia Nacional Constituinte de 1823**; NA. Seção SPO T.05.

DICIONÁRIO Brasileiro. Porto Alegre: Edelbra, 1996.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993

ESCOLA JUDICIAL DESEMBARGADOR EDÉSIO FERNANDES (EJEF). Curso Direitos Indígenas sob o Enfoque da Justiça Estadual. Belo Horizonte: **EJEF**, 2023. Disponível em: <https://ejef.tjmg.jus.br/curso-direitos-indigenas-sob-o-enfoque-da-justica-estadual/>.

ESCOLA JUDICIAL DESEMBARGADOR EDÉSIO FERNANDES (EJEF); TERCEIRA VICE-PRESIDÊNCIA DO TJMG. EJEF e Terceira Vice-Presidência promovem aula síncrona sobre Direitos Indígenas. **EJEF**, 21 mar. 2023. Disponível em: <https://ejef.tjmg.jus.br/ejef-e-terceira-vice-presidencia-promovem-aula-sincrona-sobre-direitos-indigenas/>.

ESCOBAR, Arturo. Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba**, v. 35, p. 65–85, 2015.

Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43540>

FARIA, Rodrigo Arthuso Arantes. **Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado**. Tradução de Paula Siqueira. Cadernos de Campo, n. 13, 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009.

FIALHO, Melyna Machado Mescouto.. **Uma juíza entre dois mundos: desafios e potencialidades de um diálogo intercultural no processo de apuração de ato infracional de adolescente indígena**. 2023. Dissertação (Mestrado em Direito) – Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados, Brasília, DF, 2023.

FRASER, Nancy.; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Londres: Verso, 2003.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 5. Disponível em: <https://www.institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Terras-Indigenas-e-Unidades-de-Conservacao.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2025.

GALVÃO, Demétrios; THIAGO, E. Eliane Potiguara e suas palavras-sementes. **Revista Acrobata**, 23 jun. 2022. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/demetrios/entrevista/9568/>.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GONÇALVES, Alcindo. O conceito de governança. *In*: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 14., 2005, Fortaleza. Anais [...]. Florianópolis: **CONPEDI, 2005**. p. 6327-6342. DINIZ, Eli. **Globalização, Governança e Reforma do Estado**. Rio de Janeiro: UFRJ/IE, 1997.

GUAJAJARA, Sonia; SANTANA, Carolina Ribeiro; LUNELLI, Isabella Cristina. “Índio Integrado” e “Índio Aculturado”: O uso desses padrões de criminalização de lideranças indígenas pelo judiciário brasileiro. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 1247-1281, 2023. p. 1249. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2023/75104>.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca.; NICÁCIO, Camila Silva. **(Re)pensando a Pesquisa Jurídica**. 5. ed. Editora Almedina. São Paulo, 2020.

HAN, Byung-Chul. **A crise da narração**. Tradução de Daniel Guilhermino. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espirito**. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997- I.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espirito**. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997- II.

HERINGER JÚNIOR, Bruno. A imputabilidade penal do índio. **Revista da Associação dos Juizes do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 73, ano 25, p. 150-157, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la "reconnaissance". **Revue du MAUSS**, n. 23, 2004. [tradução livre].

HUGHES, Owen. A Governança Existe? *In*: OSBORNE, Stephen. (Ed.). **A Nova Governança Pública? Perspectivas emergentes sobre a teoria e prática da governança pública**. London; New York: Routledge, 2010. Cap. 6, p. 87-104.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2022: resultados**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 16 set. 2024.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. **Quem quer (pode) ser negro no Brasil?** Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. "Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato": uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 68, 2025. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/202285/188549>.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

LEFF, Enrique. **Racionalidad ambiental**: la reapropiación social de la naturaleza. México: Siglo XXI, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de W. Martins. São Paulo: Anhembi, 1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude.; BENOIST, Jean Marie.. **L'Identité**: séminaire interdisciplinaire. Paris: B. Grasset, 1975.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; FARO, André; SANTOS, Mayara Rodrigues dos Santos. A desumanização presente nos estereótipos de índios e ciganos.

**Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 32, n. 1, p. 219-228, jan./mar. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-37722016012053219228>. Último acesso em: 20 mar. 2025.

LOPES, Luzionira de Sousa. **Loas e versos Xakriabá**: tradição e oralidade. 2016. 64 f.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: **Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade**; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Almiros Martins. **Exá raũ mboguatá guassú mohekaũka yvy mará'e'y**: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) terra(s) isenta(a) de mal. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2015.

MACHADO, Maíra. Rocha. (Org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. 428 p.

MADUREIRA LOPES, Bernarda. Elane. GRUPO FOCAL NA PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS. **Revista Educação e Políticas em Debate**, [S. l.], v. 3, n. 2, 2015. DOI: 10.14393/REPOD-v3n2a2014-30290. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revistaeducaopoliticas/article/view/30290>.

MARCATO, Sônia de Almeida. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. **Arquivos do Museu de História Natural**, Belo Horizonte, v. 3, pp. 391-426, 1978. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:marcato-1978-remanescentes>.

MARCONI, Mariana de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: Uma nova política da espacialidade. Trad. Hilda Pareto Maciel; Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MIRANDA, Matheus Moura Matias Miranda. A terceira margem e os Maxakali: sobre cidadania, democracia e acesso à justiça em fronteiras simbólicas. **Revista GeoPantanal**, v. 17, n. 33, p. 136-154, jul./dez. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.55028/geop.v17i33.17530>.

MIRANDA, Matheus Moura Matias Miranda. **Caderno de campo**. Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1kzA\\_xjS1ZLUa2NmrxFEahVsKxbnDXck0EGahgTvmhpY/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/1kzA_xjS1ZLUa2NmrxFEahVsKxbnDXck0EGahgTvmhpY/edit?usp=sharing).

MIRANDA, Matheus Moura Matias Miranda. **Diário de campo**. Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1QeSphsN-9LU\\_0GB4QkSmyfhF\\_4W7bBWvAgYvp4Ctb74/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/1QeSphsN-9LU_0GB4QkSmyfhF_4W7bBWvAgYvp4Ctb74/edit?usp=sharing)

MOREAU DEFARGES, Philippe. **La gouvernance**. 5e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. (Que sais-je?).

MOREIRA, Erika Macedo; ZEMA, Ana Catarnia. Proteção Consistucional da Jurisdição Indígena no Brasil. *In*: OLIVEIRA, Assis da Costa.; CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de.(EDS.). **Lei do índio ou lei do branco: quem decide?** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. “Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema”, constata Daniel Munduruku. **Entrevista concedida a Pedro Stropasolas. Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, 20 out. 2021. Disponível em: <http://ihu.unisinos.br/categorias/613789-daniel-munduruku-os-povos-indigenas-sao-a-ultima-reserva-moral-dentro-desse-sistema>.

MUNDURUKU, Daniel. **Muita terra para pouco índio**. Documentário. Bruno Villela, Sergio Lobato (dir.), 2018

MUNDURUKU, Daniel. O ato indígena de educar(se): uma conversa com Daniel Munduruku. Bienal de São Paulo, 21 fev. 2017. Disponível em: <https://bienal.org.br/o-ato-indigena-de-educarse-uma-conversa-com-daniel-munduruku/>.

MUNDURUKU, Daniel. Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema. **Brasil de Fato**, 17 out. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/10/17/daniel-munduruku-os-povos-indigenas-sao-a-ultima-reserva-moral-dentro-desse-sistema/>.

OLIVEIRA, Assis da Costa. Radiografia do tratamento penal aos povos indígenas: dos usos da culpabilidade à aplicação da autodeterminação e da antijuridicidade. *In*: OLIVEIRA, Assis da Costa; CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de (org.). **Lei do índio ou lei do branco: quem decide?** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, p. 75-126, p. 75.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Fricção interétnica. *In*: SILVA, B. (Coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1986.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2012. "Para Além do Horizonte Normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas." **Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de

Antropologia/LACED/Nova Letra.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. 118 p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A crise do indigenismo**. Campinas: Ed. Da Unicamp, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1, p. 13-37, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. *In: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

PARAISO, Maria Hilda. Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a Constituição de 1824. **Clio: Revista de Pesquisa Histórica**, v. 28, n. 2, p. 1-16.

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e Classificação social. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.

RAPPAPORT, Joanne. **Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia**. Durham, NC: Duke University Press, 2005.

REDON, Silvano Aparecido. Estranhando o familiar: notas de uma pesquisa etnográfica. **Ponto Urbe [Online]**, n. 2, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1901>. Acesso em: 28 jul. 2022.

RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento**. Edições Loyola, 2007.

ROSENAU, James; CZEMPIEL, Ernst-Otto. (EDS.). **Governança sem governo: ordem e transformação na política mundial**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 17.

RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). **Antropofagia hoje?** São Paulo: É Realizações, 2011.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. **Apontamentos sobre o direito indigenista**. Curitiba: Juruá, 2005, p. 45.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. Xakriabá: identidade e história – relatório de pesquisa. **Série Antropológica**, Brasília, n. 167, 1994, p. 2-31.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João À Terra indígena Xakriabá**: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007, p. 92. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*. 2nd ed. London: **Butterworths LexisNexis**, 2002.

SARMENTO, Daniel. **Dignidade da pessoa humana**: conteúdo, trajetórias e metodologia. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: **IBCCRIM**, 2004.

SCHWARTZ, Stuart. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

SEGATO, Rita. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006, p. 228.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Tradução de Danieli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA OLIVEIRA, Neuza Rodrigues. **da. Roupas de palha tradicionais Xakriabá**. 2018. 51 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Habilitação em Matemática.

SILVA, Cícero Lourenço da; BOFF, Emmanoel de Oliveira. O "Consenso de Washington Ampliado" e as ideias econômicas em torno da pobreza no Banco Mundial e no Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada: uma análise de 2003 a 2010. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES EM HISTÓRIA ECONÔMICA – **ABPHE**, 14., 2023, São Paulo. Anais [...]. São Paulo: ABPHE, 2023.

SILVA, Manoel Antônio de Oliveira. **“A única herança que um índio deixa para outro índio é a luta”**: a história da língua Akwen do povo Xakriabá. 2018. Percurso Acadêmico (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas, habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. **Os direitos dos índios: fundamentalidade**,

**paradoxo e colonialidades internas.** São Paulo: Café com Lei, 2015.

SINHORETO, Jacqueline. Reforma da Justiça (estudo de caso). **Tempo Social — Revista de Sociologia USP**, v. 19, n. 2, p. 157-177, 2007.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Trad. Barbosa, Roberto G.. . Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUSA, Abedias Pereira de. **Mudanças na vida e na cultura do povo Xakriabá:** das alterações econômicas e climáticas. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas – Habilitação em Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito.** Curitiba: Juruá Editora, 2000.

SOUZA, Donizete Barbosa de. **Usos de documentos de identificação indígena entre os Xakriabá de São João das Missões.** 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais e Humanidades) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STANGOR, Charles.; SHALLER, Mark. Stereotypes as individual and collective representations. *In:* STANGOR, C. (Ed.), Stereotypes and prejudice. Londres: **Psychology Press**, 2000, p. 64-82.

SUPIOT, Alain. **La gouvernance par les nombres:** cours au Collège de France (2012-2014). Paris: Fayard, 2015, p.48. [tradução livre].

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos.** São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TORLIG, Eloisa; GOMES, Aldamir de Oliveira; LUNARDI, Fabrício Castagna. Acesso à Justiça: Um Guia Epistemológico para Pesquisas Futuras. **Lex Humana**, v. 15, n. 3, 2023. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/370361360>.

TORRE, Bruna Della. Modelos críticos: Antônio Candido e Roberto Schwarz leem Oswald de Andrade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 74, p. 178-196, dez. 2019.

VELOSO, Caetano. Um índio. Intérprete: Caetano Veloso. *In:* VELOSO, Caetano **Jóia**. Rio de Janeiro: PolyGram, 1975. 1 disco sonoro (LP), 33 1/3 rpm, estéreo.

VERONESE, Alexandre. Projetos judiciais de acesso à justiça: entre assistência social e serviços legais. **Revista Direito GV**, v. 3, n. 1, p. 13-34, 2007.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Governança e interculturalidade: a complementaridade entre a análise sociológica e a antropológica na apreensão de uma interação complexa. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de**

**São Paulo**, v. 116, n. 2, p. 191-231, jul./dez. 2021, p. 193.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia, São Paulo**: USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”: entrevista a Luísa Elvira Belaunde. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 114-129.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 130-161.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuradora del Estado/Ministerio de Justicia, Brasília, 13-14 de abril 2010.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales tomo I: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir**. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.

WALSH, Catherine. **Vers une compréhension de l’interculturalité – une approche par la pédagogie décoloniale**, 2016.

WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico**. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. – 4. Ed. Rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. In: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington (orgs.). **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu; Piseagrama, 2023.

XAVIER, José. Algumas notas teóricas sobre a pesquisa empírica em direito. São Paulo Law School of Fundação Getulio Vargas – **FGV DIREITO SP**, Research Paper Series – Legal Studies, n. 122, jun. 2015.

YIN, Robert. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. Tradução de Daniel Grassi. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coord.). **El derecho en América Latina**: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 139-159. (Colección Derecho y Política). Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r27969.pdf>.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Poder Judiciário**: Crise, Acertos e Desacertos. Tradução de Juarez Estevam Xavier Tavares. São Paulo: Revista dos Tribunais,

1995.

APENSO A – CARTILHA “O DIREITO DE SER XAKRIABÁ: RETORNO DA PESQUISA REALIZADA NO TERRITÓRIO”

# O Direito de ser Xakriabá: retorno da pesquisa realizada no território

O DIREITO A SER RECONHECIDO INDÍGENA PELO PODER JUDICIÁRIO: estudo de caso do povo Xakriabá e os desdobramentos na governança judicial

Matheus Moura Matias Miranda  
Maio/2025



# Olá!

A pesquisa que apresento neste livreto nasceu das nossas conversas nas aldeias Xakriabá ao longo do ano de 2024.

Caminhamos juntos pelo território, conversamos embaixo de árvores, nos reunimos em escolas, compartilhamos café e histórias.

Este livreto traz de volta o que aprendemos juntos. É uma forma de agradecer a cada pessoa que me recebeu, que falou, que me ensinou.

As lições da pesquisa poderão, quem sabe, contribuir para transformar para melhor a relação do povo Xakriabá com o Poder Judiciário.

O conhecimento que construímos é de vocês e para vocês.

Com respeito e gratidão,

Matheus Moura Matias Miranda  
Maio de 2025.



## Um pouco sobre a pesquisa

Durante nossas conversas, muitos de vocês me perguntaram: "Afiml, o que você está pesquisando mesmo?" Vou explicar de forma simples.

Minha pesquisa faz parte do mestrado na Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (ENFAM), em Brasília. É uma escola que forma e aperfeiçoa juizes e juizas de todo o Brasil.

Como expliquei nas reuniões e no documento de consentimento que assinamos juntos, meu objetivo era entender melhor como o povo Xakriabá interage com o Poder Judiciário, especialmente com o fórum de Manga para pensar formas de melhorar essa relação.

A pesquisa teve três partes principais:

Primeira: Conversas nas aldeias para ouvir as experiências, dificuldades e expectativas de vocês sobre a justiça. Foi quando entendi que o reconhecimento da identidade Xakriabá era uma das questões mais importantes.

Segunda: Entrevistas com servidores e conciliadores do fórum para entender como eles veem e atendem o povo Xakriabá.

Terceira: Análise de processos judiciais em que os Xakriabá tenham sido parte.

Assim, a pesquisa não foi sobre vocês, mas com vocês. Cada conversa nas aldeias, cada história compartilhada, cada crítica ao sistema judicial ajudou a construir um conhecimento que agora retorna como saber compartilhado e como ferramenta de transformação.

Uma das frases que escutei no território foi: "Os pesquisadores vêm aqui, fazem a pesquisa e depois somem." Por isso, este livreto e meu retorno ao território são parte importante do compromisso que assumimos juntos.



## O que aprendi sobre o povo Xakriabá

*Raízes Profundas como o Cerrado*

Os Xakriabá são o maior povo indígena de Minas Gerais, com aproximadamente 12 mil pessoas, segundo o Censo 2022 do IBGE. A maior parte vive no município de São João das Missões; e outros em Itacarambi e muitos percorrem o país.

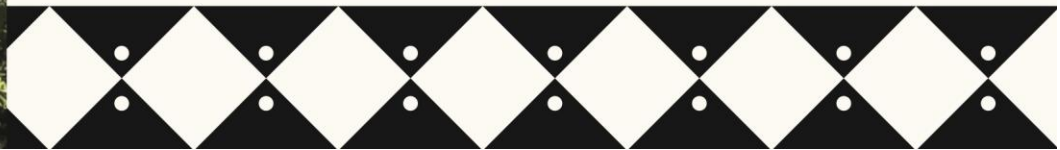
Conhecer o território Xakriabá foi fundamental para conhecer um pouco mais sobre o povo Xakriabá e sua cultura. Durante nossas caminhadas, aprendi que a relação com a terra vai muito além de um lugar para morar.

A árvore Itapicuru, que avistei em uma das aldeias, me ensinou sobre resistência. Como vocês me explicaram, seu tronco robusto e raízes profundas simbolizam a força do povo Xakriabá – que permanece firme mesmo diante das maiores adversidades. Não é apenas uma planta, mas um ser que participa ativamente da vida comunitária.

No memorial da Chacina de 1987, o silêncio respeitoso me fez compreender como a dor da perda de lideranças assassinadas se transformou em força para continuar a luta pelos direitos. É como escutei nas andanças pelo território: "A única herança que um índio deixa para outro índio é a luta."

Nas Cavernas do Peruaçu, vi os grafismos nas pedras deixados por ancestrais há milhares de anos. Ali entendi quando me disseram: "Estamos aqui desde sempre." Percebi que o território Xakriabá possui uma temporalidade que ultrapassa a formação do próprio Estado brasileiro.

"Aqui dentro não precisamos provar para ninguém que somos índios", como ouvi numa das reuniões da pesquisa. Esta frase mostrou como o território é o lugar onde vocês podem viver plenamente sua identidade, sem os questionamentos constantes da sociedade não indígena da região.



# O Reconhecimento como Primeiro Passo

Quando cheguei ao território Xakriabá, minha pergunta era: como vocês se relacionam com o Poder Judiciário? O que precisa melhorar?

Uma resposta que ouvi no território foi clara: "O primeiro passo é o reconhecimento."

Nas nossas conversas, vocês me contaram sobre diferentes problemas:

"A gente entra com medo no fórum, medo de ser preso, medo do que vai acontecer."

"Quando eles descobrem no fórum que alguém é indígena é pior, a coisa muda."

"Tem pessoa que quando a gente fala que é índio fica rindo."

"Parece que a nossa voz não vale nada... isso dói, dói muito."

Entendi que sem resolver esta questão – o reconhecimento dos Xakriabá como pessoas indígenas – a garantia dos demais direitos durante o processo judicial pode ficar comprometida.

A Convenção 169 da OIT, que o Brasil assinou, diz que cada pessoa tem o direito de se autodeclarar indígena, e é assim reconhecido pelo povo indígena a que pertença. Não é o governo, o juiz ou qualquer outra pessoa que decide quem é ou não indígena: é a própria pessoa e a comunidade em que ela está inserida.

O artigo 231 da Constituição Federal também garante aos povos indígenas o direito de manter seus costumes, línguas, crenças e tradições. Isso inclui o direito de vocês serem reconhecidos como Xakriabá, independente de como se vestem ou onde moram.

Quando o Xakriabá vai ao fórum ou outro órgão público, tem o direito de dizer que é indígena e ser tratado com respeito!

Há o Direito de ser reconhecido como indígena Xakriabá pelo seu próprio entendimento de quem você é e pelo reconhecimento do seu povo, não por características externas ou aparência física!

**IMPORTANTE:** Vocês têm o direito de ir e vir com pinturas corporais, colares, artesanatos e vestimentas tradicionais - e devem ser respeitados e atendidos.

Se preferirem ir sem esses elementos tradicionais, também devem ser tratados como indígenas. Afinal, não é o modo de vestir que determina quem é indígena no Brasil.

## Você sabia?

A Resolução 454 do CNJ determina que o Poder Judiciário deve respeitar a autoidentificação: "indígena é a pessoa que se identifica como pertencente a um povo indígena e é por ele reconhecido". (Art.4º, p1).



# TERRITÓRIO: A Terra e o Caminho até o Fórum

Durante a pesquisa, entendi que para os Xakriabá, o território não é apenas um lugar para morar. Como me disseram: "Aqui dentro não precisamos provar para ninguém que somos índios."

O território é onde a identidade Xakriabá pode ser vivida plenamente. É um espaço de memória, de história e de pertencimento.

Mas a distância entre o território e o fórum de Manga cria grandes dificuldades:

"Dificuldade de contato com o fórum, por exemplo, acontece de sairmos da aldeia e quando chegamos no fórum ficamos sabendo que a audiência foi cancelada."

Para algumas aldeias, o deslocamento pode levar mais de duas horas por estradas de terra. Quando cheguei ao território, percebi o desafio desse caminho: o calor, a poeira, as condições das estradas.

Uma frase que me marcou foi: "A gente fica feliz quando autoridade sai do ar-condicionado." Isso mostra o valor que vocês dão quando os representantes da justiça se dispõem a ir até o território, em vez de sempre exigir que vocês se desloquem.

## Você sabia?

A Resolução 454 do CNJ orienta que audiências e outros atos judiciais podem ser realizados dentro dos territórios indígenas!



# VOZ NA JUSTIÇA: O Direito de Ser Ouvido e Compreendido

Uma queixa comum que ouvi nas aldeias foi sobre o silenciamento de vocês nos espaços da justiça:

"Fui numa audiência e só me deixaram ouvindo, não me deixaram falar."

"No fórum eles falam artigo de lei e a gente não entende."

"A gente recebe papel da justiça e não entende a realidade, não entende o que está acontecendo."

A forma como a justiça se comunica cria uma barreira quase tão grande quanto a distância física. A linguagem jurídica (o "juridiquês") dificulta a compreensão e a participação de todos, especialmente dos povos indígenas.

"Para nós tem que ser na nossa língua, para a gente entender, ser mais claro nas palavras," como me explicaram.

De acordo com a Convenção 169 da OIT e a Resolução 454 do CNJ, vocês têm direito a:

- Intérpretes, quando necessário
- Explicações em linguagem clara e acessível
- Perícias antropológicas para questões culturais

## Lembre-se:

Quando não entender algo em uma audiência ou documento, você tem o direito de pedir esclarecimentos!



# DIREITOS E PROPOSTAS

A partir do que vocês me ensinaram e do que descobri na pesquisa, desenvolvi cinco propostas para melhorar a relação entre o povo Xakriabá e o Poder Judiciário:

## 1. Autodeclaração

Criar um formulário ou momento específico nos processos judiciais para que vocês possam dizer: "Sou Xakriabá", de acordo com a autoidentificação e o reconhecimento do povo Xakriabá. A informação deverá ser registrada e respeitada em todas as etapas do processo.

## 2. Justiça que Vai ao Território

Implementar audiências no território, criar um fórum digital em São João das Missões e garantir que os atos processuais considerem as dificuldades de deslocamento.

## 3. Participação das Comunidades

Quando um processo afetar direitos coletivos ou questões importantes para o povo Xakriabá, as lideranças tradicionais devem ser consultadas e podem participar das audiências.

## 4. Tradução Cultural

Nomear intérpretes e antropólogos quando necessário, para que juízes e servidores compreendam melhor a cultura, os costumes e as tradições Xakriabá.

## 5. Capacitação de Servidores

Funcionários do fórum e juízes precisam receber formação sobre a cultura Xakriabá e os direitos dos povos indígenas.

# Este Caminho Continua... <sup>223</sup>

A pesquisa não foi apenas um estudo acadêmico - foi um compromisso de construir juntos um caminho mais justo.

O que descobrimos é que o reconhecimento da identidade Xakriabá pelo Poder Judiciário não é apenas uma questão formal, mas a porta de entrada para outros direitos garantidos pela Constituição e pelas leis.

O trabalho que realizamos até agora é apenas o começo de uma transformação.

## Desafios pela frente:

Apresentação dos resultados ao Tribunal de Justiça.

Trabalhar pela criação do fórum digital em São João das Missões.

**Boas notícias!** O Tribunal de Justiça de Minas Gerais já está considerando a criação de um fórum digital em São João das Missões.

## Missões

Capacitação de servidores e juízes.

Continuação do diálogo do Poder Judiciário com as aldeias.

Agradeço, mais uma vez, a cada Xakriabá que compartilhou suas histórias, experiências e sabedoria durante a pesquisa. O conhecimento construído não me pertence - é de vocês e para vocês.

Como as raízes profundas do cerrado, seguiremos firmes neste caminho por reconhecimento, respeito e justiça.

Como disse um de vocês: "Essa nossa caminhada é por Direito, é por Justiça."



**Sobre o autor:** Matheus Moura Matias Miranda - Juiz de Direito do TJMG e idealizador do projeto "Cidadania, Democracia e Justiça ao Povo Maxakali". Atua no Cejusc povos tradicionais do Tjmg, órgão voltado a projetos para povos tradicionais, como povos indígenas e quilombolas.

Para mais informações ou dúvidas:  
Matheusmiranda@gmail.com

QR Code para acesso à pesquisa completa (para quem tiver interesse)



**APENSO B – Ficha técnica de análise processual.**

<b>Ficha Técnica de Análise Processual - Povo Xakriabá</b>
1. Dados de Identificação
Número do processo: _____
Data de distribuição: // _____
2. Eixo Reconhecimento
2.1 Manifestação explícita da identidade indígena
Na petição inicial:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
Na contestação:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não <input type="checkbox"/> Não aplicável
Transcrição: _____
Na audiência de conciliação/mediação:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não <input type="checkbox"/> Não realizada
Transcrição: _____
Na instrução:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não <input type="checkbox"/> Não realizada
Transcrição: _____
Na sentença:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não <input type="checkbox"/> Não proferida
Transcrição: _____
2.2 Manifestação implícita da identidade indígena
Referência ao endereço na Terra Indígena:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
Referência a sobrenome "Xakriabá":
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
Outras referências indiretas:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não

Transcrição: _____
<b>2.3 Autodeclaração</b>
Presença de documento formal de autodeclaração:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Menção à autodeclaração oral em audiência:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
Requisição de declaração formal durante o processo:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
<b>2.4 Tratamento processual diferenciado</b>
Menção à aplicação de normas específicas para povos indígenas:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Quais: _____
Designação de intérprete ou adaptação comunicacional:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Descrição: _____
Outras adaptações processuais:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Descrição: _____
<b>3. Eixo Território</b>
<b>3.1 Localização física das partes</b>
Residência em Terra Indígena:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Menções a dificuldades de deslocamento:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
<b>3.2 Questões fundiárias envolvidas</b>
Conflito sobre bens em território indígena:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Descrição: _____
Regime de propriedade/posse discutido:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não

Descrição: _____
Menção ao estatuto jurídico específico da Terra Indígena:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
<b>3.3 Realização processual territorial</b>
Local de realização das audiências:
<input type="checkbox"/> Fórum <input type="checkbox"/> Território indígena <input type="checkbox"/> Virtual <input type="checkbox"/> Não realizada
Citação/intimação no território:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Descrição de eventuais dificuldades: _____
Justificativas apresentadas para escolha do local:
Transcrição: _____
<b>4. Eixo Justiça</b>
<b>4.1 Participação institucional</b>
Intervenção da FUNAI:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
Atuação de lideranças tradicionais:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Modalidade: <input type="checkbox"/> Testemunha <input type="checkbox"/> Mediador <input type="checkbox"/> Outra: _____
Transcrição: _____
<b>4.2 Narrativas sobre sistemas normativos próprios</b>
Menção a tentativas prévias de resolução interna:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
Referência à autoridade do cacique ou lideranças:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
Descrição de normas ou práticas comunitárias:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
<b>4.3 Adaptações comunicacionais</b>

Linguagem utilizada nos documentos oficiais:
Análise qualitativa: _____
Termos técnicos com potencial barreira comunicacional:
Esforços de simplificação linguística:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
4.4 Resultado processual
Acordo obtido:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Termos gerais: _____
Sentença proferida:
Menção à identidade étnica no fundamento da decisão:
<input type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não
Transcrição: _____
5. Observações Analíticas
Aspectos singulares do processo que merecem destaque:
Reflexões preliminares sobre o caso específico:
Data da análise: //_____
Revisão: <input type="checkbox"/> Realizada <input type="checkbox"/> Pendente