

# **À medida que falta: cerâmica, incomensurabilidade e o limite ontológico da justiça climática<sup>1</sup>**

Patricia Braga (PPGAS/UFMS)

Antônio Hilário Aguilera Urquiza (PPGAS/UFMS)

## **Resumo**

O artigo examina o limite ontológico da justiça climática a partir da prática ceramista do povo Kadiwéu, da aldeia Alves de Barros, em Mato Grosso do Sul. O argumento não se dirige à ausência de povos indígenas no debate normativo sobre clima, lacuna mapeada pela literatura pós-colonial, mas a algo anterior, mesmo quando a filosofia normativa reconhece, em seus próprios termos, a existência de bens incomensuráveis e os limites da compensação, o reconhecimento permanece correlacionado ao fundamento que a condição ceramista não compartilha. Examina-se introdutoriamente, como Broome (2012) contém a incomensurabilidade ao tratar a vida como recipiente de bens comparáveis, e como Shue (2014) chega ao limite da compensação pelo caminho da inalienabilidade liberal do corpo, sem que nenhum dos dois consiga alcançar uma condição em que corpo e Terra são uma só substância. O artigo vislumbra teoricamente que a justiça climática não enfrenta uma lacuna de inclusão suprível por mais vozes indígenas ouvidas dentro dos mesmos termos, mas um limite de fundamento, porque o sujeito que ela conjectura proteger já pressupõe, a separabilidade entre sujeito e mundo, que a cerâmica Kadiwéu torna analiticamente insustentável.

**Palavras-chave:** justiça climática; incomensurabilidade; povos indígenas Kadiwéu.

Quando Pedroza de Barros Moraes, ceramista da aldeia Alves de Barros, pertencente ao povo Kadiwéu, afirma que o fazer cerâmica vai parar quando o corpo não continuar, ela não enuncia uma metáfora sobre dependência ecológica nem uma crença local a ser respeitada sem proposição sobre o real, ela nomeia uma condição em que corpo e Terra têm o mesmo limite, em que fabricar a Terra e ser fabricada por ela são o mesmo ato observado de ângulos distintos. Essa condição, que a etnografia de Duran (2017) documenta entre as mulheres ceramistas do povo Kadiwéu, desloca o debate do Antropoceno e não se esgota nesse deslocamento.

A filosofia normativa contemporânea que formula a justiça climática parte de um pressuposto raramente explicitado, mas que sustenta toda a sua arquitetura, o de que toda perda, por mais grave que seja, é o tipo de coisa que pode ser posta ao lado de outra para efeito de comparação e, sob certas condições, substituída por algum equivalente. Esse pressuposto exige que existam duas unidades separadas a comparar, a perda de um lado e o equivalente de outro. É exatamente essa separação que a condição ceramista não

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

pressupõe, porque quando Pedroza afirma que vai parar de fazer cerâmica quando o corpo não continuar, ela não distingue duas coisas a colocar lado a lado, corpo de um lado e Terra de outro, ela nomeia uma só substância, e uma só substância não entra em comparação com nada, porque medir supõe sempre duas unidades distintas.

O presente artigo parte dessa constatação para examinar um ponto específico, pouco explorado no debate sobre justiça climática, o da incomensurabilidade. Não se trata de demonstrar, mais uma vez, que a justiça climática ignora povos indígenas, pois isso já foi feito e continua sendo feito por uma vasta literatura pós-colonial. Trata-se de demonstrar algo mais preciso, que mesmo quando a filosofia normativa anglo-saxã reconhece, em seus próprios termos, que certos bens não podem ser medidos na mesma escala que outros, esse reconhecimento permanece estruturalmente incapaz de alcançar o que a prática ceramista Kadiwéu torna visível, porque o fundamento de onde parte esse reconhecimento já pressupõe uma separação entre corpo e mundo que a condição ceramista nunca habitou.

### **A incomensurabilidade reconhecida**

John Broome (2012), em *Climate Matters*, em uma de suas reflexões, problematiza a medição do valor da vida humana na mesma escala que outros bens, e ali reconhece algo que poderia, à primeira vista, aproximar sua filosofia do argumento ontológico que este artigo sustenta. Broome admite que alguns valores são tão distintos do valor das mercadorias que parece óbvio que não podem ser medidos na mesma escala, e cita como exemplo exatamente o dano que o aquecimento global causará à beleza da Terra, dano que ele descreve como um grande mal infligido às gerações futuras. Esses bens são incomensuráveis com as mercadorias do mercado, no sentido filosófico do termo, e ele reconhece que as tentativas econômicas de os incluir em análises de custo-benefício são pouco convincentes, e o que é muito mais plausível é que esses bens não possam ser postos na mesma escala que mercadorias.

Esse movimento reflexivo parece caminhar na direção que a cerâmica Kadiwéu indica, mas o movimento seguinte de seu argumento revela exatamente onde esse caminho se interrompe. Ao tratar da comparação entre o valor de salvar vidas e o valor de outros bens, o autor reconhece que poderia pensar que prolongar a vida de uma pessoa produz um tipo de valor tão distinto do valor de, por exemplo, desfrutar um bom livro, que esses dois tipos de bem não poderiam ser medidos na mesma escala, e que seus valores seriam incomensuráveis entre si. E, ao rejeitar essa conclusão, argumenta que o

valor de uma vida não é nada além do valor das coisas boas que ela contém, de modo que se a vida de alguém é prolongada por um ano, o benefício para essa pessoa é o conjunto das coisas boas que ela vai desfrutar nesse ano, e não há, portanto, dificuldade em princípio em comparar o valor de prolongar a vida com o valor das coisas boas que essa vida contém, já que o valor de prolongar a vida é exatamente essas coisas boas.

Esse movimento é o que permite a Broome reconhecer a incomensurabilidade de certos bens sem que essa comprometa o projeto de comparação que sustenta toda sua filosofia da mitigação climática. A vida é tratada como recipiente que contém bens, alguns mensuráveis em dinheiro, outros não, mas o recipiente em si, a vida, permanece uma unidade cujo valor pode ser decomposto, somado e comparado a outras unidades, porque ela é, em sua formulação, nada além da soma das coisas boas que contém. É exatamente essa operação que a condição ceramista desautoriza. Quando Pedroza afirma que vai parar de fazer cerâmica quando o corpo não continuar, ela não está descrevendo uma vida que contém, entre outras coisas boas, a prática da cerâmica, e que, perdida essa prática, perderia uma fração de seu valor total. Ela está descrevendo uma identidade entre corpo e Terra em que não há recipiente e conteúdo, há substância e ato que coincidem, de modo que retirar a Terra do corpo Kadiwéu não subtrai um bem de uma vida que continua existindo sem ele, interrompe a própria condição que torna essa vida possível.

A manutenção da vida como unidade comparável a outras ocorre porque parte de uma ontologia em que vida e mundo são separáveis, ainda que intimamente relacionados (BROOME, 2012). Essa separabilidade é o que sustenta toda a possibilidade de comparação em seu argumento, e é também o que a etnografia Kadiwéu mostra ausente em outras formas de existência, nas quais vida e mundo não compõem dois termos relacionados, mas uma só substância.

### **A inalienabilidade que se aproxima**

Henry Shue (2014), por sua vez, oferece um argumento que se aproxima ainda mais do limite que este artigo examina, porque a proximidade torna mais nítido onde o fundamento liberal e o fundamento ceramista finalmente se separam. Discutindo o que ele chama de princípio mínimo de Cooper para a justiça intergeracional, o autor constrói um argumento sobre a diferença entre compensar um dano depois que ele ocorreu e comprar antecipadamente o direito de causá-lo. Para ele, há uma distinção fundamental, tanto em termos legais quanto morais, entre compensar alguém pôr o ter ferido, por exemplo, um olho, e comprar o direito de feri-lo. Se eu, por negligência, tiro o olho de

alguém, terei que compensar essa pessoa pela perda da visão, mas não posso fazer um contrato prévio pagando essa mesma quantia antecipadamente para comprar o direito de tirar seu olho.

Na prática, em ambos os casos a pessoa perde o olho e eu pago, mas não se deve subestimar a magnitude da diferença legal e moral entre compensação *ex post* e *ex ante*, pois essa é um bem distinto, que só se justifica depois que o melhor se tornou impossível, enquanto a compra seria a rejeição legitimada do melhor plenamente possível (SHUE, 2014).

O fundamento desse argumento é o que Shue chama de inalienabilidade. Alguns direitos, escreve ele, não estão à venda, já que direitos de propriedade são em sua maioria transferíveis mediante compensação, sendo essa transferibilidade sua função principal. Mas nem todo direito é direito de propriedade, e o direito à segurança física é exemplo primordial de um direito que não é direito de propriedade (SHUE, 2014, p. 165). É por isso, que o autor argumenta, que nos Estados Unidos é ilegal vender órgãos do corpo para transplante, e que ninguém pode transferir a propriedade ou o uso de parte do corpo. Aplicando esse raciocínio à justiça intergeracional, o autor conclui que qualquer efeito previsível que constitua dano físico a seres humanos deve ser prevenido e não pode ser meramente compensado, não importa quão grande seja a compensação proposta, se a prevenção é possível (SHUE, 2014).

Há aqui uma convergência real com o argumento deste artigo, e essa convergência precisa ser reconhecida antes de ser qualificada. Shue (2014) identifica, dentro da própria tradição liberal de direitos individuais, um limite à lógica da compensação que se assemelha à recusa que a condição ceramista impõe à linguagem da justiça climática, contudo, o fundamento para se chegar a esse limite é precisamente o que a etnografia Kadiwéu não compartilha. A inalienabilidade, nesse sentido, decorre de um direito que o indivíduo tem sobre seu próprio corpo, um corpo que é dele, que ele possui, ainda que não possa vendê-lo, e essa posse, mesmo inalienável, pressupõe um sujeito que está separado do mundo sobre o qual exerce-se direitos, inclusive direitos sobre si mesmo. É o indivíduo proprietário de si que o autor protege da venda, não uma condição relacional em que corpo, terra e comunidade não se distinguem como sujeito e objetos possuídos.

Quando o pote de cerâmica Kadiwéu sela o buraco de onde saíram as pessoas, e quando preparar cerâmica é, em língua Kadiwéu, reatualizar o tempo primordial nas

mãos que amassam e inscrevem, não há um indivíduo que possui inalienavelmente um corpo separado da Terra que esse corpo trabalha, há uma identidade que o vocabulário da posse, mesmo inalienável, não consegue nomear sem distorcer.

Shue (2014) chega ao limite da medida por um caminho que pressupõe a separação entre sujeito e mundo, que torna a posse, ainda que inalienável, uma categoria pensável. A condição ceramista nunca habitou essa separação, e é por isso que a convergência entre os dois argumentos, sendo real, permanece parcial, pois ambos reconhecem que há algo que a compensação não alcança, mas reconhecem isso a partir de fundamentos que não se equivalem, um fundado na posse inalienável de si, outro fundado na impossibilidade mesma de separar posse, corpo e Terra.

### **O que muda quando o fundamento é relacional?**

A diferença entre esses dois reconhecimentos da incomensurabilidade não é apenas teórica, ela tem consequências diretas para o que a justiça climática pode e não pode oferecer como resposta. Quando a incomensurabilidade é reconhecida a partir do indivíduo proprietário de si, como em Shue (2014), ou contida dentro de uma vida tratada como soma de bens, como em Broome (2012), a resposta institucional disponível permanece sendo alguma forma de proteção do indivíduo ou de seus direitos, ainda que essa proteção reconheça seus próprios limites diante de danos irreversíveis.

A política climática, nesses termos, pode evoluir para reconhecer que certos danos não devem ser meramente compensados, e Shue (2014) já demonstra esse movimento dentro da própria tradição liberal, mas o objeto que essa política protege continua sendo um sujeito cujos direitos sobre seu corpo e sobre os bens que sua vida contém podem, em princípio, ser especificados independentemente da Terra de que esse sujeito é feito.

A prática ceramista Kadiwéu torna analiticamente necessário perguntar o que muda quando o objeto a proteger não é mais um sujeito de direitos sobre um corpo separável do mundo, mas uma condição em que corpo e Terra coincidem como substância e ato. O que muda é que a pergunta pela proteção do território deixa de ser uma pergunta sobre direitos de propriedade ou de uso, ainda que inalienáveis, e passa a ser uma questão sobre a continuidade de uma substância de que o sujeito é feito. Quando o território Kadiwéu é queimado, como demonstram os incêndios de 2020 e 2024, não há um indivíduo cujos direitos sobre um bem externo foram violados e que poderia, em tese, ser

compensado por essa violação, há uma substância que se interrompe, e essa substância não tem fora de si um sujeito separado que a possuía e que poderia continuar existindo, com seus direitos protegidos, ainda que essa substância específica deixasse de existir. É esse deslocamento que explica por que a literatura de justiça climática, mesmo em seus pontos de maior sofisticação filosófica, não alcança o que a condição ceramista demonstra, não porque essa literatura ainda não tenha pensado o problema com suficiente rigor, mas porque o fundamento de onde ela parte exclui, por construção, a possibilidade de um objeto de proteção que não seja, em algum nível, separável do sujeito que o possui.

### **A persistência do limite na literatura recente**

Esse limite não é exclusivo da primeira geração de teorias da justiça climática, centrada na ética distributiva e no indivíduo como unidade moral, ele persiste mesmo na literatura mais recente que se propõe explicitamente a politizar e descolonizar o debate. Em Gardiner et al. (2010), referência consolidada do campo, o capítulo de Jamieson sobre adaptação, mitigação e justiça é revelador da posição que o campo ocupa em relação a povos indígenas. Ao mencionar o conhecimento indígena, o autor argumenta que agricultores de subsistência do Sul Global se adaptariam melhor às condições climáticas a partir desse conhecimento do que aguardando políticas formuladas em Nova York, Genebra ou Washington, formulação que converte o conhecimento indígena em recurso técnico de adaptação local, jamais em categoria capaz de reformular os termos do próprio debate sobre justiça. O mesmo autor quando menciona povos indígenas pela segunda vez, reconhece que países como Canadá, Austrália e Estados Unidos têm tido dificuldade em determinar que compensação devem a seus povos indígenas, e que determinar os efeitos da apropriação desigual da atmosfera ao longo da história seria ainda mais difícil (JAMIESON, 2010). A dificuldade nomeada é de mensuração, não de categoria, o que significa que o problema posto é de quanto compensar, não de se compensar é a forma correta de nomear o que foi destruído.

O padrão se repete em Singh (2022), que abre o capítulo sobre herança ambiental do colonialismo na coletânea da *E-International Relations* afirmando que o colonialismo levou à perda de culturas e de técnicas essenciais que os povos usavam para viver em harmonia com a natureza, e que milhares de indígenas foram removidos de suas terras e empurrados à pobreza. E, ao argumentar que os povos indígenas tenham seus direitos legais à terra garantidos, sua solução de mitigação climática fica evidente. Em ambos os momentos, o argumento permanece dentro de uma lógica de reparação e

solução técnica, povos indígenas como vítimas históricas de despossessão a serem reintegradas por instrumentos de direito e mitigação, sem que sua relação com a terra seja tratada como categoria analítica capaz de deslocar o que se entende por terra, por perda ou por solução.

Petroni (2025), ao sistematizar o deslocamento da justiça climática de uma ética da distribuição para o que denomina de justiça produtiva, centrada no regime energético global como estrutura básica a ser transformada, indica que mesmo a formulação mais radical desse deslocamento, a de Táíwò (2022), que nomeia a expropriação das populações indígenas das Américas como primeiro evento do Antropoceno, permanece formulada inteiramente dentro da gramática da reparação histórica mensurável, renda básica para descendentes de populações escravizadas, fundo global de transição energética, eliminação de paraísos fiscais para riqueza fóssil.

Ou seja, a crítica pós-colonial mais avançada do campo desloca o sujeito da reparação, do indivíduo para a estrutura, mas não desloca a forma da reparação, que continua sendo um instrumento institucional capaz de equacionar, em alguma medida, o que foi perdido/usurpado.

A mesma persistência aparece, por omissão, na teoria política deliberativa que examina a pluralização da esfera pública climática. Piroli (2025), ao defender que a legitimidade democrática da transição verde depende do reconhecimento de contrapúblicos climáticos, dedica seções a movimentos europeus de contestação à transição energética, mas relega a nota de rodapé a observação de que mulheres e povos indígenas historicamente experienciaram o ambientalismo predominante como elitista e desconectado de suas realidades vividas, sem desenvolver essa observação no corpo do argumento. A própria arquitetura de atenção teórica do campo, portanto, hierarquiza quem conta como interlocutor relevante para pensar os limites da justiça climática, e povos indígenas permanecem estruturalmente subordinados nessa hierarquia, mesmo nos textos que se propõem a pluralizar o debate.

### **O que o caso ceramista acrescenta ao debate: para além da crítica decolonial**

A literatura que articula povos indígenas e justiça climática a partir de uma perspectiva crítica ao colonialismo é extensa e consolidada. Schlosberg e Collins (2014) demonstraram que o deslocamento do movimento de justiça ambiental para a justiça climática incorporou reivindicações de reconhecimento, de capacidades comunitárias e

de participação procedimental que a filosofia normativa dominante sistematicamente negligenciava. Whyte (2017, 2020) demonstrou que a mudança climática, para os povos indígenas, não é um evento novo, mas a intensificação de mudanças ambientais impostas pelo colonialismo, e que a vulnerabilidade climática indígena é inseparável de formas específicas de dominação colonial que destruíram vínculos relacionais com o território. Táíwò (2022), por sua vez, nomeia a expropriação indígena das Américas como primeiro evento do Antropoceno e propõe um programa de reparações históricas que integra raça, clima e riqueza numa mesma equação.

Logo, pode-se afirmar que essa literatura partilha, apesar de suas diferenças internas, uma operação de inclusão, que reivindica que os povos indígenas sejam reconhecidos, ouvidos, compensados e dotados de agência dentro de um debate cujos termos fundamentais ela não questiona. O que muda em cada autor é quem deve ser incluído, com que peso e por que razão histórica, não a forma do sujeito que a proteção pressupõe, nem a gramática dentro da qual a inclusão se dá.

O que o caso ceramista Kadiwéu permite inflexionar é anterior a essa operação e irreduzível a ela. Não se trata de incluir Pedroza e as demais ceramistas no debate da justiça climática, de reconhecer seu conhecimento como recurso adaptativo ou sua vulnerabilidade como produto do colonialismo fundiário no Pantanal sul-mato-grossense, tudo isso é verdadeiro, mas não é o que a cerâmica demonstra analiticamente. O que a cerâmica demonstra é que o sujeito que a justiça climática pressupõe para incluir, reconhecer e proteger já está construído de um modo que exclui por definição certas formas de existência, não por negação política nem por lacuna institucional, mas por uma escolha ontológica que o campo trata como condição natural da proteção e não como opção teórica a ser examinada.

Esse sujeito tem uma forma específica que a literatura normativa raramente explicita. Ele é reconhecível pelo Estado como titular de direitos sobre um território que pode ser nominado e delimitado. Esses direitos, mesmo quando coletivos como na demarcação de terras indígenas no Brasil, são direitos de um sujeito sobre algo que está fora dele, de modo que a proteção consiste em preservar ou restaurar a relação entre um sujeito e um objeto territorial que lhe pertence ou ao qual ele tem acesso garantido, mas que permanecem distinguíveis como sujeito e objeto da relação. Quando o Estado brasileiro homologa a Terra Indígena Kadiwéu em 1984, ou quando a ação cível 368 no STF disputa os limites dessa homologação, o que está em jogo é exatamente essa relação

entre um sujeito coletivo nominado e um território delimitado, e a justiça que se pode oferecer dentro desse quadro é a proteção, a compensação ou a reparação dessa relação.

Oliveira (2022, p. 17) nomeia com precisão a territorialização, entendida como o processo pelo qual a intervenção estatal associa de maneira prescritiva um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos determinados, opera simultaneamente em pelo menos quatro registros, a criação de uma unidade social com identidade étnica diferenciadora, a constituição de normas e instrumentos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre a terra e os recursos ambientais, e a reelaboração da cultura e de sua relação com o passado. O que essa formulação torna analiticamente visível para o caso Kadiwéu é que o ato pelo qual o Estado reconhece o território e o ato pelo qual o insere no campo político em que esse reconhecimento pode ser disputado são o mesmo ato, não dois momentos separados de uma história de proteção seguida de falha.

O problema não é que o Estado não reconheça os Kadiwéu. É que o reconhecimento estatal do território como direito coletivo nominado não alcança o que Pedroza nomeia quando afirma que vai parar de fazer cerâmica quando o corpo não continuar. O que ela nomeia não é uma relação entre um sujeito coletivo e um objeto territorial, é uma condição em que a distinção entre sujeito e território não é o fundamento da existência. Pode-se proteger o direito, compensar sua violação, incluir a voz Kadiwéu nos fóruns de decisão climática, e ainda assim o que a justiça climática precisaria proteger permanece fora do alcance de todos esses instrumentos, porque eles pressupõem que há um sujeito que existe antes e independentemente da terra sobre a qual se exerce direitos, e é exatamente essa anterioridade e independência que a condição ceramista não pressupõe.

Há ainda um segundo movimento produzido pelo reconhecimento estatal que agrava esse limite em vez de resolvê-lo. Quando o Estado nomeia o sujeito coletivo e delimita o território sobre o qual esse sujeito exerce direitos, ele não apenas reconhece, ele produz uma forma jurídica de existência que abre simultaneamente a possibilidade da contestação litigiosa. A ação cível 368 no STF é demonstração empírica desse mecanismo, o mesmo ato que homologa a Terra Indígena Kadiwéu é o que insere os Kadiwéu num campo de disputa em que para falar é preciso falar nos termos do Estado, constituindo um sujeito jurídico que já traduziu, e nessa tradução já perdeu, o que a condição ceramista nomeia como indissociável. O litígio não é um recurso externo ao

reconhecimento, é o seu desdobramento necessário, e é por isso que ele aparece como ampliação de capacidade política quando é também uma operação de substituição, a condição relacional terra-corpo-comunidade convertida em objeto de contestação juridicamente formatada.

É nesse sentido que a contribuição deste artigo se distingue da crítica decolonial, mesmo em suas formulações mais sofisticadas. A crítica decolonial pergunta quem deve ser incluído na justiça climática e por que razões históricas essa inclusão foi sistematicamente negada. Este artigo pergunta algo diferente, se o sujeito que a justiça climática pressupõe para incluir é capaz de abrigar o que a condição ceramista demonstra existir. E a resposta que o material empírico impõe é que não é, não porque a proteção seja mal intencionada ou insuficiente em seus próprios termos, mas porque a forma do sujeito que ela protege, sedimentada no reconhecimento estatal de um titular de direitos sobre um território nominado, já exclui por construção aquilo que não é uma relação entre sujeito e território, mas uma identidade entre eles.

### **Conclusões em construção**

O que este artigo constata teoricamente não é que a justiça climática ignora povos indígenas, isso a literatura pós-colonial demonstrou de forma assertiva. O intento é expressar que mesmo quando a filosofia normativa reconhece, em seus próprios termos, a existência de bens incomensuráveis com mercadorias, e mesmo quando reconhece limites à lógica da compensação fundados na inalienabilidade de certos direitos, esse reconhecimento permanece estruturalmente incapaz de alcançar o que a prática ceramista Kadiwéu torna analiticamente visível, porque o fundamento de onde ele parte, o indivíduo cuja vida contém bens ou que possui inalienavelmente seu próprio corpo, já pressupõe uma separabilidade entre sujeito e mundo que a condição ceramista nunca habitou.

Formulada a partir dessa constatação, a pergunta que naturalmente se impõe é se há uma justiça climática possível para os povos indígenas. Essa pergunta, porém, já carrega em si o problema que este artigo examinou, porque ela pressupõe que a resposta terá a forma de uma proposta normativa, de um princípio melhor, de uma instituição mais inclusiva ou de um reconhecimento mais abrangente. O argumento aqui construído indica que não é assim, porque a forma do sujeito que a inclusão pressupõe já realizou, antes de qualquer política específica, uma operação que deixa para fora o que precisaria ser protegido.

Essa operação tem um mecanismo preciso que o caso Kadiwéu torna visível. Quando o Estado nomeia o sujeito coletivo e delimita o território sobre o qual esse sujeito exerce direitos, ele não apenas reconhece, ele produz uma forma jurídica de existência que abre simultaneamente a possibilidade da contestação litigiosa. O mesmo ato que homologa a Terra Indígena Kadiwéu é o que os insere num campo de disputa em que para falar é preciso falar nos termos do Estado, constituindo um sujeito jurídico que já traduziu, e nessa tradução já perdeu, o que a condição ceramista nomeia como indissociável. O litígio não é um recurso externo ao reconhecimento, é o seu desdobramento necessário, e é por isso que ele aparece como ampliação de capacidade política quando é também uma operação de substituição, a condição relacional terra-corpo-comunidade convertida em objeto de contestação juridicamente formatada.

O que resta depois desse reconhecimento não é nada, mas é algo diferente de justiça como equivalência, compensação ou reparação. É a pergunta pelo que significa defender a continuidade mínima de uma existência que não cabe nos termos da proteção disponível. Essa pergunta não tem resposta normativa dentro dos marcos atuais da justiça climática, mas ela tem uma dimensão política que os próprios Kadiwéu formulam quando resistem ao confinamento e ao esvaziamento do território, quando continuam transmitindo a prática ceramista de avó para neta em meio aos incêndios de 2020 e 2024 no Pantanal, quando acionam o STF não porque acreditam que o Estado pode proteger o que realmente precisa ser protegido, mas porque o litígio é o único instrumento disponível num campo em que todos os instrumentos disponíveis são insuficientes.

Por fim, o intento não é propor uma justiça climática melhor para povos indígenas. É demonstrar porque essa pergunta, formulada nesses termos, já pressupõe a resposta errada, e abrir espaço para uma pergunta diferente, a de *como defender a continuidade de formas de existência que os instrumentos da justiça não alcançam, sem que essa defesa precise traduzir essas formas de existência nos termos que as tornam invisíveis* (como os laudos, por exemplo, objeto de discussão desse Grupo de Trabalho). Terminar com essa pergunta aberta não é recuar diante do problema. É reconhecer que o trabalho mais rigoroso que um argumento pode fazer, quando chega a um limite estrutural, é formular com mais precisão o que estava mal formulado antes, e deixar visível o que o campo até aqui não conseguia ver.

## Referências

BROOME, John. **Climate Matters: Ethics in a Warming World**. New York: W. W. Norton & Co., 2012.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. Padrões que conectam: o godidigo e as redes de sociabilidade Kadiwéu. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

E-INTERNATIONAL RELATIONS. **Global Climate Justice: Theory and Practice**. Bristol: E-International Relations, 2022.

GARDINER, Stephen; CANEY, Simon; JAMIESON, Dale; SHUE, Henry (eds.). **Climate Ethics: Essential Readings**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

JAMIESON, Dale. Adaptation, Mitigation, and Justice. In: GARDINER, Stephen; CANEY, Simon; JAMIESON, Dale; SHUE, Henry (eds.). **Climate Ethics: Essential Readings**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 263-283.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A reconquista do território**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2022.

PETRONI, Lucas. Every Climate Struggle is a Political Struggle: New Trends in Climate Justice. **Brazilian Political Science Review**, v. 19, n. 2, e0005, 2025.

PIROLI, Diana. Climate Justice in a Conflictual Public Sphere: The Challenge of Mobilizing Climate Counterpublics in Liberal Democracies. **Philosophy and Public Issues**, v. 2, 2025, p. 353-375.

SCHLOSBERG, David; COLLINS, Lisette B. From Environmental to Climate Justice: Climate Change and the Discourse of Environmental Justice. **WIREs Climate Change**, v. 5, n. 3, p. 359-374, 2014.

SHUE, Henry. **Climate Justice: Vulnerability and Protection**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SINGH, Nishtha. Climate Justice in the Global South: Understanding the Environmental Legacy of Colonialism. In: E-INTERNATIONAL RELATIONS. **Global Climate Justice: Theory and Practice**. Bristol: E-International Relations, 2022.

TÁÍWÒ, Olúfẹ̀mì. **Reconsidering Reparations**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

WHYTE, Kyle. Is it Colonial Déjà Vu? Indigenous Peoples and Climate Injustice. In: ADAMSON, Joni; DAVIS, Michael; HUANG, Hsinya (eds.). **Humanities for the Environment: Integrating Knowledges, Forging New Constellations of Practice**. London: Earthscan, 2017. p. 88-104.

WHYTE, Kyle. Too Late for Indigenous Climate Justice: Ecological and Relational Tipping Points. **WIREs Climate Change**, v. 11, n. 1, p. 1-7, 2020.