2 ENTRE A TRADIÇÃO E A MUDANÇA

DOI: 10.48006/978-65-87289-17-5-5

OS DESAFIOS DA PARTICIPAÇÃO COMUNITÁRIA DE JOVENS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

ASSIS DA COSTA OLIVEIRA[1]

INTRODUÇÃO

Existe juventude entre povos indígenas? Foi com esta pergunta, em tom pendente para a negação, que a academia, ou melhor, as Ciências Sociais iniciaram o debate sobre a produção sociocultural das juventudes entre os povos indígenas. Isto bem diferente de como tratou a discussão sobre as infâncias e as crianças em contextos indígenas, pois neste nunca foi questionada a existência de alguma infância, mesmo que classificada em termos opostos ou inferiores aos ideais modernos do "ser criança".

Da pergunta sobre a existência ou não da juventude, são os próprios sujeitos em si que vem, a cada dia mais, colocando o "problema" em outros termos, não mais para tratar como uma afirmação categórica de sim ou não, mas para apontar os processos de autoreconhecimento e de mobilização da categoria juventude entre povos indígenas, e suas implicações internas e externas aos povos. Hoje, pode-se afirmar, sem medo de errar ou superestimar, que a condição juvenil está presente em centenas de povos indígenas, com graus variados de influência da intrusão colonial aos seus modos de vida. E são as/os jovens indígenas que estão cada vez mais interpelando os seus próprios povos, o Estado e a sociedade como um todo a lhes reconhecer em suas maneiras diversas de expressões identitárias, formas de participação e também de conflitos e demandas.

1 Advogado. Professor de Direitos Humanos na Faculdade de Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Altamira. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade de Brasília. Mestre pelo PPGD/UFPA. Graduado em Direito pela UFPA. Coordenador do Grupo Temático "Direitos, Infâncias e Juventudes" do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais. E-mail: assisdco@gmail.com.

Na região Norte do país, que abriga 37,4% ou cerca de 305 mil pessoas da população indígena nacional, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2012), com base no Censo de 2010, o recorte intra-étnico da população juvenil possibilita a identificação de que aproximadamente 27% é composta por jovens, ou 82 mil pessoas. Em termos de Amazônia legal[2], o que inclui também os estados do Maranhão e Mato Grosso, a presença de jovens seria praticamente a mesma da proporção encontra apenas para a região Norte, num total de 26,8% (IBGE 2012).

Porém, nesta estatística há um problema implícito dos censos demográficos: o critério para classificar as pessoas. Quando estabelece o critério "universal" das faixas etárias, e da idade de maneira mais específica, isto provoca um questionamento sobre "se" e "como" os povos indígenas têm classificado as/os jovens, e com quais parâmetros para além das ou combinados às idades. Com isso, pretendo reforçar a importância demográfica da juventude nos povos indígenas e, ao mesmo tempo, a necessidade de problematizar desde um enfoque plural e, eminentemente, local as possibilidades de classificação e disputa do juvenil e do étnico, entre outros marcadores sociais, e das prescrições e movimentações que são produzidas e circuladas culturalmente. Neste artigo objetivo discutir as movimentações e as disputas que a condição juvenil estabelece em contextos étnicos e agências indigenistas na Amazônia, com foco nos aspectos relacionados à participação comunitária e à enunciação intercultural do direito à participação.

Desenvolvo o trabalho com base e entrevistas com pessoas (jovens ou não) indígenas, de diferentes povos indígenas da região amazônica, reconhecidos como intelectuais. Parto, no entanto, da problematização de uma questão de fundo – e que permeia os contextos analisados – que é relativizar

2 Segundo o IBGE (2014), "[a] Amazônia Legal corresponde à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM delimitada no Art. 2o da Lei Complementar n. 124, de 03.01.2007. A região é composta pelos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Mato Grosso, bem como pelos Municípios do Estado do Maranhão situados ao oeste do Meridiano 44º. Possui uma superfície aproximada de 5 217 423 km , correspondente a cerca de 61% do território brasileiro."

os critérios e as categorias de usos comuns (juventude, idades, povos indígenas, etc.) pela ótica de sua formação histórica ao longo do período da invasão colonial e concomitante naturalização com enfoque biológico, de modo a justificar assimetrias de tratamento para com sujeitos e povos que foram (e são) racializados e com modulações internas que afetaram (e ainda afetam) de maneira específica seus membros internamente classificados como-jovens, e a todos os não-adultos, no que venho conceituando de colonialidade do poder adultocêntrico.

COLONIALIDADE DO PODER ADULTOCÊNTRICO E AS JUVENTUDES INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Colonialidade do poder é um neologismo criado por Aníbal Quijano[3] para explicar a modernidade pela ótica dos povos explorados para sustenta-la e desenvolve-la. Por isso mesmo, desde o lado oculto do projeto moderno de impérios europeus, e que se constituiu a partir da invasão e invenção das Índias Ocidentais, depois renomeada para América e, com o tempo, segmentada em América Latina[4].

A base da concepção teórica quijanista é a definição de que a invenção e invasão da, hoje, América Latina foi o subsídio central para a reordenação do padrão mundial de poder e a instauração da Europa – não toda por certo, apenas aquela que se autorreconhece como Europa Ocidental – como "novo" centro de domínio político, econômico e epistemológico. Com isso, a exploração dos povos e da natureza na América Latina foi a condição de

3 Faço, aqui, uma breve exposição das ideias centrais das concepções teóricas de Aníbal Quijano. Uma análise mais aprofundada das categorias raça, capitalismo, ciência, Estado, globalização, Direito e direitos humanos está presente em minha tese de doutorado (Oliveira 2020).

4 Além disso, é importante lembrar, como faz Walter Mignolo, que os povos indígenas que habitavam a região na época da invasão espanhola (em 1492) e portuguesa (em 1500) tinham nomes próprios para designar os territórios deste continente: "[e]n el momento del 'descubrimiento', los lugares conocidos por los habitantes [nativos] como Tawantinsuyo en el sur, Anahuac en el norte y Abya-Yala en el centro fueron rebautizados como 'Indias Ocidentales'" (2013: 200).

possibilidade para a ascensão da Europa Ocidental como autorreferência de superioridade global perante os que foram classificados por índios e depois os negros e demais povos ditos não-europeus, o que se convencionou chamar de eurocentrismo. Por isso, a colonialidade é assumida como análoga à modernidade, uma não pode ser pensada sem a outra, e entre os intelectuais vinculados aos estudos descoloniais o termo assumido é de juntar as duas palavras com uma barra: colonialidade/modernidade.

Nisso, o importante para Quijano é perceber a premência da classificação social que se fundou no período inicial das invasões europeias ao intitulado "Novo Mundo" e que tinham (e ainda tem) por fundamento a instrumentalização da raça em uma ótica biologizada, isto é, inscrevendo a justificativa de sua existência aos corpos ou "natureza" dos sujeitos, de modo a legitimar a exploração econômica e o domínio político sobre os corpos racializados de índios, negros, orientais, etc.

O ato de discriminar as pessoas e os povos com base na raça, isto é, o racismo, nasceu simultaneamente ao capitalismo, ao Estado moderno e à ciência eurocêntrica, de modo a amparar a exploração econômica e a dominação político-epistemológica por meio da naturalização das desigualdades e das dicotomias hierarquizantes que geraram, como nos lembra María Lugones (2014), a separação entre humanos e não-humanos. E, em paralelo, com a produção de conflitos com os povos racializados em que estão presentes, desde os primeiros momentos da intrusão colonial, as resistências descoloniais para desconstruir as relações sociais racializadas e propor outras formas de existência social.

Aliás, Lugones (2014) também nos ajuda a compreender como dentro desta divisão colonial/moderna da humanidade foi reordenada uma outra relação de poder anterior à raça, que é a de gênero e estruturada no patriarcado. Quijano (2000, 2002 e 2010) apresenta a importante consideração de que o surgimento da raça reordenou as relações anteriormente constituídas de raça, classe e idade, mas é Lugones (2014), assim como Rita Segato (2013), que apontam a racialização do patriarcado na modernidade e os efeitos nos povos indígenas: as desigualdades e as complementaridades pré-coloniais

entre homens e mulheres são convertidas em dicotomias hierarquizantes e naturalizadoras da exclusão social e da violência colonial contra as mulheres.

É aqui que encontro a conexão entre a colonialidade de gênero e aquela que venho denominando de colonialidade do poder adultocêntrico (Oliveira 2020): as relações de poder pré-coloniais entre homens e mulheres e adultos e não-adultos (aqui englobando crianças, adolescentes e jovens), e na interseccionalidade entre estes e outros marcadores sociais, foram reconfiguradas com o advento da raça como critério de desigualdade e organização das relações sociais, com múltiplos impactos nos contextos indígenas.

Para tanto, é necessário compreender as relações de poder entre os classificados como adultos e os não-adultos pela ótica do adultocentrismo, isto é, um tipo de hegemonia social que estabelece assimetrias entre a pessoa adulta e os demais indivíduos ditos não-adultos, de modo a alocar determinadas posições na estrutura produtiva, reprodutiva e institucional só acessíveis aos adultos (Amador 2013; Duarte 2015). Isto, correlato à construção de imaginários sociais, regimes de saberes e normativas que normalizam a ordem social desigual, os quais, na colonial modernidade, foram preponderantemente associados ao ideal evolucionista da racionalidade e maturidade humana.

Convencionou-se chamar de sujeito racional o ideal colonial/moderno de humano, embasado na separação entre corpo e razão[5] e com a vinculação do conhecimento "racional" válido unicamente à ciência moderna e ao ser-burguês-homem-católico-heterossexual-adulto. Os usos práticos desta teorização não apenas serviram como instrumento de dominação dos povos indígenas por serem classificados como irracionais, selvagens e/ou atrasados, mas também fundamentou a construção de uma adultocentrismo moderno assentado na identificação do não-adulto como incapaz, "tabula rasa" e passível de controle por instâncias sociais (família, escola, etc.), e em um lado racializado do adultocentrismo com dois componentes centrais: (1) a exclusão político-jurídico-epistemológica de crianças e jovens indígenas das catego-

5 Fruto da corrente filosófica do racionalismo moderno que floresceu a partir do século XVII, tendo por principal expoente o filósofo francês René Descartes (1596-1650).

rias modernas de infância e juventude, tornando-os recursos a serem explorados e violentados, quando muito "assimilados" por instâncias educadoras, e não reconhecidos como interlocutores autorizados juntos aos seus povos e tampouco de participação nos espaços de deliberação; (2) a identificação dos povos indígenas como a infância da humanidade, a partir do século XIX, de modo a transmutar a ideia de "incapacidade" das crianças de decidirem sobre suas vidas – algo presente desde os primórdios no ideal moderno de infância, no século XVII – em requisito político-simbólico para sustentar a legitimidade da tutela sobre os povos indígenas, especialmente depois do surgimento das agências governamentais indigenistas, nos primórdios do século XX.

Ao mesmo tempo, a intrusão do adultocentrismo colonial/moderno trouxe impactos internos nos povos indígenas, o que, no caso das juventudes indígenas, precisa ser compreendido com base na forma como a condição juvenil e o próprio marcador jovem foram (e são) apropriados, disputados e ressignificado pelos povos indígenas e seus diversos membros internos. De mais importante quanto a isso, e restringindo apenas ao aspecto diretamente relacionado ao objetivo do artigo, uma questão central foi (e ainda é) a construção de mecanismos internos de exclusão ou restrição da participação de sujeitos que se autorreconhecem por jovens dos espaços de deliberação comunitária, muitas vezes com justificativas alocadas nos costumes e nas tradições, em condições muito similares ao que ocorreu também às mulheres e suas exclusões do espaço público.

Na colonial modernidade, a racialização do patriarcado e do adultocentrismo produziram um vazio interseccional[6] de mulheres (e) jovens indígenas para sustentar, e ao mesmo tempo invisibilizar, múltiplas facetas da violência

6 Vazio interseccional é uma definição conceitual dos feminismos negros e descoloniais que analisa o descentramento que as mulheres negras e as indígenas, entre outras mulheres racializadas, provocam nos modelos ideais de sujeitos produzidos na colonial modernidade, pois se o construto de gênero se refere à mulher branca, na raça é o homem negro/indígena o que se torna oposto ao homem branco. Portanto, as mulheres negras e indígenas não são relacionais com nenhum oposto do binarismo hierarquizante, são o outro do outro, como expressa Grada Kilomba (2019), colocando-as em posições mais difíceis de reciprocidade. Sobre o assunto, consultar: Akotirene (2019) e Crenshaw (2002).

colonial sob seus corpos, saberes e ações sociopolíticas. Isto, por vezes, foi incorporado nos povos indígenas e normalizado como aspectos costumeiros e/ou tradicionais, dificultando, assim, as possibilidades de questionamento e transformação social.

No entanto, são também mulheres (e) jovens indígenas que têm constantemente problematizado tais situações e proposto resistências descoloniais para dentro e para fora dos povos indígenas, com o intuito de sedimentar possibilidades outras de existência social e de reconhecimento igualitário das diversidades internas existentes em cada povo indígena. Seja no passado colonial ou na atualidade, as lutas e os processos de resistência continuam, pois a colonialidade do poder é hoje ainda mais presente em um mundo cada dia mais desigual socioeconomicamente e hostil às diversidades da humanidade.

Mais do que apontar teorizações estruturais ou tipológicas destas resistências, penso que o importante é conceber as múltiplas dimensões locais que ocorrem e os saberes locais, numa concepção geertziana, que são produzidos e mobilizados para construir perspectivas outras de descolonizar o adultocentrismo e as relações intra e intergeracionais nos povos indígenas e na sociedade em geral. Aqui, darei ênfase aos aspectos internos dos povos indígenas, com base na interlocução com jovens indígenas do território amazônico brasileiro e suas demandas por participação.

Por outro lado, é preciso atentar que, no Brasil, a difusão étnica da categoria juventude é relativamente recente, ao menos em termos de apropriação para fins de auto-organização, reconhecimento identitário e construção de outros sentidos de direitos. Nas décadas de 1980 e 1990, os/as atualmente chamados/as jovens eram definidos/as por lideranças políticas, estudantes e professores/as (Oliveira 2020), em diversos processos de construção identitária e posição social que agenciavam as diferenças geracionais para definir formas de inclusão e exclusão aos cargos e às profissões.

É na primeira década do século XXI, mais especificamente a partir de 2007, que ocorreu a criação da primeira estrutura política voltada à auto-organização de pessoas que se autorreconhecem como jovens (e adolescentes) indígenas (Oliveira 2017). Trata-se do Departamento de Adolescentes e Jo-

vens Indígenas do Rio Negro dentro da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Dejair-Foirn). Em 2010, o Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep) diagnosticou a emergência de coletivos de jovens indígenas em 38 povos indígenas[7] (Cinep 2010), e estes dados já estão bastante defasados. Ao mesmo tempo, em 2009, ocorreu o surgimento da Comissão Nacional de Juventude Indígena (CNJI) e da Rede Nacional de Juventude Indígena, além da posterior criação de organizações regionais de jovens indígenas, como a Comissão de Jovens Indígenas do Rio Grande do Norte, e dentro de outras organizações regionais dos povos indígenas, como na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e na Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espirito Santo.

Mais do que estruturas político-organizacionais, tais organizações evidenciam processos contemporâneos e plurais de por em disputa os sentidos de juventudes, participação e relações intra e intergeracionais nos diversos contextos indígenas, tendo, também, que lidar com as reproduções da colonialidade do poder adultocêntrico. Nestes cenários, a problematização das relações de poder e a apropriação político-simbólica de noções juvenis dos direitos indígenas e das juventudes, são elementos que apontam caminhos para a descolonização das relações sociais, como veremos a seguir.

JUVENTUDES INDÍGENAS E PARTICIPAÇÃO COMUNITÁRIA: PROBLEMATIZAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES ADULTOCÊNTRICAS DO SER JOVEM INDÍGENA

No campo de ação político-discursivo das juventudes indígenas as relações intra e intergeracionais nos povos indígenas são constantemente proble-

7 A lista sinaliza a existência dessa forma de organização política dentro dos seguintes povos: "Pankararu, Tupinambá, Arapaso, Mura, Apinajé, Kokama, Tikuna, Baré, Tariano, Hexkariana e Sataré-Mawé, Tupiniquim, Paresi, Bakairi, Umutina, Ikpeng, Xavante, Rikbatsa, Kayabi, Kuikuro, Xokleng, Potiguara, Pitaguary, Guarani, Kaingang, Xerente, Karajá, Terena, Pataxó, Tuxá, Kiriri, Fulni-ô, Cinta Larga, Karipuna, Munduruku, Suruí, Wassu-Cocal, Karapotó e muitos mais" (Cinep 2010: 2).

matizadas nos espaços de participação para visibilizar cenários de inclusão ou exclusão social orientados por lógicas socioculturais de estabelecimen to das diferenças geracionais. Nisso, são abordados contextos comunitários e organizacionais em que o marcador juvenil é usado como referente para determinar as (im)possibilidades de acesso à determinados espaços, direitos e cargos, ocasionando questionamentos juvenis que põem em disputa as noções de costumes e direitos, além da ação organizativa das juventudes em contextos étnicos.

Um desses registros, presente no relatório do II Seminário Nacional de Juventude Indígena, de 2012, chamou-me a atenção e simboliza o núcleo do que se está a tratar no plano das relações intergeracionais. Nele, Francisco Karipuna, do povo *Karipuna*, teve seu discurso registrado da seguinte forma:

> [r]elatou que, no estado do Amapá, mesmo sem o apoio das lideranças, os jovens indígenas realizam encontros para discutir os seus problemas. Contou que no Amapá as lideranças não apoiam os jovens, por isso preci sam da ajuda da Comissão [Nacional de Juventude Indígena] para conver - sarem com os caciques e pedirem apoio para os jovens indígenas daquele estado (CNJI 2013: 77).

A exposição dos conflitos existentes entre jovens e lideranças indígenas no contexto do estado do Amapá é enunciada com um problema de apoio político das lideranças locais para a mobilização político-organizacional de jovens indígenas. Mas, por trás disso, há uma série de questionamentos não--ditos sobre as relações de poder e os sujeitos instituídos com poder político para legitimar quem deve ou não participar dos espaços públicos. E, também, de que forma os e as jovens indígenas reagem a isso, incluindo as alianças que estabelecem para modificar os conflitos intergeracionais.

As "resistências" das lideranças adultas para com a participação e ação política de jovens indígenas foi algo abordado por Kari Guajajara (2015), membro do povo *Guajajara* no Maranhão, e Edilson Guarani (2015), membro do povo *Guarani Nhandeva*, no Mato Grosso do Sul, durante as conversas que

tivemos na 3ª Conferência Nacional da Juventude, em Brasília, em dezembro de 2015, quando participavam como delegada e delegado indígena:

> (...) aqui no Brasil a gente ainda sente uma resistência de algumas lideranças em dar emponderamento pra juventude indígena. Às vezes por medo não sei, de perder a liderança ou alguma coisa do tipo, e não compreendem que há essa necessidade do diálogo entre juventude e movimento nacional e que a juventude tá aqui pra fortalecer o movimento nacional. E que infelizmente ainda existe uma pequena barreira, não com todos, tem muitas lideranças que abrem espaço mesmo e a gente consegue ter um diálogo, mas tem algumas lideranças que a gente não consegue (Guajajara 2015).
> (...) tem muitas coisas a mais né, porque lá na nossa comunidade, quase que ninguém dá oportunidade para os jovens, fora as outras comunidades também são assim, porque dentro das aldeias também é assim, das comunidades assim, então a gente tá tentando mobilizar um grupo ai pra trazer mais gente pra trabalhar com a gente né, mas a gente tá tendo, como que eu posso falar, problema pra gente expandir esse grupo (...) (Guarani 2015).

O "medo" de perder o cargo de liderança, e a carência de oportunidades para a mobilização interna de jovens, seriam, em si, constatações de que as disputas políticas ocorrem no âmbito das relações intergeracionais. Kari Guajajara (2015) indica que isto é fruto de uma "não compreensão" das lideranças sobre o papel que os e as jovens indígenas possuem para os movimentos indígenas. Edilson Guarani (2015) complementa mostrando o quanto as barreiras para as pessoas jovens no contexto Guarani se convertem em motivações para a ampliação da articulação político-organizacional.

Em ambos, os cenários de conflitos intergeracionais são também vetores da renovação de uma leitura adultocêntrica de anulação da politicidade da ação social das juventudes indígenas e de suas participações nos espaços políticos comunitários e organizacionais pelo único motivo de serem jovens. E, com isso, projetando valores e regras comparativamente desiguais às atribuídas aos adultos, dentre as quais a exclusão ou restrição da participação política.

Evidentemente, há que ponderar, como faz Kari Guajajara (2015), que existe uma diversidade de cenários nos quais também há formas mais igualitárias de tratamento pelas lideranças adultas e de inclusão sociopolítica de jovens indígenas. É o que também aborda Laura Valladares de la Cruz (2008) ao analisar as violências de gênero nos contextos indígenas no México, em que observa a necessidade de compreender que cada região e povo – e, dentro dele, cada comunidade – tem suas particularidades,

> que responden al nivel de fortaleza y vigencia de las tradiciones indígenas, así como a la forma en que dichas poblaciones se insertan en la problemática regional-nacional, de manera que será imprescindible incorporar puntualmente el contexto regional y nacional en cada etnia y comunidad para poder dar cuenta, con más detalle, tanto de la situación que guardan los derechos en cada etnorregión, como para conocer el papel de las mujeres en sus comunidades (2008: 75).

O que a autora coloca como "problemática regional-nacional" é por mim trabalhado como "problemática colonial/moderna", pois assim nos permite situar na contemporaneidade dos povos indígenas os legados históricos das imposições e dos intercâmbios de valores com as sociedades colonizadoras e, posteriormente, os Estados nacionais, sem perder de vista o caráter global do capitalismo e das ciências. No caso das classificações embasadas na dicotomia hierarquizante adulto/não-adulto, a formulação de parâmetros de maturação racional e idealização da juventude moderna foram racialmente contrastados aos existentes nos contextos indígenas, reforçando a violência da subjugação cultural e da incorporação de valores tidos por superiores, igual ocorreu para as relações de gênero, e que se nutrem mutuamente.

Tudo isso operou, e ainda opera, na produção e na legitimação da superinflação da posição adulta e masculina nos mundos indígenas, com a hegemonia de suas presenças nas esferas públicas, ocultada por trás de terminologias como tradição e cultura, ainda que tenha que ser analisado contextualmente para percebermos as variantes locais das dimensões de gênero

e geração da colonialidade do poder. Afirmar a introjeção do patriarcado e do adultocentrismo colonial/moderno na ordem cultural dos povos indígenas não significa desconsiderar que ambas relações de poder já preexistiam ao contato colonial, porém possuíam configurações distintas de hierarquização e tratamento.

Portanto, no geral, os dados encontrados permitem afirmar que dentro dos aspectos culturais relacionados à organização social e aos costumes indígenas há condições similares de desigualdade de acesso aos espaços públicos para jovens e mulheres, sendo interseccionalmente redobrado para as jovens mulheres. Trata-se de perceber a historicidade do poder nas relações e conflitos tidos por intergeracionais, e de como as justificativas para manter determinados saberes e práticas podem ter sido influenciadas ou reconfiguradas pelos séculos de imposição colonial, mesmo que reconhecidas socialmente como atributos inerentes das culturas indígenas.

Nesse sentido, João Neves Galibi Marworno (2016), membro do povo *Galibi* e então dirigente adulto da Coiab, problematizou as "barreiras culturais" para participação de jovens e mulheres, além de indicar como sua organização regional tem atuado para discutir internamente com os povos indígenas da região amazônica brasileira:

> [n]a Coiab a gente tem buscado muito essa valorização né, sabemos que tem as questões culturais né. E tem muita restrição assim dos povos e das comunidades, ainda dos jovens, a participação dos jovens, a participação das mulheres. Isso é cultural. A Coiab sente essa necessidade, e precisa tomar certas [ações], e nós estamos apostando nisso né, então eles tem muito como contribuir, visando a Coiab e outras organizações (...) mas é a questão de oportunidade, é questão de não acreditar muito nos jovens, por ser jovens e tal, isso aí é muito para pessoas adultas já, conhecidas já... então hoje tá vendo essa necessidade e nós temos buscado isso através da participação nos conselhos né, participação das politicas do conselho, mas é preciso mais ainda, é preciso mais oportunidades né, mais participação dos jovens, da criança então (...).

Ao situar a restrição à participação como "questão cultural", evidencia-se a complexidade que é trabalhar as pautas geracionais e de gênero em cada contexto comunitário/local. As regras estabelecidas para regular o acesso e a interação nos espaços públicos estão discursivamente localizadas nas heranças ancestrais dos modos de vida, fazendo com que a problematização das regras seja vista, pelos adultos (e) homens, como ameaça aos aspectos identitários e aos valores culturais, o que implicitamente fortalece a ideia de imutabilidade da cultura.

Desse modo, a cultura se transforma em recurso político para a construção de um referente fechado e autorreferenciado de vida comunitária, resultando, como aponta Cecíle Lachenal (2012), na "naturalização" do pertencimento cultural, considerando que a pessoa apenas pode aderir à identidade preexistente, e esta é concebida como algo que não pode ser transformado e sobre a qual os indivíduos e grupos não tem poder.

Porém, tampouco se pode cair na armadilha do apego aos discursos universalistas dos direitos, legitimados por fundamentações racistas, e que tendem a desqualificar a cultura como algo opressivo aos jovens. A questão está em compreender como dentro desses processos comunitários e organizacionais as pessoas jovens ativam e redefinem os discursos sobre relações intergeracionais e participação política, e com quais sentidos atribuídos à valoração social do "ser jovem".

Na Coiab, a estratégia para melhorar a inclusão sociopolítica de jovens indígenas foi incentivar a participação em conselhos de políticas públicas. Portanto, não apenas fomentando o debate comunitário/local nos povos indígenas, mas potencializando a inserção nos espaços de atuação política da própria Coiab, como o Conselho Nacional da Juventude (Conjuve) e outras instâncias de controle social. Isso contribui para dar visibilidade à capacidade política de jovens indígenas, com repercussão nos cenários locais. E, por outro, já é consequência do processo organizativo de jovens indígenas que conquistaram um lugar político na organização e na sensibilização das lideranças adultas.

O adensamento desse debate em nível nacional ocorreu na oficina "Juventude e Direitos Indígenas", realizada dentro da programação e do espaço físico do 13º ATL, em Brasília, no dia 10 de maio de 2016. Nela, atuei como relator por indicação da equipe organizadora (a maior parte sendo jovens membros da Coiab) e pude acompanhar e registrar as manifestações e debates dos e das jovens participantes.

O fato desta oficina ter sido considerada "a primeira a ocorrer sobre a temática juvenil na programação do ATL", como se referiu Délio Dessana (2016), membro do povo*Dessana* , no Amazonas, logo no início, reforçou o caráter político da atividade e a necessidade de debaterem como as juventudes indígenas estão contribuindo para a garantia dos direitos indígenas. E, com isso, como também construíam as representações do "ser jovem" e das relações intergeracionais.

A oficina ocorreu no formato de roda de diálogo, numa configuração espacial de grande círculo, em que Délio Dessana apresentou inicialmente algumas ideias sobre a "História e desafios da articulação nacional da juventude indígena", e, posteriormente, abriu para que outras pessoas pudessem se manifestar livremente. Realizada numa tenda lateral do ATL, foi interessante perceber que ela ocorria em paralelo à programação da tenda principal do evento, onde estava presente a maioria das lideranças políticas.

Muitos dos posicionamentos de jovens indígenas que registrei na atividade tinham a semelhança de referenciar a atuação militante no movimento indígena como um aprendizado e uma inserção feita desde a infância, e não a partir da juventude. Nesse sentido, a fala de Marcílio Apurinã (2016), do povo *Apurinã*, no Amazonas, sintetiza o discurso ouvido na oficina:

> desde 1984 eu já participava do movimento indígena, porque em 84 eu nasci e é naquele momento que eu começava a andar do lado da minha mãe, e aquilo ali eu estava tendo conhecimento. Em 1998 eu comecei a participar mais dos movimentos sociais que é do "outro mundo" porque eu fui obrigado por uma demarcação de terra. Por isso quero dizer aqui para os jovens que nós temos que participar mais do movimento indígenas, temos que participar mais do mundo do branco.

Com isso, o estar militando quando jovem foi valorado como um valor-conhecimento existente na pessoa indígena, em que a juventude se insere como uma etapa de continuidade de compromissos assumidos e praticados há muito tempo. Por outro lado, é na juventude que se localiza, com maior intensidade, a experiência de conviver no "mundo dos brancos", e nele se apropriar de conhecimentos estratégicos para benefício dos projetos históricos e dos direitos coletivos dos povos indígenas.

A consciência do pertencimento étnico e dos conhecimentos obtidos na educação indígena (e não a escolar) fazem, num primeiro momento, que o caráter juvenil seja reduzido de importância na construção da identidade militante. Mas, em seguida, é reativado para apontar que a experiência juvenil oportuniza a interação com outros sujeitos, espaços e conhecimentos que acrescenta algo a mais no repertório de militância.

Com isso, houve um investimento discursivo na afirmação da capacidade política e do impacto das ações das juventudes indígenas. Refletir sobre o papel contemporâneo de jovens com os movimentos indígenas se converteu numa mediação entre o reconhecimento dos aspectos positivos do marcador juvenil para as lutas sociais indígenas, do plano local até o internacional, e, ao mesmo tempo, rememorar as ancestralidades que oportunizaram, com suas lutas, as condições atuais para a ação militante e a continuidade geracional dos povos indígenas.

Constroem-se sentidos de juvenil e indígena semelhantes ao que Jorge Daniel Vásquez (2014) analisou no contexto das juventudes indígenas existentes na região de *Cañar*, no Equador, em relação à tipologia criada pelo autor de "juventude como garantia", ou seja,

> aquella que asume responsabilidades de organización, liderazgo, relevo y que es consciente de los males de "esa otra parte de la juventud", que se ha visto afectada "por la migración", "por la globalización'", "por el capitalismo", "por la moda", "por la tecnología", "por las redes sociales" (2014: 114-115).

Assumir a responsabilidade com as lutas indígenas ou com a preservação da identidade cultural esteve sempre presente nos discursos dos e das jovens indígenas que participaram da oficina. O risco, tal como aponta Vásquez (2014), é deslocar a responsabilidade como recurso militante para que se torne o núcleo moral dos aspectos juvenis aceitáveis[8] de serem reconhecidos como válidos nos âmbitos comunitários e organizacionais. E, com isso, de reproduzir no discurso juvenil as representações adultocêntricas canalizadas para os outros jovens que não fazem parte das prescrições aceitáveis de presença geracional e ação política nas relações intergeracionais.

De uma jovem mulher indígena presente na oficina, e que não registrei o nome, veio a fala que colocou no centro do debate as desigualdades internas nas juventudes indígenas e de que forma encarar tal constatação.

> Eu por exemplo estou aqui no mestrado, estou na UnB. E eu acho que o negócio quando a gente pensa na juventude é que toda essa rede de comunicação que a gente vê no movimento de juventude indígena é de um grupo muito privilegiado de jovens que teve acesso à educação, a uma coisa meio que diferenciada. E eu digo isso do lugar onde eu estou com muita humildade, porque o jovem que me representa é o jovem que tá levando tiro na retomada, que tá lá levando tiro, são meus primos, essa é a juventude indígena. E acho que nosso movimento tem que conseguir alcançar as pessoas que está lá na pior situação de vulnerabilidade porque nós que estamos na universidade a gente está muito bem, a gente tem um privilégio enorme e a gente não precisa estar lá em enfrentamento, sendo que eles estão em enfrentamento por nós.

8 Crítica similar propus quando da análise do critério "objetivo" para definir a juventude indígena no Informe – Perspectivas de Jovens Indígenas aos 10 Anos da Adoção da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Rede e Filac 2017), calcado na ideia de responsabilidade com sua comunidade, tradições e cultura. Como observo no artigo: "[a] pergunta implícita neste posicionamento é justamente a concepção de responsabilidade que se assume para caracterizar a juventude indígena? E, em caso da pessoa não assumir esta responsabilidade, quais graus de exclusão ou discriminação podem ser gerados contra determinados sujeitos, também jovens e indígenas? Por fim, indagar se o critério de responsabilidade seria o mais adequado para recepcionar a diversidade interna de expressões de juventude entre os povos indígenas?" (Oliveira 2019: 1268).

O desafio, então, foi pensar nos e nas jovens que não estavam presentes na oficina, e que tampouco poderiam ou queriam participar da mobilização nacional do ATL e de outros espaços públicos de participação política. É a consciência de que há uma desigualdade intrageracional – ou seja, dentro das gerações atuais de jovens – que gera privilégios de classe, trajetória familiar, recursos econômicos, entre outros aspectos, o que reinsere, ainda que implicitamente, o debate da interseccionalidade para pensar nos múltiplos lugares de fala e de constituição identitária presentes nas juventudes indígenas, e de como isso interfere na capacidade de participar e ter voz nos espaços públicos. E, ao mesmo tempo, que existem outras expressões juvenis em contextos indígenas que estão mais além ou com outros interesses que não o da defesa dos direitos indígenas, e que devem ser parte do debate militante e do cuidado de como são (ou serão) tratados, de modo a não reificar exclusões e discriminações.

CONTRIBUIÇÕES DOS DIREITOS DAS JUVENTUDES E DOS DIREITOS INDÍGENAS PARA A CONSTRUÇÃO DESCOLONIAL DA DEMANDA POR PARTICIPAÇÃO

Nos diálogos com jovens indígenas durante eventos ocorridos entre 2015 e 2019, a linguagem dos direitos estava sempre presente como chave de leitura para compreender e intervir sobre suas condições individuais e coletivas de vida. Não custa lembrar que a maior parte dos e das jovens indígenas com os quais interagi nasceram depois da promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB) de 1988, portanto, em condições de cidadania diferenciada dos povos indígenas com novas possibilidades de afirmação identitária e garantia de direitos coletivos, ainda que as barreiras coloniais/modernas também se renovassem, inclusive na própria CRFB[9].

9 Para uma melhor compreensão da disputas hermenêutico-normativas dos direitos indígenas presentes na CRFB e em outras constituições políticas latino-americanas, consultar: Beltrão e Oliveira (2010 e 2014).

O interessante é perceber como os e as jovens indígenas têm plena consciência da importância de se apropriarem de ferramentas jurídicas para utilizarem nos repertórios políticos, discursivos e organizacionais em seus contextos comunitários, concomitante à produção de leituras geracionais destes direitos, com base em suas necessidades e conhecimentos. E no intento de se instrumentalizarem da ideia de direito à participação.

Depois da oficina que ocorreu no ATL, numa conversa de avaliação de seus resultados, Délio Dessana me perguntou: "como os direitos das juventudes poderiam contribuir para fortalecer a participação dos jovens nos movimentos indígenas?" Sem responder imediatamente a esta pergunta, coloquei que esta era uma das perguntas que queria responder na tese (Oliveira 2020), mas ampliando para incluir os direitos indígenas.

No histórico de formação dos marcos legais da juventude e das políticas públicas de juventude, o direito à participação se estabelece como um pré-requisito para a validade e a legitimidade de qualquer ação que afete ou contemple a juventude, inclusive no âmbito comunitário. Por isso, no Estatuto da Juventude (Ejuve – Lei n. 12.852/2013), o artigo 4º dimensiona um conjunto de garantias para expressar as facetas deste direito:

> Art. 4º O jovem tem direito à participação social e política e na formulação, execução e avaliação das políticas públicas de juventude.
> Parágrafo único. Entende-se por participação juvenil:
> I - a inclusão do jovem nos espaços públicos e comunitários a partir da sua concepção como pessoa ativa, livre, responsável e digna de ocupar uma posição central nos processos políticos e sociais;
> II - o envolvimento ativo dos jovens em ações de políticas públicas que tenham por objetivo o próprio benefício, o de suas comunidades, cidades e regiões e o do País;
> III - a participação individual e coletiva do jovem em ações que contemplem a defesa dos direitos da juventude ou de temas afetos aos jovens; e
> IV - a efetiva inclusão dos jovens nos espaços públicos de decisão com direito a voz e voto (Brasil 2013. Itálicos meus).

O artigo 4º traduz para o direito nacional o que já estava previsto no artigo 21 da Convenção Ibero-americana dos Direitos da Juventude, sobretudo na obrigação direcionada aos Estados partes para assegurar a efetiva participação de jovens em "todos os setores da sociedade"[10], algo que o Ejuve oportunizou a ampliação de conteúdo.

Diferencia-se a participação no texto normativo do Ejuve em três dimensões. A primeira, de caráter social, diz respeito aos espaços comunitários, familiares, escolares, digitais, entre outros, em que a inclusão dos e das jovens, incluindo os e as indígenas, é algo salutar para o desenvolvimento de suas capacidades, conhecimentos, autoestima e vínculos afetivos. A segunda, de cunho político, refere-se aos espaços de tomada de decisão que afetem às juventudes, e que podem ser desde as assembleias comunitárias e os conselhos escolares, até as instâncias de controle social, o parlamento e as audiências públicas etc. A terceira é uma subespécie da segunda dimensão, direcionada para a democratização da gestão das políticas públicas[11], em que a presença de jovens no ciclo das políticas públicas se configura em uma condição de sustentação da legitimidade e da legalidade das decisões a serem tomadas nestes espaços e sobre temas que afetem as juventudes.

10 O texto normativo completo do referido artigo é o seguinte: "[a]rtículo 21. Participación de los jóvenes. 1. Los jóvenes tienen derecho a la participación política. 2. Los Estados Parte se comprometen a impulsar y fortalecer procesos sociales que generen formas y garantías que hagan efectiva la participación de jóvenes de todos los sectores de la sociedad, en organizaciones que alienten su inclusión. 3. Los Estados Parte promoverán medidas que de conformidad con la legislación interna de cada país, promuevan e incentiven el ejercicio de los jóvenes a su derecho de inscribirse en agrupaciones políticas, elegir y ser elegidos. 4. Los Estados Parte se comprometen a promover que las instituciones gubernamentales y legislativas fomenten la participación de los jóvenes en la formulación de políticas y leyes referidas a la juventud, articulando los mecanismos adecuados para hacer efectivo el análisis y discusión de las iniciativas de los jóvenes, a través de sus organizaciones y asociaciones" (OIJ 2005).

11 Sempre num sentido diversificado de acesso a tais espaços, em termos de igualdade de acesso com recortes raciais, regionais, de gênero, entre outros aspectos. Por isso mesmo, assegurando a representação das juventudes indígenas. Isso porque faço uma interpretação associando o texto do artigo 4º com os preceitos contidos no artigo 2º e 17 do Ejuve, relacionados ao direito à diversidade e não-discriminação.

Assim, o direito à participação se refere tanto aos espaços estatais que devem ser criados para inclusão dos e das jovens na tomada de decisão sobre as políticas públicas e os mecanismos de monitoramento, quanto aquela voltada para os espaços comunitários e sociais em que estejam em discussão temas afetos aos e às jovens, em termos individuais e/ou coletivos.

Apesar do inciso I, do referido artigo, trazer classificações homogeneizadoras das qualidades pessoais e coletivas dos e das jovens, ao usar os termos "ativa", "livre", "responsável" e "digna" – e, diga-se de passagem, aproximando-se dos sentidos de juventude traçados no campo militante dos povos indígenas – e de organizar tais atributos como condições para a inclusão nos espaços públicos e comunitários, o mais importante é conceber a "posição central" como a valorização e o protagonismo do olhar juvenil nos processos políticos e sociais de participação e tomada de decisão sobre assuntos diversos.

Aliás, a referência à ordem comunitária permite compreender que ela também abarca os sentidos de organização social e território plasmados nos direitos indígenas. Além disso, o ideário da comunidade se constitui num tema propício de defesa e produção de ações políticas, pois a comunidade, aqui, remete necessariamente aos povos indígenas e suas lógicas organizacionais de vida.

E no caso dos direitos indígenas, como podem apoiar o direito à participação de jovens indígenas? No documento *Informe – Perspectivas de Jovens Indígenas aos 10 Anos da Adoção da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* (Rede e Filac 2017), existe uma perspectiva geracional dos direitos indígenas que contempla a (re)leitura dos documentos jurídicos, em especial da referida Declaração, para adequação às demandas de participação comunitária, compreendendo-a como parte da garantia da autodeterminação dos povos indígenas (Rede e Filac 2017).

A demanda pela inclusão participativa de jovens indígenas ocorre, por um lado, no acionamento das garantias jurídicas direcionadas ao Estado, como o direito à consulta livre, prévia, informada e com consentimento, e outros mecanismos de participação continuada na gestão estatal e no controle social. Aqui, o direito à participação dos povos indígenas é problematizado para

definição de quais segmentos internos precisam estar presentes para legitimar o próprio processo participativo, ao que as juventudes se tornam um deles. Por outro lado, há uma demanda direcionada especificamente para os espaços internos de participação política de povos indígenas, como as assembleias comunitárias e as lideranças tradicionais, em que os e as jovens indígenas reivindicam a oportunidade de contribuir, respeitando os papeis sociais e prezando por um diálogo intergeracional de caráter democrático.

Nesse sentido, duas medidas de análise de implementação deste direito, contidas no Informe, podem orientar à moldagem do olhar juvenil para os direitos indígenas:

> 107. Los sistemas e instituciones tradicionales de toma de decisiones, en muchos casos estas instituciones y autoridades tradicionales no sólo representan el liderazgo de la comunidad, sino son guías espirituales. Los jóvenes se ven como actores fundamentales para el desarrollo de los sistemas de participación indígenas al interior de las comunidades. En coordinación y correspondencia con estos sistemas, los jóvenes buscan desarrollar mecanismo de participación joven al interior de las comunidades.
> (...)
> 109. La representación indígena en la vida política del Estado es importante, mediante la creación de mecanismos de discriminación positiva para asegurar su participación, tales medidas como: cuotas para parlamentarios indígenas, creación de circunscripciones indígenas, creación de órganos consultivos indígenas, etc. En estos mecanismos de participación también se debe garantizar la participación de jóvenes y mujeres indígenas (Rede e Filac 2017: 36).

Apesar da ênfase ser na participação, o princípio que subjaz por trás das medidas analisadas é o da democratização dos espaços comunitários e estatais para o acesso com igualdade de condições de jovens, mulheres e povos indígenas – e de jovens mulheres indígenas com maior grau de vulnerabilização e priorização, numa ótica interseccional.

Logo, como afirma Quijano (2008), a democratização só pode ser lida como a radical distribuição do controle das relações de poder na vida social e no Estado para todos os homens e mulheres, considerando aspectos geracionais, de classe, gênero e sexualidade, entre outros, tendo por eixo de descolonização a raça, como critério de desigualdade e exclusão social, para, como propõem as juventudes indígenas no Informe, torná-la fundamento das políticas afirmativas que promovam a inclusão social, também abarcando o acesso aos espaços de participação política.

Portanto, democratização implica descolonização do poder, e para tal intento as juventudes indígenas são agentes imprescindíveis e estão a mostrar suas capacidades políticas de transformar o mundo sem desconsiderar o diálogo intergeracional e a proteção/reinvenção cultural. Parafraseando Maria Teresa Sierra (2014), podemos atestar que mediante suas práticas políticas e organizativas, os e as jovens demonstram que as tradições e os direitos indígenas podem ser transformados sem perder seus valores culturais; mas, também, definem que a identidade étnica conforma suas (re)leituras dos direitos das juventudes e dos direitos indígenas, entendendo-os numa intersecção entre aspectos individuais e coletivos, assim como internos e externos aos povos indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os séculos de intrusão colonial/moderna operaram e continuam a operar na reorganização das relações sociais dentro dos povos indígenas e na (im)possibilidade de convivências igualitárias entre seus membros. Não apenas a colonialidade do poder repercutiu na desconstrução da humanidade dos seres classificados por índios e valorados de maneira negativa em relação aos europeus/brancos/nacionais, de modo a justificar o genocídio físico, a subjugação cultural e a estereotipização identitária, mas também modificou as concepções internas de organização social e relações de poder, em que crianças, jovens e mulheres foram restringidos em suas capacidades e ação política.

No caso dos grupos geracionais não-adultos, o que venho propondo é que o adultocentrismo pré-colonial existente nos povos indígenas foi reorganizado com a chegada dos conhecimentos e dos sujeitos europeus/brancos e a consequente circulação de ideias relacionadas ao desenvolvimento humano, racionalidade, educação e concepções de infância e juventude. Por certo, estes ideários coloniais/modernos foram estrategicamente usados na desqualificação dos modos indígenas de concepção, socialização e cuidado de crianças e jovens, de forma a legitimar a intervenção de instituições coloniais/modernas (escolas, orfanatos/abrigos, conselho tutelar etc.) na tarefa de "correção" dos "maus-hábitos" culturais, ou seja, na produção de etnocídio com usos retóricos das ideias de proteção, salvação e educação dos sujeitos indígenas.

E, internamente nos povos indígenas, isto também repercutiu na forma como crianças e jovens passaram a sofrer restrições colonialmente fundadas e, com o tempo, culturalmente incorporadas nos espaços públicos de participação e tomada de decisão comunitária, ainda que isto não deva ser tomado como algo generalizado. O olhar sobre a trajetória histórica desta situação deve ser feito sempre consciente de que na contemporaneidade seus efeitos e modos de operacionalização continuam a ser vividos.

Por isso, dialogar com jovens de povos indígenas da Amazônia sobre suas percepções e conhecimentos em relação ao desafio da participação comunitária revela cenários de conflitos e diálogos sobre a condição juvenil no contexto indígena e os diferentes aspectos do poder nas tradições, nos direitos e nas próprias culturas que os e as jovens procuram incidir politicamente para (re)construir de forma mais igualitária, de modo a fortalecer a coletividade e a valorizar as diversidades internas.

A interação com estes jovens indígenas também me alertou para a necessidade de compreender seus discursos como conhecimentos geopoliticamente definidos e interseccionalmente articulados, em especial na articulação entre geração, gênero e raça. Considero que o olhar de cada jovem indígena é representativo de seu contexto coletivo de pertencimento, mas não pode ser tratado como exaustivo dele. Assim, a pesquisa etnográfica em cada um dos

contextos de vida de jovens indígenas poderia auxiliar na delimitação de outros elementos discursivos-culturais sobre a participação juvenil, e, até mesmo, obter informações de outras pessoas jovens e daquelas que são adultas. Fica, por certo, como um projeto futuro a ser concretizado.

Por outro lado, o perfil militante dos e das jovens indígenas que participam dos espaços comunitários e organizacionais é algo também a ser problematizado, pois nisto existem condições de acesso à educação, genealogia familiar, capacidade econômica, entre outros aspectos, que constroem uma desigualdade intrageracional dentro dos grupos juvenis. Ter consciência desta desigualdade e dos e das que não participam destes espaços, e tampouco têm escutadas as suas demandas, é algo que coloca em discussão a heterogeneidade do "ser jovem indígena" e a produção de possíveis formas de controlar moralmente as juventudes "aceitas" nos espaços de participação.

Por último, a familiaridade com o uso dos repertórios jurídicos parece ser própria de gerações juvenis indígenas que nasceram após a promulgação da CRFB, na égide da cidadania diferenciada. Isto ocorre mais para o campo dos direitos indígenas, com destaque para o documento elaborado pela Rede para construir uma perspectiva geracional da avaliação do cumprimento da Declaração. Mas também está presente nos direitos das juventudes, sobretudo com o interesse de instrumentalizar seus aportes para fortalecer a demanda e o desafio por participação comunitária.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. 2019. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

AMADOR, Juan Carlos. 2013. "Condición juvenil en sociedades adultocêntricas". *Em: Tendencias & Retos*, 18(2): 141-156.

APURINÃ, Marcílio. 2016. *Registro de caderno de campo da oficina Juventude e Direitos Indígenas*. Brasília, 10 maio.

BELTRÃO, Jane Felipe; OLIVEIRA, Assis da Costa. 2010. Povos indígenas e cidadania: inscrições constitucionais como marcadores sociais da diferença na América

Latina. *Revista De Antropologia*, 53(2), 715-744. Doi: https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2010.37388

____. 2014. Movimientos, pueblos y ciudadanías indígenas: inscripciones constitucionales y derechos étnicos en latinoamerica. Em: BELTRÃO, Jane Felipe *et al* (coords.). *Derechos humanos de los grupos vulnerables – Manual* Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, pp. 241-274.

BRASIL. 2013. *Lei nº. 12.852, de 5 de agosto de 2013 (Estatuto da Juventude – Ejuve)*. Brasília: Casa Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm.

CENTRO INDÍGENA DE ESTUDO E PESQUISA (Cinep). 2016. *Informativo Povos Indígenas no Brasil*. Brasília: Cinep.

COMISSÃO NACIONAL DE JUVENTUDE INDÍGENA (CNJI). 2013. *Relatório do II Seminário Nacional de Juventude Indígena*. Brasília: CNJI.

CRENSHAW, Kimberlé. 2002. "Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racional Relativos aos Gênero". *Em: Estudos Feministas*, 10(1): 171-188.

DESSANA, Délio. 2016. *Registro de caderno de campo da oficina Juventude e Direitos Indígenas ocorrida no 13º Acampamento Terra Livre*. Brasília, 10 maio.

DUARTE QUAPPER, Claudio. 2015. *El adultocentrismo como paradigma y sistema de domínio. Análisis de la reproducción de imaginarios em la investigación social chilena sobre lo juvenil*. Doutorado. Tese, Universitat Autònoma de Barcelona.

GUAJAJARA, Kari. 2015. *Entrevistada por Assis da Costa Oliveira*. Brasília, 18 dez.

GUARANI, Edilson. 2015. *Entrevistado por Assis da Costa Oliveira*. Brasília, 18 dez.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2012. *Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas – Resultados do universo* . Rio de Janeiro: IBGE.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2014. *Amazônia Legal – O que é?* Rio de Janeiro: IBGE, 2014. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/geociencias/informacoes-ambientais/vegetacao/15819-amazonia-legal.html?t=o-que-e.

KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

LACHENAL, Cécile. 1998. Encuentros y desencuentros entre el discurso indígena y el discurso legal. La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. *Em*: C. Lachenal; K. Pirker (coords.) *Movimientos sociales, derechos y nuevas ciudadanías en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa. pp. 261-289.

LUGONES, María. 2014. "Rumo a um feminismo descolonial". *Estudos Feministas*, 22(3): 935-952.

MARWORNO, João Neves Galibi. 2016. *Entrevista realizada por Assis da Costa Olivei - ra*. Brasília, 4 abr.

MIGNOLO, Walter. 2013. *Histórias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamento fronterizo* . Madrid: Ediciones Akal.

OLIVEIRA, Assis da Costa. 2017. Mobilização social de jovens indígenas e a constru- ção intercultural dos direitos da juventude no Brasil. *Em* : A. C. Oliveira; L. H. Rangel (orgs.). *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers. pp. 53-77.

_____ . 2019. Contribuições juvenis para os direitos indígenas. *Revista Direito e Práxis*, 10(2): 1261-1290. Doi: https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/40471

_____ . 2020. *Juventudes indígenas no Brasil: mobilizações por direitos em pers- pectiva descolonial*. Doutorado. Tese, Universidade de Brasília.

ORGANIZAÇÃO IBERO-AMERICANA DE JUVENTUDE (OIJ). 2005. *Convención Ibero-americana de Derechos de los Jóvenes*. Madrid: OIJ.

QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Em: Journal of World-System Research*, IX (2): 342-386.
_____ . 2002. "Colonialidade, poder, globalização e democracia" *Em: Novos rumos*, 17 (37): 4-29.

_____ . 2008. *Poder y Derechos Humanos.* Disponível em: https://www.insu- misos.com/lecturasinsumisas/PODER%20Y%20DERECHOS%20HUMANOS.pdf.

_____ . 2010. Colonialidade do poder e classificação social. *Em*: B. S. Santos; M. P. Meneses (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez. pp. 84-130.

RED DE JÓVENES INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA (Rede); FUNDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMERICA LATINA Y EL CARI - BE (Filac). 2017. *Informe – Perspectiva de Jóvenes Indígenas a los 10 Años de la Adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Dispo -

nível em: http://www.fondoindigena.org/drupal/sites/default/files/field/archivos/Informe_ jo%CC% 81venes.pdf

SEGATO, Rita. 2013. Género y colonialidade: del patriarcado comunitário de baja intensidade al patriarcado colonial de alta intensidad. *Em*: R. Segato. *La crítica de la colonialidade em ocho ensayos y una antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 69-99.

SIERRA, Maria Teresa. 2014. La lucha de las mujeres indígenas por la justicia: derechos de género y pluralismo jurídico en México. *Em* : R. Sieder; J-A. Mcneish (coord.) *Justicia de género y pluralidades legales: perspectivas latinoamericanas y africanas*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores em Antropología Social. pp. 83-112.

VALLADARES DE LA CRUZ, Laura R. 2008. Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México. *Em* : M. L. Pérez Ruiz (coord.) *Jóvenes indígenas y globalización em América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 69-91.

VÁSQUEZ ARREAGA, Jorge Daniel. 2014. *Identidades en transformación: juventud indígena, migración y experiencia transnacional em Cañar, Ecuador* . Quito: FLACSO; Sede Ecuador: Académie de Recherche et d'Enseignement Supérieur; Universite Catholique de Louvain; Universite de Liège.