



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PROPESP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - PPGD



WALBER SOUSA OLIVEIRA

**CANDIDATURAS INDÍGENAS: processo eleitoral amazonense e
colonialidade do poder**

MANAUS - AM
MARÇO - 2022

WALBER SOUSA OLIVEIRA

**CANDIDATURAS INDÍGENAS: processo eleitoral amazonense e
colonialidade do poder**

Dissertação apresentada à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração: Constitucionalismo e Direitos na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Pereira Pontes Filho.

**MANAUS - AM
MARÇO - 2022**

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Oliveira, Walber Sousa

O48c Candidaturas indígenas : processo eleitoral
amazonense ecologia do poder / Walber Sousa
Oliveira . 2022

84 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Raimundo Pereira Pontes Filho

Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Eleições. 2. Indígena. 3. Povos. 4. Eurocentrismo. 5.
Política. I. Pontes Filho, Raimundo Pereira. II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

WALBER SOUSA OLIVEIRA

**CANDIDATURAS INDÍGENAS: processo eleitoral amazonense e
colonialidade do poder**

Dissertação apresentada à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração: Constitucionalismo e Direitos na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Pereira Pontes Filho

Aprovada em: 28 de março de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raimundo Pereira Pontes Filho (UFAM – Orientador)

Prof.^a Dr.^a. Carla Vidal G Almeida (membro titular, interno).

Prof.^a Dr.^a. Sílvia Maria da Silveira Loureiro (membro titular, externo, UEA)

Aos meus pais, seu Walter e dona Maria José, que reúnem todo o caráter e personalidade que eu almejo na minha vida, sendo as maiores fontes de inspiração.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, minha maior referência de vida.

A minha esposa, Angélica, que, além de companheira, me concedeu o privilégio de ser colega desta pós-graduação.

A minha filha, Maria Eduarda, que sempre me ensina com sua simplicidade e devoção.

Ao meu filho Davi Miguel, que me ajuda a compreender a cada dia a beleza das diferenças do mundo.

Aos meus irmãos, pelo apoio e conselhos nas jornadas da vida.

A Alexssandra, pela ajuda incondicional ao meu filho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFAM, pela implantação do Mestrado Acadêmico, um início transformador à educação qualificada e contribuição dos direitos na região amazônica.

Ao meu orientador, Prof. Dr.Raimundo Pereira, por todo o apoio e sugestões prestadas.

Ao Coordenador do curso de Pós-Graduação em Direito da UFAM, Prof. Dr.Rafael da Silva Menezes, pela dedicação na condução do programa.

A todos os Professores e Professoras da Faculdade de Direito da UFAM,

Aos colegas do mestrado que também se tornaram amigos para a vida.

RESUMO

O presente estudo busca perquirir se esse processo, mais especificamente no estado do Amazonas, contempla representações indígenas, bem como permite projeções de candidaturas desses povos. Para tanto, foi descrito o processo histórico colonial da América Latina e a respectiva invisibilização dos povos originários no período pós-colonial. Estudamos o Estado Plurinacional e o novo constitucionalismo latino-americano, consubstanciado pelo pensamento decolonial. Ao descrever o processo colonial e os diversos instrumentos de invisibilização dos povos indígenas, o método utilizado foi de registros históricos, e as demais análises, pelo dedutivo. Além do procedimento instrumental bibliográfico, foi utilizado o documental, por meio da análise de dados estatísticos de candidaturas indígenas relativos às eleições de 2014 a 2020, extraídos do portal de dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE). Em conjunto com a utilização de bibliografias “clássicas”, foram abordados pensadores, autores e lideranças indígenas. O estudo está estruturado em três tópicos. De início, foi abordado o modo de colonização dos povos indígenas na América Latina, destacando o Estado do Amazonas, e o processo de invisibilização desses povos durante e depois desse processo. No segundo tópico, foi realizada uma breve abordagem sobre conceito de democracia e representação política. Nesta mesma assentada, descrevemos o pensamento decolonial e Novo Constitucionalismo Latino-Americano. No terceiro tópico, avaliaram-se as projeções das candidaturas indígenas nas eleições amazonenses de 2014 a 2020 e a nova forma de resistência dos povos indígenas com vistas a preencher espaços de poder no estado institucionalizado.

PALAVRAS-CHAVE: Eleições. Indígena. Povos. Eurocentrismo. Política.

ABSTRACT

In this research, the Brazilian electoral process was investigated, more specifically in the state of Amazonas, it contemplated indigenous representations, as well as allow possible the projection of candidacies of these peoples. Therefore, we describe the historical colonial process in Latin America and the respective invisibility of native peoples in the post-colonial period were described. We study the Plurinational State and the new Latin American constitutionalism, substantiated by the decolonial theory. When describing the colonial process and the various instruments of invisibility of indigenous peoples, the method used was historical records documents, and the other analyses, by deductive one. In addition to the bibliographic instrumental procedure, the documentary was used, through the analysis of statistical data of indigenous candidacies related to the 2014 to 2020 elections, extracted from the data portal of the Superior Electoral Court. Besides the use of “classical” bibliographies, thinkers, authors and indigenous leaders were approached in this research. The study is structured in three topics. At first, the way of colonization of indigenous peoples in Latin America is discussed, highlighting the State of Amazonas, and the process of invisibility of these peoples during and after this process. In the second topic, a brief approach was carried out on the concept of democracy and political representation. In this same session, we describe decolonial thinking and the New Latin American Constitutionalism. In the third topic, the projections of indigenous candidacies in the Amazonian elections from 2014 to 2020 and were evaluated the new form of resistance of indigenous peoples with a view to filling spaces of power in the institutionalized state.

KEYWORDS: Elections. Indigenous. Peoples. Eurocentrism. Politics.

LISTA DE TABELA E FIGURAS

Tabela 1 -	Visão geral de registro de candidaturas nas eleições 2014, 2016, 2018 e 2020, Estado do Amazonas.....	71
Figura1-	Evolução de registro de candidaturas indígenas no Estado do Amazonas nas eleições 2014, 2016, 2018 e 2020.....	71
Figura2-	Evolução de candidatos indígenas eleitos no Estado do Amazonas nas eleições 2014, 2016, 2018 e 2020.....	72

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CF	Constituição Federal
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
DivulgaCand	Portal de Divulgação de Candidaturas e Contas Eleitorais
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Socioambiental da Amazônia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PNI	Partido Nacional Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA E “INVISIBILIZAÇÃO” DOS POVOS INDÍGENAS.....	15
1.1 COLONIZAÇÃO E CONQUISTA NA AMÉRICA.....	15
1.2 “INVISIBILIZAÇÃO” DOS POVOS INDÍGENAS.....	21
2 DEMOCRACIA, COLONIALIDADE DO PODER E NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO	29
2.1 DEMOCRACIA E REPRESENTAÇÃO ELETIVA	29
2.2 DECOLONIALIDADE E NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO- AMERICANO	37
3 ORGANIZAÇÃO INDÍGENA E PARTICIPAÇÃO NO PROCESSO ELEITORAL	50
3.1 ORGANIZAÇÃO INDÍGENA <i>versus</i> MODELO BUROCRÁTICO DO ESTADO MODERNO	51
3.2 MOVIMENTOS INDÍGENAS E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA.....	62
3.3 ANÁLISE DA PARTICIPAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NAS ELEIÇÕES AMAZONENSES DE 2014 A 2020	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
REFERÊNCIAS.....	78

INTRODUÇÃO

O processo eleitoral apresenta-se como um dos principais elementos de acesso à participação democrática contemporânea. O presente estudo busca perquirir se esse processo, mais especificamente no estado do Amazonas, contempla representações indígenas, bem como permite projeções de candidaturas desses povos.

Como natural consequência do processo histórico da invasão portuguesa no século XV, o Estado Moderno, que tem suas raízes naquele modelo de colonização, e com ele o sistema democrático eleitoral, manteve um modelo importado pelas elites crioulas para configurar os Estados à sua imagem e semelhança, excluindo-se povos nativos, afrodescendentes, mulheres e minorias subordinadas, com o objetivo de manter a sujeição indígena (FAJARDO, 2011).

Por outro lado, notadamente a partir da década de 1980 do século passado, busca-se novas trilhas constitucionais que possam guardar relação com o localismo latino-americano, o que se denominou de “novo constitucionalismo” (BRANDÃO, 2015), muito por conta de resistência indígena organizada em forma de movimentos sociais unificados por ocasião da constituinte de 1988, movimento esse iniciado na década de 1970.

É dizer, as transformações que levaram a modernidade, que tem como base o etnocentrismo europeu, passa a ser revisitada e revisada, daquilo que Arturo Escobar chamou de Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (MCD), corrente teórica crítica ao modelo de Estado de Direito moderno (clássico e neoliberal), o qual excluiu as diferenças étnico-culturais (DANTAS, 2017).

No caso do Brasil, a Constituição de 1988, em seu art. 231¹, de certa forma, avançou na questão do multiculturalismo, reconhecendo aos povos indígenas, por exemplo, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. De igual modo, a Carta de 1988 estabeleceu que um dos fundamentos da República Federativa do Brasil, em suas relações internacionais, segue o princípio da autodeterminação dos povos².

¹Constituição Federal de 1988: Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

²Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

(...)

III - autodeterminação dos povos.

Além da previsão constitucional quanto ao reconhecimento da organização social dos povos indígenas, a Convenção n. 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, também buscar conferir a esses povos sua autonomia (Decreto n. 5.051/2004).

Com base nesse contraste, o presente estudo tem como cerne de indagação verificar se o movimento teórico decolonial, que viabilizou no âmbito do direito o novo constitucionalismo latino-americano e o Estado Plurinacional, apresenta-se de fato como uma nova forma de Estado que amplifica a participação dos povos indígenas nas instituições estatais formadas pelo meio do processo eleitoral? Ou apenas mais uma nova estrutura que não escapa à conformação colonial?

Dito de outro modo, o objetivo principal deste estudo busca avaliar se o movimento epistêmico decolonial, notadamente após o advento da Constituição de 1988, potencializou o aumento das candidaturas indígenas no processo eleitoral amazonense contemporâneo (2014 a 2020).

Para alcançar esse objetivo, descreveremos o processo colonial da América Latina e a respectiva invisibilização dos povos originários no período pós-colonial, bem como analisaremos o processo dialético que envolveu o movimento decolonial, consubstanciado pelo Estado Plurinacional, como meio de diálogo/contestação ao modelo de democracia liberal do ocidente hegemônico e sua crise de representatividade após a resistência em forma de movimentos sociais dos povos indígenas. Sob esse aspecto, analisaremos as projeções das candidaturas indígenas nos pleitos de 2014 a 2020 no estado do Amazonas.

É pródigo o estudo acerca das estruturas de estados constitucionais plurinacionais (BRANDÃO, 2015), análises que buscam aprofundar o movimento decolonial (QUIJANO, 2005) e subalterno (SPIVAK, 2010). Da mesma forma, é certo que academia ampliou estudos sobre participação dos povos indígenas política de modo geral (OLIVEIRA, 2012) e (CONCEIÇÃO, 2018), e dos movimentos sociais indígenas, os quais buscam, por meio daqueles movimentos, ocuparem espaços de poder nas esferas do estado institucionalizado.

No entanto, ainda é tímida a pesquisa acerca da abordagem qualitativa e quantitativa das candidaturas de indígenas nas eleições, sobretudo no Estado do Amazonas. Anote-se que das unidades da federação brasileira, o Estado do Amazonas possui a maior população autodeclarada indígena do País, com 168,7 mil (IBGE, 2010).

De acordo com o Portal de Divulgação de Candidaturas e Contas Eleitorais (DivulgaCand) do Tribunal Superior Eleitoral (TSE)³, no pleito municipal de 2020, foram registrados 10.463 candidatos no Estado do Amazonas, sendo apenas 498 indígenas (4,76%). Desses 780 candidatos amazonenses eleitos, apenas 31 eram indígenas (3,97%). A despeito do Amazonas ser o estado com maior contingente de povos indígenas, apenas uma prefeitura foi conquistada no Estado naquele pleito de 2020, São Gabriel da Cachoeira/AM.

A revisão bibliográfica efetuada a partir da base de dados “google acadêmico”, onde analisou-se cerca de 123 trabalhos científicos produzidos nos últimos 5 anos, observou-se que, no campo do Direito Eleitoral, tais estudos não tem merecido o relevo que é necessário, sendo objeto de outras áreas.

Portanto, esses dois fatores, baixo lançamento de candidatura indígena nas eleições e ausência de estudo no campo amazonense, estado como maior contingente de povos indígenas, demonstram a necessária pesquisa sobre esse segmento.

Ademais, o trabalho nesses mais de 08 (oito) anos como servidor da Justiça Eleitoral no Estado do Amazonas nos confere uma forte experiência que permite retratar a teoria empregada com mais profundidade e conexão com a realidade amazônica no processo eleitoral.

Nesse sentido, a investigação, seja ela jurídica, política, ou histórica, “coloca sob a luz os fatos de violência que se passaram na origem de todas as formações políticas, porquanto “os atos jurídicos e as classificações legais assumem um caráter performativo, e tendem a se transformar em fatos sociais a serem descritos como verdades históricas”. Com efeito, “a função crítica é implodir a pseudocontinuidade da história, interromper o cortejo em que os vencedores de diferentes tempos transmitem entre si os seus troféus e se identificam mutuamente” (OLIVEIRA, 2016).

Por outro lado, deve-se alertar que as candidaturas não guardam automática relação com a representatividade indígena nas esferas do poder. A representação política não deve ser pensada como uma relação de identidade ou substituição, mas como um processo que envolve uma relação mediada dos eleitores entre si e com um representante (YOUNG, 2006).

³Relatório de estatísticas de candidatura do Tribunal Superior Eleitoral. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-eleitorais>. Acesso em: 03 jan. 2021. Apesar de o relatório estatístico do TSE apontar para 31 candidatos eleitos, levantamento feito pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) indica 46 candidatos indígenas eleitos.

Assim, alguns partidos do espectro ideológico de esquerda, de certa forma, buscam representar tais direitos, ainda que sua “bancada” seja formada quase que absolutamente por não indígenas. De igual modo, hipoteticamente, é possível que diversos indígenas sejam eleitos nesses pleitos, mas que não necessariamente representem interesses desses povos. Nada obstante, o aumento das candidaturas indígenas e sua efetiva eleição revelam-se como um forte elemento de participação política na democracia contemporânea, razão pela qual tal análise apresenta-se como oportuna.

No entanto, muito embora as eleições não encerrem o sistema de governo democrático, o pleito e a representação política tornaram-se grandes elementos desse sistema político. Apesar disso, o “sucesso” ou “fracasso” dos candidatos no pleito eleitoral revela-se como um dos elementos de sua participação na democracia contemporânea, razão pela qual a presente análise apresenta-se como necessária.

Além do mais, o estudo da questão indígena revela-se importante nas mais diversas fronteiras, porque propõe ao Estado Brasileiro “questões de tal monta e complexidade que as soluções aí engendradas têm consequências muito maiores do que os próprios indígenas, afetando a estruturação do Estado e os processos de construção de uma identidade nacional” (OLIVEIRA, 2016, p. 289) .

Ao descrever o processo colonial e os diversos instrumentos de invisibilização dos povos indígenas, o método utilizado será o histórico, e as demais análises, o dedutivo. No primeiro tópico, colonização na América Latina, foi utilizado fortemente o método histórico, fazendo-se o resgate historiográfico desse processo de colonização.

Além do procedimento instrumental bibliográfico, no terceiro tópico, será utilizado o documental, por meio da análise de dados estatísticos de candidaturas indígenas relativas às eleições de 2014 a 2020, extraídos do Portal de Divulgação de Candidaturas e Contas (DivulgaCand) do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), por meio de filtros disponíveis naquele portal, buscando-se a abordagem tanto qualitativa como quantitativa das eleições amazonenses. Optou-se por selecionar esse intervalo, porquanto foi somente a partir das eleições de 2014 que o TSE passou consignar nos registros de candidatura a autodeclaração de raça.

Além do emprego de bibliografias “clássicas”⁴, ao longo de todo o trabalho, serão utilizados fontes de pensadores, autores e lideranças indígenas, tais como Gersem

⁴As aspas são propositais, a fim de deixar chamar atenção para a polissemia do termo “clássico”, que sempre remete a obras hegemônicas, podendo assumir um tom de superioridade as obras não pertencentes

Baniwa, Marcos Apurinã, e Ailton Krenak, extraídos de escritos acadêmicos (bibliografia) ou entrevistas concedidas em mídias (análise documental).

O estudo está dividido em três partes, além das considerações finais. Abordaremos, de início, o modo de colonização dos povos indígenas na América Latina, destacando o Estado do Amazonas, e o processo de invisibilização desses povos durante e depois desse processo por meio do resgate histórico. Após, no segundo tópico, será feita a abordagem sobre conceito de democracia e representação política. Nesta mesma assentada, descreveremos o pensamento decolonial e Novo Constitucionalismo Latino-Americano. No terceiro tópico, avaliaremos as projeções das candidaturas indígenas nas eleições amazonenses de 2014 a 2020 e a nova forma de resistência dos povos indígenas com vistas a preencher espaços de poder no estado institucionalizado.

1 COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA E “INVISIBILIZAÇÃO” DOS POVOS INDÍGENAS

Neste tópico inicial, será abordado no primeiro subitem o processo de colonização dos povos indígenas, notadamente na região amazônica. Descreveremos a motivação e estratégia da invasão luso-espanhola a partir do período denominado “grandes navegações” (séculos XV e XVI), o qual foi crucial para estabelecer a hegemonia dos países ocidentais e a consolidação dos estados modernos liberais.

No subtópico seguinte, destacaremos a investida do colonizador em invisibilizar os povos indígenas, durante e após a colonização, fazendo uma rápida descrição dos *modus operandi* utilizados na época do império, república e os tempos contemporâneos com vistas a esse apagamento.

1.1 COLONIZAÇÃO E CONQUISTA NA AMÉRICA

Entre os séculos XVI e XVIII, diversas iniciativas exploratórias e medidas administrativas foram adotadas em relação à Amazônia, visando estender sobre o território da região o domínio ibero-português. Tal contexto se deu em razão do declínio do sistema feudal naquele continente. A partir desse cenário, para superar esse inercia do sistema feudal, era necessário aumentar os mercados produtores de matérias primas e de consumidores de produtos manufaturados europeus.

Nesse contexto, a saída encontrada pelas monarquias em aliança com a burguesia mercantil para essa crise foi a expansão marítima(SANTOS, 2007). Para abordar esse processo desde as expedições europeias à região, importa que entendamos o contexto das chamadas grandes navegações, como bem sintetiza Pontes Filho:

Portugal precisava obter riquezas com o comércio. Porém, no seu caminho, bem como no das demais nações ibéricas e europeias recém-formadas, estavam os comerciantes das cidades italianas, Gênova e Veneza, e os mercadores turcos e árabes que monopolizavam o comércio pela rota do mar Mediterrâneo.

Não podendo chegar ao Oriente e às Índias pelo Mediterrâneo, Portugal, Espanha e outros resolveram procurar outras rotas que lhes conduzissem àquelas regiões, nas quais pudessem comercializar diretamente, sem os intermediários italianos e turcos, com os produtores das especiarias que procuravam e, com isso, comprá-las por um preço menor para vendê-las na Europa por um preço maior e, assim, obter lucros. Nesse sentido, lançaram-se ao oceano Atlântico a fim de realizar seus projetos mercantis e acabaram encontrando, a partir da expedição de Cristóvão Colombo, navegador genovês a serviço da Coroa espanhola, em 1492, novas terras a oeste do Continente europeu: a “Europa” havia encontrado a América.

Em 1500, uma expedição portuguesa comandada por Pedro Álvares Cabral chegaria ao litoral brasileiro e depois, várias outras expedições seriam feitas ao Brasil e, nesse contexto, à Amazônia(PONTES FILHO, 2021, p. 72).

Conforme anota o pensador amazonense, pelo Tratado de Tordesilhas (1494), parte das terras Amazônia ficou destinada à Espanha, sendo cobiçada por holandeses, franceses e ingleses, o que levou a Portugal, à época sob o domínio ibérico, no século XVI, passar a exercer maior domínio sobre a região. Em 1616, foi construído o Forte do Presépio, num ponto chave desta região, iniciando-se o esforço lusitano para a Conquista da região amazônica aos domínios ibéricos(SANTOS, 2007).

Tal processo colonizador, além de interesses mercantis, guarda forte relação com a ideia de raça, a qual não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia racial produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras (QUIJANO, 2005).

O contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista, que apesar de constituir seu ápice no século XVIII, já se constituía há pelo menos três séculos, abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no homem universal.

O iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível essa comparação e, posteriormente, a classificação dos mais diferentes grupos humanos com base nas “características físicas e culturais. Surge então, a distinção filosófico-

antropológica entre civilizado e selvagem, que no século seguinte daria lugar para o dístico civilizado e primitivo” (ALMEIDA, 2018).

Essa base teórica tem fortes implicações na colonização da América. A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras (QUIJANO, 2015).

Assim, a “descoberta” da América apresenta-se como elemento crucial na construção da hegemonia europeia de domínio das demais subjetividades, negros e índios, tido como corolário da invasão de terras:

A liberdade do colonizador foi construída sobre a escravidão e subjugação dos povos detentores do direito original à terra. Essa apropriação violenta foi convertida em natural, definindo-se o povo colonizado como parte da natureza, negando-se a ele, assim, sua humanidade e liberdade (SHIVA, 2001).

De acordo com Silvio Almeida (2019), o contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no homem universal. Nesse contexto, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível essa comparação e, posteriormente, a classificação dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais:

Surge então a distinção filosófico- antropológica entre civilizado e selvagem, que no século seguinte daria lugar para o dístico civilizado e primitivo (...) A noção de raça deve ser entendida como um fruto do processo histórico. Portanto, a história das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. É um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI (ALMEIDA, 2019).

Para Almeida, racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.

Nesse contexto hierárquico racial, verifica-se que os indígenas experimentam situação de exclusão e marginalidade desde o início da colonização, sempre submetidos a uma forte e direta tutela, que outorgava a outros o direito de pensar e falar por eles. Avaliados segundo os interesses e preconceitos das elites como inferiores e primitivos (OLIVEIRA, 2016).

No processo de colonização surge um tipo de classificação social: a ideia de raça⁵. A construção da diferença, da superioridade e da pureza de sangue da raça branca, legitimou a violência do civilizado branco em relação ao “bárbaro”, indígena, sendo tal sistemática sofrendo adaptações no período da modernidade:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2000, p. 342).

A América “é uma jovem, desnuda, autóctone, pagã e canibal, que em sua rede é surpreendida pela chegada de um homem, europeu, maduro, civilizado e cristão, cuidadosamente vestido e que de pé carrega um estandarte da Espanha católica”. Assim, os colonizadores pretendem justificar a conquista não como um exclusivo ato de força, “mas como um dever ético e político, o anúncio de uma boa nova, que deveria ser docilmente acolhida e valorizada pelos nativos”(OLIVEIRA, 2016):

Os europeus, especialmente os portugueses e espanhóis, chegaram na América como se estivessem praticando a expansão de suas fronteiras agrícolas. Foram chegando, extraindo as riquezas, devastando o solo e substituindo a natureza existente por outra, mais conhecida e dominada por eles. O pau-brasil e o ouro são levados sem cerimônia, mas também a prata, o tomate, o milho, a batata, o guano e o cobre(SOUZA FILHO, 2000, p. 33).

A dogmática sustentada pelos europeus era a de que os brancos deveriam “sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida”(KRENAK, 2019, p. 7).

A colonização levou ao extermínio de boa parte dos povos autóctones. De acordo com os cálculos na década de 1980 efetuados pelo antropólogo inglês John Hemming, na região que hoje é a Amazônia brasileira, na época do contato (nos séculos XVI-XVII) com os homens brancos essa região teria 3.625.000 índios. Atualmente, pelas estimativas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a mesma região detém apenas cerca de 156.000 indígenas, que em termos percentuais representam 4,3% do total daquela população, significando então, que 95,7% dela desapareceram nos últimos quatro séculos (SANTOS, 2007).

⁵ Deve-se destacar que o termo raça, utilizado por Anibal Quijano deve ser ponderada sob os olhares anacrônicos, tendo em vista que período da colonização a religião era o vetor que dava suporte à dominação ideológica.

Nesse passo, destaca Pontes Filho, a colonização portuguesa na Amazônia, fundada num “modelo logospirata”⁶ de violenta e ilimitada exploração, a qual caracterizou-se na história da formação econômica, política e sociocultural da região pelos nocivos impactos à sociodiversidade desses povos, levando muitos povos e comunidades nativas ao extermínio físico e cultural:

Embora os indígenas tenham resistido ao modelo colonial mercantil, imposto pela lógica de interesses logospiratas, os inumeráveis danos repercutiram no tempo sobre as culturas, as populações tradicionais e o meio ambiente da Amazônia. A independência do Brasil não impediu certa colonização da região pelo Império brasileiro e, posteriormente, já na República, pelos agentes e empresas exportadoras e dinamizadoras da economia da borracha. Na atualidade, em plena terceira década do século XXI, observa-se ainda certas expressões, relações e costumes neocoloniais, muitas vezes impulsionados nas redes sociais, que tomam forma de preconceito de origem, raça, cor e também fake news sobre os povos da floresta: indígenas, ribeirinhos, caboclos, quilombolas e comunidades tradicionais. Por vezes, revelam-se na persistência de algumas crenças discriminatórias tais como as que consideram as populações amazônicas inferiores, selvagens, preguiçosas, traiçoeiras (índio é cismado e desleal) etc.

Elementos e intervenções neocoloniais de grande repercussão e danos são verificáveis, na Amazônia, diante de fatos como a invasão de terras indígenas pela atividade ilegal do garimpo, da mineração industrial, da agropecuária predatória, de queimadas que devastam as florestas, da sujeição a padrões e produtos da indústria cultural homogeneizadora, de abusos de autoridade, da corrupção sistêmica de órgãos que deveriam tutelar os indígenas e proteger o meio ambiente, das ameaças ao modelo Zona Franca de Manaus por parte do governo central e da economia sulista, além do complexo do colonizado, para quem "tudo o que é bom, é de fora, só presta se for do estrangeiro", dentre outros preconceitos enraizadas na colonização logospirata da Amazônia (PONTES FILHO, 2021, p. 196).

Portanto, como nos Alerta João Pacheco de Oliveira (2016), o termo “descoberta” é utilizado de forma errática, bem como a sua substituição por eufemismos como “encontro de culturas” ou “encontro de civilizações” pode ser inócua se deixar intocadas as regras de sintaxe e os pressupostos do discurso colonial.

Conforme se verá adiante, mesmo proteções de direitos fundamentais contemporâneos, em seu nascedouro, assentaram concepções hegemônicas acerca dessa proteção, tal como a perspectiva de direitos humanos nos meios acadêmicos, o que confirma o prolongamento dessa colonização.

Nesse sentido, importante destacar as conclusões de Silvia Maria da Silveira Loureiro em sua tese de doutorado, que, apesar de destacar os avanços dos direitos humanos, chama atenção para os novos desafios frente a esse processo de descolonização/decolonização:

⁶Para maiores aprofundamentos quanto ao tema da logospirataria, vide trabalho do mesmo autor ((PONTES FILHO, 2017).

(...)

Esses extraordinários avanços conquistados durante a segunda metade do século XX são inegáveis, mas apenas se estas questões forem consideradas do ponto de vista da proteção internacional do indivíduo.

(...)

De outro lado, na transição para o século XXI, emerge uma realidade multifacetada, fincada em novos marcos históricos, tais como, o movimento de descolonização africana e o movimento indigenista, desencadeados a partir da década de 1950 e 1970, respectivamente, que foram fontes geradoras de novas demandas coletivas por Direitos Humanos.

(...)

A primeira resposta ao problema de pesquisa proposto, que se sobressai no conjunto do trabalho de pesquisa realizado, é que a teoria dos Direitos Humanos, tradicionalmente ensinada e pesquisada nos meios acadêmicos, é uma teoria que se pretende universal e homogênea. Porém, uma análise mais acurada demonstra o contrário. A concepção predominante dos direitos humanos vem sendo tecida a partir de contextos históricos e geográficos particulares de potências hegemônicas que, por diversos fatores de ordem política ou econômica, transformaram a sua concepção de direitos humanos como sendo a prevalecente.

(LOUREIRO, 2015, p. 35, 297).

Nada obstante, é importante destacar que tais estratégias de dominação não foram implementadas pelos europeus sem a devida resistência indígena ao contrário do que aponta a tradição histórica colonizadora. É possível verificar diversos focos de conflitos de lideranças indígenas por ocasião dessa invasão e em seguida a essa conquista:

Na Amazônia do século XVII houve uma época em que, para cada indígena capturado para a escravidão, centenas de outros eram assassinados, sobretudo por causa da resistência contra a opressiva colonização imposta pelos conquistadores portugueses. Os indígenas não ficaram paralisados nem foram indiferentes diante da opressão imposta aos seus povos e comunidades.

Não admitiram passivamente serem submetidos à escravidão, ao trabalho forçado, aos saques de seus recursos, valores e saberes nem à violência do colonizador.

(...)

Ao contrário dessas falsas ideias e concepções, repassadas pelo colonizador e herdadas por muitos sobre os indígenas, estes procuravam apenas defender seu modo de vida, sua terra, os recursos que necessitavam para sobreviver e sua liberdade, inclusive de perambulação, de consciência e de crença.

Por isso, a maioria dos povos indígenas foi-se revoltando contra os colonizadores portugueses. Tupinambás, nheengaíbas, tapajós, omáguas e tantos outros pegaram suas armas e foram se rebelando contra aqueles que pretendiam escravizá-los, lutando, inúmeras vezes, até a completa aniquilação do povo (PONTES FILHO, 2021, p. 52).

Desde os primeiros momentos da colonização houve a resistência indígena ao domínio português, ocorrendo diversos contatos violentos com missionários e sertanistas. A construção de uma rede de fortificações é outro dado importante, revela Franciso Jorge (2007), que sugere a ocorrência desses conflitos, cobrindo toda a região

da Amazônia. Esses estabelecimentos, além dos objetivos militares, propriamente ditos, também serviriam para proteger os missionários dos ataques indígenas.

Portanto, os povos indígenas estabeleceram diversas lutas no intuito de assegurar seus territórios e manter sua cultura local, desde o período colonial, passando pelo império, república, e continuam resistindo atualmente, a despeito de diversas tentativas de invisibilização.

1.2 “INVISIBILIZAÇÃO” DOS POVOS INDÍGENAS

Esse processo de colonização na Amazônia custou aos povos indígenas. Em todos esses ciclos históricos, a existência dessa diferença cultural “foi vista como um obstáculo a ser removido, nunca sendo cogitada a possibilidade de aceitá-la como um componente legítimo do ordenamento jurídico e social”:

A intolerância em face de outros modos de vida e a imposição da religião cristã eram instrumentos essenciais de organização social, sem os quais a sociedade colonial e depois o Brasil Império não poderiam funcionar, nem alcançar o nível desejado de integração social (OLIVEIRA, 2016, p. 310).

É dizer, para os europeus, fazia-se necessário, se não destruir, mas tornar invisível esses povos. Pacheco (2016) sintetiza as fases de busca pelo apagamento das diferenças, desde a colônia, passando pelo império até a tutela da república. Destaca que para que a assimilação ocorra, há necessidade de um agente que, em primeiro lugar, se encarregue “ativamente de dirigi-la, exercendo um controle sobre os que estão referidos a outras crenças e costumes”, e em segundo lugar, que passe a intermediar em caráter permanente as relações dos europeus com os autóctones:

Em termos de controle e mediação sobre os indígenas, o Brasil irá conhecer três regimes – a tutela pelos missionários, por particulares ou pelo Estado (período republicano). Se a colonização portuguesa na América era pensada como uma obra de Deus, é possível compreender o papel privilegiado que os religiosos vieram a desempenhar nisso, muito embora a possibilidade de tutelar os indígenas fosse continuamente disputada pelos moradores.

A proposta pombalina de libertação dos indígenas do controle dos missionários conduziu os autóctones a se submeter ao regime da administração privada e secular pelos diretores, que deles serviram-se como força de trabalho. Apesar das intenções de Pombal de engendrar assim um povo mestiço, que seria a base da Colônia, o Diretório não resultou nem em crescimento econômico nem novidades do ponto de vida administrativo (além da secularização).

No século XIX, durante o período do Império, a política indigenista seguiu as linhas formuladas por José Bonifácio de Andrada e Silva (1992:347-360). O Patriarca da Independência propunha recuperar os métodos dos jesuítas, apenas com duas importantes diferenças. Primeiro, não admitia mais a instituição das chamadas “guerras justas”, insistindo, pelo contrário, nos procedimentos “brandos e suassórios”. Segundo, colocava que os

missionários do século XIX (papel que será preenchido pelos capuchinhos, não pelos jesuítas) não deveriam mais buscar um controle exclusivo sobre os indígenas, mas deviam agir de maneira complementar e solidária com os colonos e as autoridades locais.

Em sua matriz institucional, o indigenismo republicano não era derivado das ideias do Apostolado Positivista, mas da linha programática do Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio (Maic), definida em 1906, na qual a sedentarização dos indígenas fazia parte de um conjunto de medidas tendentes a disponibilizar a presença de trabalhadores nacionais (e não de colonos europeus) em áreas de acesso mais remoto e de desenvolvimento econômico ainda limitado. (...) (OLIVEIRA, 2016, p. 310).

Citando Pache e Freire, Bruna Andrade e Carvalho rememoram que a invisibilidade indígena tem origem no século XVI com a construção da representação deste povo enquanto uma ameaça, quando os europeus, ao relatarem sobre o descobrimento do Brasil, os descreveram como uma sociedade selvagem, “sem fê, sem lei e sem rei”:

Tais relatos, que serviam aos interesses da coroa portuguesa, uma vez que os habitantes originais do Brasil eram considerados empecilhos à dominação do território brasileiro, fizeram circular imagens profundamente negativas dos povos indígenas. (DE ANDRADE; CARVALHO, 2019).

Ao longo dos anos desse processo de colonização e de dominação europeia, é possível apontar, pelo menos, três grandes tipologias de ação estratégica em relação ao apagamento do conhecimento tradicional dos povos autóctones: i) assimilação, ii) invisibilização e iii) destruição pura e simples, conforme bem sintetizou Miranda:

A **assimilação** é a mais eficiente das estratégias, quando o conhecimento popular/tradicional é incorporado pelo sistema dominante e incorporado aos sistema capitalista. Isto ocorreu naturalmente na incorporação de palavras ao dicionário como, por exemplo, jacaré, abacaxi, dentre outras no Brasil ou, ainda, pela produção em escala de culturas agrícolas comerciais, como milho e batata. Neste caso, o ganho é monetariamente contabilizado.

A **invisibilização** ocorre quando o sistema dominante torna invisíveis formas de conhecimento popular e os seus modos de resistência. Podemos observar este tipo de prática diariamente por grande parte da medicina alopático/científica em relação à métodos de tratamento não patenteados pelos grandes laboratórios ou, ainda, às crenças religiosas de matriz africana e indígena. Em ambos os casos é adotada uma estratégia assessória, que é o preconceito social ou étnico-cultural.

Uma decorrência lógica da invisibilização é a exclusão social, ao ponto de muitos conhecimentos estarem limitados às fronteiras simbólicas e físicas das periferias.

A **destruição** é um processo que, por mais incrível que pareça, ainda é muito comum, e vai além da “invisibilização”, pois elimina completamente a possibilidade de resistência dos conhecimentos/saberes pela extinção dos seus mecanismos de produção e reprodução. Temos, como exemplo mais dramático, a extinção de milhares de troncos linguísticos nas Américas pela incorporação cultural às línguas oficiais ou pelo genocídio em escala. Também podemos citar a perda de sementes nativas de espécies como o próprio milho pela indução crescente da produção de sementes híbridas e transgênicas, cujo processo de produção é patenteadado e controlado por

grandes multinacionais.
(DE MIRANDA, 2017). Destaques nosso.

A partir disso, nota-se que o processo de invisibilização não se limita a um ato específico e explícito, mas a partir de diversas narrativas, lendas e imagens, inclusive a construção de galerias positivas de indígenas, mas sempre dirigida ao passado, como algo que ficou para trás.

Nesse contexto colonial, Carlos Marés de Souza Filho chama atenção para o processo de invisibilização dos povos indígenas. Nem os povos nem a natureza estavam inseridos como protagonistas desse processo, sendo objeto de sujeitos europeus:

(...) os povos porque estavam admitidos somente como indivíduos, sem a cultura, o conhecimento da natureza e a fraternidade originais; a natureza admitida apenas em forma de mercadoria produzida ou terra despida de revestimento vegetal natural. Os animais, ora os animais, servíveis apenas para zoológicos, estimação ou pesquisa científica, considerados inúteis ou nocivos (SOUZA FILHO, 2017).

Como continuidade da colonização, cumpria ao colonizador “apagar” as estruturas culturais indígenas com vistas a construir um “novo mundo”, “civilizado”. A própria ciência buscou-se acomodar destes elementos de apagamento e construção.

Sob o espírito positivista surgido no século XIX, a biologia e a física serviram como modelos explicativos da diversidade humana: nasce a ideia de que características biológicas– determinismo biológico– ou condições climáticas e/ ou ambientais– determinismo geográfico– seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes raças (ALMEIDA, 2019).

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam-se como modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Do “darwinismo social adotou-se a suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia. Assim, raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e “aperfeiçoamento” (SCHWARCZ, 1993).

À propósito, importante destacar a fala de Gersem Luciano Baniwa, do povo Baniwa, liderança indígena amazonense professor, o qual destaca a colaboração da antropologia para o massacre dos povos indígenas:

(...) toda a ciência tem culpa disso. Estudei muito antropologia. Eu não perdo a antropologia. A antropologia ajudou sim. Assinou embaixo dessa perversidade de indígenas, não humanos ou menos humanos ou humanos inferiores (...)
(SUL, 2021⁷)

⁷O trecho da entrevista foi colhida por este pesquisador a partir de vídeo postado no streaming do canal

Remete-se, portanto, ao conhecido evolucionismo social, e com ele o citado eurocentrismo, amplamente refutado por Lévi-Straus. Sendo assim, a distinção de culturas seriam apenas etapas de um processo evolutivo para um modelo de civilização único, sendo o auge deste processo o modelo de civilização representado pela Europa (2008).

As nações latino-americanas, diferentemente do que ocorreu no continente europeu, não resultaram de um processo de autorreconhecimento e de pertencimento a uma dada cultura. Isso porque não havia identidade nacional formada antes do da criação dos Estados. Ademais, “a socio diversidade existente no continente, representada por povos indígenas, negros ex-escravos e imigrantes, fragmentava qualquer processo de marcha rumo à coesão desse sentimento”(DANTAS, 2017).

Desde as primeiras constituições brasileiras, indígenas ou foram omitidos do ordenamento jurídico ou criou-se uma estrutura de tutela nas diversas legislações, salvo a Constituição Federal de 1988 que, em partes, afastou essa tutela estatal. Vejamos importante contextualização histórica destinadas aos povos indígenas nas diversas constituições brasileiras, descrita por Dornelles:

Assim, a **primeira Constituição brasileira**, outorgada em **1824**, **ignorou completamente a existência das sociedades indígenas**, prevalecendo uma concepção da sociedade brasileira como sendo homogênea e, conseqüentemente, negando a diversidade étnica e cultural do país. **O ato institucional de 1834** designava como sendo de competência das Assembleias

das Províncias a tarefa de promover a catequese e de agrupar os índios em estabelecimentos coloniais, **facilitando, com isso, a apropriação de suas terras.**

A **Constituição de 1891 também não mencionou os índios em seu texto**, mas havia, desde a Constituição de 1824, uma tradição de reconhecimento formando direitos territoriais indígenas por via de outras legislações infraconstitucionais. É a partir da **Constituição de 1934** que a **questão indígena passa a ser matéria constitucional**, sendo mantida, a partir daí, em todas as Constituições posteriores: 1937, 1946, 1967, EC 1 de 1969 e 1988.

Em 1910, sob o governo do presidente Hermes da Fonseca, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que tinha como finalidade executar apolítica indigenista no Brasil, protegendo os índios e assegurando a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do país.

(...)

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) permaneceu até 1967, quando, no período militar, diversas denúncias de corrupção. Fizeram com que o governo o substituísse pela Fundação Nacional do Índio(FUNAI), órgão do governo federal que passou a executar a política indigenista no Brasil (...) no ano de **1973**, em plena ditadura militar, surgiu uma legislação própria para os indígenas, o **Estatuto do Índio – Lei nº 6.001/1973**, resultado não do bom senso e da sensibilidade dos governantes brasileiros com relação aos índios, mas sim de uma preocupação do governo com a sua imagem no exterior e da pressão internacional sofrida.(DORNELLES; VERONESE,

2018).(Destaques nosso)

A dificuldade da modernidade em admitir, garantir e proteger direitos coletivos é patente desde sua normatização, no final do século XVIII, assenta Carlos Marés. A teoria fundadora, “com base nos princípios do individualismo racionalista, imaginava que qualquer agremiação coletiva, com direitos, poderia ferir a hegemonia da liberdade individual e da igualdade” (SOUZA FILHO, 2017).

Deve-se repisar, contudo, que a invisibilização não foi operada de forma vertical e aprofundada, mas por meio de elementos sutis, tais como a miscigenação à brasileira. Assim, em finais do século XIX, o Brasil era apontado como um caso único e singular de extremada miscigenação racial:

Paradoxo interessante, liberalismo e racismo corporificaram dois grandes modelos teóricos explicativos de sucesso local equivalente e no entanto contraditório: o primeiro fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade pessoal; o segundo retirava a atenção colocada no sujeito para centrá-la na atuação do grupo entendido enquanto resultado de uma estrutura biológica singular (SCHWARCZ, 1993, posição 156).

Por outro lado, destaca Schwarcz, apesar de “interessante” e particular, a constatação de que essa era uma “nação mestiça” gerava novos dilemas para os cientistas brasileiros. Assim, se o conjunto dos modelos evolucionistas levava a crer que o progresso e a civilização eram inevitáveis, concluía também que a mistura de espécies heterogêneas era sempre um erro, que gerava não só a degeneração do indivíduo como de toda a coletividade.

Em um “momento em que se redescobria a nação, aborígenes, africanos e mestiços passavam a serem entendidos como obstáculos para que o país atingisse o esplendor da civilização, como uma barreira para a formação de uma verdadeira identidade nacional” (1993, p. 159).

No plano político administrativo, essa supressão de diferenças também se repetia. Ora, se a cultura deveria ser assimilada ou invisibilizada, tanto mais razão que a representação de poder não fosse conferida esses povos. Quando muito, concessões com vistas a abrandar determinados conflitos:

A construção da ordem política nunca correspondeu à supressão da desigualdade entre os diferentes segmentos que compunham este país. Tratava-se, pelo contrário, de engendrar uma intervenção tutelar que, por meio de procedimentos disciplinadores, viesse a hierarquizar e a organizar as diferenças culturais e religiosas. As relações entre as elites dirigentes e o povo sempre foram pensadas como o exercício de uma missão civilizadora, pautadas segundo o modelo colonial. Nessa ideologia, o que, num primeiro momento, era diferente e estava fora, num segundo momento, tornava-se

desigualdade, e passava a caracterizar a convivência no interior da sociedade. No horizonte, porém, havia um terceiro momento, virtual e futuro, em que o subalterno poderia deixar de ser diferente e ascender socialmente (OLIVEIRA, 2016, p. 312).

Ao abordar as representações sobre os índios, no século XIX, no período da Independência, mais especificamente no Segundo Reinado, João Pacheco Oliveira (2016) destaca que tais memórias seriam uma modalidade específica de esquecimento da presença indígena na construção da nacionalidade que é tanto expressão da esfera política quanto engendrada por manifestações de natureza artística.

Nesse recorte histórico, Oliveira destaca que boa parte da elite brasileira buscava certa autonomia em relação a Portugal no sentido de formar uma espécie de nação brasileira “genuína”, mas sem a participação efetiva dos povos indígenas. Assim, era necessário “apagar” qualquer destaque de construção desse processo que remetesse esses povos:

É um fator essencial para a criação de uma nação, e é assim que o progresso dos estudos históricos é frequentemente um perigo para a nacionalidade.

(...)

A unidade de análise social que chamamos de nação, com todos os bens culturais que a exaltam e dignificam, está assentada em processos violentos de submissão das diferenças e na erradicação, sistemática e rotineira, de heterogeneidades e autonomias. Os fatos e personagens destes processos são objeto de um forte controle social, e apresentam-se para as gerações seguintes de forma quase ritualizada. (OLIVEIRA, 2016, p. 76).

Índigenas não deveriam ser destacados sob nenhuma perspectiva, seja correligionários ou antagonistas. Assim, se por um lado os índios não eram tratados nem como aliados em busca de uma construção de identidade nacional, por outro, não seriam apresentados como oponentes, sendo a tática o próprio ostracismo, o que confirma a tentativa de invisibilidade de ambas as formas, sejam aliados ou oponentes:

Da pretendida e aclamada fundação da nação, engendrada no Segundo Reinado e no momento de consolidação de instituições centrais de cultura e de administração pública, os indígenas não são de fato atores efetivos, nem testemunhas por si mesmas válidas ou fidedignas. Se não estão inteiramente ausentes, nem são tratados como oponentes, isso não lhes dá a condição de partícipes desse processo, investidos, portanto, de obrigações e direitos. É esta ambiguidade fundadora, sob o fascínio de uma aparente harmonia e integração mais profunda, quase vegetal, com o meio ambiente, que coloca em operação a produção de um efeito de esquecimento (OLIVEIRA, 2016, p. 97).

Os indígenas não são o foco central desses holofotes nacionalistas que surgem no Brasil no século XIX, “devendo ser buscada a sua existência nas veredas do curioso, do exótico e do acidental. Inversamente, precisam ser capturados à contraluz, como sombras, ruídos e o não dito” (OLIVEIRA, 2016, p. 105).

Isso porque a trajetória histórica de negação das diferenças que os povos indígenas representam sempre esteve vinculada ao “perigo desestabilizador da integridade, da unidade do Estado nacional”, explica Fernando Dantas (2017):

Em primeiro lugar, isso ocorre porque, do ponto de vista político, a trajetória histórica de negação das diferenças que os povos indígenas representam sempre esteve vinculada ao perigo desestabilizador da integridade, da unidade do Estado nacional. Em segundo, do ponto de vista da juridicidade, as práticas sociais diversas desses povos estão vinculadas às suas organizações sociais e à concretude da vida, portanto, aos direitos coletivos de cada sociedade, que foram caracterizadas de “fetichistas” pela racionalidade moderna ocidental. O risco afronta princípios universalmente válidos do direito moderno como a generalidade, abstração e impessoalidade. (DANTAS, 2017, p. 226).

Assim, após a independência, apesar da participação de indígenas, africanos e seus descendentes nas principais guerras, os diversos países da América Latina continuaram a negar todas as organizações coletivas e seus direitos, muito especialmente os territoriais, de índios e de qualquer outra comunidade camponesa ou extrativista(SOUZA FILHO, 2017).

No pós-independência, com o advento da República, e a implantação do indigenismo rondoniano, os índios seriam representados como testemunhos de etapas rudimentares da humanidade que necessitariam ser protegidos e tutelados, porque “era um ser primitivo, que ainda desconhecia o homem branco, sendo sempre pensado como ameaçado de extinção por sua difícil adaptação ao mundo contemporâneo” (OLIVEIRA, 2016, p. 174).

Em tempos atuais, Ailton Krenak (2019) chama atenção para outro tipo de invisibilização, a urbana, ao propor que a modernização relegou aos povos do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos.

Por fim, Benedict Anderson destaca-se a função de três instituições nesse processo de esquecimento e invisibilização: censo, o mapa e o museu, os quais seriam elementos que se integram ao processo colonizador, moldando formas de leituras dos povos dominados:

Poucas coisas mostram mais claramente essa gramática do que três instituições de poder, as quais, embora inventadas antes de meados do século XIX, modificaram a sua forma e função quando as zonas colonizadas ingressaram na era da reprodução mecânica. Essas três instituições são o censo, o mapa e o museu: juntas, elas moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava o seu domínio, a natureza dos seres humanos, por ele governado, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado(ANDERSON, 2008, p. 227).

Sendo assim, arremata Anderson, “mutuamente interligados, censo, mapa e museu iluminam o estilo de pensamento do Estado colonial tardio em relação aos seus domínios”, sendo o “efeito dessa grade era sempre poder dizer que tal coisa era isso e não aquilo, que fazia parte disso e não daquilo” (2008, p. 229). Os países europeus, com isso, poderiam dirigir a maneira com que se enxergavam os povos colonizados.

Nesse sentido, Gayatri Spivak, pensadora indiana e uma das principais personagens do "movimento" do pós-colonialismo, anota que o discurso imperial fabrica o outro para conferir aos colonizados o status de objeto, podendo apresentar fraturas que, se não possibilitam a expressão direta do sujeito subalterno, ao menos apontam para a possibilidade de encenações que denunciem a opressão discursiva (SPIVAK, 2010).

As dinâmicas de marginalização são constituídas “por modos específicos de exclusão, de representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (2010, p. 13), dentre os quais se destacam a invisibilização e o silenciamento como facetas reificantes, em especial quando se trata de contextos marcados pelo imperialismo europeu:

Por meio da obra *Pode o subalterno falar?* a pesquisadora indiana Gayatri Spivak (2010) discursa sobre os silenciamentos impostos aos historicamente marginalizados. O subalterno seria, segundo a autora, aquele que carece do poder de autorrepresentação, a quem se nega o reconhecimento como sujeito da própria história e, mais ainda, não consegue subverter a ordem política dominante. Nesse sentido, as vozes de grupos silenciados apresentam-se predominantemente intermediadas, tanto nos documentos históricos quanto nas produções artísticas, por meio de outrem (DIAS, 2020).

O esquecimento é um fator essencial para a criação de uma nação, e é assim que o progresso dos estudos históricos é frequentemente um perigo para a nacionalidade. A “investigação histórica, com efeito, colocam sob a luz os fatos de violência que se passaram na origem de todas as formações políticas, mesmo daquelas cujas consequências são as mais benévolas” (OLIVEIRA, 2016, p. 75).

Entretanto, conforme se verá adiante, os povos indígenas, que possuem um histórico de luta e resistência desde a invasão europeia do século XV, atualmente vêm se organizando, de modo a resistir por meio de movimentos sociais unificados, sem perder de vista a peculiaridade de cada povo componente, com vistas a ocupar espaços nas variadas formas de poder e representação estatal.

2 DEMOCRACIA, COLONIALIDADE DO PODER E NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

Neste segundo tópico, dividido em duas partes, inicialmente faremos uma passagem pelo conceito de democracia, desde o nascedouro grego clássico até os tempos de democracia liberal, destacando a representação eletiva como um dos fortes elementos do processo eleitoral e sua suposta crise.

Em seguida, analisaremos o pensamento decolonial, corrente teórica que expõe fortes críticas ao modelo de Estado de Direito moderno, o qual, de acordo com aquele pensamento, excluiu as diferenças étnico-culturais como o caso dos povos indígenas. Nesta ocasião, avaliaremos a conexão desta corrente teórica com o advento do novo constitucionalismo latino-americano, que, em tese, reconhece a diversidade cultural no plano jurídico.

2.1 DEMOCRACIA E REPRESENTAÇÃO ELETIVA

É assente definir o termo democracia simplesmente por sua etimologia: do grego “demo” (povo) e de “kratia” (poder), que significaria “poder do povo”. No entanto, tais como outros elementos da política, o termo revela-se polissêmico e complexo.

Por exemplo, Luis Felipe Miguel (2002) destaca pelo menos duas formas de definição presente no senso comum e na academia. Esse próprio de o “governo do povo” e outro, afeto à academia, ligado ao processo eleitoral:

A concepção corrente de “democracia”, tanto no senso comum como no ambiente acadêmico, está cindida em dois. De um lado, a ideia de “governo do povo”, que corresponde a seu significado etimológico, sendo a herança dos gregos, que nos deram a palavra e parte do imaginário associado à democracia. De outro, a democracia está ligada ao processo eleitoral como forma de escolha dos governantes. O principal traço comum aos regimes que são considerados democráticos é a realização de eleições periódicas e livres para o governo – “livres” significando, em geral, a ausência de violência física e de restrições legais à apresentação de candidaturas (MIGUEL, 2002).

No entanto, as discussões acerca dos contornos de definição de democracia não param por aí. O debate moderno acerca do modelo de democracia, basicamente girava em torno de duas correntes propositivas. Nos séculos XVIII e XIX, o ideal de democracia ainda era ligado à busca do justo e do bem comum, transição de sistemas autoritários a democráticos.

Já na segunda metade do século XX, houve uma mudança de enfoque. De uma definição ampla, passamos a uma definição minimalista, sob a vanguarda do economista austríaco Joseph Schumpeter, segundo o qual os cidadãos escolhem um grupo, considerado melhor, e o escolhe novamente, ou escolhe outros, nas eleições seguintes. Assim, esses grupos governarão sem as paixões inerentes ao indivíduo que, por natureza são egoístas.

Tecendo fortes críticas à Schumpeter, Luis Miguel (2002) descreve com clareza a oposição dessas correntes. De qualquer forma, em nenhum dos regimes hoje considerados democráticos, o povo realmente governa. “As decisões políticas são tomadas por uma minoria, vias de regra ricas e instruídas, do que os cidadãos comuns, e com forte tendência à hereditariedade”(MIGUEL, 2002)⁸.

Para Miguel, parte dessa distância entre as duas faces da democracia, a clássica (ou etimológica) e a atual (representativa), está fortemente ligada às teorias das elites de democracia que filiam-se à tese de que a intensa participação popular leva a regimes totalitários.

Por outro lado, com as realizações das revoluções sociais ocorridas na Europa no final do século XIX, momento quando a desigualdade material é questionada, se reerguem as vozes dos que afirmam que tal desequilíbrio é “natural” e “eterno” – o que talvez seja a definição mais simples do elitismo:

No seu sentido corrente, o elitismo pode ser descrito como a crença de que igualdade social é impossível, de que sempre haverá um grupo naturalmente mais capacitado que deterá os cargos de poder. Não se trata de idéia nova: o sonho de Platão na República, com a divisão de castas (de acordo com a capacidade de cada um), reflete essa visão, bem como a crença de Aristóteles na existência de “escravos por natureza” (MIGUEL, 2002).

Para Schumpeter, se na “doutrina clássica” a democracia é o método para promover o bem comum através da tomada de decisões pelo próprio povo, com a intermediação de seus representantes, um primeiro ponto a ser criticado nesta definição é a própria noção de bem comum(MIGUEL, 2002). Schumpeter observa que, para cada indivíduo, o bem comum poderá significar uma coisa diferente. Com efeito, não haveria possibilidade de construção de vontades coletivas.

Em razão disso, o conjunto institucional que privilegiasse a escolha de representantes que intermediassem a condução das políticas públicas seria a melhor

⁸ Deve-se considerar que, por vezes. As elites que governam na democracia liberal não necessariamente são instruídas, mas invariavelmente ricas.

alternativa, visto que os indevidos, reunidos em multidões tornam-se passionais e egoístas, portanto, incapazes de se preocuparem com os interesses coletivos.

Criticando esse modelo, Luis Miguel (2002) anota que a participação do cidadão comum é reduzida ao mínimo, ao ato de votar. Schumpeter condena qualquer outra manifestação popular, até mesmo o simples envio de cartas aos representantes, como sendo uma intromissão indevida dos governados nas ações dos governantes.

Boaventura de Sousa Santos também destaca a restrição da participação popular neste sistema de governo no pós-guerra do século XX, denunciando a limitação desse envolvimento apenas ao processo eleitoral:

Se, por um lado, tal debate foi resolvido em favor da desejabilidade da democracia como forma de governo, por outro lado, a proposta que se tornou hegemónica no final das duas guerras mundiais implicou uma restrição das formas de participação e soberanias ampliadas em favor de um consenso em torno de um procedimento eleitoral para a formação de governos. Essa foi a forma hegemónica de prática da democracia no pós-guerra, em particular nos países que se tornaram democráticos após a segunda onda de democratização (SANTOS, 2018).

Irresignado com as teses da democracia minimalista, Luis Miguel ressalta que, muito embora se admita que a teoria minimalista defendida por Schumpeter é a grande referência da democracia ainda no século XXI, novos modelos de democracia, republicanos e deliberativos vem colocando em xeque a redução schumpeteriana de neutralizar aqueles que reivindicam um regime mais participativo e igualitário”, que, segundo o pensador austríaco, poderia colocar em ruptura os sistemas democráticos.

Com efeito, a despeito da efetiva participação popular na democracia, a idéia de “governo do povo” – no sentido da igualdade efetiva na tomada das decisões públicas – insiste em permanecer à tona no imaginário popular, espelhando certo “ideal democrático” de caráter subversivo (MIGUEL, 2002).

Nesse contexto, a relação entre democracia e representação guarda relação intrínseca, sendo esta parte ou núcleo daquela quando se analisa as democracias contemporâneas modernas, notadamente a partir do século XVII, com forte fundamento nos pensadores iluministas.

Ainda que com restrições do contexto clássico, sobretudo do que seria cidadão, prevalecia na Grécia uma sistemática muito mais próxima à democracia direta, que se viabilizavam por meio de assembleias, ao contrário do que ocorre atualmente nas democracias complexas do ocidente liberal, a partir do já conhecido critério

população/extensão territorial.

O sistema de eleição de representantes tem profunda ligação com o tamanho territorial e da população das unidades políticas. Quanto maior e mais complexa a organização estrutural política de uma nação, mais difícil é a implementação de uma democracia direta, como na Atenas antiga, e, sendo assim, para que todos os cidadãos possam de alguma forma, participar da composição do governo, a eleição de representantes para as Assembleias se torna algo inevitável e talvez a melhor forma de viabilizar a participação popular⁹.

Nessa perspectiva, o governo representativo seria justamente superior por possibilitar certo distanciamento entre a vontade do governo e a vontade do povo, de forma que o representante deve ser uma pessoa mais preparada para exercer o poder e não estar sujeita as paixões desordenadas e ilusões e equívocos decorrentes de situações efêmeras (MANIN, 1993).

Nesse cenário representativo, é antiga a crítica de que a democracia representativa viola os próprios valores da democracia no sentido de alijar a população do processo decisório. Para Benjamin Barber, por exemplo, a representação “aliena a vontade política em detrimento do genuíno autogoverno”, “prejudica a capacidade da comunidade de atuar como instrumento regulador da justiça” e “impede a formação de um público participativo no qual a ideias de justiça poderia se enraizar (BARBER, 2003)¹⁰.

Por outro lado, contrapõe Iris Young (2006), mesmo em assembleias de algumas centenas de pessoas haverá uma maioria de participantes passivos, que escutam uns poucos falarem em nome de umas poucas posições e depois ponderam e votam.

Sob a perspectiva da representatividade eletiva, importante destacar que a eleição não espelha necessariamente a representação política. É dizer, para o caso em estudo, um eventual aumento de indígenas eleitos não garante a automática representação desses povos:

A representação política é muito mais do que um sistema de divisão de trabalho ou uma instituição estatal; ela abrange um processo político complexo que ativa a ‘soberania popular’ bem além do ato formal da autorização eleitoral

(...)

Portanto, embora a autorização eleitoral seja essencial para se determinar os limites e a responsabilidade do poder político, ela não nos diz muito a respeito da verdadeira natureza da política representativa em uma sociedade

⁹Nesse sentido, o continuísmo do pensamento schumpeteriano de DAHL, Robert A. La Igualdad Política. Tradução de Lilitiana Andrade Llanas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008

¹⁰Iris Young retrata Benjamin Barber como um democrata radical.

democrática. As eleições “engendram” a representação, mas não “engendram” os representantes. No mínimo, elas produzem um governo responsável e limitado, mas não um governo representativo (URBINATI, 2006).

No entanto, pode-se dizer que a eleição é um elemento importante para o processo de representação, pois ela estimula um ganho de política em relação ao ato sancionador pelo qual os cidadãos soberanos ratificam e recapitulam, com regularidade cíclica, as ações e promessas de candidatos e representantes:

Ainda que as eleições sejam um método de controle formalmente limitado porque post-factum e apenas indiretamente antecipatório, elas comprovam o fato de que em uma democracia os representantes não devem e jamais podem ser insulados da sociedade. Falando historicamente, esta é a razão pela qual as eleições se tornaram sinônimo de democracia e a exigência de instituições representativas sinônimo da reivindicação popular por soberania. Fazendo uma retificação à concepção minimalista de democracia, eu diria que a competição eleitoral tem duas virtudes de destaque, não uma: ao passo que ela ensina os cidadãos a se livrarem dos governos pacificamente, ela também os faz participar do jogo de tornar a si mesmos livres dos governos (URBINATI, 2006).

Com efeito, a participação efetiva de candidatos indígenas e sua consequente eleição, garantem, pelo menos, um elemento concretizador no processo de representação política, ainda que nela não se encerre.

De qualquer modo, na América Latina, a democracia representativa é o sistema de governo mais utilizado como natural importação dos países europeus. Não apenas os povos indígenas, mas é possível verificar diversas comunidades aliadas desse processo de representação, tais como mulheres, negros, imigrantes, população LGBTQIA+.

No caso do estado do Amazonas, é importante repisar que nunca foi eleito um candidato indígena tanto para a câmara federal quanto para estadual. De igual modo, jamais algum indígena ocupou a cadeira de governador ou senador do estado.

Nesse sentido, um “processo representativo é pior na medida em que a separação tende ao rompimento, e melhor, na medida em que estabelece e renova a conexão entre os eleitores e o representante e entre os membros do eleitorado”(YOUNG, 2006).

Sob essa perspectiva, parece ser indubitável que a sistemática de representação não encontra espelhamento de contentamento popular. Muito embora esse modelo de democracia liberal tenha experimentado certo conforto no século XX, sobretudo após o fim da União Soviética em 1989, nos últimos anos, a conjunção de crises econômicas, protestos sociais e perda de legitimidade política ergueram mais uma vez intrincados desafios para a teoria e a prática democráticas.

O sistema de governo que antes parecia inabalável dá sinais de que vai desmoronar. Até há pouco tempo, anota Yascha Mounk(2019), a democracia liberal reinava absoluta. A despeito de todas as suas deficiências, a maioria dos cidadãos parecia profundamente comprometida com sua forma de governo, o que parece dar sinais de infiltração atualmente.

Apesar de intensificada nos últimos 10 anos, desde o movimento de maio de 1968¹¹, já era possível apontar crises na teoria democrática, que se revelava sob a perspectiva de dupla patologia: a da participação, sobretudo em vista do aumento dramático do abstencionismo: “para quê participar se qualquer que seja o meu voto nada muda”(SANTOS, 2018).

Tal fenômeno pode ser verificado não apenas no caso brasileiro, mas também em aspectos internacionais. Observa-se “manifestações de revolta popular, com movimentos mais ou menos organizados, que questionam a qualidade de nossas democracias, apontando para uma crise de representação política”(MELO, 2016).

Portanto, importante notar que tal crise de legitimidade ocorre tanto em países como o Brasil, em que as instituições representativas foram restauradas há relativamente pouco tempo, quanto nas democracias "consolidadas" do hemisfério norte (MIGUEL, 2000).

Vejamos a observação de Bernard Manin sobre a crescente “crise” de legitimidade que passa a democracia ocidental:

Durante décadas, a representação parecia estar fundamentada em uma forte e estável relação de confiança entre o eleitorado e os partidos políticos; a grande maioria dos eleitores se identificava com um partido e a ele se

¹¹De acordo com Badiou (2009/2012), de um ponto de vista geral e abrangente, o Maio de 1968, francês pode ser entendido por, pelo menos, quatro ângulos:

- 1) A revolta da juventude universitária e secundarista: um fenômeno mundial, com impactos no México, na Alemanha, na China, na Itália, nos EUA etc.
- 2) A maior greve geral da história francesa, na qual um grupo de jovens operários iniciou o movimento de forma externa às instituições operárias oficiais, ou seja, as coisas aconteceram fora das organizações sindicais. Vale lembrar que, em 1967, ocorreram greves intensas, portanto, antecipando o Maio de 1968, operário e estudantil.
- 3) O Maio libertário, que representou uma espécie de componente ideológico, posicionando diversos efeitos no laço social, dentre os quais: determinadas mudanças nos costumes, novas relações amorosas, o engendramento de liberdades individuais, o movimento das mulheres (feministas), os direitos e a emancipação dos homossexuais, assim como novas expressões culturais que se inauguravam, isto é, “um novo teatro, uma nova forma de discurso público, um novo estilo de ação coletiva”¹ (Badiou, 2009/2012, p. 32).
- 4) O Maio de 1968 que, de certa forma, ainda perdura no tempo e determina o futuro. Em primeiro lugar, houve um questionamento profundo de uma velha concepção de política (entre 1968-1978). Em segundo lugar, um esgotamento nesse questionamento, que foi seguido pela tentativa de estabelecimento gradual de uma nova concepção de política (entre 1970-1980). Esse aspecto do Maio de 1968 foi amplamente animado pela curiosa pergunta: “O que é política?”. Aqui se desenha toda a crítica que Badiou (1994) empreende sobre a política partidária e sua relação cínica com o Estado capital-parlamentarista.

mantinha fiel. Hoje, porém, o eleitorado tende a votar de modo diferente de uma eleição para a outra, e as pesquisas de opinião revelam que tem aumentado o número dos eleitores que não se identificam com partido algum (MANIN, 1993).

Uma das hipóteses mais consistente sugere que as revoltas ocorreriam porque os impulsos democráticos da sociedade não cabem, por assim dizer, dentro das configurações institucionais tradicionais do Estado de direito (MELO, 2016).

Nessa toada, Adam Przeworski (2020) aponta alguns elementos que podem levar o sistema à instabilidade, tais como sentimentos “antiestablishment”, “antissistema”, “antielite”, declínio da participação eleitoral, diminuição da proeminência de partidos políticos tradicionais, avanço da extrema direita e perda de votos pela esquerda e centro, avanço de partidos e atitudes xenofóbicas, racistas e nacionalistas, o declínio no apoio à democracia em pesquisas de opinião pública...

Por outro lado, destaca que certo ceticismo com pesquisas que buscam demonstrar o apoio cada vez menor à democracia. Para o autor, “apesar de tudo, por mais desalentadores que possam ser, porém não há prova alguma de que esses dados sejam prenúncio de qualquer coisa. Seis meses antes do golpe no Chile, por exemplo, apenas 27,5% dos entrevistados achavam que “um golpe militar é conveniente para o país” (PRZEWORSKI, 2020).

Nesse sentido, chama atenção quanto a ser inconcluso o declínio do prestígio das organizações partidárias, pois tal definhamento não seria necessariamente reflexo de um desgaste do centro político. Pode, por exemplo, ser sinal de sua fraqueza organizacional, bem como de um descontentamento geral com a classe política.

Ademais, anota Przeworski, as respostas dessas pesquisas são informativas, mas não proféticas. Por exemplo, ninguém sabe o que as pessoas, em diferentes países e diferentes momentos, “entendem por democracia quando lhes perguntam se esta é a melhor forma de governo, ou se é essencial que seu país seja governado democraticamente” (2020, p. 129).

Przeworski, apesar de reconhecer que o sistema democrático passa por momentos turbulentos, parece indicar que, nada obstante a isso, tais crises seriam naturais em sistemas políticos e que ainda assim as instituições mantêm resilientes.

No entanto, é possível notar que, apesar de todos se voltarem criticamente contra um engessamento democrático, por outro lado, não desprezam os procedimentos formais de organização institucional do poder político (regra da maioria, eleições periódicas, divisão de poderes). Ao que parece, o “ataque” a esse modelo seria a

afirmação de que não é mais possível encapsular a vida democrática nas instituições do sistema político (MELO, 2016).

Numa sociedade complexa e com muitos milhões de pessoas, a comunicação democrática consiste em discussões e decisões fluidas, sobrepostas e divergentes, dispersas tanto no espaço como no tempo, elementos que podem tornar a representatividade mais distante da população:

No contexto dessas sociedades são muito frequentes as queixas que apontam o caráter excludente das normas de representação. As pessoas muitas vezes reclamam que os grupos sociais dos quais fazem parte ou com os quais têm afinidade não são devidamente representados nos organismos influentes de discussões e tomadas de decisão, tais como legislaturas, comissões e conselhos, assim como nas respectivas coberturas dos meios de comunicação. Essas demandas evidenciam que numa sociedade ampla e com muitas questões complexas os representantes formais e informais canalizam a influência que as pessoas podem exercer (YOUNG, 2006).

Em outro aspecto, o fator da representação, consubstanciada no fato dos cidadãos se considerarem cada vez menos representada, por aqueles que elegeram, pois “depois de eleitos, os deputados não servem os interesses de quem os elegeu com base nos programas que apresentaram ao eleitorado; servem interesses pessoais ou de grupos sociais ou econômicos poderosos” (SANTOS, 2018).

Nesse sentido, Young destaca que quando há uma história de exclusão ou marginalização de certos grupos da influência política, os membros desses grupos tendem a se desafeiçoar do processo político, podendo “ficar apáticos ou se recusar terminantemente a se engajar com outros para tentar resolver problemas compartilhados. Sob tais circunstâncias, a representação específica de grupos desfavorecidos estimula a participação e o engajamento” (2006).

Tal contestação de legitimidade, veiculada por populações “integradas “ao estado moderno, como trabalhadores, religiosos, conservadores..., ganha maiores contornos nos povos que, desde sempre, foram alijados do processo “democrático “e de construção de uma nação una como os indígenas.

Nessa perspectiva, importante repisar que a teoria democrática que hoje serve de base para a análise dos nossos sistemas políticos está fundamentalmente ancorada em teóricos europeus ou norte-americanos. Portanto, essa teoria ignora o contexto específico da América Latina, que vivenciou um processo de difusão ampla dos direitos políticos em uma realidade social, econômica e cultural muito diferente dos países onde se originou o atual modelo(ADDOR, 2018).

A história da democracia ao longo do século XX foi em boa parte contada por aqueles que tinham um interesse, não necessariamente democrático, em promover certo tipo de democracia, a democracia liberal, e invisibilizar ou, quando impossível, demonizar outros tipos de democracia, complementa Boaventura de Souza Santos:

Se a representação resolve bem o problema da escala, resolve muito mal o da prestação de contas e o das identidades coletivas; assim, para certos grupos sociais (por exemplo, povos indígenas, populações afrodescendentes), a inclusão democrática pressupõe o questionamento da identidade que lhes foi atribuída externamente por um Estado colonial ou por um Estado autoritário e discriminatório; os limites da representação só são superáveis na medida em que a democracia representativa se articula com a democracia participativa; os movimentos sociais, pela intensidade que emprestam às reivindicações temáticas, têm sido fundamentais para renovar a agenda política e, deste modo, ampliar significativamente o campo do político (SANTOS, 2018).

Nesse sentido, são diversas as tentativas de reforma dentro da própria estrutura da democracia moderna com vistas a atender essas demandas de representatividade, tais como, ocupação de cargos por sorteio, como se tentou na França, ampliação de conselhos deliberativos, como no caso do governo da Presidente Dilma Vanna Rousseff (2015). Tais tentativas reformistas buscam apenas “um freio de arrumação” no interior da própria estrutura sem maiores revoluções institucionais.

A seguir, descreveremos o movimento teórico colonialidade do poder/modernidade/decolonialidade, estruturado nos estados plurinacionais, que, de algum modo, também pode ser considerado uma resposta a essa ausência de representatividade, na tentativa de ocupação de espaço por meio de resoluções de povos originários que, como visto, desde sempre foram colocados ao largo do estado-nação. Nesse sentido, o novo constitucionalismo latino-americano surge com um dos fenômenos de temperamento, ou alternativas, da democracia liberal.

2.2 DECOLONIALIDADE E NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

O termo decolonial, ou pós-colonial, a ser explorado neste estudo refere-se à corrente teórica a crítica ao modelo de Estado de Direito moderno (clássico e neoliberal) que excluiu as diferenças étnico-culturais (DANTAS, 2017).

Como natural consequência do processo histórico da colonização, o estado moderno, mesmo após o advento do constitucionalismo democrático, manteve um processo importado pelas elites crioulas para configurar os Estados à sua imagem e

semelhança, excluindo-se povos nativos, afrodescendentes, mulheres e minorias subordinadas, com o objetivo de manter a sujeição indígena (FAJARDO, 2011).

Tal modelo, a partir da colonização, foi adotado na América Latina. Isso se comprova por meio do processo de constitucionalização dos Estados latino-americanos que foram doutrinariamente marcados pelas Declarações dos Direitos anglo-francesas, pelas constituições liberais burguesas (WOLKMER, 2010).

Ora, visões de mundo influenciam as concepções de conhecimento e, naturalmente, também a forma de estado/administração coletiva. Se a sociedade moderna, notadamente europeia ocidental assenta seus valores no individualismo liberal, de outra banda, os povos tradicionais, muito embora distintos entre si, concebem o mundo sob uma perspectiva coletiva.

A guisa de exemplo, a separação entre sociedade e natureza, frequentemente considerada característica essencial do capitalismo, possui reflexos nos sistemas de pensamento que o acompanharam, caracterizando-se fortemente pela utilização de recursos naturais vistos como um objeto de exploração para a obtenção de lucros progressivamente maiores (FARIA, 2001).

Sob essa perspectiva crítica do etnocentrismo, discorrendo sobre patentes e a nova forma de subjugação etnocêntrica, as patentes, Vandana Shiva anota que “500 anos atrás, bastava ser uma cultura não cristã para perder quaisquer posses e direitos. 500 anos depois de Colombo, basta ser uma cultura não ocidental ... para perder com as quer posses e direitos” (2001, p. 14).

Nessa esteira crítica ao estado moderno, desde o final da década de 1990, o grupo de estudos denominados Modernidade/colonialidade/decolonialidade passou a revisitar as problemáticas histórico-sociais no âmbito da América Latina. A revisão da “constituição histórica da modernidade e de suas transformações na América Latina foi o nodo a partir do qual essas questões se articularam, à luz da categoria colonialidade como o reverso da modernidade” (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019).

Nesse sentido, a “colonialidade do poder” revela-se como um sistema de dominação cultural hegemônica que busca controlar as subjetividades sob os auspícios etnocêntricos, incorporando novas formas no período da modernidade, apesar de o início desse processo haver ocorrido por intermédio da colonização da América.

Desenvolvido por Aníbal Quijano, em 1989, dentre outros, a colonialidade do poder denuncia, sobretudo que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo:

Os dominadores coloniais de cada um desses mundos não tinham as condições, nem provavelmente o interesse, de homogeneizar as formas básicas de existência social de todas as populações de seus domínios. Por outro lado, o atual, o que começou a formar-se com a América, tem em comum três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo. Claro que este padrão de poder, nem nenhum outro, pode implicar que a heterogeneidade histórico-estrutural tenha sido erradicada dentro de seus domínios. O que sua globalidade implica é um piso básico de práticas sociais comuns para todo o mundo, e uma esfera intersubjetiva que existe e atua como esfera central de orientação valorativa do conjunto. Por isso as instituições hegemônicas de cada âmbito de existência social, são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos. Assim, o Estado-nação, a família burguesa, a empresa, a racionalidade eurocêntrica (QUIJANO, 2005).

É dizer, mesmo após independência da América Latina no século XIX, houve apenas um processo de descolonização parcial, já que as repúblicas conseguiram livrar-se do peso da dominação política das metrópoles. No entanto, a colonialidade e seus principais efeitos continuaram a ordenar essas sociedades, produzindo-se, com o passar do tempo, diversas estruturações sociais de matriz colonial (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019).

Em ensaio que examina a articulação entre raça e espaço na obra de vários pensadores europeus, Nelson Maldonado denuncia a suposta neutralidade da geopolítica do conhecimento, para quem os filósofos têm tido tendência para considerar o espaço como algo demasiado simplista para ser filosoficamente relevante.

Para Maldonado, a ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na “produção de conhecimento vai a par com a falta de reflexão crítica quanto ao empenhamento da filosofia e dos filósofos ocidentais com a Europa enquanto local epistémico privilegiado”:

A introdução da espacialidade enquanto fator significativo na compreensão da filosofia e na produção da teoria social pode vir a ser o novo locus da ideia de um observador ou observadora distanciado(a) que só é capaz de examinar as intrincadas relações entre conhecimento e ideias de espaço porque, no fundo, se encontra para lá dessas relações. É minha convicção que este tipo de crença na imparcialidade tende, em última análise, a reproduzir uma cegueira, não a respeito do espaço enquanto tal, mas a respeito dos modos não-europeus de pensar e da produção e reprodução da relação colonial/imperial, ou daquilo a que, na esteira da obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano, gostaria de designar por colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2008).

Nesse passo, critica os que lançam o início da modernidade no século XVIII, reafirmando que tal pensamento europeu guarda forte relação com o período de expansão colonial do século XVI. Modernidade, racialização e império guardam fortes relações. Da colonialidade do poder, surge a “colonialidade do Ser”, que se refere ao

processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder, de caráter preferencial, discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades” (MALDONADO-TORRES, 2008).

O conceito de colonialidade do Ser, de acordo com Nelson Maldonado (2008), surgiu no em conversas de um grupo de acadêmicos da América Latina e dos Estados Unidos, acerca da relação entre a modernidade e a experiência colonial. Após, seguiram as passadas de “estudiosos como Enrique Dussel e o sociólogo peruano Aníbal Quijano, que propuseram uma explicação da modernidade e uma concepção de poder intrinsecamente ligada à experiência colonial”.

Retornando à questão da colonialidade do poder, os estudos decoloniais expandiram tal expressão, a fim de aplicá-la em outras dimensões, que podem ser agrupadas em quatro conceitos principais: i) colonialidade do saber, ii) do ser, iii) da natureza e do gênero.

A colonialidade do saber consiste no aprisionamento do modelo científico de conhecimento eurocêntrico. O do ser, ao seu turno, justifica a subjugação de raças. A colonialidade da natureza está afeta à questão ecológica. Por fim, a de gênero, sobre a dominação masculina. Confira-se:

A colonialidade do saber estaria representada pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e sua articulação às formas de dominação colonial/imperial.

(...)

A colonialidade do ser, proposta por Nelson Maldonado-Torres, entende a modernidade como uma conquista permanente na qual o constructo “raça” vem justificar a prolongação da não ética da guerra, que permite o avassalamento total da humanidade do outro.

(...)

A colonialidade da natureza procura tratar sistematicamente a questão ecológica, considerando a dimensão ambiental nos padrões de conformação da colonialidade.

(...)

A colonialidade do gênero (e da sexualidade) foi certamente uma das questões menos trabalhadas nos estudos decoloniais atuais, apesar dos muitos pontos de contato existentes entre algumas das proposições centrais do MCD, a teoria feminista latino-americana contemporânea e as tendências pós-coloniais (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019).

Portanto, estudos decoloniais, que antagoniza com a colonialidade do poder, é o conjunto heterogêneo de contribuições teóricas e investigativas sobre a colonialidade, “que contempla “as revisões historiográficas, os estudos de caso, para recuperação do pensamento crítico latino-americano, as formulações conceitualizados, como as revisões e tentativas de expandir e revisar as indagações teóricas (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019).

Nessa toada, “giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (BALLESTRIN, 2013).

Por outro lado, é importante destacar que os estudiosos dessa corrente de pensamento podem ser visto com desconfiança por lideranças indígenas, porquanto conferem protagonismo à academia, que reúne, em sua maioria, não indígena. De certa forma, tal hegemonia poderia desaguar em um novo tipo de tutela, apesar do reconhecimento desse segmento junto à resistência indígena. Nesse sentido, confira as palavras de Gersem Luciano Baniwa, do povo Baniwa, São Gabriel da Cachoeira/AM:

(...) essa para mim é inclusive uma razão o qual **eu não me aproximo muito dos pensadores da Decolonialidade** (...) eles **[pensadores decoloniais] não dialogam conosco**, eles não dialogam com pobre, com os negros, não dialogam com quilombolas, não dialogam com indígenas, então é outra forma de colonialidade, para mim é, rigorosamente falando, **porque quem me olha de cima para baixo com uma elite não é com uma certa prepotência para mim é a cara do colonizador**, então não faz muita diferença. Além dessa vertente totalmente teórico que não tem muita conectividade com as realidades efetivas concretas, ora realidades concretas é o que a gente enfrenta, é o que a gente vive, violência, racismo...a Decolonialidade não impacta, não atinge isso... (CONTEMPORÂNEA, 2021¹²). (Destques nosso).

Portanto, deve-se ter em mente que as teorias decoloniais, apesar de importante, surgem a partir do pensamento de não indígenas, embora, de certa forma, estejam em parte alinhados com aqueles interesses, sendo forte aliados na luta desses povos.

A despeito de qualquer crítica, esses estudos decoloniais, e mais notadamente em razão da resistência indígena, forçaram uma mudança no plano jurídico constitucional. Conforme assentado anteriormente, no modelo moderno estatal não havia espaço para reconhecimento de povos fora desses elementos: território, estado, povo e nação. Nesse sentido, muito bem sintetizado por Carlos Marés:

Dentro da lógica do Estado contemporâneo, nos territórios já constituídos, isto é, que tenham escrito uma Constituição, a reclamação de autodeterminação dos povos diferenciados estaria transformada em direitos individuais garantidos a cada integrante do povo, integrados na categoria de direitos humanos ou direitos de cidadania, entre eles, por certo e mais recentemente, os direitos culturais, econômicos e sociais. Quer dizer, o

¹²O trecho da entrevista foi colhida por este pesquisador a partir de vídeo postado no streaming do canal em questão referenciado ao final desta pesquisa.

direito dos povos se limita à possibilidade de se constituir em Estado. Uma vez constituído, a categoria “direito dos povos deixa de existir para transformar-se em direitos humanos, agora já sob princípios e regras estabelecidas na Carta Constitucional do Estado por ela organizado. Por esta razão, a cultura constitucional clássica não podia aceitar a introdução, nas constituições, do reconhecimento dos direitos de povos indígenas a um território e à aplicação nestes territórios de seu direito próprio, porque entendia que seria um Estado dentro do Estado(SOUZA FILHO, 2000, p. 68)

Sob a perspectiva de estudos modernidade/colonialidade e decolinialidade, passa-se a questionar o modelo estrutural de estado-nação unificado, notadamente no que tange as diversidades étnicas presente na América Latina, o que se aplica perfeitamente no contexto amazônico.

A concepção do Estado e da nação como algo que, na realidade, une, excluindo em um só corpo social homogêneo, as diversas formas de expressão da etnicidade e da cultura de uma sociedade, pode ser relativizada sem que isso represente o fim do Estado, senão, signifique uma nova configuração de sociedade, de nação e de Estado, sendo uma realidade no mundo contemporâneo possível de coexistência de várias nações no âmbito interno de um só Estado, como é o caso da nação Catalã na Espanha, de Quebec no Canadá, entre outros(DANTAS, 2017).

As lutas indígenas, representadas em movimentos sociais unificados, ainda que esses povos não sejam homogêneos como quer fazer crer o pensamento moderno, formam um elemento importante de questionamento do estado-nação clássico.

Tais lutas também possuem paralelo mesmo no plano da população ocidental, a partir de segmentos marginalizados. No início do século XX, o modelo liberal iluminista começa a sofrer modificações tendo em vista a mobilização das classes trabalhadoras e as lutas por direitos sociais. O melhor paradigma a ser apontado é a Constituição de 1917 do México que previu diversos direitos sociais e, ainda que timidamente, já sinalizava o multiculturalismo (GARGARELLA, 2011).

Tal cenário perdurou até a 2ª guerra mundial. No pós-guerra, eclodiram regimes autoritários, notadamente ditaduras militares. Após esse período, 1980 a 2000, Gargarella consigna que advieram constituições que buscavam retomar as liberdades cassadas por esses regimes, por exemplo, a Constituição do Brasil de 1988.

De forma contemporânea, nos anos 90, a América Latina experimentou fortes políticas neoliberais de austeridade fiscal e diminuição do estado, sendo tal política refletida nos textos constitucionais. À guisa de exemplo, destaca-se 35 emendas constitucionais nos governos de Fernando Henrique Cardoso, a fim de viabilizar essa política.

Com efeito, gerou-se desemprego e desigualdade no continente, acarretando a eclosão de movimentos sociais que visavam conter o avanço dessas políticas. Nesse cenário, já no início do século XXI, observa-se um movimento de “novo constitucionalismo” com forte destaque no multiculturalismo e no pluralismo, iniciando-se um processo de abandono ao monismo jurídico.

No aspecto jurídico, o multiculturalismo foi reconhecido em algumas cartas constitucionais e declarações internacionais. A Convenção da OIT reforçou algumas lacunas dogmáticas deixadas pela Carta de 1988, como o temor da fragmentação o território nacional:

A Convenção 169, sobre povos indígenas e tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, veio a ter grande importância no cenário brasileiro, pois permitia esclarecer dois pontos bastante polêmicos dentro dos debates nacionais sobre os indígenas. O primeiro é relativo à caracterização dessas coletividades como “povos”, pois sempre existiu uma grande preocupação de militares e diplomatas de que tal termo viesse a abrir espaço para a “balcanização” do País, com a sua fragmentação interna e conseqüente perda da unidade nacional. (OLIVEIRA, 2016, p. 289).

Ademais, no dia 13 de setembro de 2007, em Nova Iorque: a Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) aprovou a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas.

O texto, extremamente avançado, reflete o conjunto das reivindicações atuais dos “povos indígenas em todo o mundo acerca da melhoria de suas relações com os Estados nacionais e serve para estabelecer parâmetros mínimos para outros instrumentos internacionais e leis nacionais” (ISA, 2021). Na declaração constam princípios como a igualdade de direitos e a proibição de discriminação, o direito à autodeterminação e a necessidade de fazer do consentimento e do acordo de vontades o referencial de todo o relacionamento entre povos indígenas e Estados.

Por outro lado, não é pacífica a proposta de reconhecimento da composição pluriétnica, social e culturalmente diversa dos Estados nacionais, principalmente nos americanos e, especialmente no Brasil, onde há a presença de sociedades indígenas. O sistema formalista dominante permite concessões, nunca rupturas conceituais essenciais, conclui Dantas (2017).

No entanto, o certo é que, pelo menos no plano do reconhecimento, o multiculturalismo passou a ter destaque. Assim, ocorre mais divisões entre os institutos, estados e nação, a fim de viabilizar as pluralidades inseridas nesse contexto unificado pela estruturas da modernidade, dirimindo os problemas que tal unicidade trouxe.

Em oposição ao constitucionalismo moderno, no qual os conceitos de povo e soberania popular contribuíram para a uniformização cultural por meio da sobreposição da cultura dominante —dita civilizada— por sobre as demais formas de organização familiar, econômica e política, “o constitucionalismo plurinacional deve se desenvolver atendendo as peculiaridades dos processos histórico-sociais de cada Estado - não existe um modelo de Estado Plurinacional, e sim modelos de Estados Plurinacionais” (WEIL AFONSO; MAGALHÃES, 2011).

De início, ainda na década de 50, os estados nacionais reconheceram alguns direitos individuais dos povos indígenas, mas sempre vinculando à temática da integração. Por outro lado, notadamente a partir da década de 80 do século passado, buscou-se novas trilhas constitucionais que possam guardar relação com o localismo latino-americano, o que se denominou de “novo constitucionalismo”.

Esse processo pluricultural pode ser dividido em três ciclos, conforme Raquel Fajardo (2011). O primeiro, constitucionalismo pluralista, dá origem ao surgimento do multiculturalismo nos anos oitenta do século XX, mas sem o reconhecimento do pluralismo jurídico. O segundo ciclo do horizonte durante os anos noventa, o qual o Brasil estaria inserido, marca o advento do modelo pluricultural. O terceiro ciclo ocorre após a adoção da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) e constituintes dos Estados Andinos (Equador 2008 e Bolívia 2009) assumem que os povos indígenas constituem nações ou nacionalidades originais.

Sem embargo ao notável movimento acadêmico decolonial e de pensadores fora dessa quadra que deram suporte teórico ao novo constitucionalismo latino-americano, é importante destacar que o Novo Constitucionalismo é uma tentativa de resposta ao neoliberalismo e às concepções jurídicas atreladas ao capital econômico, anota Pedro Brandão. Sob essa perspectiva, “como resultado desse processo, surgem novas formas de propriedade, que combatem o latifúndio e a concentração de riquezas, e de democracia, positivadas nas Constituições da Bolívia e do Equador” (2015, p. 09).

Além da previsão constitucional quanto ao reconhecimento da organização social dos povos indígenas, a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) também buscar conferir a esses povos sua autonomia (Decreto n. 5.051/2004).

Pedro Brandão faz importante destaque quanto ao advento desse novo modelo constitucional, o qual fundam novas lógicas – jurídicas e políticas:

O giro paradigmático do Novo Constitucionalismo Pluralista Latino-Americano busca propor novas alternativas para resolução desses conflitos, priorizando perspectivas que foram ignoradas ao longo da história jurídica em nosso continente, bem como demarcando o espaço reivindicatório e transformador do Constitucionalismo, que se aproxima da Democracia, ao contrário do discurso jurídico formado historicamente, revelador de um Direito Constitucional comprometido com a manutenção dos privilégios e sem o intuito de combater desigualdades sociais e de positivizar concepções de mundo não eurocêntricas.

(...)

Tal movimento se encontra em permanente construção, pois os mecanismos democráticos se mostram intensos e participativos, com diversos instrumentos que possibilitam o protagonismo popular. A dificuldade de mudanças e a retirada de certos temas da pauta política, típicas do Constitucionalismo, são moderadas diante das diversas possibilidades de reformas constitucionais, inclusive, a ativação das Assembleias Constituintes através da solicitação popular. Nesse sentido, Constitucionalismo e Democracia se aproximam, de maneira que as Cartas desse novo movimento, aliadas à representação popular, permitem a ocorrência de mudanças de acordo com as realidades e as necessidades locais.

Com efeito, essas Cartas inauguram novas formas de pensar o Constitucionalismo, superando a forma monocultural e eurocêntrica. O SumakKwasay, como representativo de um modelo alternativo de sociedade, e o rompimento do antropocentrismo moderno através da positivação dos Direitos da Pachamama, possibilitam uma nova leitura do direito Constitucional (BRANDÃO, 2015, p. 8, 210).

O Novo Constitucionalismo Pluralista apresenta um caráter transformador, diante das práticas constitucionais presentes em nosso continente. Nesse diapasão, proporciona uma nova leitura do Direito Constitucional orientada a partir de três eixos principais: i) o estabelecimento de uma nova relação entre democracia e Constitucionalismo, com a intensificação da participação popular; ii) a criação de mecanismos interculturais e descoloniais, principalmente, a partir da contribuição dos povos indígenas; iii) a intervenção do Estado e da cidadania na economia (DANTAS, 2017).

Importante destacar que, muito embora possuam algumas características em comum, Novo Constitucionalismo não se confunde com Neoconstitucionalismo. Aquele movimento, ao contrário deste, dimensiona como polo concretizador da Constituição, a participação popular e as lutas sociais, e não o poder judiciário (BRANDÃO, 2015, p. 04).

A Bolívia aparenta ser o modelo mais retumbante dessa nova proposta. Tal como em outros espaços latino-americanos, os 36 povos originários que atualmente compõem o país, desde o período colonial até a segunda metade do século XX, estiveram situados às margens dos poderes públicos e oligarquias constituídas. Em uma tentativa de contraposição, o processo histórico-social que culminou na nova Constituição boliviana de 2008, guarda suas origens na própria formação do Estado boliviano.

A nova Constituição boliviana 2009 reserva diversos dispositivos que expressamente contemplan a formação multicultural do país. Os indígenas também conquistaram representação na Assembleia por meio de uma cota de parlamentares. A propósito, a própria nomenclatura, Estado Plurinacional da Bolívia, revela o caminho de oposição ao estado moderno, uno:

Dos 411 artigos que compõem a Carta Fundamental boliviana, 80 são destinados à questão indígena. A equivalência da justiça indígena à justiça institucionalizada; a garantia de representação dos povos originários no parlamento; a reorganização territorial do país, o que garante autonomia às frações territoriais (departamental, regional, municipal e indígena), cada uma delas podendo organizar suas eleições e administrar os recursos econômicos; e o reconhecimento dos direitos de família e propriedade de cada povo originário, são alguns dos pontos essenciais do novo projeto constitucional (WEIL AFONSO; MAGALHÃES, 2011).

Ainda no contexto boliviano, o novo texto constitucional contemplou a jurisdição campesina. Sendo assim, os povos indígenas passaram a deter legitimidade para exercerem funções jurisdicionais diretamente no contexto de seus princípios, suas autoridades e sua cultura¹³.

Essas cartas, de acordo com Brandão, efetivamente, rompem com o modelo do constitucionalismo tradicional e propõem novas e criativas possibilidades de pensar o Constitucionalismo de acordo com os postulados da descolonização e plurinacionalidade, positivando nessas Constituições o SumakKawsay (Bem-viver), que orienta uma nova concepção de desenvolvimento alternativa ao capitalismo, a Pachamama (Mãe-terra), que contestam o antropocentrismo moderno e torna a natureza sujeito de Direitos, e a intensificação da participação popular, por meio de instituições que buscam controlar o estado e a economia, além de possibilitar a participação indígena no seio do Estado:

O SumakKawsay (Bem-viver) é analisado em suas diversas dimensões, especialmente, a partir da perspectiva indígena/andina, destacando a importância de sua positivação para uma nova lógica Constitucional e perpassando o delicado conflito de TIPNIS, na Bolívia, em que concepções indianistas e marxistas de desenvolvimento entram em rota de colisão. A Pachamama, que busca superar o antropocentrismo do Constitucionalismo tradicional, é analisada nos textos da Constituição do Equador e da Bolívia.

(BRANDÃO, 2015, p. 05).

¹³ *Constitución Política del Estado Plurinacional Bolivia:*

CAPÍTULO CUARTO JURISDICCIÓN INDÍGENA ORIGINARIA CAMPESINA

Artículo 190.

I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.

Essas novas diretivas constitucionais “não produziram efeitos por si mesmos, mas por outros valores e interesses que nortearam a sua aplicação e que caminhavam na contracorrente do indigenismo tutelar preconizado pela Funai”, conforme pontua João Pacheco:

Todos os programas governamentais que contaram com recursos internacionais seguem a linha de atuação delineada pelo Banco Mundial por meio das diretrizes operacionais OMS 2.34, de 1982, e a OD 4.20, de 1991, em que se preconiza como essencial para o sucesso dos projetos de desenvolvimento que haja uma consulta prévia e uma participação dos indígenas em diferentes etapas do planejamento e da execução dessas iniciativas.

(OLIVEIRA, 2016, p. 299).

Sendo assim, nota-se que fatores internacionais foram também um dos elementos de reconhecimento da autodeterminação desses povos, sendo o Brasil impelido a admitir tais direitos, além do processo de luta dos povos indígenas.

No caso do Brasil, o reconhecimento ainda é tímido. A Constituição de 1988, em seu art. 231, de certa forma, avançou na questão do multiculturalismo, reconhecendo aos indígenas, por exemplo, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam:

A Constituição de 1988 efetuou uma reviravolta completa na tendência de buscar a integração de populações pagãs exclusivamente a partir de mecanismos de homogeneização e de anulação das diferenças culturais. Pela primeira vez, os indígenas foram reconhecidos como portadores de culturas distintas (daquelas do Ocidente e entre si), que deveriam ser respeitadas como parte do patrimônio cultural do País. As ações que os membros dessas culturas executam, movidos por suas crenças e costumes, não podem ser consideradas desprovidas de sentido, nem estigmatizadas como símbolos de atraso. As tentativas de criminalizá-las passaram a ser vistas como infrações legais, passíveis de enquadramento como abuso, menosprezo ou mesmo racismo.

(...)

O abandono de uma perspectiva civilizatória na Constituição de 1988 implica que a estruturação da ordem jurídica e administrativa não possa mais fazer-se baseada na absoluta supremacia das tradições ocidentais. Isso abre um espaço importantíssimo para a valorização e o fortalecimento das culturas indígenas. Mas o seu impacto não se esgota aí, estendendo-se igualmente à multiplicidade de saberes dominados, reafirmando sua importância cognitiva, afetiva, estética, terapêutica, histórica e identitária. É um sinal verde para outras práticas e ortodoxias religiosas, para uma ampla recuperação de memórias reprimidas ou esquecidas, para a valorização das culturas indígenas, afrodescendentes e regionais(OLIVEIRA, 2016, p. 308).

Na Bolívia, por outro lado, dos 411 artigos que compõem sua Carta Fundamental boliviana, 80 são destinados à questão indígena. No Brasil, apenas dois tímidos artigos reservam a esses povos o reconhecimento de sua diversidade.

Pedro Brandão, ao comentar as iniciativas bolivianas, ressalta que essa nova percepção “não pode ser vista com as velhas lentes, de forma que se deve construir um novo Estado e uma nova institucionalidade a partir das contribuições indígenas” (2015, p. 210). O Tribunal Constitucional Plurinacional Boliviano, por exemplo, seria um modelo de pluralismo jurídico igualitário, em que os povos indígenas, efetivamente, participam da elaboração da palavra final, em termos de interpretação constitucional.

De igual modo, Brandão destaca a consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas, em temas de seu interesse, que reconhecem o direito coletivo dessas comunidades ao seu desenvolvimento econômico, político, social e espiritual.

Ao menos no plano formal-constitucional, observa-se um “avanço” em busca do reconhecimento da diversidade cultural dos povos, estampado em algumas constituições latinas, ainda que timidamente como no caso brasileiro.

Por outro lado, os estados nacionais têm sido resistentes as efetivas implementações desses direitos, razão porque não têm produzido as modificações das práticas sociais e judiciais para que tenham eficácia. “Ao contrário, os governos têm tomado atitudes e desenvolvido ações geralmente respaldadas em decisões judiciais contrárias não só aos direitos dos povos, mas também aos chamados ambientais” (MARÉS, 2017).

A cosmovisão indígena, por sinal, está diretamente entrelaçada com a com uma nova concepção de economia. Em uma sociedade tão plural e de profundas e marcantes desigualdades sociais, o movimento começa a questionar o motivo pelo qual o discurso ligado às forças econômicas era normalmente o discurso vencedor nas disputas jurídicas e políticas em nosso continente.

O Novo Constitucionalismo Pluralista tem como missão precípua orientar um novo modelo de sociedade em que os atores sociais que historicamente foram marginalizados possam ser protagonistas de seu destino. A concretização dessas Constituições, em grande medida, também depende que os “atores constituintes” continuem o processo de lutas e reivindicações sociais (p. 210).

Nessa toada, destaca Roberto Gargarrela (2011), se por um lado é bem verdade destacar as conquistas de direitos às classes de massas, dentre eles negros e indígenas, por outro, reformadores não deram importância ao que denominou de “casa de máquina da Constituição” que seria as estruturas de poder com vistas a viabilizar essas garantias, o que tornaria essas constituições vazias de efetividade.

Observa-se que o padrão de dominação cultural, destacada por Quijano (2005), constitui-se como a face deste estado moderno (colonialidade do poder), razão pela qual a prometida democratização deste “novo” modo de estado não se perfectibiliza.

A proposta plurinacional ou multicultural ainda padece de efeito prático, observando-se ainda forte resquício de tutela estatal aos povos indígenas, desrespeitando as próprias prescrições constitucionais e internacionais de autodeterminação dos povos:

O terceiro período pode ser denominado de Indigenismo Governamental Contemporâneo – pós 1988. Neste período ocorre a dilatação da relação do Estado com os povos indígenas com a criação de diversos órgãos em vários ministérios com atuação referente aos povos indígenas, quebrando a hegemonia da FUNAI como órgão titular e absoluto da política indigenista e o protagonismo cada vez maior dos povos indígenas por meio das lideranças de suas organizações.

Porém, o fato marcante deste período é a superação teórico-jurídica do princípio da tutela dos povos indígenas e o reconhecimento da diversidade cultural e da organização política dos mesmos. **Digo teórico, porque até hoje essa mudança na Letra da Lei não foi implementada na prática.**

A FUNAI, por exemplo, continua atuando sob a orientação da tutela e do não reconhecimento das organizações indígenas como interlocutoras diretas e legítimas dos povos indígenas.

(...)

a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), que determina o Controle Social e a participação indígena nas instâncias decisórias sobre tudo o que lhes diz respeito, mas **muito distante de qualquer possibilidade de efetivo respeito e implementação de seus preceitos que poderiam ajudar no encaminhamento de soluções** para muitos problemas enfrentados pelas comunidades e povos indígenas (BANIWA, 2007). (Destaque nosso).

Por exemplo, o movimento multicultural ainda não penetra na jurisprudência pátria ou se mantém inalteradas as práticas de fundamentação monolíticas de tradições modernas. Nesse sentido, o caso do julgamento da demarcação de terras indígenas, “Raposa Serra do Sol”, é emblemático. Naquela ocasião, o Supremo Tribunal Federal deixou claro o caráter unitário da nação. Por ser de grande relevância, transcrevemos a ementa desse julgado:

ACÇÃO POPULAR. DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL. INEXISTÊNCIA DE VÍCIOS NO PROCESSO ADMINISTRATIVO- DEMARCATÓRIO. OBSERVÂNCIA DOS ARTS. 231 E 232 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL

(...)

5. AS TERRAS INDÍGENAS COMO PARTE ESSENCIAL DO TERRITÓRIO BRASILEIRO. 5.1. As "terras indígenas" versadas pela Constituição Federal de 1988 fazem parte de um território estatal-brasileiro sobre o qual incide, com exclusividade, o Direito nacional. E como tudo o mais que faz parte do domínio de qualquer das pessoas federadas brasileiras, são terras que se submetem unicamente ao primeiro dos princípios regentes das relações internacionais da República Federativa do Brasil: a soberania ou "independência nacional" (inciso I do art. 1º da CF). **5.2. Todas as "terras indígenas" são um bem público federal** (inciso XI do art. 20 da CF), o que não significa dizer que o ato em si da demarcação extinga ou amesquinhe qualquer unidade federada. Primeiro, porque as unidades federadas pós-Constituição de 1988 já nascem com seu território jungido ao regime constitucional de preexistência dos direitos originários dos

índios sobre as terras por eles "tradicionalmente ocupadas". Segundo, porque a titularidade de bens não se confunde com o senhorio de um território político. Nenhuma terra indígena se eleva ao patamar de território político, assim como nenhuma etnia ou comunidade indígena se constitui em unidade federada. Cuida-se, cada etnia indígena, de realidade sócio-cultural, e não de natureza político-territorial.

6. **NECESSÁRIA LIDERANÇA INSTITUCIONAL DA UNIÃO, SEMPRE QUE OS ESTADOS E MUNICÍPIOS ATUAREM NO PRÓPRIO INTERIOR DAS TERRAS JÁ DEMARCADAS COMO DE AFETAÇÃO INDÍGENA.** A vontade objetiva da Constituição obriga a efetiva presença de todas as pessoas federadas em terras indígenas, desde que em sintonia com o modelo de ocupação por ela concebido, **que é de centralidade da União.** Modelo de ocupação que tanto preserva a identidade de cada etnia quanto sua abertura para um relacionamento de mútuo proveito com outras etnias indígenas e grupamentos de não-índios. A atuação complementar de Estados e Municípios em terras já demarcadas como indígenas há de se fazer, contudo, em regime de concerto com a União e sob a liderança desta. Papel de centralidade institucional desempenhado pela União, que não pode deixar de ser imediatamente coadjuvado pelos próprios índios, suas comunidades e organizações, além da protagonização de tutela e fiscalização do Ministério Público (inciso V do art. 129 e art. 232, ambos da CF).

7. **AS TERRAS INDÍGENAS COMO CATEGORIA JURÍDICA DISTINTA DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS. O DESABONO CONSTITUCIONAL AOS VOCÁBULOS "POVO", "PAÍS", "TERRITÓRIO", "PÁTRIA" OU "NAÇÃO" INDÍGENA. Somente o "território" enquanto categoria jurídico-política é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica soberana, ou autônoma.** O substantivo "terras" é termo que assume compostura nitidamente sócio-cultural, e não política. **A Constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em "terras indígenas". A traduzir que os "grupos", "organizações", "populações" ou "comunidades" indígenas não constituem pessoa federada. Não formam circunscrição ou instância espacial que se orne de dimensão política.** Daí não se reconhecer a qualquer das organizações sociais indígenas, ao conjunto delas, ou à sua base peculiarmente antropológica a dimensão de instância transnacional. Pelo que nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Internacional como "Nação", "País", "Pátria", "território nacional" ou "povo" independente. Sendo de fácil percepção que todas as vezes em que a Constituição de 1988 tratou de "nacionalidade" e dos demais vocábulos aspeados (País, Pátria, território nacional e povo) foi para se referir ao Brasil por inteiro.

(...)

(BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Petição n. 3388, Relator Ministro Carlos Ayres Britto, julgado em 19/03/2009, DJe-181, divulgado em 24/09/2009, publicado 25/09/2009). (Destaques nosso).

A partir desse importante caso julgado pela suprema corte brasileira, restou claro que as terras indígenas fazem parte de um território estatal-brasileiro sobre o qual incide, com exclusividade, o direito nacional, que reafirma a pouca efetividade do reconhecimento da organização política desses povos.

3 ORGANIZAÇÃO INDÍGENA E PARTICIPAÇÃO NO PROCESSO ELEITORAL

Neste tópico, dividido em três segmentos, inicialmente, discutiremos as

divergências do modo de organização indígena tradicional com o modelo de estado centralizado ocidental e moderno, o qual dificulta o acesso dos povos indígenas ao processo eleitoral.

No tópico seguinte, discorreremos sobre os movimentos indígenas e sua busca pela participação política junto ao estado brasileiro, como forma de resistência no plano institucional, notadamente a partir da década de 1970.

Por fim, faremos uma breve descrição histórica desta tipologia na Nova República (fim do século XX e início do XXI), analisaremos as projeções de candidatura dos povos indígenas no estado do Amazonas, nos anos de 2014 a 2020, bem como apontaremos eventuais motivos que influenciam no aumento dessas candidaturas, mas que não se concretizam na mesma proporção na ocupação dos cargos eletivos.

3.1 ORGANIZAÇÃO INDÍGENA *versus* MODELO BUROCRÁTICO DO ESTADO MODERNO

Conforme visto no primeiro e segundo tópico deste trabalho, a emancipação política ocorrida na América Latina em relação as suas metrópoles não ocorreu de forma a eliminar os efeitos do processo de colonização, sendo engendradas novas estruturas de poder com vistas a impedir uma real democratização dessas nações, reforçando um modelo sob a teia da colonialidade do poder.

O modelo de estado moderno, a partir da colonização, foi adotado na América Latina. Isso se comprova por meio do processo de constitucionalização dos Estados latino-americanos que foram doutrinariamente marcados pelas Declarações dos Direitos anglo-francesas, pelas constituições liberais burguesas. No caso do Brasil, a tradição do constitucionalismo brasileiro expressou muito mais os intentos de regulamentação das elites agrárias locais do que propriamente a autenticidade de movimentos nascidos das lutas populares (WOLKMER, 2015).

Por esse motivo, o pensamento moderno funda-se no fato de que os territórios devem sempre ser administrados por estados centralizados politicamente, ainda que por meio de federações. Nesse sentido, até mesmo no âmbito de cooperação internacional tal modelo passa a ser imprescindível:

O Estado moderno e suas relações internacionais já não admitem a existência de territórios sem-tutela-estatal. Mesmo as regiões desérticas e inabitadas, como a Antártida, devem estar sob o império de um Estado, num repartido internacional. Sendo assim, não só para o Direito privado interno de cada país, mas também para o Direito público internacional, passa a ser

inconcebível a existência de territórios indígenas independentes, sem Estado, apesar de não haver notícia de que algum povo indígena da América tenha formulado, em qualquer momento da história contemporânea, a idéia de constituir-se em Estado independente. No século XVI o fundador do Direito Internacional Público, Francisco de Vitória, concebia fundamento deste direito a relação entre povos e não entre Estados. O Estado contemporâneo altera esta visão e submete todos os povos viventes em seu território(SOUZA FILHO, 2000, p. 67).

Importante destacar certo contraste em relação à importância que as instituições possuem na sistemática de poder da democracia liberal e no imaginário indígena, por meio das reflexões de Ailton Krenak:

Pensemos nas nossas instituições mais bem consolidadas, como universidades ou organismos multilaterais, que surgiram no século XX: Banco Mundial, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização das Nações Unidas (ONU), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do Brasil, foi preciso justificar para a Unesco por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra. Se sobrevivermos, vamos brigar pelos pedaços de planeta que a gente não comeu, e os nossos netos ou tataranetos — ou os netos de nossos tataranetos — vão poder passear para ver como era a Terra no passado. Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser(KRENAK, 2019, p. 8).

Assim, conclui Krenak, quando despersonalizamos o rio, a montanha, “quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (2019).

Sendo assim, observa-se que o estado moderno, notadamente sedimentado após as revoluções burguesas do século XVIII, que tem como seu principal sistema de governo atual a democracia liberal, tem bases e concepções ideológicas assentadas sob égide da modernidade cientificista, universal, individual e homogênea, contrariando a os valores dos povos indígenas, tradicional, coletivo e plural.

Nesse sentido, Eduardo Viveiros de Castroressaltaa perspectiva de natureza e cultura dos povos ameríndios, o que contrasta frontalmente com a concepção de sujeitos de direitos que a sociedade moderna possui - visão clássica que apenas “seres humanos” são detentores de direitos:

para os ameríndios todos os seres – animais, plantas e espíritos – possuem uma mesma cultura e o que os diferencia é a sua natureza. Eduardo Viveiro defende o conceito de perspectivismo ameríndio que trata-se da concepção, da maioria dos grupos indígenas da América, que as sociedades são compostas por seres que partilham uma cultura (espiritualidade/essência), mas que se diferenciam em seus corpos (natureza/biologia). Esse conceito

ressalta que a humanidade não está restrita somente àqueles seres que nós compreendemos como humanos, mas também seres não-humanos são dotados de humanidade. Tipicamente os humanos veem os humanos como humanos e os animais como animais. Entretanto os animais predadores e espíritos veem os humanos como animais de presa, e os animais de presa veem os humanos como espíritos ou animais predadores. E esses animais se veem como humanos, e seus próprios hábitos e culturas são vista por eles como humanos

(DE CASTRO, 2004)

Importante destacar a relação da natureza e o acolhimento de direito que se faz acerca das subjetividades que envolvem a cultura ocidental do Estado Moderno e a cultura indígena. Para os povos indígenas, o homem é apenas a parte da natureza, que com ela se integra. No mundo ocidental moderno, a natureza é um elemento a ser explorado:

No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasma? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?(KRENAK, 2019, p. 10).

Resta claro que as visões sobre a natureza, principalmente, são opostas entre as nações ocidentais e os povos indígenas, sendo certo o conflito de poder a partir dessas perspectivas tão dispares.

Em sua obra “A Sociedade Contra o Estado”, Clastres contesta o dogma evolucionista europeu dos séculos XIX e XX, aduzindo que não é imprescindível que o ponto culminante de “evolução” dos povos seja a criação de um Estado. É dizer, para Clastres o poder não precisa estar concentrado em uma figura central, mas pode ser encontrado na ajuda mútua ou em relações políticas não coercivas (BARBOSA, 2004).

Utilizando-se de metáfora a Nicolau Copérnico – astrônomo do século XVI que desenvolveu a teoria heliocêntrica em oposição ao geocentrismo - o antropólogo francês acentua a necessidade de descolamento do mundo ocidental quanto aos parâmetros de poder. Com efeito, o etnocentrismo fundado por velar a descoberta quanto à noção de poder nas sociedades primitivas, na medida em que esses povos não possuem a mesma axiologia de poder ocidental.

Assim, apesar de toda sociedade conter uma noção de política, não necessariamente o poder advém da violência e hierarquia tal como na quadra ocidental. As sociedades não podem ser classificadas como políticas e apolíticas, porquanto o

poder, em determinados povos, não necessariamente liga-se a uma figura central e hierárquica.

Com base nessas premissas, Clastres faz uma análise de relações de poder dos povos primitivos da América do Sul. Em sua pesquisa etnológica, conclui que esses povos se formam em grupos sem a centralização do poder, porque “é a falta de estratificação social e a autoridade contida no poder que deve ser observado como o fator distinto da organização política na maioria das sociedades indígenas” (2014, p. 26).

Ademais, o chefe indígena depende de seu próprio grupo não exercendo relação de subordinação que ocorre em sociedades ocidentais quando os chefes do executivo, sobretudo, usurpam o poder.

Vale ressaltar que cada comunidade ou povo indígena possui seus modos próprios de organização social, política, econômica e jurídica. Portanto, “não existe um modelo único. Mesmo numa comunidade ou povo, às vezes existem várias formas de organização social, de acordo com as regras de parentesco, faixas etárias, gênero, especialidades, famílias extensas e alianças políticas” (BANIWA, 2007).

Nesse passo pluriétnico, tendo em vista que os sistemas jurídicos, a rigor, é um campo para relações de poder, Luiz Fernando Villares destaca que cada povo indígena, de algum modo, possui seu sistema jurídico próprio. Portanto, esses sistemas não podem ser denominados de direito, o qual dirige-se ao conceito ocidental para o caso peculiar da Europa moderna. O direito não é atemporal e universal, mas fruto de determinada condição histórica e cultural de uma sociedade (2009).

O Brasil, a despeito da ideologia oficiosa de unificação, contempla a existência de aproximadamente 225 povos, 456 terras reconhecidas oficialmente e 180 línguas e dialetos indígenas, o que revela claramente que o país possui uma impressionante diversidade de culturas e etnias (VILLARES, 2009). Sendo assim, os povos indígenas seriam sujeitos de seu próprio destino, como indivíduos e comunidades autônomas.

Com efeito, anota Villares, “em muitos povos indígenas não existe a figura da representação, já que cada indivíduo fala por si, sendo imprópria a exigência pelo Estado de uma reprodução de dessa forma de organização típica da sociedade moderna” (2009, p. 96).

Por conta disso, no Estado Plurinacional da Bolívia, as organizações das nações e povos indígenas camponeses nativos podem eleger seus candidatos ou candidatas de acordo com seus próprios padrões de democracia comunitária¹⁴.

No caso brasileiro, considerando essa diversidade de organização, no ano de 2013, foi apresentada uma Proposta de Emenda Constitucional (PEC 320/2013), de autoria do então deputado do Partido dos Trabalhadores, Nilmário Miranda, e outros, que dava nova redação ao art. 45 da Constituição Federal, criando vagas especiais de Deputado Federal para as comunidades indígenas, uma espécie de voto distrital apenas para comunidades indígenas.

De acordo com a proposta, comunidades indígenas receberiam tratamento análogo a Território, elegendo quatro Deputados indígenas em processo eleitoral abrangendo todos os eleitores com domicílio eleitoral nessas comunidades indígenas.

O texto ainda previa que os indígenas domiciliados nessas comunidades poderiam optar por votar nas eleições gerais ou nas eleições específicas para candidatos à representação especial. No entanto, após diversas tramitações, a PEC 320/2013 foi arquivada no ano de 2019, tendo em vista o término da respectiva legislatura em que foi proposta¹⁵.

Sem embargo a boa iniciativa da apresentada na PEC, é importante destacar que a simples eleição de indígenas de forma isolada poderia ter pouco efeito na democracia representativa.

Ao exemplo do indígena Mário Juruna, eleito em 1982, tal representação poderia revelar-se muito mais simbólica, por vezes “exótica”, que efetivamente representativa. A propósito, não raras às vezes o único Deputado Federal Eleito na década de 90, Mário Juruna, sofreu diversas tentativas de ridicularização.

Nos dizeres de Keyla Conceição:

Cabe aqui ressaltar que a eleição de um único indígena para o cargo de deputado federal, entre os mais de 500 deputados, tornaria um parlamentar meramente simbólico e exótico que não daria conta de representar as demandas indígenas, sendo esse um dos motivos para que sejam criados dispositivos jurídicos e políticos capazes de abranger a diversidade cultural

¹⁴Constitución Política del Estado (2009).

Artículo 210.

(...)

III. Las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos podrán elegir a sus candidatas o candidatos de acuerdo con sus normas propias de democracia comunitaria.

¹⁵O despacho pode ser conferido no site da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=594512>. Acesso em: 28 ago. 2021.

existente no país, tal como a adoção de um constitucionalismo plural propõe (CONCEIÇÃO, 2018, p. 68).

Durante o tempo em que Juruna esteve no Congresso, as tentativas de ridicularizá-lo foram diversas, programas humorísticos de televisão como Jô Soares criou o personagem de um índio que mal sabia falar o português para que as pessoas rissem dele, o general João Batista Figueiredo, último presidente militar, disse que o Rio de Janeiro só tinha eleito índios e cantores de rádio, o ministro da aeronáutica Délio Jardim de Matos definiu Juruna como aculturado exótico (MENEZES, 2014 apud CONCEIÇÃO, 2018).

Esse modelo burocrático, dado sua concepção com base nos países hegemônicos, invariavelmente limitam o acesso desses povos às esferas de poder. No caso do processo eleitoral, tal como as demais instâncias burocráticas do Estado, adota-se um sistema que não contempla a forma de organização dos povos indígenas, sendo necessárias diversas formalidades que dificultam o lançamento das candidaturas indígenas, notadamente filiação partidária¹⁶, alfabetização na língua portuguesa e a apresentação de prestação de contas ao modo jurisdicional.

A guisa de exemplo, o modelo de prestação de contas de campanha eleitoral, com ou sem o uso de recursos públicos, é extremamente burocrático, causando dificuldades mesmo para candidatos não indígenas. A respeito desse tema, destaca-se as consequências da prestação de contas indevidas, ao modo burocrático, reforçando estereótipo de que índio é incapaz de executar um projeto:

É importante também destacar que, seja a luta pelos direitos e a execução de projetos, exige um mínimo de formação e qualificação técnica dos dirigentes indígenas para o êxito dos projetos, quase sempre esquecida. Aí o projeto não é bem executado, não atinge os resultados e a comunidade fica decepcionada e os parceiros financiadores desanimam e não dão continuidade ao apoio, enfraquecendo a organização e a comunidade, além de reproduzir o velho preconceito de incapacidade indígena.

(...)

Uma das principais dificuldades enfrentadas pelas comunidades e organizações indígenas é a de lidar com o modelo burocrático de organização social, política e econômica dos brancos, que são obrigados a adotarem nas suas comunidades para garantir seus direitos de cidadania, como o acesso a recursos financeiros e tecnológicos.

(BANIWA, 2007).

Os processos administrativos, financeiros e burocráticos, ressalta Baniwa, “além de serem ininteligíveis à racionalidade indígena, confrontam e ferem os valores culturais dos povos indígenas, como o de solidariedade, generosidade e democracia” (2007).

¹⁶A Lei 9.504/97 vedou expressamente o registro de candidatura avulsa (art. 11, § 14). Deve-se esclarecer que o objeto deste trabalho não se debruça acerca da candidatura avulsa no panorama geral da democracia liberal, mas especificamente um componente que dificulta as candidaturas indígenas, dada sua forma de organização.

Nesse sentido, destaca-se interessante trabalho de Bloemer e Mendes que abordaram as relações que se estabelecem entre os Guaranis situados na aldeia Conquista, localizada no município de Balneário Barra do Sul, no litoral norte do estado de Santa Catarina. Observaram que aquele povo indígena tinha pouco interesse pelo processo eleitoral, notadamente em razão das limitações institucionais e burocráticas:

Dos Guaranis residentes em Conquista, oito possuem título de eleitor, mas, nas últimas eleições, apenas três deles votaram. Sendo algumas famílias oriundas da aldeia Mbiguaçu, localizada no município de Biguaçu, alguns deles, que tinham seus títulos emitidos para votarem naquela localidade, fizeram sua transferência para o município de Araquari, sem, contudo, comparecerem à votação nas últimas eleições. Entre os eleitores indígenas desta aldeia há também aqueles que têm seus títulos emitidos para votar nos municípios de Palhoça e Navegantes/SC, e Caciue Doble/RS.

Há que se questionar, então, por que os índios de Conquista possuem título de eleitor se não demonstram interesse pelo processo político eleitoral?

Dentre as diversas respostas emitidas, os Guaranis mencionaram necessidade de possuírem documentos iguais aos dos “brancos” porque é por meio desses documentos que passam a ter acesso aos benefícios destinados à população pobre do município.

(BLOEMER; MENDES, 2008).

Um dos requisitos para preencher as condições de elegibilidade é que o candidato seja alfabetizado, em língua portuguesa (art. 14, § 4º, Constituição Federal). Ademais, a propaganda eleitoral, qualquer que seja a sua forma ou modalidade, só poderá ser feita em língua nacional (art. 242, Código Eleitoral¹⁷).

Com efeito, para Bruna Andrade e Carvalho, os indígenas não as têm plenamente. A oportunidade de conhecer os diferentes candidatos e propostas é limitada, tendo em vista que o Código Eleitoral dispõe que a propaganda eleitoral só pode ser veiculada na língua portuguesa. Além do mais, “trata-se de um verdadeiro contrassenso o indeferimento da candidatura pelo analfabetismo, quando o índio for alfabetizado por língua própria que, inclusive, é reconhecida constitucionalmente” (DE ANDRADE; CARVALHO, 2019).

Outro fator, a legislação brasileira proíbe o registro de candidatura avulsa, devendo-se possuir filiação partidária há pelo menos seis meses antes do pleito, formalidade essa que não guarda relação com a forma de organização dos povos indígenas.

¹⁷CÓDIGO ELEITORAL (Lei n. 43.67/1965)

Art. 242. A propaganda, qualquer que seja a sua forma ou modalidade, mencionará sempre a legenda partidária e só poderá ser feita em língua nacional, não devendo empregar meios publicitários destinados a criar, artificialmente, na opinião pública, estados mentais, emocionais ou passionais. (Redação dada pela Lei nº 7.476, de 15.5.1986).

Conceição (2018) aponta algumas alternativas para essa sistemática burocrática que limita a representação indígena na política brasileira: as experiências do Parlamento Indígena Suruí – forma de organização que contempla a complexidade da democracia ocidental; a criação de um partido indígena no Brasil, os protocolos de consulta e as alternativas propostas pelos críticos das Organizações Indígenas.

Avançar na discussão do Parlamento Indígena – democrático, abrangente, “apartidário onde todos os povos indígenas do Brasil estejam representados e participando, além da luta para garantir vagas específicas no Parlamento brasileiro para representantes indígenas, como acontece em outros países vizinhos, como na Colômbia e na Venezuela” (BANIWA, 2007).

A Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas (2007), por exemplo, é pródiga em conferir aos povos indígenas a livre organização política e, portanto, as formas de processo eleitoral devem observar esse modo de organização. Nesse sentido, dispõe a declaração que os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política, conservar e reforçar suas próprias instituições políticas.

No seu artigo 46, a mesma Declaração estabelece que nenhum dos seus dispositivos “será entendido no sentido de autorizar ou fomentar qualquer ação com vistas a infringir ou diminuir, total ou parcialmente, a integridade territorial ou a unidade política de Estados soberanos e independentes”.

Ao comentar esse artigo, Ricardo Verdum destaca que não se deve confundir reorganização do Estado de forma a expressar institucional e politicamente a diversidade dos povos que o integram, e qualquer tese secessionista que também, por definição, defenda a divisão e não a reestruturação do Estado. Com efeito, “é não apenas inexato, mas também injusto atribuir à maior parte dos movimentos indígenas tendências secessionistas, uma vez que justamente eles têm contribuído à definição de um novo e único Estado intercultural e plurinacional”(VERDUM, 2009, p. 125).

Essa tensão e complementaridade entre diferença e igualdade da seguinte forma, que certamente coincide com as modernas teorias constitucionais sobre o princípio constitucional de igualdade, de acordo com Verdum, foi muito bem sintetizada por Boaventura de Souza Santos da seguinte forma:

O que é diferente não está desunido, o que está unificado não é uniforme, o que é igual não tem que ser idêntico, o que é diferente não tem que ser injusto. Temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza, temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza(2009,

apud, p. 126).

No que concerne à criação de partido, em consulta ao site do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), observa-se que tramita a criação do Partido Nacional Indígena – PNI, ainda sem os requisitos aptos para sua existência no campo das agremiações partidárias¹⁸.

Por outro lado, é importante destacar, mais uma vez, que a organização por meio de partidos políticos, de certa forma, dificulta o acesso dos povos indígenas às esferas de poder, porque as polarizações naturais e consagradas no bojo da democracia ocidental, espectros ideológicos esquerda/direita, não servem como forma de organização política indígena:

Portando a estrutura de um partido político que advém de interesses, arranjos financeiros, por vezes distantes da realidade indígena e acaba por criar rotulações nas quais o indígena se vê inserido por não ter alternativa fora do sistema, de maneira que a ideia do índio liberal ou socialista é criada, de esquerda, direita ou centro, titulações que não cabem ser feitas nas estruturas tradicionais do indígena, mas de repente ele se vê em meio a todas essas discussões e brigas ideológicas, como única alternativa de garantir o seu direito de viver, de terras demarcadas e de decidir sobre questões que afetam diretamente as suas vidas (CONCEIÇÃO, 2018).

Ademais, a criação de partido, tal como em qualquer procedimento eleitoral, é extremamente burocrático e complexo. Para que se obtenha o registro dos estatutos partidários no Tribunal Superior Eleitoral (TSE) e possam funcionar efetivamente como agremiações partidárias, deve-se cumprir uma série de requisitos elencados na Resolução TSE nº 23.571/2018 e na Lei nº 9.096/1995, Lei dos Partidos Políticos.

De acordo com tais normas vigentes, depois de adquirir personalidade jurídica, o partido deve registrar o estatuto no TSE. Contudo, só é admitida inscrição de legenda que comprove, no período de dois anos, o apoio de eleitores não filiados a outro partido, correspondente a, pelo menos, 0,5% dos votos dados na última eleição geral para a Câmara dos Deputados, distribuídos por um terço ou mais dos estados, com um mínimo de 0,1 % do eleitorado que tenha votado em cada um deles (Lei 9.504/97, art. 7º, § 1º).

É necessária a elaboração do programa e do estatuto da agremiação, devendo descrever a linha ideológica da agremiação, os objetivos políticos que nortearão sua atuação, enquanto o estatuto disciplina as normas internas relativas ao funcionamento, à administração e ao patrimônio.

¹⁸A atual situação da tramitação do registro junto ao TSE pode ser consultada em: <https://www.tse.jus.br/partidos/partidos-politicos/criacao-de-partido/partidos-em-formacao>.

Nesse panorama, pelo menos dois requisitos divergem frontalmente à organização tradicional indígena. É raro, a concepção patrimonial desses povos com a perspectiva dos não indígenas, sendo aquele povo com forte viés coletivo, ao passo que o mundo ocidental possui fortes raízes individualista, conforme assentado anteriormente. Em segundo lugar, o procedimento de criação de agremiações partidárias é essencialmente escritos em língua portuguesa, o que também diverge da maioria das formas de organização indígena.

Por outro, a incorporação de modelos políticos próprios de “brancos” não implica dizer que se deixa de ser índio, da mesma forma que a utilização de tecnologias modernas também não desnatura o indígena:

O modelo de organização indígena formal, enquanto modelo moderno apropriado ou mesmo copiado dos brancos, foi sendo incorporado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que foram se apropriando de outros instrumentos e tecnologias dos brancos, para defender seus direitos, fortalecer seus modos de vida próprios e melhorar suas condições de vida, que é desejo de toda sociedade humana. Isso não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. (BANIWA, 2007).

Portanto, a busca por uma afirmação da identidade étnica desses povos, ainda que sob a égide institucional engendrada pelos “brancos”, complementa Andreici Oliveira, “se configura a partir de todo um contexto social, político e cultural da sociedade brasileira, é uma forma de busca pelo reconhecimento das lideranças sejam elas tradicionais ou políticas” (2012, p. 86), não representando qualquer ato de concessão de tutela.

O caso julgado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos *Yatama Vs. Nicarágua* (2005) traz diversos debates sobre a questão partidária. O caso, relatado por Cançado Trindade, reportava-se ao controle concentrado de convencionalidade da lei eleitoral nicaraguense de 2000. Dentre outros dispositivos restritivos, a lei impunha barreira ao reconhecimento de personalidade jurídica aos partidos políticos, exigindo diversas cláusulas de barreiras, por exemplo, para a apresentação de candidatos, o partido político deveria apresentar 3% de assinaturas de cidadãos identificados com o número de carteira de identidade.

A Corte Interamericana mitigou tais cláusulas:

Indo além, a lei eleitoral, em seu art. 82, estabelecia barreira no sentido deque, para as eleições municipais, os partidos políticos deveriam inscrever candidatos em pelo menos 80% dos municípios e, pelo menos, em 80% do total das candidaturas (CIDH, 2005).

O Partido Político Regional Indígena Yapti Tasba Masraka Nanih Asla Takanka

(YATAMA) teve indeferidas as candidaturas de seus representantes aos cargos de prefeito, vice-prefeito e vereadores às eleições municipais de 2000, nas Regiões Autônomas do Atlântico Norte e do Atlântico Sul, por decisão do Conselho Supremo Eleitoral, com base na lei supra citada (CIDH, 2005). Desse modo, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, por ocasião da apresentação da demanda à Corte, afirmou que “o Estado não previu um recurso que permitisse amparar o direito destes candidatos a participar e ser eleitos nas eleições municipais de 5 de novembro de 2000”, além de não adotar “medidas legislativas ou de outro caráter que fossem necessárias para fazer efetivos estes direitos”, não viabilizando “normas na lei eleitoral a fim de facilitar a participação política das organizações indígenas nos processos eleitorais da Região Autônoma da Costa Atlântica da Nicarágua, de acordo com o direito consuetudinário, os valores, usos e costumes dos povos indígenas que a habitam” (ALVES, LEAL, 2018, p. 15).

Nesse sentido, a reação dos povos indígenas não guarda necessária relação com essas tracionais classificações ideológicas, sendo muito mais uma busca pela sua autodeterminação:

(...) é importante destacar que não se trata apenas de uma luta contra o neoliberalismo, nem do capitalismo contra o socialismo, é uma luta muito mais antiga, da passagem do colonialismo à autodeterminação. Portanto, obviamente, não é apenas a um contexto de reação ao neoliberalismo que o Novo Constitucionalismo se insere. Essa é a causa imediata. O problema é mais profundo e tem a clara pretensão descolonizadora (BRANDÃO, 2015, p. 73).

Com efeito, formas tradicionais de liderança política, tais como, sábio ancião, que tem como principal característica o zelo pela reatualização permanente do legado mitológico e da tradição, “cedem lugar para uma nova forma de liderança, desta vez protagonizada por jovens talentosos, escolarizados, falantes do português, minimamente conhecedores dos códigos e peculiaridades do mundo dos brancos” (RUFINO, 2000, apud CONCEIÇÃO, 2018).

Nesse sentido, é importante destacar que as organizações formais não se confundem com a organização tradicional indígena. Aquelas, apropriadas do modelo dos “brancos”, possuem um modelo semelhante àquele com Estatuto, Assembleias Gerais, Diretoria Eleita, Conta Bancária e que deve satisfação e prestação de contas de seus atos e recursos ao Estado.

Por outro lado, a organização tradicional, é aquela própria dos índios. Cada comunidade ou povo indígena possui seus modos próprios de organização social, política, econômica e jurídica. Não existe um modelo único. “Mesmo numa comunidade ou povo, às vezes existem várias formas de organização social, de acordo com as regras de parentesco, faixas etárias, gênero, especialidades, famílias extensas e alianças políticas” (BANIWA, 2007).

Sendo assim, as lideranças tradicionais se consolidam na tradição indígena, ligada à questão da religiosidade, da tradição de chefias..., enquanto as lideranças políticas indígenas emergem a partir de uma demanda dos próprios povos indígenas e da configuração social, econômica e cultural que a sociedade brasileira apresenta (OLIVEIRA, 2012). Ambas as modalidades devem estar sinergicamente em harmonia:

É consenso entre os índios que as organizações indígenas formais e as lideranças que as dirigem sirvam como interlocutoras com o mundo extra-aldeia e particularmente com o mundo dos brancos, enquanto que a organização interna é de responsabilidade das lideranças tradicionais.

(...)

Assim como as lideranças das organizações formais precisam de apoio e sinergia de todos os membros da aldeia, as lideranças tradicionais das aldeias precisam das organizações formais para responder a várias necessidades novas e velhas da aldeia (BANIWA, 2007).

Sob essa perspectiva dual, o estado moderno limita-se a dialogar, quando muito, com as lideranças formais indígenas e “as lideranças tradicionais, às vezes não respeitadas pelo Estado brasileiro, muitas vezes são excluída do processo decisório” (OLIVEIRA, 2012, p. 85).

3.2 MOVIMENTOS INDÍGENAS E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Nada obstante, o certo é que os povos indígenas continuam resistindo. Os povos indígenas persistem, historicamente, em constantes processos de lutas nem sempre entendidos em sua essência e profundidade desde a invasão europeia. À propósito, observe a naturalidade com que povos indígenas encaram o modo contínuo de resistência, nas palavras de Ailton Krenak:

Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: “Como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Eu falei: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa”.

(...)

O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem de se manter no tempo, dando conta de si mesmas sem criar uma dependência excessiva do Estado (KRENAK, 2019, p. 16).

No lugar de movimento indígena, dever-se preferir a expressão “índios em movimento”, expressão atribuída a Daniel Mundurucu, conforme anota Gersem Baniwa, pois “não existe no Brasil um movimento indígena. Existem muitos movimentos

indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve seu movimento de luta em defesa de seus direitos” (BANIWA, 2007).

No entanto, o certo é que indígenas, desde a década de 1970, vem formando essa resistência de forma organizada e unificada, sem perder de vista as peculiaridades de cada povo. Assim, Organização ou Associação Indígena é “uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado nos últimos 30 anos, como uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos povos indígenas do Brasil” (2007). De acordo com Baniwa, atualmente existem mais de 700 organizações indígenas formais no Brasil de diferentes níveis, surgindo da seguinte maneira:

Os encontros propiciaram às diferentes comunidades indígenas perceberem que havia muitas outras comunidades e muitos outros parentes espalhados pelo Brasil afora, que enfrentavam problemas semelhantes e que juntos poderiam ganhar força para buscar soluções conjuntas. Assim nasceu o movimento indígena brasileiro contemporâneo.

No Brasil, de fato existe desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas em volta de uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, saúde, educação e outros direitos(BANIWA, 2007).

Nesse passo, complementa a liderança amazonense, o movimento indígena nacional articulado é importante para superar a idéia antiga dos colonizadores “portugueses de que a única coisa que os índios sabem fazer é brigar e guerrear entre si e na verdade, usaram essas rivalidades intertribais para dominá-los, jogando um povo contra o outro” (2007).

No caso do estado amazonense, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), agrega todos esses valores de luta do Movimento Indígena da Região da Amazônia Brasileira, como busca por uma afirmação da identidade, a busca em formar as lideranças indígenas, assim como a participação ativa em vários níveis do Estado, desde Ministérios até Secretarias Estaduais, assim como, a atuação no âmbito internacional denunciado as mazelas e o desrespeito do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas (OLIVEIRA, 2012).

A COIAB, fundada no dia 19 de abril de 1989, é a maior organização indígena regional do Brasil e sua missão, de acordo com seu próprio site, é “é defender os direitos dos povos indígenas a terra, saúde, educação, cultura e sustentabilidade, considerando a diversidades de povos, e visando sua autonomia através de articulação política e fortalecimento das organizações indígenas:

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira –

COIAB, fundada no dia 19 de abril de 1989, é a maior organização indígena regional do Brasil, que surgiu por iniciativa de lideranças de organizações indígenas existentes na época, e como resultado do processo de luta política dos povos indígenas pelo reconhecimento e exercício de seus direitos, em um cenário de transformações sociais e políticas ocorridas no Brasil após a Constituição Federal de 1988.

A missão da COIAB é defender os direitos dos povos indígenas a terra, saúde, educação, cultura e sustentabilidade, considerando a diversidade de povos, e visando sua autonomia através de articulação política e fortalecimento das organizações indígenas (COIAB, *online*¹⁹).

Os movimentos constitucionais plurais, ainda que tachados de reformistas, como é o caso do novo constitucionalismo latino-americano, decorrem de lutas indígenas, sendo institucionalizadas e apropriadas em sede acadêmicas. Confira-se as lições de Pedro Brandão nesse sentido:

Porém, ainda pode-se objetar, com razão: porque um Constitucionalismo “Latino-Americano”, se as experiências se resumem a Bolívia e Equador? A resposta pode-se dividir em duas partes: i) essas Constituições surgem, em boa medida, como fruto das reivindicações de movimentos sociais de toda América Latina que, direta ou indiretamente, contribuíram para a construção desses novos modelos que resultaram nas Constituições do Equador e da Bolívia; (...) (BRANDÃO, 2015, p. 44).

A participação, união e luta constante dos povos indígenas da América Latina, muito especialmente no século XX, fez com que o Direito Moderno admitisse direitos coletivos e promovesse não só alterações legais e constitucionais como influenciasses a doutrina jurídica e a prática processual do continente: “renascer dos povos indígenas” (SOUZA FILHO, 2017).

Tal mudança, aponta Marés, possui como um de seus elementos a nova forma de resistência dos povos indígenas. Até meados do século XX, os povos resistiam de forma isolada, em seus territórios. No entanto, a partir de meados daquele século, passaram a se estruturar por meio de um sentimento comum.

Com efeito, “esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar em 1988 os avançados direitos”, destaca Gersem Baniwa (2006).

O fortalecimento do Movimento Indígena Brasileiro refuta toda e qualquer concepção da ideia de barbárie sobre estes povos. “O ator político indígena e sua atuação nas diversas instâncias governamentais, seja lutando pela saúde, educação, valorização da cultura, pelo reconhecimento perante o Estado, legitima os Povos Indígenas do Brasil na busca do que lhes é de direito” (OLIVEIRA, 2012).

¹⁹Portal COIAB. Disponível em: <https://coiab.org.br/quemsomos>. Acesso em: 08 fev. 2022.

Nesse sentido, a própria formação da constituinte de 1988, no que concerne a temática “índio”, é fruto de intenso movimento desses povos, sendo inverídico que a positivação desses direitos tenha ocorrido pelo mero reconhecimento humanitário:

O tema “índios” não é de maneira alguma residual ou de pouca importância na Constituição Federal de 1988. Em vez de derivar de um debate puramente humanitário e entre poucas pessoas, sem ter maiores repercussões práticas, em torno dele ocorreram mobilizações políticas que chamaram a atenção da opinião pública. Foi também, nessa ocasião, objeto de uma acirrada disputa entre diferentes grupos de interesse.

Se nós recuássemos no tempo, poderíamos acompanhar durante o segundo semestre de 1987 e o primeiro de 1988 um singular processo de mobilização dos indígenas de várias regiões do País em torno da definição dos princípios constitucionais¹ que iriam necessariamente requalificar a legislação indigenista em vigor, que fora elaborada no regime militar, em 1973.

(...)

Durante o processo de elaboração da nova Carta, foi bastante intensa a participação de indigenistas, missionários, antropólogos e advogados não só nas audiências públicas e subcomissões, mas também no debate diário com os parlamentares, informando e apresentando sugestões. Mas o fato inédito e de maior repercussão na rotina parlamentar foi a presença constante de uma massa de indígenas que, pintados e com seus adornos de pena, percorriam os corredores, lotavam os auditórios, entravam e saíam dos gabinetes.

Não eram agressivos nem manipuladores, não eram manifestantes que protestavam nem lobistas. Eram pessoas comuns, apenas diferentes, todos confiantes no processo parlamentar, sinceramente preocupados com a defesa de suas comunidades, seus modos de vida e valores diferenciados(OLIVEIRA, 2016, p. 289).

Nessa toada de lutas, sob a perspectiva do multiculturalismo, resta claro que os povos indígenas e suas lideranças não mais aceitam a assimilação ou qualquer movimento que possa caracterizar uma mera concessão da sociedade moderna aos indígenas. Ao contrário, todas as escolhas cabem a esses povos e não às instituições estatais:

As lideranças e intelectuais indígenas exercem forte crítica contra a exotização de suas crenças e costumes, não as pensando unicamente como tradições pretéritas, que pudessem ser congeladas artificialmente e ficar imunes às necessárias adaptações e mudanças.

A separação entre o que deve (ou não) ser incorporado, sobre as inovações e recriações, não deve mais ser realizada pelas autoridades oficiais nem pelos especialistas (antropólogos, indigenistas, ONGs), mas pelas próprias coletividades (isto é, suas lideranças e intelectuais orgânicos). Já não são aceitos mais critérios que venham a colocar os indígenas em condições de subordinação em face dos processos decisórios(OLIVEIRA, 2016, p. 314).

No âmbito paroquial amazônico, Alfredo Wagner aborda o surgimento de movimentos sociais que incorporam fatores étnicos, critérios ecológicos na autodefinição coletiva e os processos de territorialização que lhes são correspondentes.

Nessa nova forma de movimento na Amazônia, intensificada nos anos 80 e 90 do século passado, as representações prescindem de categoriais profissionais ou

segmentos de classe. As mobilizações tomam corpo a partir de novas unidades, ainda que heterogêneas. Portanto, “a força do trabalho não constitui sua base racional e declarada, mas a despeito disto verifica-se um elevado grau de coesão em suas práticas tornando as formas ágeis e eficazes de organização pública”(DE ALMEIDA, 1989).

Os movimentos através dos “encontros” sugerem desaguar todos eles numa única ideal mesa de negociações, embora as diferenças dos povos ainda ali permaneçam. Nesse contexto, Alfredo Wagner destaca que o Estado concentra a autoridade num único centro de poder, objetivando disciplinar e centralizar as decisões relativas à Amazônia. Por um lado, aceita que instituições oficiais discutam com os índios, com atingidos por barragens, com garimpeiros. Por outro, “quem vai reagindo grave ativamente o pano de fundo das negociações por parte do governo não aparece para discutir e sem fazer ditas as regras do jogo”.

Povos indígenas, povos tribais, natureza, patrimônio cultural não poderiam estar confortáveis nos limites dos direitos individuais como estabelecidos na construção da modernidade. Embora sempre tenham existido, estavam fora da sociedade moderna, num sem-lugar, na utopia ou sonho de pessoas e povos. A partir da organização dos índios latino-americanos na busca do reconhecimento de sua existência e seus direitos, e ainda mais, do grito sufocado da natureza que começava a dar mostrar de exaurimento, estes direitos intermediários passaram a ser vistos e reconhecidos (SOUZA FILHO, 2017).

3.3 ANÁLISE DA PARTICIPAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NAS ELEIÇÕES AMAZONENSES DE 2014 A 2020

Antes de analisar o recorte específico desta pesquisa, eleições amazonenses nos anos de 2014 a 2020 revelam-se importa fazer um breve histórico sobre as candidaturas indígenas a partir da constituinte da década de 1980, nascedouro da resistência desses povos no plano institucional político.

Como dito, as informações acerca de candidaturas indígenas apenas foram organizadas pelo TSE a partir das eleições de 2014. Antes desse pleito, as informações ficam por conta das organizações indígenas, bem como por meio de veículos de imprensa.

Assim, nos valem a seguir de um breve panorama sobre candidatos eleitos no final do século passado, quando se construiu a chamada Nova República²⁰. Para tanto, utilizaremos os apontamentos de Keyla Conceição (2018) que organizou esses dados a partir de coletas junto às associações indígenas.

Em 1976 foi eleito um vereador indígena, Angelo Cretã Kaingang no município de Mangueirinha (PR), em plena ditadura militar foi eleito o primeiro indígena para uma representação política esse foi o primeiro marco da inserção de indígenas na política brasileira. Foi eleito em 15 de novembro de 1976, com 170 votos o primeiro vereador indígena do Brasil. Quatro anos após sua eleição, ele foi morto em um acidente automobilístico que “os indígenas acreditam ter sido uma emboscada para interromper o bom trabalho que o vereador estava exercendo”.

Dois anos após a morte de Cretã Kaingang, em 1982, Mario Juruna foi eleito deputado federal pelo estado do Rio de Janeiro, do povo Xavante localizado no estado do Mato Grosso. A eleição de Mario Juruna é uma das mais emblemáticas.

No ano de 1992, 10 anos após a eleição de Juruna, foi eleita Nanci Cassiano Soares do povo Potiguara, primeira prefeita indígena eleita no Brasil com a campanha e briga de Beiju contra a Lagosta:

(...) isso porque a concorrente de Nanci era uma empresária da pesca da lagosta, financiada por empresas pernambucanas e os Potiguara possuem as casas de farinha como a principal fonte de renda e consumo. A pessoa que ajudou e articulou a candidatura de Nanci, foi Davi Falcão secretário da candidata e comerciante da região, porém ele não viu o fruto das suas articulações, pois foi assassinado a tiros dentro da própria casa, os dois juntos prometiam impedir a grilagem de terras na Baía da Traição (ISA, 2004, apud CONCEIÇÃO, 2018).

Nos anos de 2000 a 2012, é possível resumir a participação indígena nos seguintes termos:

Foram eleitos nas eleições de 2000, um total de 89 indígenas: dois prefeitos, sete vices e oitenta vereadores. —Este total foi ainda maior em 2012. Os dados coletados pelo Instituto Socioambiental (ISA) sobre as eleições de 2008 e de 2012 sinalizam para um crescimento da participação indígena na política brasileira. No ano de 2008, além do aumento de candidatos, 42,3% daqueles que já haviam exercido algum mandato em 2004 conseguem se reeleger. No mesmo ano, conquistaram algum cargo público cerca de 78 indígenas. Com base nas informações pesquisadas 98 dos candidatos conseguem votos suficientes para o cargo concorrido, sendo 9 para postos no Executivo e 89 no Legislativo. Elegem-se ao todo vereadores, prefeitos e vice-prefeitos em 65 municípios de 20 estados brasileiros (NAVARRA, 2014 apud CONCEIÇÃO, 2018).

²⁰Nova República, ou Sexta República Brasileira, é o período da História do Brasil que se seguiu ao fim do golpe militar de 1968 aos dias atuais, um projeto de transição ambíguo, que incluía uma solução política conservadora e uma alternativa de mudança conciliatória (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Nas eleições Gerais de 2014, dos 26.161 candidatos em âmbito nacional, apenas 85 eram indígenas, sendo 50 homens e 25 mulheres (TSE, 2014). Deve-se lembrar que essa espécie de eleição, que elege governadores, senadores, deputas e presidentes, difere das eleições municipais que são mais localizadas.

Em 2016 ocorreu primeira eleição municipal com dados consignados pelo TSE acerca da autodeclaração de raça. Nesse ano, dos 469.333 candidatos no Brasil, 1.579 eram candidatos indígenas, sendo eleitos apenas 183 candidatos. Os partidos com maiores candidaturas de indígenas foram o Partido dos Trabalhadores (PT), 166 candidaturas e, em seguida, o Movimento Democrático Brasileiro (MDB) com 98 candidaturas (TSE, 2016).

Em 2018 (eleição geral/federal), dos 29.085 candidatos, 133 se autodeclararam como indígena (TSE, 2018). Deve-se destacar a candidatura nas eleições de 2018 de Sônia Guajajara, primeira indígena em uma candidatura presidencial, que compôs a chapa na condição de vice, juntamente com Guilherme Boulos, pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Naquela ocasião, a chapa obteve 617.122 votos válidos (0,58%), ficando em 10º lugar na corrida presidencial (TSE, 2020).

Ainda neste pleito de 2018, Joênia Batista de Carvalho (Rede-RR), conhecida Joênia Wapichana, foi eleita a primeira mulher indígena deputada federal. Desde que o Mário Juruna deixou o Congresso Nacional, em 1987, um índio não era eleito deputado federal.

Antônio Hamilton Martins Mourão, o General Mourão, sagrou-se vencedor na condição de Vice-presidente na chapa do Presidente Jair Messias Bolsonaro, eleições 2018²¹. Apesar de se autodeclarar indígena em seu registro de candidatura, é bastante controversa a postura do atual governo com as pautas das principais lideranças indígenas brasileiras.

Na eleição municipal de 2020, dos 557.407 candidatos a nível nacional, 2.216 eram indígenas (10,53%). Das 68.899 cadeiras ofertadas para os cargos eletivos, 195 foram ocupadas por candidatos indígenas (0,28%).

Feita essa rápida digressão de candidaturas nacionais, a seguir, analisaremos de forma qualitativa e mais detalhada o processo eleitoral do Estado do Amazonas nas eleições de 2014 a 2020.

²¹ Vide registro de candidatura do General Mourão. Disponível em: <<https://divulgacandcontas.tse.jus.br/divulga/#/candidato/2018/2022802018/BR/280000614518>>. Acesso em 25/03/2022.

Como dito, o procedimento instrumental será com maior ênfase a análise documental, por meio do estudo de dados estatísticos relativo às eleições de 2014, 2016, 2018 e 2020, apenas concernente ao registro de candidatura, extraídos do portal de dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE).

Anote-se desde logo que, no recorte geográfico ora escolhido, Estado do Amazonas, realizaras eleições e colher esses dados por meio da Justiça Eleitoral é uma gigantesca operação, muito por conta de suas dimensões continentais, com cerca de 1,5 milhão de quilômetros quadrados de extensão, divididos nos 62 municípios, e 2,5 milhões de eleitores, distribuídos nas mais de 7 mil seções eleitorais²².

Como dito, a partir de 2014, o TSE permitiu que, por ocasião do registro de candidatura, fosse consignado o critério raça na inscrição conforme o critério de autodeclaração. Nesse sentido, Costa e Codato fazem importante alerta acerca desse critério:

Ao se considerar os dados do TSE, teremos que pensar nas duas situações a primeira é que existe a possibilidade de candidatos não indígenas, ou então, não reconhecidos como indígenas pelas suas comunidades ou locais de origem, terem se declarado como tais, a outra situação é que candidatos que poderiam ter se declarado indígenas, talvez tenham optado (ou se vejam como pertencentes) a (também) outra categoria: —pardos, por exemplo. Dessa forma, devemos olhar para os números divulgados pelo TSE a partir de uma perspectiva que nem simplifique o contexto de sua produção, nem que duvide da idoneidade das declarações, mas que leve em conta o fato de que esses números foram produzidos a partir de critérios diferentes de pertencimento e muito particulares (COSTA, CODATO, p 2, 2014, apud CONCEIÇÃO, 2018).

É dizer, se por um lado o critério deferência o autorreconhecimento, por outro, deve-se ter em mente que os números apresentados devem ser lidos com a devida ressalva metodológica.

Para melhor compreensão, eis um quadro esquemático que sintetiza esses números nas últimas quatro eleições (gerais em 2014 e 2018; municipais em 2016 e 2020), no estado do Amazonas.

Seguiremos a ordem de colunas com base nas espécies de eleições, dividindo na ordem de eleições gerais/federais, 2014 e 2018 e, após, as municipais, 2016 e 2020, a fim de guardar a relação simétrica das respectivas espécies de processo eleitoral. Após a apresentação das tabelas/gráficos, analisaremos os resultados em cotejo com demais elementos que escapam ao mero resultado dos números e estatísticas.

²²Dados obtidos por meio do Portal do TRE-AM. Disponível: <https://www.tre-am.jus.br/eleicoes/eleitorado>. Acesso em: 23 fev. 2022.

Tabela 1 - Visão geral de **registro de candidaturas** nas eleições 2014, 2016, 2018 e 2020, Estado do Amazonas.

Tipo	Ano	Total de candidatos	Total de cargos Eletivos	Candidatos indígenas registrados	Candidatos indígenas eleitos
Eleições gerais	2014	759	35	9	0
	2018	855	38	17	0
Eleições municipais	2016	9.555	844	335	30
	2020	10.463	780	498	31

Fonte: Portal de Divulgação de Candidaturas e Contas - TSE.

Figura 1 - Evolução de registro de candidaturas indígenas no Estado do Amazonas nas eleições 2014, 2016, 2018 e 2020.



Fonte: Portal de Divulgação de Candidaturas e Contas - TSE.

Figura 2 - Evolução de candidatos indígenas eleitos no Estado do Amazonas nas eleições 2014, 2016, 2018 e 2020.



Fonte: Portal de Divulgação de Candidaturas e Contas - TSE.

A partir desses dados, observa-se que as eleições de 2020 apresentaram o maior número de candidatos indígenas, 498. De igual modo, naquele pleito, foi eleito maior quantidade de indígenas desde 2014, a saber, 31 cargos eletivos. No entanto, ainda é pouco, tendo em vista que estavam em disputa 780 vagas no estado.

Nada obstante, vale repisar que é possível perceber que os números mostram uma crescente participação dos povos indígenas nos últimos pleitos.

Como um dos elementos desse aumento, destaca-se a organização dos povos indígenas com o fim de promover maior participação. Nesse sentido, importante destacar a carta da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, convocando indígenas a lançarem novas candidaturas em 2018:

Considerando que em 2018 todo o país estará voltado para as eleições a cargos de deputados estaduais e federais, senadores, governadores e presidente da República, o foco é que os nossos povos não atuem mais como meros coadjuvantes nesse processo de eleição. Por isso, conclamamos a todos os povos indígenas do Brasil para que a partir de agora, iniciem suas discussões no âmbito local e regional sobre a necessidade de lançarmos cada vez mais indígenas candidatos para a disputa nessas próximas eleições, guerreiras e guerreiros encorajados, dispostos a ocupar o parlamento nos estados e no Congresso Nacional (APIB, 2017)²³.

²³Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/politica-no-brasil/15516/apib-convoca-indigenas-a-lancarem-novas-candidaturas-em-2018>. Acesso em: 30 ago. 2021.

Portanto, não só pelo que se constata pelo aumento das candidaturas indígenas no último pleito, como também pelo “chamamento” de importantes associações para que indígenas ocupem esses espaços eletivos, é possível perceber que a ausência de representatividade desses povos não pode ser explicada pela “apatia” política.

Nesse cenário, “frente ao quadro da subcidadania dos índios, movimentos indígenas tem surgido com o intuito de fomentar a sua inserção nos processos de decisão, participando de diversos arranjos coletivos na busca por seus direitos” (DE ANDRADE; CARVALHO, 2019).

Sob esse viés, destaca-se entrevista com a liderança indígena Marcos Apurinã - Povo Apurinã do Amazonas, que foi candidato a deputado federal pelo estado, nas eleições de 2018, realizada durante Audiência Pública que discutiu situação dos povos indígenas no Brasil, realizada na Procuradora Geral da República (PGR), ocasião em que a referida liderança deixa clara a vontade dos povos indígenas em participar do processo eleitoral:

(...) por esse motivo eu penso que nós, unido jamais será vencido, **portanto, nós não atingimos um patamar de eleger um deputado federal, de eleger um deputado, um senador, que é preciso, é necessário nesse momento, porque é aqui que se discute as políticas públicas direcionadas para nós às populações indígenas, por isso que para mim é a união que vai fazer a diferença.** Assim, nós vamos estar ocupando os espaços que nós temos criado ao longo desses anos. Por esse motivo, eu acredito, nós, povos indígenas, somos capazes...que temos condições como qualquer um ser humano diferente de um índio...

Hoje nós vemos no Congresso, nós vemos mais na Câmara federal, nos ministérios, todos os seus segmentos assumindo os seus espaços. E o índio? O índio não pode assumir?(PGR, 2016). (Destaques nosso).

De igual modo, importante destacar mais uma vez as declarações de Gersem Baniwa à TV Diálogos do Sul²⁴, o qual chegou a lançar sua candidatura a deputado estadual nas eleições amazonenses de 2018:

(...) tem um leque de estratégias. Primeiro, a organização dos povos indígenas, começaram a se mobilizar, se articular, se organizar, e a partir dessa organização foram criando muitas estratégias, não é, uma delas é estratégia de alianças, isso é muito importante. **Os povos indígenas não têm força política, nessa questão da correlação de força é mínima, é quase zero, não é, quer dizer, não dá pra aprovar nenhuma lei no Congresso com a força indígena, com uma deputada,** então as alianças são importantes importante dizer que as alianças vem de muitos lados, de uma parcela, por exemplo, da igreja (...) uma parcela significativa da academia(...) **a outra é da cidadania, participação política, ocupação de espaços**(...)(SUL, 2021). (Destaques nosso).

²⁴ O trecho da entrevista foi colhida por este pesquisador a partir de vídeo postado no streaming do canal em questão referenciado ao final desta pesquisa.

Portanto, resta claro que os povos indígenas buscam resistir de todas as formas, inclusive pela via institucional do processo eleitoral, a fim de ocupar cargos eletivos, apesar de todas as dificuldades e barreiras a esses povos que as eleições apresentam.

No entanto, a ocupação desses cargos eletivos ainda é limitada no Amazonas. Anote-se que a nível regional, o estado jamais elegeu um deputado, federal ou estadual, senador ou governador indígena.

Nessa toada, vale ressaltar novamente a fala de Gersem Baniwa, acerca das dificuldades dos povos indígenas em alcançar cadeiras eletivas, ao ser questionado por uma participante “por que os indígenas não têm uma bancada forte [no congresso] como a bancada da bíblia ou da bala, o que está faltando”:

Bancada indígena, por exemplo, no Congresso, infelizmente, é o grande problema desfavorável aos indígenas e à densidade eleitoral, porque o número eleitoral é muito pequeno, e eu nunca compreendi que é possível até compreender que o saudoso Mário Juruna foi eleito, o único que foi eleito por não indígenas no Rio de Janeiro. Há uma explicação histórica e clara, mas é local ali, e, daquele momento, daquele contexto, eu diria como um repúdio à situação que estava se vivendo, e tem uma votação do Mário Juruna, mas, em outros contextos, **é difícil, os não indígenas votarem em índios, isso é muito difícil.** Então, **as densidades eleitorais locais e regionais não facilitam isso. Roraima agora elegeu a Deputada Joênia, com forte apoio dos não indígenas, claro que teve forte votação dos indígenas, mas muitos votos dos não indígenas. Quer dizer, em todos os estados alguma possibilidade de eleger um deputado indígena teria que contar muito com apoio não indígena, e isso é muito difícil,** embora em todo lugar a gente tenha aliados, tenha simpatizantes, apoiadores, mas não um número suficiente, então é bem difícil. E compor uma bancada de não indígenas é majoritário com força no Congresso é muito difícil, aliás, sempre se tentou, mas é bom que se diga que a gente sempre teve uma comissão parlamentar para o indígena no Congresso feito por não indígenas, o que equilibra e ajuda muito. Muitas conquistas foram conseguidas, aliás, os próprios direitos de 88 foram baseados numa extrema capacidade e habilidade de construção de alianças. Alianças que foram desde segmentos de militares a segmento de partidos políticos, segmentos de igrejas, segmentos da academia, que formou a possibilidade de, junto com o movimento indígena nascente embrionário naquele momento, conquistar os direitos atuais(SUL, 2021). (Destques nosso).

Portanto, além das dificuldades institucionais formais que limitam a participação dos povos indígenas, como a filiação partidária, prestação de contas eleitorais ao modo jurídico tradicional..., não índios raramente votam em candidatos indígenas.

Ademais, destaca Baniwa, outro fator de dificuldade de mobilização política é o desafio é a dificuldade de articulação sociopolítica dos povos indígenas em nível nacional. Nesse cenário, “como empreender um mínimo de articulação e mobilização dos povos, comunidades e organizações indígenas entre si e com outros aliados e

parceiros, capaz de criar força mobilizadora permanente em defesa dos seus direitos, em um país continental como o Brasil?” (2007).

Isso não obstante, o movimento indígena no âmbito político iniciado na década de 1970, que culminou com a capitulação de direitos na Constituição Federal de 1988, ainda que sem grande efetividade, contribuiu para iniciar essa discussão pluriétnica.

Além do mais, espantou-se o fantasma do desaparecimento gradual dos povos indígenas. A população indígena apresenta crescimento médio anual de 4 % nos anos de 2004 e 2005, contra 1,6% da população brasileira, tendo como prováveis causas para o aumento da população indígena: “o reconhecimento da identidade indígena (índios ressurgidos), reconhecimento de índios urbanos, etnogênese e a aceitação, cada vez maior, pela sociedade da identidade indígena”(BANIWA, 2007).

É dizer, ainda que sem grandes impactos numéricos na ocupação das cadeiras de cargos eletivos, é possível observar que os povos indígenas buscam ampliar sua resistência, desta feita, no plano institucional do processo eleitoral, mesmo com todas as dificuldades que esse processo apresenta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo buscou contribuir para o preenchimento de lacuna de discussões acerca de candidaturas indígenas no processo eleitoral amazonense, sobretudo na área do direito eleitoral/constitucional. O estudo acerca da ausência de representatividade de povos indígenas, nas esferas de poder de cargo eletivo e das projeções dessas candidaturas revela-se importante, não apenas por conta dessa rarefação acadêmica, mas também pelo fato de o estado amazonense ser a unidade da federação que mais concentra esses povos (IBGE, 2010).

Interessante repisar que, a despeito do Amazonas ser o estado com maior contingente de povos indígenas, nas eleições de 2018, nenhum candidato desses povos foi eleito. Além do mais, no pleito de 2020, dos 780 candidatos eleitos no pleito de 2020, apenas 31 eram indígenas (3,97%) e apenas uma prefeitura foi conquistada no Estado, São Gabriel da Cachoeira/AM.

Diante desse cenário, buscou-se avaliar se o movimento epistêmico decolonial, notadamente após o advento da Constituição de 1988, potencializou o aumento das candidaturas indígenas no processo eleitoral amazonense contemporâneo (2014 a 2020).

Para se chegar esse resultado, discutiu-se o processo colonial da América Latina e a respectiva invisibilização dos povos originários no período pós-colonial. Observou-se que o projeto de nação, concebida desde o início da colonização portuguesa, foi construído por meio de “processos violentos de submissão das diferenças e na erradicação, sistemática e rotineira, de heterogeneidades e autonomias. Os fatos e personagens destes processos são objeto de um forte controle social, e apresentam-se para as gerações seguintes de forma quase ritualizada” (OLIVEIRA, 2016, p. 76).

Por outro lado, pretendeu-se analisar o processo que envolveu o movimento do pensamento decolonial, consubstanciado no Estado Plurinacional. Tal pensamento visa um olhar por meio dos povos subalternos (SPIVAK, 2010). Muito embora esse movimento tenha iniciado em alguns países asiáticos e africanos que também sofreram análogo tipo de colonização, desenvolveu-se de forma específica na América Latina.

O trabalho conseguiu verificar que o advento do novo constitucionalismo plural, capitaneado pelo pensamento decolonial, inseriu parte de sua marca na Constituição brasileira de 1988, sob alguns aspectos multiculturais dos povos indígenas. No entanto, tais direitos ainda não possuem grande efetividade por conta de inércia do próprio estado ou mesmo em razão de institucionalidades próprias de não indígenas, o que limita o acesso desses povos como é o caso das eleições, que tem o procedimento altamente burocrático.

Filiação partidária, prestação de contas ao modo jurisdicional, alfabetização como requisito de elegibilidade, propaganda eleitoral obrigatoriamente em língua portuguesa são exemplos de elementos legais e constitucionais que limitam o acesso dos candidatos indígenas ao processo eleitoral, sendo aqueles elementos integralmente concebidos sem a devida adaptação ao multiculturalismo.

Além dessas dificuldades institucionais, verificou-se que a pouca densidade de eleitores indígenas dificultam a eleição de candidatos indígenas, porquanto não índios raramente votam em candidatos indígenas.

De certo modo, ao se limitar a participação dos povos indígenas no processo eleitoral, e, portanto, às esferas de poder ocupadas, por meio de cargos eletivos, prolongam-se as políticas de assimilação e tutela estatal a esses povos, na medida em que dependem de efetivação de políticas públicas engendradas por representantes não indígenas ou não alinhados a seus interesses.

Nesse sentido, permanece atual a questão proposta por Gargarrela (2016). Nada obstante às conquistas de direitos às classes de massas, dentre eles negros e indígenas, nesse último caso destaca-se o estado plurinacional, reformadores não deram importância ao que denominaram de “casa de máquina da Constituição” que seria as estruturas de poder com vistas a viabilizar essas garantias, o que tornaria essas constituições vazias de efetividade.

Notou-se que, de um lado, que a Constituição de 1988 e todo seu processo de constituinte incentivaram a articulação e institucionalização dos povos indígenas²⁵, por outro, observou-se a ausência de penetração de lideranças indígenas em cargo eletivos, muito por conta do processo eleitoral ainda fortemente calcado nas instituições que não contemplam o modo de organização desses povos.

Por outro lado, observou-se que tanto sob o aspecto estatístico, sendo demonstrado aumento de candidaturas indígenas, quanto por meio de análise de declarações de lideranças, os povos indígenas em questão movimentam-se para busca de representatividade política como uma das diversas formas de resistência, muito embora tais candidaturas ainda não tenham logrado êxito.

Verificou-se que o processo histórico que permeia não apenas o Estado do Amazonas, mas também a formação do Estado brasileiro está envolto em construção de racismo - notadamente em relação a negros e indígenas - o qual se utilizou de diversos instrumentos com vistas a consubstanciar esse fenômeno, dentre outros, o esquecimento e o “branqueamento”.

Com efeito, ainda que colonizadores e colonizados integrem uma mesma unidade administrativa ou uma a mesma nação, a proeminência dirigente estatal é quase que exclusiva aos não indígenas. É dizer, muito embora ocorram movimentos no sentido de romper, ou menos reformar, o processo formal que envolve o estado moderno, os elementos da colonialidade do poder ainda permanecem intrínsecos.

Esse pensamento local teve repercussões jurídicas constitucionais por meio do novo constitucionalismo americano, sendo a Bolívia o maior expoente desse novo modo de reconhecimento multicultural. Verificou-se que tais pensamentos foram apenas um elemento de contribuição para o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas,

²⁵As organizações indígenas, que, até o ano de 1987, se podiam contar nos dedos, em 2000, segundo um levantamento realizado pelo ISA, eram em número de 183 apenas na região amazônica (OLIVEIRA, 2016).

sendo a resistência em forma de movimentos sociais desses povos o grande motor de ocupação de espaços de poder.

Observou-se que, no caso do Brasil, a Constituição de 1988 abandonou, pelo menos por princípio, a finalidade garantir a integração dos indígenas na comunidade nacional, reconhecendo-lhes “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, conforme dispõe o art. 231. Ao contrário, o Estatuto do Índio, com origens no regime militar de 1968, inseria-se numa perspectiva assimilacionista, a partir de um “processo de aculturação livre e espontânea”.

Além do procedimento instrumental bibliográfico, este trabalho, notadamente no terceiro tópico, utilizou fortemente o procedimento documental, por meio da análise de dados estatísticos de candidaturas indígenas relativas às eleições de 2014 a 2020, extraídos do portal de dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) procedendo à abordagem tanto qualitativa como quantitativa.

No início da pesquisa, a ideia concebida era extrair não apenas os dados do registro de candidaturas de indígenas, mas também outros elementos que pudessem influenciar no processo eleitoral, tais como, destinação de verbas públicas de campanha eleitoral e tempo de propaganda eleitoral veiculada na televisão de concessão pública.

No entanto, no decorrer das análises, verificou-se que o Tribunal Superior Eleitoral, nem outro órgão, dispunham de informações organizadas daqueles elementos, de modo a permitir o escrutínio das destinações de financiamento de campanha e propaganda eleitoral por raça autodeclarada, tal como ocorre nos registros de candidaturas.

Outra limitação encontrada na presente pesquisa foi a submissão do projeto no Comitê de Ética desta universidade. Por ocasião do exame de qualificação, foi sugerido pela ilustre banca examinadora a submissão do respectivo projeto de pesquisa, a fim de “escutar” lideranças indígenas. A sugestão foi acolhida e o projeto submetido (protocolo n. 142140/2021). No entanto, o parecer da comissão recomendou um complexo protocolo de segurança em razão da pandemia gerada pela COVID-19, o que inviabilizou a entrevista proposta, tendo em vista a complexidades daqueles protocolos e o tempo de finalização desta pesquisa (Parecer CEP n. 5.176.257).

Para atenuar essa limitação, utilizou-se da técnica de análise documental de entrevistas de lideranças indígenas, notadamente os que já foram candidatos em pleitos anteriores.

Dito isso, revela-se importante que pesquisas futuras possam enveredar por essas vertentes, a fim de aprofundar as raízes da baixa participação de candidatos indígenas, muito embora tais candidaturas tenham aumentados nas últimas eleições. É dizer, o olhar acerca dessa baixa representatividade deve ser expandido para além do registro de candidatura, sendo necessário o estudo dos demais elementos do processo eleitoral como o citado financiamento de campanha e a propaganda eleitoral, dentre outros.

De igual modo, em outra oportunidade, a pesquisa de campo com candidatos indígenas pode apresentar profícuos resultados que permitam desvendar outras dificuldades e limitações de acesso ao processo eleitoral por partes desses povos.

Por derradeiro, é importante destacar que “o ofício do pesquisador que atua no campo contra-hegemônico, “é uma tentativa de desviar o curso da história, mostrando que a subalternidade não é uma categoria fixa ou uniforme, ao contrário do que veiculavam os discursos coloniais” (DIAS, 2020). Dessa forma, o intelectual não pode “falar pelo subalterno, mas pode lutar contra a subalternidade, criando espaços nos quais possam se articular”(SPIVAK, 2010, p. 09). Portanto, esse universo indígena, amazônico e eleitoral, merece ser analisado sob novos prismas, sob nova epistemologia, que não aquelas que relegam a esses povos uma “ausência de cultura” ou que buscam assimilá-los ao não reconhecer seu modo de organização política.

REFERÊNCIAS

ADDOR, Felipe. Reflexões sobre democracia participativa na América Latina. **Revista de administração pública. Escola Brasileira de Administração Pública.**, Rio de Janeiro, v. 52, n. 6, p. 1108–1124, 2018. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/77390/74131>. Acesso em: 07 mar. 2021.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento.** São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília-DF, n. 11, 89–117, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0103-33522013000200004>. Acesso em: 10 fev. 2021.

BANIWA, Gersem Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil

contemporâneo. **Tellus**, Campo Grande/MS, 127–146, 2007. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/136/140>. Acesso em: 05 mar. 2022.

BARBER, Benjamin. **Strong democracy: Participatory politics for a new age**. Berkeley - EUA: Univ of California Press, 2003.

BLOEMER, Neusa Maria Sens; MENDES, Isackson Luiz Cavilha. Os Guarani da aldeia Conquista (SC): representações e práticas sociais em relação ao poder local e ao processo político eleitoral brasileiro. **Revista Cadernos do Ceom**, Florianópolis, v. 21, n. 29, p. 133–164, 2008. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/332>. Acesso em: 06 fev. 2021.

BRANDÃO, Pedro. **Novo constitucionalismo pluralista latinoamericano**. São Paulo: Lumen Juris, 2015.

BRASIL. Constituição Federal (1988). Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/legislacao/portal-legis/legislacao-1>. Acesso em: 02 fev. 2020.

BRASIL. Lei nº 4.367 (Código Eleitoral), de 15 de julho de 1965. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/legislacao/portal-legis/legislacao-1>. Acesso em: 02 ago. 2020.

BRASIL. Lei nº 9.096/1995 (Lei Orgânica dos Partidos Políticos), de 19 de setembro de 1995. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/legislacao/portal-legis/legislacao-1>. Acesso em: 03 mar. 2020.

BRASIL. Lei nº 9.504/97 (Lei das Eleições), de 30 de setembro de 1997. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/legislacao/portal-legis/legislacao-1>. Acesso em: 02 ago. 2020.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. Resolução TSE nº 23.571/2018 (disciplina a criação, organização, fusão, incorporação e extinção de partidos políticos). Disponível em: <https://www.tse.jus.br/legislacao/compilada/res/2018/de-19-de-setembro-de-1995-resolve>. Acesso em: 07 abr. 2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Petição n. 3388, Relator Ministro Carlos Ayres Britto, julgado em 19/03/2009, DJe-181, divulgado em 24/09/2009, publicado 25/09/2009. Disponível em < <https://jurisprudencia.stf.jus.br/>>. Acesso em: 08 jan. 2022.

CÓDIGO ELEITORAL (Lei n. 43.67/1965)

CONCEIÇÃO, Keyla Francis de Jesus da. **A invisibilidade do indígena no processo eleitoral brasileiro: As Organizações Indígenas e a luta pela representação política**. 2018. 2018. - Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) - Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2018. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/31979>. Acesso em: 28 jul. 2021.

CONTEMPORÂNEA, Literatura Indígena. Descolonizando as Ciências Humanas e Sociais: a potência do pensamento-voz-práxis indígena. **Contemporânea, Literatura Indígena**, Manaus-AM, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3ZrKOQXkpQw&t=7849s>. Acesso em: 07 mar. 2022.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Entre a nação imaginada e o estado plurinacional: o reconhecimento dos direitos indígenas no novo constitucionalismo latino-americano. In: AVRITZER, Leonardo et al. (org.). **O Constitucionalismo Democrático Latino-Americano em Debate: Soberania, Separação de Poderes e Sistema de Direitos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

DE ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Universalização e localismo – Movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia”. **Reforma Agrária**, ano 19, n.1, Rio de Janeiro, p. 4–7, 1989.

DE ANDRADE, Bruna Ferreira; CARVALHO, Volgane Oliveira. Participação política dos povos indígenas e a perpetuação da invisibilidade no cenário político. **Revista do TRE-RS**, Porto Alegre/RS, p. 131, 2019.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 18, p. 225–254, 2004.

DE MIRANDA, Sandro Ari Andrade. A CRISE ECOLÓGICA, O EPISTEMICÍDIO E A DESTRUIÇÃO DOS SABERES. **Revista Saberes da Amazônia**, São Paulo, v. 2, n. 4, 2017.

DIAS, Mariana Sousa. “Pode o subalterno falar?” **Revista Odisseia**, Natal-RN, v. 5, n. 1, p. 120–140, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/odisseia/article/view/20573>. Acesso em: 10 fev. 2022.

DORNELLES, Ederson Nadir Pires; VERONESE, Osmar. A falta de representatividade indígena nos parlamentos brasileiros: a democracia representativa vigente deve ser (re) inventada? **Revista Eletrônica Direito e Política**, Itajaí, v. 13, n. 1, p. 32–59, 2018.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**, Buenos Aires, p. 1–8, 2011.

FARIA, Lúcia Cony. Visões de mundo, visões da natureza e a formação de paradigmas geográficos. **Terra livre**, n. 17, São Paulo, p. 99–118, 2001. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/terralivre/article/view/342>. Acesso em: 6 out. 2020.

IBGE, Censo. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 3 jan. 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. **Subjetividade Coletiva dos Povos Indígenas**

no Direito Internacional dos Direitos Humanos. 2015. - Tese (Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio), Rio de Janeiro, 2015.

LEAL, Mônia Clarissa Hennig; ALVES, Felipe Dalenogare. A inconveniência da PEC nº 36/2016 por violação aos direitos de participação política: uma análise das cláusulas de barreira a partir do caso *Yatama vs. Nicarágua*. **Revista Direitos Fundamentais & Democracia**, v. 23, n. 2, p. 138-160, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Brasília-DF, n. 80, p. 71–114, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/695#tocto1n3>. Acesso em: 17 jan. 2021.

MANIN, Bernard. As metamorfoses do governo representativo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Brasília-DF, v. 10, p. 5–34, 1993. Disponível em: http://anpocs.com/images/stories/RBCS/rbcs29_01.pdf. Acesso em: 1 set. 2021.

MELO, Rúrion. O “paradoxo” da democracia radical: crise, protestos e perda de legitimização. **Dois Pontos**, Curitiba-PR, v. 13, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/43751>. Acesso em: 1 set. 2021.

MIGUEL, Luis Felipe. A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Brasília-DF, v. 45, p. 438–511, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/dados/v45n3/a06v45n3.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2021.

MIGUEL, Luis Felipe. Sorteios e representação democrática. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 50, p. 69–96, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0102-64452000000200005>

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia: Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019. *E-book*. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

OLIVEIRA, Andreici Marcela Araujo de. **Movimento Social Indígena e Participação Política: a contribuição da COIAB na formação de lideranças.** 2012. - Dissertação (Programa de Pós Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Pará - UFPA), Belém-PA, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco. **O nascimento do Brasil e outros ensaios : “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades .** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. *E-book*. PGR, Procuradoria Geral da. Entrevista com Marcos Apurinã - Povo Apurinã do Amazonas. **Procuradoria Geral da República**, Brasília-DF, Brasil, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tzydLbcdVX4&list=PLJjTYoqSQpf-NyQwLs4Oiko9Nx_RQqlVU&index=7. Acesso em: 27 fev. 2022.

PONTES FILHO, Raimundo P. **Logospirataria na Amazônia.** Lisboa: Chiado editora, 2017.

PONTES FILHO, Raimundo P. **Formação Sociocultural da Amazônia Colonial**. Manaus-AM: Editora Livre, 2021.

PRZEWORSKI, Adam. **Crises da democracia**. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americana**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227–278.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concja. Uma breve história dos estudos decoloniais. **MASP Afterall**, São Paulo, v. 3, p. 12, 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2021.

SANTOS, Boaventura de Souza. As concepções hegemônicas e contra-hegemônicas de democracia. **Pneumatóforo: escritos políticos (1981-2018)**, Coimbra, 2018.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **História do Amazonas**. São Paulo: Ed. Ática, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. K. M. **O Espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia: com novo pós-escrito**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis- RJ: Vozes, 2001.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Editora., Juruá, 2000.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. A essência socioambiental do constitucionalismo latino-americano. **Revista da Faculdade de Direito da UFG.**, Goiania, v. 41, 197- 215, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unan.edu.ni/2986/1/5624.pdf>

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUL, TV Diálogos do. Entrevista com Gerssem Baniwa: O manejo do mundo na visão indígena — Diálogos em Sul Maior. **TV Diálogos do Sul**, [S. l.], 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TX4XP2hhgLw&list=PLJjTYoqSQpf-NyQwLs4Oiko9Nx_RQqIVU&index=9. Acesso em: 07 mar. 2022.

TSE. Divulgação de Candidaturas e Contas Eleitorais. **Tribunal Superior Eleitoral**, Brasília-DF, 2020. Disponível em: <https://divulgacandcontas.tse.jus.br/divulga/#/>. Acesso em: 07 mar. 2022.

URBINATI, Nadia. O que torna a representação democrática? **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 67, p. 191–228, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0102-64452006000200007>. Acesso em: 07 mar. 2022.

VERDUM, Ricardo. **Povos indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília-DF: INESC, 2009. Disponível em: https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasportales/op_20090918_01.pdf#page=91

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e povos indígenas**. Curitiba-PR: Juruá, 2009.

WEIL AFONSO, Henrique; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O Estado plurinacional da Bolívia e do Equador: matrizes para uma releitura do direito internacional moderno. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, São Paulo, v. 17, 263–276, 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. **Pluralismo e Crítica do Constitucionalismo na América Latina**, Curitiba, 2010.

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova**, São Paulo, v. 1, n. 67, p. 139–190, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452006000200006>. Acesso em: 25 set. 2021.