

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

Grupo de Trabalho: Movimentos sociais rurais e Estado: conflitos territoriais e lutas por direitos e reconhecimento

Lutas por terra e por reconhecimento: conflito agrário entre indígenas, Estado e agricultores familiares em Faxinalzinho, RS.

Samara Peres Dornelles Almeida¹; Everton Lazzaretti Picolotto²; Letícia Machado Spinelli³

Introdução

O presente artigo, fruto de uma pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria- UFSM, entre os anos de 2014 e 2016, tem como objetivo apresentar de que modo os indígenas se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento no norte do Rio Grande do Sul. Para tanto, realizou-se um estudo sobre um conflito atual que tem origens históricas nos processos de ocupação e colonização de terras.

Em abril de 2014, o município de Faxinalzinho, na região norte do estado do Rio Grande do Sul, presenciou um conflito entre indígenas Kaingang e agricultores familiares que acarretou na morte de dois agricultores. Tal violência não era premeditada; no entanto, desencadeou-se na ocasião em que esses agricultores romperam a barreira da estrada (ERS- 487), a qual os indígenas da comunidade de Votouro Kandoia haviam obstruído o acesso para pressionarem o Estado à demarcação de terras que reivindicam como indígenas por mais de uma década. A reação dos Kaingang para com os agricultores decorreu por terem sido desrespeitados quanto ao seu direito de protesto. Em conversa que se obteve com

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. E-mail: aramas_22@yahoo.com.br

² Doutor em Ciências Sociais, Professor do Departamento de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Extensão Rural da UFSM.

³ Doutora em Filosofia, Bolsista de Pós-Doutorado PNPd/CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSM.

os indígenas, assim se referiram às mortes: “depois daquilo pensava-se que o Poder Público responderia com agilidade à demarcação de terras, mas não surtiu efeito nenhum”⁴. Ao considerar que a terra de Faxinalzinho seja de ocupação tradicional indígena entende-se que a morosidade da sua homologação repercute na privação material dos seus direitos aos recursos naturais em solos originários, bem como, na degradação da sua autoimagem, pois, ao romperem a barreira realizada pelos indígenas foi como se os agricultores tivessem desprezado a sua ação política, caracterizando uma violência simbólica.

Tratando-se do contexto histórico, o Rio Grande do Sul é cenário de intensos conflitos agrários envolvendo indígenas, Estado e agricultores familiares. Tais conflitos são heranças do processo de colonização por imigrantes de origem europeia no início do século XX, do qual o governo do Estado promoveu aldeamentos indígenas, loteou e vendeu terras originárias dos povos nativos a imigrantes sob a lógica desenvolvimentista inspirada em ideais positivistas⁵. Esse processo visava, entre outros aspectos, a ascensão econômica regional, a qual, contudo, coincidiria com o aniquilamento de comunidades indígenas inteiras.

O processo de colonização do Rio Grande do Sul, especialmente no norte do Estado, nos séculos XIX e XX, afetou a relação social entre indígenas e agricultores familiares, pois, o governo estadual promoveu políticas territoriais estabelecendo direitos de ocupação e de propriedade sobre as mesmas terras a indígenas e a agricultores familiares em diferentes momentos históricos. A política de colonização proporcionou desenvolvimento econômico e dividendos financeiros ao Estado devido a implantação de programas de expansão de colônias em áreas menos povoadas (NASCIMENTO, 2014). Os imigrantes foram instalados nas terras dos indígenas e dos caboclos, obrigando-os a migrarem para áreas cada vez mais distantes na medida em que os núcleos de imigrantes eram estabelecidos pelo Estado ou por empresas de colonização. Assim, o desenvolvimento da sociedade gaúcha foi marcado por grandes conflitos territoriais devido à colonização que

⁴ Fala de um dos indígenas quando questionado sobre a demarcação de terras indígenas na aldeia de Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS.

⁵ Conjunto de pensamentos de Augusto Comte com grande influência no período da proclamação da República no Brasil (1889).

conforme se intensificava, expropriava os Kaingang e outras etnias alocando os colonos à região. Dessa forma, frente ao projeto de expansão social e econômica, às custas dos territórios tradicionais, os indígenas foram violentamente submetidos ao aldeamento.

Conjuntamente com a colonização oficial promovida pelo Estado⁶, foram criados núcleos de colonizações particulares em áreas concedidas pelo Estado. Os quais eram empresas de colonização que movimentaram um mercado lucrativo em torno das terras, com isso, essas companhias privadas pressionavam o Governo do Rio Grande do Sul, incentivando a colonização (RÜCKERT, 1997). Nesse contexto, muitas áreas indígenas foram suprimidas e seus habitantes foram deslocados ou até mesmo assassinados (GOMES, 2012)⁷. Nessa ocasião, indígenas e caboclos passaram a ser considerados como intrusos em seus territórios originários.

Diante desse conflito agrário buscou-se compreender de que modo os indígenas se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento. Assim, nos servimos, como aporte teórico central, da teoria do reconhecimento nas contribuições de Axel Honneth. A tese defendida pelo autor discorre sobre a motivação do desencadeamento dos conflitos sociais, bem como a formação dos movimentos sociais gerados a partir do desrespeito moral. Sua análise é compreendida a partir das três esferas do reconhecimento, a saber: do amor, do direito e da estima social. Cada uma delas guarda um correspondente na forma de um reconhecimento denegado, são eles: o amor corresponde aos maus tratos, o direito, ao desrespeito, e, a estima social, à degradação. Para o autor, o reconhecimento recíproco é o que move os sujeitos da esfera individual à coletiva. Assim, Honneth conduziu a teoria da luta por reconhecimento a uma teoria social de caráter normativo, pois, visava compreender os processos de mudanças sociais a partir de normativas inscritas na relação de reconhecimento recíproco. Sua tese

⁶ O domínio sobre as terras devolutas, antes pertencentes ao Império, foi repassado aos Estados, conforme o artigo 64 da Constituição de 1891, o que possibilitou que Estados e municípios legitimassem terras indígenas em seus territórios.

⁷ O Relatório Figueiredo (1967) documento oficial produzido por uma Comissão Parlamentar de Inquérito coordenada, na ocasião, pelo Procurador Geral da República, Jader Figueiredo, a fim de investigar as atrocidades cometidas pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI (criado em 1910) apresenta em seus registros todas as formas de violação praticada contra os indígenas.

central se assenta no argumento de que as mudanças sociais só podem acontecer na condição de os grupos sociais agirem unidos na luta por conquistas institucionais e culturais.

1. Colonização do norte do Rio Grande do Sul, não reconhecimento dos indígenas e seus desdobramentos contemporâneos

Os aldeamentos no norte do Rio Grande do Sul iniciaram na metade do século XIX como uma estratégia para alcançar espaços a novos sujeitos pecuaristas, tropeiros, extrativistas ervateiros, agricultores, madeireiros, dentre outros (TEDESCO, 2014, p. 135). Isso repercutiu em uma grande migração dos indígenas para fugir da subordinação dos colonizadores (NASCIMENTO, 2014). Outro aspecto definitivo na colonização foi o grande contingente de famílias descendentes de imigrante que buscavam novas terras na região. Tal necessidade foi suprida na medida em que colônias, como a de Erechim, instalada em 1910, passaram a demarcar lotes de terras (com cerca de 25 hectares para cada família) na região do Alto Uruguai, mesmo período em que foram demarcados os toldos indígenas. Assim, o Estado estabeleceu a desterritorialização dos indígenas, garantindo a sua alocação em um espaço reduzido; enquanto garantia aos colonos a aquisição da propriedade dessas terras mediante pagamento. Desse modo, compreende-se a responsabilidade do Estado diante do conflito envolvendo indígenas e agricultores familiares que lutam por seus direitos sobre a terra⁸.

Para compreender-se o atual conflito em Faxinalzinho é preciso resgatar a fase de demarcação de terras indígenas ocorridas nas primeiras décadas do século XX, entre 1910-1918. Foram criadas onze reservas indígenas no Estado, assim distribuídas: Cacique Doble (1910), Carreteiro (1911), Caseiros (1911), Guarita (1911), Inhacorá (1911), Ligeiro (1911), Nonoai (1911), Serrinha (1911), Ventarra (1911), Votouro Kaingang (1918), Votouro Guarani (1918) (CARINI, 2005, p. 136). Décadas mais tarde foram reduzidas em decorrência do Decreto Estadual nº 658

⁸ Estudos recentes realizados pela FUNAI demonstram que havia duas áreas próximas que constituíam a terra indígena Votouro desde 1918 (TEDESCO, 2014). As duas áreas foram chamadas, respectivamente, de Gleba A, conhecida como Votouro Velho, localizada em Faxinalzinho com 3.194 hectares e Gleba B, conhecida como Barra Seca, localizada em Benjamin Constant do Sul, com 2.783 hectares (TEDESCO, 2014).

de 1949, o qual instituiu áreas de reservas florestais em partes destas áreas e programas estaduais de colonização e reforma agrária.

A expansão agrícola, consequência da colonização e dos incentivos do Estado, expandiu o território econômico do Rio Grande do Sul, de modo que as demarcações de terras indígenas não frearam a intrusão de imigrantes em áreas consideradas “devolutas”, ocupadas por indígenas. Nesse momento, as reservas indígenas eram encaradas como “vazio demográfico”, argumento apresentado pelo Estado a fim de atender aos interesses econômicos locais por novas áreas agricultáveis. Tedesco (2014) destaca que décadas depois, parte dessas terras indígenas foi vendida a agricultores no processo de Reforma Agrária no governo Brizola (1959-1963), por meio do Instituto Gaúcho de Reforma Agrária- IGRA. Ato que seria revisto anos mais tarde quando se estabeleceu na Constituição Estadual a garantia aos povos tradicionais o direito à devolução de suas terras originárias, conforme a citação a seguir:

No prazo de quatro anos da promulgação da Constituição, o Estado realizará o reassentamento dos pequenos agricultores assentados em áreas colonizadas ilegalmente pelo Estado, situadas em terras indígenas (Das disposições transitórias, RIO GRANDE DO SUL, 1989).

Assim, o Estado organizou grupos de estudos a fim de obter conhecimento das terras ilegalmente vendidas, situação que contribuiu para que os conflitos por terras no Rio Grande do Sul fossem mais recorrentes, por exemplo, no caso da terra indígena Serrinha (municípios de Constantina, Ronda Alta, entre outros), em que 11 mil hectares foram devolvidos aos Kaingang na década de 1990 (CARINI, 2005). De forma similar, os Kaingang de Benjamin Constant do Sul recuperaram suas terras na reserva Votouro (demarcada em 1918). No entanto, iniciou-se, nos primeiros anos do século XXI, uma nova pauta de seu interesse sobre uma área próxima (chamada de Gleba A ou Votouro Velho), em Faxinalzinho: a luta por novas terras indígenas, as quais eles consideram ser de ocupação tradicional. O acampamento montado para reivindicar esta área se chama aldeia de Votouro Kandoia. Reivindicação que substancia o conflito recente entre Estado, indígenas e agricultores familiares, pois, nesse contexto, o Estado não considera que houve um processo ilegal de assentamentos; antes, entende que é lícito o direito de

propriedade dos agricultores que compraram essas terras, alegando que se tratavam de terras devolutas. De modo que essa reivindicação recente demandada pelos Kaingang caracteriza uma nova fase do movimento indígena (TEDESCO, 2014). Diante das diferentes interpretações sobre o direito às mesmas terras, laudos antropológicos foram realizados pela FUNAI nos anos de 2002, 2005 e 2009, demonstrando que o processo de retomada das terras indígenas, realizado nos anos de 1990, não contemplou a integralidade das suas áreas, pois, não abrangeu a Gleba A de Faxinalzinho. Dessa forma, o Estado estaria sendo omissivo diante do Art. 231 da Constituição Federal vigente:

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 (Art.231 da Constituição Federal de 1988).

Portanto, mesmo que os indígenas possuam constitucionalmente o direito garantido sobre suas terras originárias, considera-se, em âmbito geral, que a problemática da não demarcação de suas terras fere seus direitos fundamentais, especialmente no sul do país. Em verdade, é uma questão que em determinados Governos⁹ foi reduzida de tal modo que parece não haver alinhamento dos interesses do Estado brasileiro aos interesses dos povos indígenas. Observa-se que a luta dos Kaingang de Votouro Kandoia corresponde ao alcance do reconhecimento legítimo referente a terra de ocupação tradicional presente na Constituição de 1988.

As conquistas constitucionais indígenas foram alcançadas a partir da organização política desses povos iniciada a partir de 1974 com as chamadas Assembleias dos Chefes Indígenas, em que diversas etnias do país passaram a compartilhar suas demandas e, especialmente, estabelecer espaços para definição

⁹ Na Gestão de: José Sarney (1985-1990) homologaram-se 67 terras indígenas; na gestão de Fernando Collor (1990-1992), homologaram-se 112; na gestão de Itamar Franco (1992-1994), homologaram-se 16; na gestão de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), homologaram-se 145; na gestão de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), homologaram-se 87; na gestão de Dilma Rousseff (2011- 2016), homologaram-se 21. Fonte: Instituto Socioambiental- ISA (maio de 2016). Considerando que o número de terras homologadas é sempre inferior ao número de terras declaradas pela FUNAI como de ocupação tradicional indígena.

de organização própria e demandas por reconhecimento perante a sociedade e o Estado (Bicalho, 2010). Essas Assembleias além de possibilitarem espaços para troca de experiências sobre o abandono e a invisibilidade indígena no país, promoveram a luta coletiva desses povos e organizaram a sua intervenção no processo Constituinte da década de 1980.

2. A estrutura do reconhecimento e o desrespeito moral

Diante do histórico conflito travado entre o Estado e os grupos subalternos buscou-se compreender de que modo os indígenas se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento. Dessa forma, utilizou-se a teoria do reconhecimento nas contribuições de Axel Honneth. Sob o aporte de uma teoria positiva da intersubjetividade, sua tese se sustenta sob o pressuposto de que os indivíduos são detentores de uma necessidade moral de reconhecimento para a formação de sua identidade. Assim como expectativas de reconhecimento bem atendidas repercutem no desenvolvimento sadio da identidade, experiências malogradas de reconhecimento frutificam numa formação identitária frágil e precária.

Para a compreensão do reconhecimento e formação de identidade, Honneth a partir das considerações de Hegel e Mead, apresenta que a identidade pessoal é intersubjetiva; ou seja, é a partir da interação com outras pessoas que a identidade é construída e possibilita o reconhecimento mútuo entre os sujeitos. Relações de reconhecimento são fundamentais na formação da identidade, pois, quando essas relações são negligenciadas, os sujeitos se sentem desrespeitados e adquirem uma imagem negativa de si mesmos. A autorrealização é efetivada quando a partir de relações intersubjetivas se é capaz de encontrar considerações positivas de si nos parceiros de interação.

A análise de Honneth é compreendida a partir das três esferas do reconhecimento, a saber: do amor, do direito e da estima social. Para tratar a esfera do amor, o autor utiliza-se dos estudos de Donald Winnicott por ele ter demonstrado sistematicamente que as experiências afetivas do bebê com seus familiares mais próximos são geradoras da sua *autoconfiança*, pois, essa é constituída em seus

primeiros anos de vida. Considera, também, que é a partir da interação da mãe que o bebê ao experimentar a sua dedicação amorosa¹⁰, além de se sentir amado, desenvolve sua criatividade. Com esse entendimento, Honneth explica que ao adquirirem autoconfiança, as pessoas na vida adulta seriam capazes de realizarem participação autônoma na vida pública. Na esfera do direito, Honneth entende que as pessoas são capazes de reconhecerem a si próprias como sujeitos membros de uma coletividade que exerce cidadania a partir de experiências geradoras de *autorrespeito*, as quais são oriundas de relações em que os parceiros de interação se percebem junto à esfera jurídica capazes de recorrerem às suas causas em detrimento de estarem contemplados por garantias de direitos. Na esfera da estima social, Honneth considera que os sujeitos buscam nas relações sociais o reconhecimento do seu valor individual, não na forma universalizada e objetiva, como nas relações jurídicas, mas a partir da sua biografia. Para tanto, experiências geradoras de *autoestima* são vividas por interações em que os sujeitos se percebiam possuidores de prestígio social e reputação¹¹.

Assim, Honneth atualiza a noção de reconhecimento em Hegel a partir de uma inflexão materialista, procurando elucidar na tese que as mudanças sociais são oriundas de experiências de reconhecimento denegado e se desenvolvem na condição de os grupos sociais agirem unidos na luta por conquistas institucionais e culturais.

No que se refere ao desrespeito moral, Honneth (2003) apresenta que experiências de rebaixamento moral sofridas nas três esferas do reconhecimento ferem os sujeitos e os impossibilita de terem uma relação prática positiva de si

¹⁰ Winnicott teoriza que a dedicação amorosa da mãe corresponde a um relacionamento envolvido por dependência absoluta e dependência relativa: a dependência absoluta é entendida como o período no qual o bebê necessita integralmente do cuidado da mãe. Essa fase corresponde à primeira etapa do desenvolvimento infantil, em que mãe e bebê possuem um vínculo tão aproximado como em uma relação simbiótica. Na dependência relativa, por sua vez, mãe e bebê, adquirem certa independência, uma vez que nesse período a mãe aos poucos precisa responder às suas atividades diárias, não dispondo mais de todo tempo a ele. Na ausência da mãe, ele passa a percebê-la não mais como parte subjetiva do seu mundo, mas como um ser que possui autonomia. É, então, nesse movimento de presença e ausência da mãe em que o bebê experimenta a sua dedicação amorosa.

¹¹ “A importância de ser considerada importante nas próprias carências, na sua capacidade de julgamento e, sobretudo, nas suas habilidades precisa ser renovada e reconstruída pelos sujeitos sempre de novo na vida em grupo para que ela não perca a sua força e vivacidade na anonimidade do outro generalizado” (HONNETH, 2013, p.65).

mesmos. Os maus tratos, experiências de desrespeito moral, ocorridos na esfera do amor, denunciam o desrespeito que os atingem na sua autonomia individual, nessa esfera o corpo é o objeto de violação. Assim, o não reconhecimento é marcado pela violência. Nessa experiência é destruída a autoconfiança na relação prática do indivíduo. No entendimento do autor, o desrespeito aqui sofrido não se converte em movimento social por não ser generalizado ao compartilhar com outros sujeitos as lesões sofridas¹².

Na esfera do direito, o reconhecimento denegado fere os sujeitos na sua expectativa intersubjetiva de formar juízo moral, pois, se veem diminuídos na sua condição de sujeito de direitos por não estarem em situação de igualdade com seus parceiros de interação. Assim, o sentimento gerado pela experiência de desrespeito moral é a exclusão, à qual pode ser evidenciada na privação material ou na condição cognitiva de responder civilmente.

A terceira forma de desrespeito moral se refere à ofensa em que os sujeitos lesados são humilhados, tendo seu ego ferido ao serem ridicularizados nas expectativas positivas que têm sobre si. Esse desrespeito impede que os sujeitos lesados tenham uma relação prática de autoestima por se verem menosprezados em suas relações com outros sujeitos devido ao não reconhecimento em suas competências pessoais. De modo que o que se entende por relevante nessa esfera não é o valor do indivíduo enquanto cidadão; mas, enquanto indivíduo que realiza seus próprios feitos na sua particularidade. Ou seja, o respeito é adquirido subjetivamente pelos indivíduos em vista das suas habilidades próprias (SPINELLI, 2016 b).

A experiência de rebaixamento advinda da negação de direitos historicamente constituídos desperta o “sentimento de não possuir *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (HONNETH, 2003, p. 216). Para o autor, o desrespeito na esfera do direito representa uma

¹² “A esfera do amor, diferente das esferas do direito e da estima social, foi tratada por Honneth como uma esfera não possível de ser generalizada em uma semântica coletiva, condição da qual não mobilizaria conflitos. Porém, em seus escritos mais recentes, ele parece atribuir ao amor um potencial normativo capaz de ser analisado” (segundo considerações de ROSENFELD; SAAVEDRA, 2013, p. 19).

grandeza historicamente variável, pois, com o desenvolvimento das relações jurídicas, o que era considerado como uma pessoa moralmente imputável tem se alterado. Ao ferir os sujeitos na sua capacidade cognitiva de imputabilidade moral, lhes é retirada a condição para se responsabilizarem de forma civil pelos seus atos. “Relações de reconhecimento denegado promovem abalo moral, uma vez que, por ter suas expectativas de reconhecimento frustradas e, conseqüentemente, se ver desvalorizado pelos demais, o indivíduo se deprecia perante si mesmo” (SPINELLI, 2016, p.102). Nas palavras de Honneth:

A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo a que caberia significado positivo no interior de uma coletividade (HONNETH, 2003, p. 217-8).

Na esfera da estima social, os sujeitos são rebaixados por ofensas que depreciam sua imagem, afetando a sua autoestima, fazendo com que o sujeito lesado se sinta inferior por ter sido desvalorizado em suas capacidades individuais. Na teoria da ação de John Dewey, Honneth tece uma relação existente entre as experiências de desrespeito e o engajamento em lutas sociais. Defendendo que:

[...] pela observação de que os sentimentos aparecem no horizonte de vivências do ser humano somente na dependência positiva ou negativa com a efetuação das ações: ou elas acompanham como estados de excitação ligados ao corpo, a experiência de “comunicações” (com coisas ou pessoas) particularmente bem-sucedidas ou eles sugerem como vivências de um contrachoque de ações fracassadas ou perturbadas. A análise dessas vivências de contrachoque dá a Dewey a chave que permite a ele chegar a uma concepção dos sentimentos humanos nos termos da teoria da ação [...] (HONNETH, 2003, p.221).

Assim, a categoria do reconhecimento está diretamente conectada a reações emotivas desencadeadas pela experiência do desrespeito, podendo adquirir impulso motivacional para uma luta por reconhecimento. Isso ocorre em razão de que a tensão afetiva gerada ao indivíduo na forma de humilhação só pode ser dissolvida na possibilidade efetiva da ação. Logo, diferente de uma luta de caráter econômico¹³, nos termos utilitaristas, em que a motivação da luta é por reparos da

¹³[...] a formulação conceitual do reconhecimento é de central importância hoje, não porque expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque ela tem provado ser uma ferramenta apropriada para categorialmente desvendar experiências sociais de injustiça como um todo (HONNETH, 2003, p. 133). Considera-se que as lutas por redistribuição são lutas por reconhecimento na medida em que a reivindicação por recursos corresponda a demandas referentes à etapa da estima ou, ainda, do respeito pelos direitos iguais.

desigualdade social e por redistribuição de riquezas. Contrapondo-se a essa perspectiva, a teoria do reconhecimento, no entendimento de Honneth, traz à luz a dependência humana da aceitação do outro, uma vez que a trama intersubjetiva estabelecida entre os parceiros de interação que suscita a luta dos sujeitos reivindicantes implica no fazer-se contemplado no seu reconhecimento identitário.

Para compreender a construção políticas dos indígenas a partir do desrespeito moral pensado por Honneth, utilizou-se de algumas categorias analíticas, a saber: subalternidade, subcidadania, desqualificação, desvalorização e estigma. A categoria de subalternidade, elaborada por Bourdieu (2004) evidencia a construção de personagens dominados e dominantes a partir de uma posição de valor. De modo que os indígenas foram conduzidos à subalternidade, classificados como inferiores e justificados em sua dominação¹⁴. Negaram-lhes a diferença cultural, sendo obrigados à assimilação da cultura dos dominantes. A categoria de subcidadania, desenvolvida por Jessé Souza (2012), age como capital de violência simbólica que naturaliza a distinção socioeconômica entre grupos sociais, justificando a situação dos sujeitos excluídos. Essa construção apresenta-se como um mecanismo que vela a violência econômica, social, cultural e priva os sujeitos subalternos de se mobilizarem na luta por seus direitos.

Na categoria de desqualificação, Renault (2004) apresenta que os sujeitos são reconhecidos de forma depreciativa a partir dos seus déficits, diferenciando-se dos demais sujeitos que possuem atributos de competência cultural, intelectual, econômica, incomparáveis a sua. Desse modo, o sujeito vitimado experimenta a angústia do insucesso¹⁵. Como, por exemplo, se observa na entrevista a seguir, ao perguntar para um agricultor o que significa, no entendimento dele, a terra para o indígena:

A terra para o índio eu acho que não significa nada porque ele não trabalha na terra!

O índio precisa é de apoio porque tem que ensinar ele a trabalhar, ele não foi domesticado para trabalhar na terra, o índio foi domesticado para trabalhar com artesanato, fazendo balaio. E hoje, “99% dos índios aqui não

¹⁴ Dos capitais simbólicos usados pelos colonizadores, utilizou-se fortemente a ideia da incapacidade, produzindo a necessidade de os indígenas serem “protegidos” pelo Estado.

¹⁵ Paugam (2003) se refere à angústia do insucesso quando a inferioridade social está igualmente ligada à desqualificação dos sujeitos devido à ausência de perspectivas positivas sobre si mesmos e humilhados por experiências degradantes.

são índios”. Aqui tem índio italiano, polonês... tem índio aqui que é mais loiro do que... (risos) (Entrevistado A, de Faxinalzinho- RS).

Nesse aspecto, identifica-se a desqualificação do indígena no que tange a sua própria construção cultural ao entrevistado referir-se a ele como quem está em situação de ser “domesticado” na cultura dos brancos. Consoante à desqualificação, Renault apresenta também a categoria de desvalorização, à qual se pode elucidar diante da reprovação social¹⁶ experimentada nas relações intersubjetivas em que os sujeitos têm sua reputação depreciada por seus parceiros de interação. Tal sentimento desencadeia em um sofrimento psíquico que conforme Renault (2004):

É definido como sofrimento socialmente produzido e designa mais uma patologia social do que individual, de modo que as respostas que ela demanda requerem não uma terapia individual, mas a transformação das condições sociais produtoras do sofrimento (RENAULT, 2004, p.344).

Destaca-se que as condições sociais produtoras de sofrimento abrangem também os danos que atingem o status social dos indivíduos para além do fracasso material pela inacessibilidade econômica, mas no tocante ao desrespeito moral sofrido pela privação de direitos e pela inferioridade da qual os sujeitos se entendem biograficamente. Renault (2004) apresenta que o reconhecimento denegado pode gerar relações assimétricas, como subalternidade ou estigma devido aos indivíduos nesse contexto ocuparem posições desiguais por diferenças de classe ou discriminação por sua etnicidade. Considerando que o reconhecimento de um valor é alcançado a partir de como os indivíduos são subjetivamente interpretados nos espaços institucionais¹⁷.

Na categoria do estigma, Goffman apresenta que “as pessoas que tem um estigma tendem a ter experiências semelhantes de aprendizagem relativa à sua condição e a sofrer mudanças semelhantes na concepção do eu” (GOFFMAN, 2004, p. 30). Isso quer dizer, que os estigmatizados aprendem a incorporar o ponto de vista dos seus observadores sobre o seu estigma, e essa leitura os permite

¹⁶ Os sujeitos se percebem reprovados socialmente ao se sentirem diminuídos devido às experiências advindas das dificuldades materiais e morais que depreciam a sua estrutura valorativa. Com efeito, esses sujeitos se comportam em uma tentativa de se desvincularem dos fatores que os estigmatizam, negando a sua situação desfavorável ou então, negociam a sua desqualificação, organizando-se, mesmo na sua realidade fortemente desvalorizada, recriam um conjunto de normas que os possibilitam afirmarem-se e darem sentido a sua condição. Ver Paugam, 2003.

¹⁷ O conceito de institucionalização está diretamente vinculado à ideia de padrão comportamental.

conhecerem-se a partir da concepção dos outros. Assim, o autor considera:

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-la criatura comum e total, reduzindo-a a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande – algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem – e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real (GOFFMAN, 2004, p.6).

O estigma é encontrado na interação “dos normais com os diferentes”, colocando o diferente como inadequado. No caso dos indígenas, o estigma se configurou pela herança deixada pelos colonizadores, os classificando em estereótipos de inocentes, ingênuos, ferozes, irracionais, preguiçosos, perigosos, etc., entendidos conforme interessou aos seus dominantes. Assim, legitimou-se um imaginário negativo em torno desses povos, ampliando as experiências de desrespeito moral que estão presentes na esfera do direito e da estima social a partir da categoria de subalternidade, de subcidadania, de desqualificação, de desvalorização e de estigma.

3. A construção dos indígenas como sujeitos políticos

As organizações indígenas e indigenistas, tais como: União Nacional dos Índios- UNI, Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil- CAPOIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil- APIB, Instituto Sócio Ambiental- ISA, Conselho Indigenista Missionário- CIMI, entre outros, fortaleceram (e fortalecem) o Movimento Indígena Brasileiro no sentido de facilitarem o protagonismo indígena na luta por direitos (Bicalho, 2010). Essas organizações foram fundamentais para desnaturalizar a estruturada formada acerca da condição indígena; ou seja, a condição construída na desfiguração da imagem desses povos a fim de fragilizá-los. Assim, as organizações agem na desconstrução da marginalidade permanente com que são tratados, uma vez que atuam moralmente na formação da identidade indígena. Nesse aspecto, Jessé Souza (2012) sinaliza que os grupos vulneráveis à consagração do fracasso justificado como herança histórica sofrem uma violência velada que fortalece ainda mais a desigualdade

entre, por exemplo, brancos e negros, brancos e índios, brancos e mestiços. Ainda que, para Souza, não seja a cor da pele o que condicione a interpretação da superioridade, mas a classificação do *habitus*, “o núcleo do problema é a combinação de abandono e inadaptação, destinos que atingem ambos os grupos independentemente da cor” (SOUZA, 2012, p. 159). Sob tais considerações, aponta-se a postura de um líder comunitário entrevistado ao ser questionado sobre o modo de vida dos indígenas:

(Risos) essa questão se torna até irônica, né? Porque hoje você vê alguns índios e alguns defensores dos índios que vêm na televisão, nos meios de imprensa dizer que o índio tem que ter o contato com a natureza, que tem que voltar ao habitat dele. E aí os índios se colocam todos à beira da estrada, formando agrovilas e aí você passa ali e todos os índios tem sky, os índios têm tudo o que é de modernidade. E a gente vê as próprias universidades pregando que o índio teria que ter aquele habitat dele, mas ele não quer mais isso! Ele quer tá integrado na sociedade. Aqui em Benjamin, os maiores bailões que saem são na modalidade dos brancos. Não existe mais aquele índio que “saquia” o chocalho e dança, não existe! A gente vê que a imprensa e alguns órgãos querem idealizar esse índio. Não existe mais! (Entrevistado B, de Faxinalzinho- RS).

Nesse contexto, a fala do entrevistado aponta para um rompimento da ideia de preservação cultural indígena, fragilizando, desse modo, argumentos amparados na terra tradicional como fator imprescindível para a preservação desses povos. As experiências de desrespeito afetam a autonomia e a identidade dos sujeitos. Para Touraine, são sujeitos aqueles que lutam contra as ameaças à sua autonomia. “O sujeito não é aquele que diz eu, mas aquele que tem a consciência de seu direito de dizer eu” (TOURAINÉ, 2006, p.113). Isso quer dizer que há um “despertar do sujeito”, em que se assume em uma condição de protagonista, motivado pela injustiça sofrida. Nas considerações de Spinelli (2016) os movimentos sociais são oriundos da capacidade de os indivíduos interpretarem suas violações de direitos e estima social, de modo que quanto maior for a capacidade dessa interpretação, mais suas demandas terão visibilidade na sociedade.

Entende-se, assim, que o mede a coesão de um movimento social é o quão suas lutas estão articuladas a partir da fragilidade em comum identificada entre os sujeitos e, também, a sua projeção de superá-la. Consoante a isso, a Constituinte (1987) foi o momento mais expressivo da mobilização indígena, ocasião em que houve grande articulação das organizações de apoio, conforme Lopes:

[...] pouquíssimos indígenas possuíam algum conhecimento sobre as estruturas jurídicas, políticas e administrativas do Estado. Muitos não tinham e não sabiam nem mesmo o que era um legislativo municipal e menos ainda uma Constituição ou Assembleia Nacional Constituinte- ANC [...] caberia ao movimento indígena e as entidades de apoio não só a tarefa de articulação política e permanente acompanhamento aos trabalhos dos congressistas, mas também de manter as comunidades informadas, alertas e mobilizadas. A tarefa não era fácil, pois muitas aldeias eram de difícil acesso ou com grandes distâncias uma das outras. Dessa forma, assim como no caso das primeiras Assembleias Indígenas o Cimi auxiliou no deslocamento e transporte de várias lideranças para as reuniões realizadas na sede da UNI. E, como um grande número de membros do Cimi estavam localizados próximos à boa parte das aldeias, os missionários promoviam cursos explicando os objetivos da Constituinte. (LOPES, 2011, p.90).

Nas reuniões promovidas pelas organizações de apoio, os objetivos eram que suas demandas fossem atendidas na Carta de 1988. Assim, buscavam constituírem-se como um movimento de âmbito nacional, para estrategicamente, atuarem no enfrentamento aos oponentes da sua causa. Era necessário mudar os rumos da Constituição Federal, pois, aos indígenas estava reservado o direito a uma condição subalterna.

Para Melucci, um movimento social é “a forma da ação coletiva cuja orientação comporta solidariedade, manifesta um conflito e implica a ruptura dos limites de compatibilidade do sistema ao qual a ação se refere” (MELUCCI 1996, p. 28). Assim, o conflito é, no entendimento do autor, a disputa entre atores opostos por recursos (que podem ser materiais ou simbólicos). O autor considera a diferença entre ação coletiva contestatória e de ação de manutenção, distinguindo que a ação de manutenção é aquela em que as reivindicações apresentadas pelos sujeitos sociais possuem objetivos e defendem mudanças que vão ao encontro à proposta dos sistemas. Mas, se porventura, as demandas apresentadas pelos sujeitos sociais vão além dos limites aceitos pelos sistemas, entendendo que só podem satisfazerem-se na medida em que haja a ruptura dos limites dos sistemas. Então, tratar-se-ia, de uma ação coletiva, à qual ação é incorporada do engajamento dos sujeitos formando redes de conflitos contra as reproduções da vida cotidiana. Sendo assim, a ação forma um movimento reivindicatório que objetiva diferentes

distribuições de recursos sociais, alterando a estrutura das instituições¹⁸. É a partir das representações simbólicas, advindas da identidade, que compreendemos os jogos políticos e o sentido do conflito, bem como as ações estabelecidas com vistas às rupturas do domínio das instituições.

Bourdieu (2004) considera que toda sociedade constrói mecanismos mascaradores das relações de dominação que são operantes nas dimensões sociais e, alcançando autonomia, são incorporadas à sociedade como naturais e indiscutíveis. Aos povos indígenas, a tutela (capital jurídico e social) legitimou a sua relativa incapacidade civil mediante o art. 6º do Código Civil de 1916. Tal entendimento jurídico contribuiu para que os povos indígenas não se reconhecessem possuidores de direitos como os demais sujeitos não indígenas na sociedade brasileira. A política indigenista, pensada como capital simbólico depreciou a cultura indígena, estabelecendo distinções acerca da sua cultura dominante de progresso econômico e desenvolvimento social enquanto fazia com que a cultura desses povos fosse entendida como atrasada e transitória. Diante da luta indígena, considera-se que mesmo ocorrendo lutas desde os tempos coloniais, foi a partir da década de 1970 que os indígenas passaram a ter consciência da condição de desrespeito sofrida na privação de direitos, como também, da degradação da sua imagem, momento de maior efervescência do Movimento Indígena no Brasil.

No que tange ao conflito em Faxinalzinho, enquanto os Kaingang organizam a sua luta política buscando reconhecimento moral a partir do direito de ocupação tradicional sobre a terra que acampam, os agricultores familiares entendem que a organização indígena se baseia em outros interesses. Como se observa no argumento em destaque:

A origem da atual demanda está relacionada aos conflitos políticos e econômicos nas terras indígenas demarcadas e vinculam-se mais às necessidades econômicas dos indígenas do que a um vínculo cultural e ancestral com a terra. Os indígenas não vivem mais e não vão viver de caça, pesca e coleta, pois já estão integrados, mesmo que subalternamente, ao mercado capitalista; portanto, a solução dos seus problemas passa por projetos que proporcionem geração de renda. Neste sentido, a ampliação das terras comete uma grande injustiça com os

¹⁸ Desse modo, entende-se que não é qualquer ação coletiva que forma um movimento social, mas aquela cuja a demanda provoque rupturas na estrutura dos sistemas.

agricultores sem com isso solucionar os problemas dos indígenas que estão na origem da reivindicação da ampliação da área (KUJAWA, RÜCKERT; TEDESCO, 2014, p.127).

Com base na citação acima, destacando o entendimento da integração indígena ao mercado capitalista, sinaliza-se que o Estado brasileiro e o Governo do Estado, sob a lógica integracionista, trataram os direitos indígenas de forma transitória por considerarem a cultura desses povos como menor comparada à cultura nacional brasileira (aquela constituída pelos colonizadores europeus). De modo que essa lógica contribuiu para um entendimento de que havia “muita terra para pouco índio” (NASCIMENTO, 2014). Esse processo discriminatório advindo das políticas indigenistas alimenta a dicotomia de que a terra aos indígenas é um desperdício, enquanto que a terra aos agricultores é uma questão de desenvolvimento econômico. Assim, os indígenas são conduzidos à desqualificação social por conta da desmoralização que lhes é empregada, sendo identificados até mesmo como adversários da nação, conforme a liderança indígena Ailton Krenak chamou a atenção no processo Constituinte:

... um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como o povo que é inimigo do Brasil, inimigo dos interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento (Discurso de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte de 1987 contra a política antindígena praticada naquele momento no Congresso Nacional Brasileiro).

O fragmento acima denuncia os moldes em que a política conduzia às questões indígenas há 30 anos. De lá para cá a ideia de progresso ainda está fortemente atrelada ao uso desmedido da natureza: “tirar a madeira, vender a madeira, plantar pasto, criar o boi, tirar o boi, fazer roça, plantar o soja, como uma cadeia exploratória”¹⁹, ignora-se o significado afetivo que a terra possui. Contrariando essa lógica, um indígena responde o que é a terra para o seu povo:

A terra é tudo, é a nossa mãe! É de onde tiramos o nosso alimento, é a nossa vida. [...] os índios querem uma terra pra viver, não pra enriquecer, não pra fazer dinheiro, porque o índio nunca foi uma pessoa de se enriquecer, acho que não tem índio que é rico até hoje. Mas, a sobrevivência é o que mais nos interessa, né? Hoje se vai olhar, não tem nem lugar para ficar porque se nós for ali, logo nós entramos no meio da população branca (Entrevistado C, de Faxinalzinho- RS).

¹⁹ Consideração de Roberto Liebgott, Vice-Presidente do CIMI Sul, em entrevista para esse estudo (Porto Alegre, 2016).

Sobre esses povos nativos recai o descrédito à sua luta; pois, é nutrido o argumento de que eles há tempos deixaram suas tradições e se assimilaram à cultura dos brancos, falácia que minimiza o que é ser indígena e o direito de viver como tal (assegurado na Constituição Federal vigente). Assim, têm sua moral ferida, uma vez que acabam vulneráveis à própria sorte, resistindo acampados onde são indesejáveis.

Considerações finais

A questão em torno da terra nesse estudo gera ambiguidade jurídica, uma vez que, de um lado estão os indígenas de Votouro Kandoia reivindicando suas terras de ocupação tradicional e de outro, estão os agricultores familiares que possuem o título de propriedade dessas terras reivindicadas. Dentro da luta indígena o estudo apontou para uma motivação de caráter moral a partir da busca pela reparação de um dano: o esbulho sofrido em terras originárias, violência que atuou no fortalecimento identitário desses atores. Na cosmovisão indígena a terra é a mãe que provê o alimento e sem ela não há continuidade de vida. Portanto, a luta pela recuperação de terras tradicionais é uma condição para a preservação cultural desses povos.

Honneth (2003) defende que o movimento social é fruto da mobilização gerada em resposta ao desrespeito moral; ou seja, em resposta ao não reconhecimento na esfera do direito e da estima social. Para ele, a luta evidencia a necessidade da reparação ao desrespeito moral advindo tanto da privação de direitos, quanto da depreciação da imagem. De modo que foi possível compreender a construção política dos Kaingang de Votouro Kandoia a partir de experiências degradantes que historicamente subjugaram esses povos à dominação colonizadora. As categorias analíticas emergentes do campo da pesquisa foram: subalternidade, subcidadania, desqualificação, desvalorização e estigma, as quais ilustraram o estudo trazendo entendimento sobre a formação do Movimento Indígena no Brasil.

Apresenta-se que o cenário do conflito em questão é um tanto complexo, pois, ambos os atores envolvidos têm direitos assegurados constitucionalmente.

Todavia, o conflito não é entre os indígenas e os agricultores; ambos são grupos subalternos que compreendem a terra como um patrimônio material e imaterial, espaço de reprodução cultural, transmissão de saberes e de afirmação de identidade. Tal conflito é produto da política territorial indígena do Estado que constituiu a indígenas e a agricultores direitos sobre as mesmas terras em diferentes períodos históricos.

Referências

- BICALHO, Poliene S. S. **Protagonismo Indígena no Brasil: movimentos, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese (doutorado em História) Universidade de Brasília, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 [1989].
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, 1988**.
- CARINI, Joel João. **Estado, Índio e Colono: o conflito na reserva indígena de Serrinha norte do Rio Grande do Sul**. Passo Fundo: UPF, 2005. 271p.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Tradução Mathias Lambert, 2004.
- GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2012.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. Observações sobre a reificação. **Civitas. Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre: Edipucrs, v. 8, n. 1, p. 68-79, jan.-abr. 2008.
- KUJAWA, Henrique & TEDESCO, João. Demarcação de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul e os atuais conflitos territoriais: uma trajetória histórica de tensões sociais. **Tempos Históricos**. V. 18, 2º semestre de 2014, p. 67-88.
- LOPES, Basto Danielle. **O Movimento Indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988)**. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011.
- MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente: Movimentos sociais nas sociedades complexas**. Tradução de Maria do Carmo Alves do Bomfim. Petrópolis, RJ: VOZES. 2001.
- NASCIMENTO, José Antônio Moraes do. **“Muita terra para pouco índio”**: ocupação e apropriação dos territórios Kaingang da Serrinha. São Leopoldo: Oikos, 2014.
- PAUGAM, Serge. **A desqualificação social. Ensaio sobre a nova pobreza**. Porto: Porto Editora, 2003.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. **As Mãos que alimentam a Nação: agricultura familiar, sindicalismo e política**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. 289f.

RENAULT, Emmanuel. **L'expérience de l'injustice**. Paris: La Découverte, 2004.

ROSENFELD, Cinara Lerrer; SAAVEDRA, Giovani Agostini. Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. **Sociologias**. Porto Alegre. Vol. 15, n. 33 (maio/ago. 2013), p. 14-54, 2013.

RIO GRANDE DO SUL. **Constituição Estadual do Rio Grande do Sul, 1989**.

RÜCKERT, Aldomar. **A trajetória da terra. Ocupação e colonização do centro-norte do Rio Grande do Sul_ 1827-1931**. Passo Fundo, Ediupf, 1997.

SPINELLI, Letícia Machado. Amor, direito e estima social: intersubjetividade e emancipação em Axel Honneth. **Latitude**, Vol. 10, nº1, pp. 84-111, 2016.

SPINELLI, Letícia Machado. Repensando o Reconhecimento: A Crítica de Nancy Fraser ao Modelo Identitário de Axel Honneth. **Século XXI, Revista de Ciências Sociais**, v.6, nº1, p. 204-234, jan. / jun. 2016b.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. 2ª. ed. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2012.

TEDESCO, João Carlos. **Conflitos agrários no Norte do Rio Grande do Sul: indígenas e agricultores**. Porto Alegre: Letra & Vida: Passo Fundo: IMED, 2014.

TOURAINÉ, Alain; KHOSROKHAVAR, F. **A busca de si: diálogo sobre o sujeito**. Tradução de Caio Meira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje**. Tradução de Gentil Avelino Titton. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

Discurso Político de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte em 1987: https://youtu.be/kWMHiwdbM_Q. Acesso em: 25 de maio de 2016.

Instituto Socioambiental- ISA.
<https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/demarcações-nos-ultimos-governos>.
Acesso em: 12 de junho de 2016.

Art. 6 do Código Civil de 1916- Lei 3071/16:
<https://www.jusbrasil.com.br/topicos/11494962/artigo-6-da-lei-n-3071-de-01-de-janeiro-de-1916>. Acesso em: 14 de junho de 2016.

Art. 64 da Constituição Federal de 1891:
<https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10603680/artigo-64-da-constituicao-de-24-de-fevereiro-de-1891>. Acesso em: 14 de junho de 2016.

Relatório Figueiredo. Registro oficial de violações indígenas no Brasil:
<https://pt.scribd.com/doc/142787746/Relatorio-Figueiredo>. Acesso em: 02 de julho de 2016.