

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Samara Peres Dornelles Almeida

**A CONSTRUÇÃO DO INDÍGENA COMO SUJEITO POLÍTICO: A
LUTA DOS KAINGANG POR TERRA E POR RECONHECIMENTO EM
FAXINALZINHO, RS**

Santa Maria, RS
2016

Samara Peres Dornelles Almeida

**A CONSTRUÇÃO DO INDÍGENA COMO SUJEITO POLÍTICO: A LUTA DOS
KAINGANG POR TERRA E POR RECONHECIMENTO EM FAXINALZINHO, RS**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**.

Orientador: Prof. Dr. Everton L. Picolotto
Co-Orientadora: Prof^ª Dr^ª. Letícia M. Spinelli

Santa Maria, RS, Brasil
2016

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Peres Dornelles Almeida, Samara
A CONSTRUÇÃO DO INDÍGENA COMO SUJEITO POLÍTICO: A
LUTA DOS KAINGANG POR TERRA E POR RECONHECIMENTO EM
FAXINALZINHO, RS / Samara Peres Dornelles Almeida.- 2016.
167 p.; 30 cm

Orientador: Everton L. Picolotto
Coorientador: Letícia M. Spinelli
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Ciências Sociais, RS, 2016

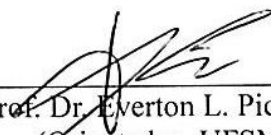
1. Lutas por reconhecimento 2. Conflito por terras 3.
Movimento indígena 4. Violação de direitos indígenas 5.
Faxinalzinho, RS I. L. Picolotto, Everton II. M.
Spinelli, Letícia III. Título.

Samara Peres Dornelles Almeida

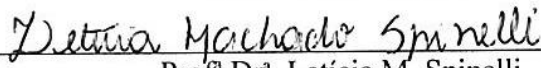
**A CONSTRUÇÃO DO INDÍGENA COMO SUJEITO POLÍTICO: A LUTA DOS
KAINGANG POR TERRA E POR RECONHECIMENTO EM FAXINALZINHO, RS**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**.


Aprovada em 24 de agosto de 2016.



Prof. Dr. Everton L. Picolotto
(Orientador- UFSM)



Prof.ª Dr.ª Leticia M. Spinelli
(Coorientadora- UFSM)



Prof. Dr. Ricardo Mayer
(UFSM)



Prof. Dr. José Antônio M. do Nascimento
(UNISC)

DEDICATÓRIA

(In memoriam)

A Gaudino Jesus dos Santos, liderança indígena da etnia Pataxó- hã-hã-hãe, queimado vivo enquanto dormia em um ponto de ônibus em Brasília, em 1997.

AGRADECIMENTOS

Aos meus orientadores, que não poderiam ter sido outros, Prof. Everton e Prof.^a Letícia, pelo incentivo, pela paciência, pela compreensão e por compartilharem comigo seus conhecimentos.

Aos professores da Pós- Graduação em Ciências Sociais da UFSM e aos colegas da turma de 2014.

Aos indígenas e aos agricultores pelas entrevistas concedidas para a realização deste estudo.

À Madi, Silon, Sari e Camila.

E, acima de tudo, a Deus.

EPÍGRAFE

“... não tinha beleza nem formosura e, olhando nós para ele, não havia boa aparência nele,
para que o desejássemos.

Era desprezado, e o mais rejeitado entre os homens, homem de dores e experimentado nos
trabalhos; e, como um dos que os homens escondiam o rosto, era desprezado, e não fizemos
dele caso algum.

Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores levou sobre si;
e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido.

Mas ele foi ferido por causa das nossas transgressões, e moído por causa das nossas
iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos
sarados.

Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava pelo seu caminho; mas
o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de nós todos.

Ele foi oprimido e afligido, mas não abriu a sua boca; como um cordeiro foi levado ao
matadouro, e como a ovelha muda perante seus tosquiadores, assim ele não abriu a sua boca.

[...]” Isaías 53*

RESUMO

A CONSTRUÇÃO DO INDÍGENA COMO SUJEITO POLÍTICO: A LUTA DOS KAINGANG POR TERRA E POR RECONHECIMENTO EM FAXINALZINHO, RS

AUTORA: Samara Peres Dornelles Almeida
ORIENTADOR: Prof. Dr. Everton L. Picolotto
CO-ORIENTADORA: Prof^a Dr^a Letícia M. Spinelli

O norte do Rio Grande do Sul é marcado por conflitos envolvendo indígenas e agricultores familiares, herança do seu processo de colonização que destinou áreas de ocupação indígena à propriedade de imigrantes que chegavam a essa região no início do século XX. Considerando isso, este estudo teve como ponto de partida um conflito ocorrido no ano de 2014, envolvendo indígenas Kaingang de Votouro Kandoia e agricultores familiares no município de Faxinalzinho no norte gaúcho. Esses indígenas Kaingang estão há mais de uma década acampados em área envolta por casas e lavouras de agricultores, reivindicando suas terras de ocupação tradicional amparados no seu direito à terra garantido pela Constituição Federal de 1988. Contrapondo-se aos direitos tradicionais desses povos, os agricultores familiares declaram-se proprietários das terras por possuírem o título da compra. A fim de pensar o fortalecimento do Movimento Indígena recorreu-se, especialmente, às contribuições teóricas de Axel Honneth sobre a luta por reconhecimento no que tange à reparação dos danos sofridos pelo desrespeito moral nas esferas do direito e da estima social. Pontua-se, todavia, que além da violência sofrida no corpo, como abusos, torturas e mutilações, o Marco Temporal e a Proposta de Emenda à Constituição- PEC 215 buscam anular o direito conquistado pelos indígenas tangente à demarcação das suas terras tradicionais. Diante da evolução do Movimento Indígena, apresentou-se como objetivo deste estudo compreender de que modo os indígenas Kaingang de Votouro Kandoia se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento moral. As metodologias utilizadas procederam de fontes secundárias como consultas bibliográficas realizadas a partir de pesquisas referentes ao mesmo tema, análise documental e análise de conteúdo em laudos antropológicos e relatórios históricos, bem como, fontes primárias a partir de entrevistas realizadas com indígenas e suas lideranças regionais e estaduais, representantes de organização indigenista, agricultores familiares e representantes sindicais ligados à agricultura familiar. A partir do material obtido dessas fontes, consideraram-se cinco categorias, subalternidade, subcidadania, desqualificação, desvalorização e estigma, a fim de analisar a luta indígena em questão.

Palavras- chave: Lutas por reconhecimento. Conflito por terras. Movimento indígena. Violação de direitos indígenas. Faxinalzinho, RS.

ABSTRACT

THE CONSTRUCTION OF INDIGENOUS AS POLITICAL SUBJECTS: THE KAINGANG STRUGGLE FOR LAND AND RECOGNITION IN FAXINALZINHO, RS

AUTHOR: Samara Peres Dornelles Almeida
SUPERVISOR: Prof. Dr. Everton L. Picolotto
COORIENTADORA: Prof^ª Dr^ª Letícia M. Spinelli

The northern Rio Grande do Sul is marked by conflicts involving indigenous and family farmers, heritage of its colonization process which allocated areas of indigenous occupation to property of immigrants who arrived in this region in the early twentieth century. Taking this into consideration, this study had as its starting point a conflict occurred in 2014, involving Kaingang indigenous from Votouro Kandoia and family farmers in the city of Faxinalzinho in northern Rio Grande do Sul. These Kaingang indigenous have been camped for more than a decade in an area surrounded by farmers' houses and crops, claiming their lands of traditional occupation supported in their right to land guaranteed by the Federal Constitution of 1988. Opposing to these peoples' traditional rights, the family farmers declare themselves owners of the lands for possessing the title of purchase. In order to think about the strengthening of the Indigenous Movement, it was resorted, especially, to the theoretical contributions of Axel Honneth on the struggle for recognition regarding the compensation for the damage suffered by the moral disrespect in the spheres of law and social esteem. It is highlighted, however, that in addition to the violence suffered in the body, such as abuse, torture and mutilations, the Timeframe and the Proposed Amendment to the Constitution - PEC 215 seek to void the right conquered by the indigenous tangent to the demarcation of their traditional lands. Before the evolution of the Indigenous Movement, it was presented as objective of this study, to understand how the Kaingang indigenous from Votouro Kandoia are constructed as political subjects in the struggle for land and moral recognition. The methodologies used proceeded from secondary sources such as bibliographic consultations made from research concerning the same subject, document and content analysis in anthropological and historical reports, as well as, primary sources from interviews with indigenous and their regional and state leaders, representatives of indigenous organization, family farmers and union representatives linked to family farming. From the material obtained from these sources, five categories were considered, subalternity, undercitizenship, disqualification, depreciation and stigma, in order to analyze the indigenous struggle in question.

Keywords: Struggles for recognition. Conflict over lands. Indigenous movement. violation of indigenous rights, Faxinalzinho, RS.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	A organização indígena na Constituinte de 1987	77
Figura 2	Localização e população aproximada de indígenas no período da colonização do RS	121
Figura 3	Carta dos indígenas Kaingang de Votouro Kandoia de Faxinalzinho-RS, intitulada “fomos enganados pelo Ministério da Justiça”	130

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Estrutura das relações sociais de reconhecimento	36
Quadro 2	Terras indígenas em processo demarcatório no Estado do Rio Grande do Sul	99
Quadro 3	Projetos Políticos para os indígenas brasileiros da Colonização à Pós-Constituição de 1988	109
Quadro 4	Demarcação de limites de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul	125
Quadro 5	Renda das reservas indígenas	126

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	21
1	TEORIA DO RECONHECIMENTO E MOVIMENTOS SOCIAIS	27
1.1	A TEORIA DO RECONHECIMENTO NAS CONTRIBUIÇÕES DE AXEL HONNETH	28
1.2	AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO: AMOR, DIREITO E ESTIMA SOCIAL	31
1.3	A ESTRUTURA DO RECONHECIMENTO DENEGADO	35
1.4	LUTA POR RECONHECIMENTO, CONFLITO E MOVIMENTOS SOCIAIS	39
1.5	A CONSTRUÇÃO POLÍTICA DO INDÍGENA A PARTIR DAS CATEGORIAS: SUBALTERNIDADE, SUBCIDADANIA, DESCLASSIFICAÇÃO, DESVALORIZAÇÃO E ESTIGMA	49
2	MOVIMENTO INDÍGENA E A EMERGÊNCIA DO ÍNDIO COMO SUJEITO POLÍTICO	61
2.1	O MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL: UM PASSADO MARCADO POR RESISTÊNCIA	62
2.2	A CONSTRUÇÃO DOS INDÍGENAS COMO SUJEITOS POLÍTICOS ...	79
2.3	O RECONHECIMENTO INDÍGENA NA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA E SUAS CONTRADIÇÕES	90
2.4	CIDADANIA E CULTURA INDÍGENA PARA ALÉM DA PEC 215 E DO MARCO TEMPORAL	108
3	O CONFLITO POR TERRA E A AMPLIAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA EM FAXINALZINHO, RS	117
3.1	COLONIZAÇÃO DO NORTE DO RS, CONCENTRAÇÃO E ALDEAMENTO INDÍGENA NO INÍCIO DA REPÚBLICA E ALGUNS DESDOBRAMENTOS CONTEMPORÂNEOS	118
3.2	3.2 A ORGANIZAÇÃO INDÍGENA RECENTE E AS LUTAS PELA AMPLIAÇÃO DE TERRAS EM FAXINALZINHO: UMA NOVA FASE DO MOVIMENTO INDÍGENA?	131
3.3	LAUDOS ANTROPOLÓGICOS VERSUS LEVANTAMENTOS HISTÓRICOS: ENTRE A LEGITIMIDADE E A CONTESTAÇÃO	137
3.4	REFLEXÕES ACERCA DO RECONHECIMENTO E DO DESRESPEITO MORAL NA LUTA INDÍGENA	144
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
	REFERÊNCIAS	157
	ANEXO - SUJEITOS ENTREVISTADOS	165

INTRODUÇÃO

Este estudo foi pensado a partir de um conflito por terra que se estende por mais de uma década, o qual intensificou sua violência em 2014 no norte do Estado do Rio Grande do Sul. Tal conflito acirrou a relação entre indígenas Kaingang e agricultores familiares colocando-os em lados opostos. Os indígenas (Kaingang de Votouro Kandoia) acamparam-se em áreas de propriedade de agricultores familiares em Faxinalzinho, RS e as reivindicam como de ocupação tradicional; enquanto os agricultores familiares, por sua vez, declaram-se como os proprietários por possuírem o título da compra das terras em questão. Destaca-se que os conflitos por terras envolvendo indígenas e agricultores não são raros na região norte do RS, pois, resultam do processo de colonização dessa região no início do século XX, período em que se demarcaram toldos para agruparem os indígenas e venderem suas terras aos colonos imigrantes que chegavam a essa região. As áreas habitadas pelos indígenas foram em muitas ocasiões consideradas como devolutas pelo Estado.

Em abril de 2014, o município de Faxinalzinho presenciou um conflito entre Kaingang e agricultores familiares que gerou a morte dos dois agricultores. A violência não era premeditada; no entanto, foi desencadeada na ocasião em que esses agricultores romperam a passagem da estrada (ERS- 487), a qual os indígenas da comunidade de Votouro Kandoia haviam fechado para pressionarem o Estado à demarcação das terras que reivindicam como indígenas, inclusive, com a legitimação da FUNAI.

A reação violenta dos Kaingang se originou por terem sido desrespeitados quanto ao seu direito de protesto. Em conversa que se obteve com os indígenas, assim se referiam às mortes: “depois daquilo pensava-se que o Poder Público responderia com agilidade à demarcação de terras; mas não surtiu efeito nenhum”¹. Os indígenas se sentiram desrespeitados na sua relação intersubjetiva com os agricultores familiares. Considerando que a terra de Faxinalzinho seja de ocupação tradicional indígena, a morosidade da homologação repercute na privação material desses atores, bem como, na degradação da sua autoimagem, pois, quando os agricultores romperam a barreira realizada pelos indígenas foi como desvalorizar a ação política desses últimos, como uma violência de caráter simbólico. Dessa forma, compreende-se que o não reconhecimento indígena resultou em desrespeito na esfera do direito e da estima

¹ Fala de um dos indígenas quando questionado sobre a demarcação de terras indígenas na aldeia de Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS.

social. Ocasão que pode, segundo Honneth (2003), levar os sujeitos lesados tanto à mobilização, quanto à morte social ao não encontrarem no outro o seu reconhecimento.

O conflito social gerado entre os indígenas e os agricultores familiares no norte do Estado não se resolve unicamente com intervenção judicial porque o sentimento de desrespeito sofrido é elevado para além do bem material. Assim, o sujeito lesado não encontra satisfação ao *saber-se no outro*, pois se vê traído na sua relação intersubjetiva. Esse sentimento de direito denegado desencadeia a luta por reconhecimento pelos atores que acreditam ter direitos sobre suas ações em resposta ao sentimento de desrespeito e desvalorização sofrida, podendo ocasionar com que os atores feridos moralmente cheguem à violência a fim de fazerem-se reconhecidos. “Pois, a tensão afetiva que o sofrimento de humilhação força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa” (HONNETH, 2003, p. 224). Para atribuir a si uma imagem positiva pela consciência do desrespeito vivido.

O objetivo deste trabalho foi compreender como os indígenas de Votouro Kandoia se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento. Considera-se que se trata de um estudo de caso, pois, tal técnica foi entendida como relevante a fim de responder ao problema de pesquisa, a saber, de que modo esses indígenas envolvidos no conflito se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento? Contudo, essa técnica possibilita o alcance de um grande número de informações para apreender a totalidade do estudo, bem como, descrever a complexidade de um caso concreto (Goldenberg, 1997). No que tange ao aporte teórico, a teoria que norteia o estudo é conduzida a partir da tese de Honneth (2003) de que o movimento social é constituído a partir do desrespeito moral que atinge os sujeitos na esfera do direito e da estima social. Para esse autor, os sujeitos lesados moralmente nessas esferas, quando têm a oportunidade de compartilharem suas experiências de respeito denegado e de depreciação pessoal com outros sujeitos também vitimados, elaboram uma semântica coletiva, a partir da solidariedade de ouvir e entender o outro, fortalecendo-se a fim de lutarem pela reparação dos seus danos sofridos. A exemplo disso, Bicalho (2010) apresenta que o Movimento Indígena alcançou visibilidade social partir da década de 1970, não que anterior a essa década os indígenas não se mobilizassem na defesa dos seus direitos. Porém, a consciência de ser um sujeito participante de um processo de transformação social só foi possível, na concepção dessa autora, quando organizações indigenistas e indígenas passaram a promover pelo Brasil as primeiras Assembleias Indígenas. Inicialmente, essa articulação foi idealizada pelo Conselho Indigenista Missionário- CIMI e por outras instituições de apoio a esses povos que se formavam em favor da sua luta, em seguida, os indígenas criaram suas

próprias organizações de representação.

A mobilização das organizações ocorreu pela preocupação, principalmente da Igreja Católica, em relação ao destino desses povos diante das violências que sofriam, as quais eram com o consentimento do Estado brasileiro pela prática das políticas indigenistas que visavam à transição dos povos nativos, passando de silvícolas à condição dos homens “civilizados”, a partir da assimilação da cultura dos brancos.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), de 1910 até 1967 deixou marcas violentas na história dos povos indígenas ao dizimar muitas comunidades inteiras, praticar esbulhos e exploração das suas riquezas naturais e efetuar torturas, abusos, cárcere privado, mutilação, submetendo-os a trabalho escravo, colocando-os na condição de “coisas”, sem o devido reconhecimento da sua condição humana. Enfim, por todas essas décadas buscou-se silenciá-los, a prova disso foi o Relatório Figueiredo, documento produzido pela Comissão Parlamentar de Inquérito- CPI que foi instaurado para conhecer a situação dos indígenas no Brasil, em 1967 a fim de abafar os escândalos que chegaram ao conhecimento internacional. Pôs-se fim ao SPI ao comprovar que seus agentes (e também os latifundiários brasileiros) praticavam atrocidades contra os indígenas. Os próprios agentes do Estado que deveriam protegê-los eram os seus algozes. Esse relatório “desapareceu” por 45 anos e foi “descoberto” recentemente no ano de 2012.

Diante do cenário de violência, as organizações de apoio aos povos indígenas possibilitaram espaços para que as lideranças indígenas de diferentes etnias brasileiras compartilhassem suas experiências, trazendo a realidade das lutas no interior das suas comunidades, de modo que assim essas lutas deixavam de ter caráter de eventos fragmentos e se tornavam pautas do movimento que se consolidava naquele momento. Em relação ao movimento social, Touraine (1977) estabeleceu a ideia da sua constituição a partir de três princípios, a saber, do princípio de identidade, do princípio de oposição e do princípio de totalidade. Elementos que permitem o entendimento do processo do Movimento Indígena; pois, o estudo em questão aponta elementos acerca da organização dos indígenas Kaingang de Votouro Kandoia, os quais afirmam sua identidade de grupo na luta, declaram seu opositor (que não são os pequenos agricultores, como se pode observar em suas declarações nas entrevistas) e entendem-se como agentes de transformação da sua história, conscientes do que defendem.

O não reconhecimento é percebido como uma injustiça. Pois, ao negar aos indígenas a demarcação de suas terras pode ser entendido como negar a possibilidade da sua sobrevivência, pois, para eles a terra se trata do espaço de fortalecimento da sua identidade a partir da reprodução da sua cultura. Assim, o não reconhecimento experimentado como desrespeito

moral causa impacto na construção política dos sujeitos vitimados, uma vez que esse desrespeito age em seu estado psíquico, podendo acarretar no fortalecimento desses sujeitos depreciados a partir do compartilhamento de suas experiências degradantes com outros também desrespeitados. Portanto, ao trabalhar-se com a ideia da construção dos indígenas como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento, condicionada ao desrespeito moral, buscou-se demonstrar a partir de categorias analíticas obtidas nas entrevistas, consultas bibliográficas e documentos elaborados por antropólogos e historiadores, o modo com que os indígenas elaboram a experiência da privação de direitos e da depreciação pessoal (pois, para Honneth, tratam-se dos sentimentos resultantes do não reconhecimento nas esferas do direito e da estima social, tais capazes de mobilizarem os sujeitos feridos à luta). As categorias em questão são: subalternidade, subcidadania, desqualificação, desvalorização e estigma. Para tanto, utilizou-se contribuições teóricas dos respectivos autores: Bourdieu, Jessé de Souza, Renault e Goffman.

Em relação à apresentação desse estudo, explica-se que o mesmo foi organizado em três Capítulos, a saber, o Capítulo 1 aborda a “Teoria do reconhecimento e movimentos sociais”, apresentando a teoria do reconhecimento moral, de Axel Honneth, apontando um caminho para a compreensão da formação de movimentos sociais a partir da mobilização de sujeitos feridos moralmente nas esferas do direito e da estima social. Esse capítulo tem como objetivo proporcionar reflexões sobre a condição dos indígenas como sujeitos que passaram por diferentes contextos históricos, os quais exigiram deles uma postura política para resistirem às investidas de interesses capitalistas que desenharam a economia do nosso país; por exemplo, as estratégias de articulação das organizações de apoio aos povos indígenas para sua preservação e autorrepresentação.

O Capítulo 2 aborda “O Movimento Indígena e a emergência do índio como sujeito político”, o qual discorre sobre a consciência indígena sobre a luta como um processo contínuo a partir dos encontros promovidos por organizações indigenistas e indígenas, a partir da década de 1970, em que os povos nativos compartilhavam acerca das experiências vividas em suas comunidades. Tais encontros revelavam o tanto que os povos de diferentes etnias estavam sendo violentados. Nessas ocasiões os indígenas elaboraram pautas reivindicando direitos, a fim de legitimarem a sua organização, o direito de viver a seu modo e o seu direito à terra indígena, os quais foram apresentados na Assembleia Constituinte e garantidos na Constituição Federal de 1988. O objetivo desse Capítulo é apontar o quanto as organizações de apoio aos indígenas tiveram fundamental importância no processo da sua emancipação política, em nível nacional. Construindo-se, a partir de um cenário marcado por tamanha brutalidade aos nativos, como foi no período da Ditadura Militar; e antes mesmo, com a política indigenista do Serviço de

Proteção ao Índio- SPI. Hoje, a violação dos seus direitos pode ser pensada diante do ordenamento jurídico na Proposta de Emenda à Constituição- PEC 215 e no Marco Temporal.

Por fim, o Capítulo 3 “O conflito por terra e a ampliação do território indígena em Faxinalzinho, RS”, aborda o conflito envolvendo indígenas Kaingang de Votouro Kandoia e agricultores familiares. Assim, busca-se compreender como ocorreu processo de colonização no norte do Rio Grande do Sul. Para tanto, utilizou-se das contribuições teóricas de pesquisadores que trabalharam o tema da colonização no Estado gaúcho, Tedesco (2014), Nascimento (2014), Picolotto (2011), Carini (2005), entre outros. Nesse Capítulo apresentam-se fragmentos de laudos antropológicos e de relatórios históricos que buscam legitimar ou contestar a ocupação tradicional indígena da terra reivindicada em Faxinalzinho.

O objetivo dessa seção é apontar a organização indígena dos Kaingang de Votouro Kandoia no seu processo de resistência de luta, acampados desde 2002 até os dias de hoje em terras das quais os agricultores familiares possuem título de compra. Entretanto, compreende-se, que o Estado foi quem promoveu um processo de desterritorialização indígena e territorialização dos colonos, reduzindo as áreas indígenas demarcadas (entre 1910-1918) com a Lei de reserva florestal (de 1949), a qual mais tarde, no Governo Brizola (1959-1963) foi vendida aos agricultores. Somente com a garantia do direito às terras indígenas, por força da Constituição Federal vigente, é que foram recuperadas pelos Kaingang em Benjamin Constant do Sul. No entanto, o conflito não foi solucionado. Pois, parte desse grupo indígena alega que há extensão de suas terras em Faxinalzinho e lutam por sua homologação, pois, inclusive, essas terras já foram legitimadas pela FUNAI como área indígena.

1 TEORIA DO RECONHECIMENTO E MOVIMENTOS SOCIAIS

Este Capítulo abordará a teoria do reconhecimento nas contribuições de Axel Honneth para compreendermos a construção dos indígenas como sujeitos políticos. Essa teoria está estruturada na tese de que o sentimento de desrespeito moral sofrido nas esferas do amor, do direito e da estima social influencia negativamente a identidade dos sujeitos sobre si mesmos. Ao contrário, se possuírem o reconhecimento positivo nessas esferas, perceber-se-ão amados, respeitados e estimados, atingindo assim a autorrealização humana. Para Honneth, a formação de grupos sociais toma a proporção de movimentos quando os sujeitos moralmente feridos partilham suas experiências de desrespeito, desencadeando, desse modo, a evolução moral da sociedade. Honneth entende que a violação ao reconhecimento resulta no sofrimento capaz de impulsionar as lutas na formação da gramática moral dos conflitos sociais.

Nesse entendimento, a teoria do reconhecimento moral será utilizada como ferramenta para a compreensão do conflito que envolve os indígenas Kaingang no norte do Rio Grande do Sul. De modo geral, o conflito indígena no Brasil, a partir da década de 1970, desencadeou conquistas aos povos indígenas. Na oportunidade de líderes de diferentes etnias encontrarem-se para discutir sobre a sua realidade naquele contexto, permitiu-se que esses povos compartilhassem experiências de desrespeito moral, o que formou a partir dessa solidariedade, um fortalecimento para alavancar suas lutas. Nesse momento, pautas de interesses indígenas eram debatidas entre eles e levadas a público com intuito de reivindicação, como foi na Constituinte de 1987. Interesses que, entre outros, correspondiam ao direito de ser indígena e viver como tal. Assim, lutaram contra a perspectiva positivista de que, gradativamente, passariam a ser e viver como o homem branco. Reivindicação contemplada pela Constituição Federal de 1988.

A discussão que permeia o cenário da pesquisa sobre o conflito ocorrido em Faxinalzinho- RS, em que indígenas e agricultores familiares entendem ter direitos sobre áreas reivindicadas pelos indígenas de Votouro Kandoia, é de que essas áreas não fariam parte daquelas garantidas pela CF/88 como terras de ocupação tradicional, pois se tratariam de terras das quais os indígenas lutam para ampliar seu território. Diante da ação dos indígenas busca-se compreender como eles se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento.

1.1 A TEORIA DO RECONHECIMENTO NAS CONTRIBUIÇÕES DE AXEL HONNETH

É inegável que se vive um momento de transformações significativas no âmbito de direitos coletivos no Brasil, decorrentes da participação política da sociedade, ampliando o reconhecimento de grupos subalternos. No caso do presente estudo, trata-se de indígenas Kaingang que há décadas estão acampados em terras de propriedade de agricultores familiares e as reivindicam por afirmarem que se trata de suas terras de ocupação tradicional. Para tanto, busca-se compreender como os indígenas se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento a partir do caso da comunidade de Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS. Dessa forma, será utilizada a teoria do reconhecimento nas contribuições de Axel Honneth, pois a elaboração teórica do autor dá base para se pensar na motivação de conflitos sociais por lutas por reconhecimento. 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. Dessa forma, entende-se que existe uma dependência da aceitação do outro para que os sujeitos se sintam respeitados.

Para o autor, as experiências de desrespeito compartilhadas pelos sujeitos vitimados podem levá-los a formarem grupos sociais que lutam motivados por alcançar reconhecimento institucional e cultural. Honneth põe em destaque o potencial normativo e emancipatório do reconhecimento denegado. Assim, o objetivo de Honneth é formar uma teoria crítica do reconhecimento que possibilite pensar em caminhos emancipatórios a partir do não reconhecimento, já que ele entende que todos os conflitos sociais têm a mesma natureza de desrespeito. Nesse sentido, a categoria reconhecimento é fundamental para se compreender a construção política de grupos subalternos.

A análise de Honneth 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, a saber: ao amor correspondente aos maus tratos, ao direito, o desrespeito, e, à estima social, a degradação. Para Honneth, as formas de desrespeito que emergem das relações sociais entre os sujeitos assumem o mesmo papel danoso que as enfermidades no corpo humano, “com as experiências do rebaixamento e da humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças” (HONNETH, 2003, p. 219). De modo proporcional à importância das relações sadias para a formação dos indivíduos, Honneth identifica junto à experiência de desrespeito uma ameaça à identidade em analogia com uma doença corpórea. É justamente a importância da experiência do reconhecimento e, portanto, o quão danoso é a sua carência que solidifica a tese honnethiana da luta por reconhecimento enquanto uma gramática moral dos conflitos sociais.

Honneth (2003) considera, porém, que o não reconhecimento também pode ocasionar paralisia nos grupos sociais. Para um sentimento de injustiça ter caráter normativo é preciso que os movimentos organizados reivindiquem por reconhecimento para que suas lutas alcancem relevância política. Considera-se que a tese desse autor é de que os movimentos sociais se constituem a partir do compartilhamento de experiências de desrespeito a uma coletividade que é capaz de interpretar essas experiências por viverem-nas ou já as terem vivido.

A partir da psicologia social de Mead, Honneth conduziu a teoria da luta por reconhecimento a uma teoria social de caráter normativo, pois queria compreender os processos de mudança social a partir de normativas inscritas na relação de reconhecimento recíproco. A teoria de Mead consistia no entendimento de que só se pode chegar a uma autorrelação prática quando é possível se ver na perspectiva de seus parceiros de interação. Segundo Honneth, só poderia haver transformação normativa em uma sociedade se os grupos sociais agissem unidos na luta pela conquista institucional e cultural. O reconhecimento recíproco é o que move os sujeitos da esfera individual à coletiva. Tal compreensão fez com que a teoria do reconhecimento de Hegel chegasse a um modelo de conflito, de forma idealista, o que para Mead, o levou a um modelo “materialista”, e pode-se dizer que ambos os pensadores apresentaram uma leitura à luta social da qual se pode pensá-la como um alicerce na estrutura da moral social.

Para Honneth (2003), nem Hegel ou Mead apresentaram formas de desrespeito correspondentes ao reconhecimento a partir do respeito denegado. Mead e Hegel apontam três formas de reconhecimento recíproco: a forma da dedicação emotiva, do reconhecimento

jurídico e do assentimento solidário. Mead alcança a construção da hipótese empírica sobre a sensação de satisfação pessoal; ou seja, o sentimento positivo que os atores têm em si mesmos quando são respeitados nas etapas do reconhecimento. Tanto em Honneth, quanto em Hegel, os conceitos de autonomia subjetiva são atribuídos aos três padrões de reconhecimento recíproco. Tal autonomia aumenta na medida em que os indivíduos se percebem respeitados nas três esferas. A teoria do reconhecimento para esses autores consiste em atribuir diferentes formas de reconhecimento levando em conta a implicação moral e a autorrelação dos atores em situações em que experimentam o respeito e o desrespeito, sentimentos que constituem a formação da identidade a partir dessas três esferas.

O conflito em Honneth está correlacionado à evolução moral da sociedade, pois, o desrespeito que gera o conflito pode passar a ser uma luta social, proporcionando que os sujeitos que lutam adquiram uma autorrelação positiva de si. O reconhecimento recíproco é ampliado da luta por reconhecimento organizada por seus participantes, a fim de ir de encontro às injustiças advindas da privação de direitos ou degradação pessoal. Honneth apresenta nessa teoria um modelo de luta organizado a partir do sentimento de desrespeito moral gerado da negação do reconhecimento na esfera do direito e na estima social². Entende-se que o conflito social precisa ser explicado pelas experiências de desrespeito moral articuladas num quadro de interpretação intersubjetiva para levar os sujeitos ao reconhecimento mútuo na construção de uma coletividade.

Observa-se que as mesmas experiências negativas que configuram o desrespeito são as que acarretam em reações psíquicas negativas que mobilizam a luta por reconhecimento. Dessa forma, Honneth (2003) entende que faltou para Hegel e Mead, a compreensão de que a dimensão psíquica dos sujeitos lesados lhes permitiria mobilizarem-se à luta. Para tanto, os sentimentos como humilhação, vergonha, negação injustificada do reconhecimento são o que levam os sujeitos das experiências do sofrimento à ação. Com essa teoria Honneth busca explicar a evolução moral da sociedade, bem como, identificar o desrespeito sofrido pelos atores para compreender os movimentos sociais, uma vez que rejeita a ideia da formação de movimentos oriunda de demandas utilitaristas. Para ele, a base do conflito é o desrespeito moral³ e dependendo do modo com que os sujeitos lesados suportam a intensidade do

² 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).

³ Honneth apresenta uma perspectiva de “monismo normativo” para defender os conflitos a partir do desrespeito moral, rejeitando a ideia de que as demandas advindas da injustiça social (como pobreza, desemprego, entre outros) sejam o motivo da formação dos conflitos sociais. Contudo, considera a privação de recursos como o resultado do

desrespeito, pode acarretar um movimento social.

1.2 AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO: AMOR, DIREITO E ESTIMA SOCIAL

Honneth (2003) apresenta três esferas distintas do reconhecimento, como já mencionado: do amor, do direito e da estima social. O amor para o reconhecimento recíproco abrange mais que o amor romântico e erótico, compreende as relações primárias, como de confiança, de amizade, de pais e filhos, de relações familiares. Hegel entendia o amor como a primeira etapa para o reconhecimento, pois no amor os sujeitos se percebem como carentes e reconhecem a sua dependência uns para com os outros. Para o autor, o amor deveria ser concebido como “ser-si-mesmo em um outro”, a fim de demarcar o equilíbrio entre autonomia pessoal e relação ao outro.

Segundo Hegel, o amor apresenta a primeira esfera do reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, “reconhecendo-se assim como seres carentes” (HONNETH, 2003, p. 160), que dependem da dedicação amorosa do outro. Honneth se apóia nas reflexões de Donald Winnicott para descrever a esfera do amor. O ponto que lhe interessa se refere ao fato de Winnicott ter demonstrado sistematicamente como as experiências de dedicação afetiva geram a autoconfiança.

Os estudos de Winnicott possibilitam a Honneth compreender o reconhecimento na esfera do amor, utilizando-se do relacionamento entre mãe e bebê nas relações da 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, onde mãe e bebê possuem um vínculo tão aproximado como em uma relação simbiótica entre eles. Na dependência relativa, por sua vez, ambos (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 ao bebê. Na ausência da mãe, ele passa a percebê-la não mais como parte subjetiva do mundo dele, mas como um ser que possui autonomia. Winnicott chama essa fase de destruição, pois, a criança pequena a fim de responder ao sentimento de onipotência tenta destruir o corpo da mãe: mordendo, golpeando, empurrando. No entanto, para Winnicott, essa reação não possui caráter negativo, se trata de a criança

desrespeito moral na esfera do direito, pois não lhe assegura condições para seu autorrespeito. Nancy Fraser (2003), para tanto, considera que para os atores sociais obterem estima social, eles necessitam de iguais oportunidades de uma distribuição de recursos materiais.

conferir o corpo da mãe como algo independente, “um ser com direito próprio” (HONNETH, 2003, p. 169). Essa experiência proporciona que ocorra o fenômeno transicional a criança ao experimentar a separação da mãe e a sua contínua dedicação afetiva percebe o seu amor como duradouro e confiável e por isso, consegue se relacionar com novos objetos para sua satisfação:

A criança só está em condições de um relacionamento com objetos escolhidos no qual ‘ela se perde’ quando pode demonstrar, mesmo depois da separação da mãe, tanta confiança na continuidade na dedicação desta que ela, sob a proteção de uma intersubjetividade sentida, pode estar a sós, despreocupada; a criatividade infantil, e mesmo a faculdade humana de imaginação em geral, está ligada ao pressuposto de uma ‘capacidade de estar só’, que por sua vez se realiza somente através da confiança elementar na disposição da pessoa amada para a dedicação (HONNETH, 2003, p.172).

A partir da autoconfiança, as crianças estariam preparadas para desenvolver de forma saudável sua personalidade na vida adulta, como nas outras esferas do reconhecimento. Uma vez que o amor é a base indispensável que pode levar os sujeitos à participação autônoma na vida pública, Honneth, assim como Winnicott, também parte do princípio de que a autoconfiança é adquirida na infância, nas relações primárias familiares.

Em relação à esfera do direito, Honneth levanta questionamentos: Qual o tipo de autorrelação que caracteriza e de que forma ocorre o reconhecimento do direito? E como os atores adquirem a consciência de ser um alguém de direitos? Nas sociedades tradicionais o direito guardava a sua determinação junto ao seu *status* social; implicando em uma lógica de associação entre direito e honra. Já na sociedade moderna, a dignidade como um princípio dos direitos universais, propaga a ideia de que todos os seres humanos merecem respeito, independentemente do *status* social que possui. “[...] o fato de nós podermos reconhecer um ser humano como pessoa, sem ter de estimá-lo por suas realizações ou seu caráter é a base dos direitos universais” (HONNETH, 2003, p.185). Para tanto, Honneth serviu-se da análise de Marshall (1979) para apresentar o processo de universalização de direitos como luta por reconhecimento pelo princípio da igualdade. No que tange aos direitos políticos, a luta foi para que todos os cidadãos tivessem direitos iguais no exercício de participação política. O que fez surgir os direitos sociais, a partir da evidência da necessidade de condições para uma participação que atingisse autonomia política dos membros da sociedade, apontando para isso, uma mínima formação cultural e segurança econômica. Assim, com a implementação do *Welfare State*, no século XX, novas demandas por reconhecimento das classes sociais proporcionaram a busca pelo autorrespeito na medida em que os sujeitos tiveram considerados seus direitos de participação junto a outros membros da sociedade na formação da sua vontade. Assim também, o sentimento de autoestima passou a ser baseado pelo prestígio social e não mais pela honra aristocrática em que poucos eram contemplados. Mudanças que foram

possíveis pelo rompimento do respeito e da estima social na ideia de estamento. Diante disso, Honneth buscou demonstrar como o acesso jurídico na sociedade moderna oportunizou a orientação moral da sociedade e vida digna aos sujeitos. Segundo Honneth (2003):

Um direito universalmente válido deve ser questionado, à luz das descrições empíricas da situação, no sentido de saber a que círculo de sujeitos ele deve se aplicar, visto que eles pertencem à classe das pessoas moralmente imputáveis (HONNETH, 2003, p. 186).

Para o autor, as pessoas só conseguem se perceber como sujeitos de direito e agir conforme essa consciência quando experimentam, a partir da intersubjetividade, o reconhecimento dos outros sujeitos; e é desrespeitado quando não é inserido como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2003, p.217). Nas considerações de Honneth (2003):

[...] o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios (HONNETH, 2003, p. 181).

O reconhecimento jurídico não está mais aliado a uma posição social, como na sociedade tradicional. A partir de uma cooperação de direito e deveres os sujeitos se reconhecem como seres dotados de igualdade, e assim o autorrespeito é para as relações jurídicas como a autoconfiança é para a relação amorosa (HONNETH, 2003, p.194). A experiência de ser tratado como sujeito que possui direito, possibilita que ele se perceba como alguém detentor de valores como todos os outros e com reconhecida capacidade de deliberação. Obtendo “a consciência de respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003, p.195). Dessa forma, os que sofrem esse desrespeito se percebem impedidos de conduzirem sua vida sem limitações impostas. O que significa dizer que é o direito que irá estabelecer a capacidade para responsabilidade moral dos sujeitos, definida por juízos de valor, que colocava limitações pessoais que frustravam a expectativa de adquirirem autorrespeito pelo reconhecimento nessa esfera. Podemos, desse modo, compreender a esfera do direito sustentada sob dois fatores que modelam a busca do sujeito desrespeitado ao reconhecimento. Primeiro, é devido à consciência de não ser contemplado pelo arcabouço jurídico que age na garantia de direito dos cidadãos; segundo, é devido a esse sentimento de exclusão. Honneth entende que:

[...] um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que chamamos de ‘autorrespeito’ (HONNETH, 2003 a, p.197).

O sujeito, ao encontrar-se nas periferias da lei, se percebe marginalizado, desassistido pelo órgão que deveria ampará-lo⁴. Honneth entende que “a experiência da privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização, mas também pelo alcance material dos direitos inconstitucionalmente garantidos” (HONNETH, 2003, 217). Por outro lado, emerge a questão de não se perceber como sujeito pleno de interação no que toca à capacidade de deliberação junto à esfera jurídica. Na estima social, a autorrealização só pode acontecer se os sujeitos forem reconhecidos nas suas particularidades, o que os caracterizam diferentes uns dos outros. Honneth declara que:

[...] para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhe permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas (HONNETH, 2003 a, p.198).

Com base na citação acima, o autor entende que se os valores sociais são determinados por concepções de objetivos éticos na sociedade; então, quanto mais essas concepções abarcam valores diferentes, mais a ordenação hierárquica cede à concorrência desses valores e a estima social assume traços individualizantes. Assim, os sujeitos buscam nas relações sociais reconhecimento, não na forma universalizada, como nas relações jurídicas modernas, mas a partir do seu valor individual. Em uma concepção histórica de estima social, o autor aponta mudanças na transição das sociedades tradicionais às sociedades modernas, como o conceito de honra, por exemplo, passou às categorias de “reputação” e “prestígio” social (HONNETH, 2003, p.201).

A esfera da estima social consiste na relação comunitária para se compreender o aspecto cultural da sociedade. É analisada por Honneth a partir da transição da sociedade tradicional para a moderna, onde o *status* social passa a ter uma nova estrutura de valor moral, valorizando os sujeitos como dignos de direitos. Dessa forma se percebe a atribuição do desempenho para o alcance do reconhecimento e o afloramento da autoestima. Nas sociedades modernas, a identidade dos sujeitos deixa de ser determinada pelo grupo social, é construída nas relações intersubjetivas; por isso, os sujeitos buscam o reconhecimento na estima social, para se

⁴ Na esfera do direito os sujeitos experimentam situações de rebaixamento que implicam no seu autorrespeito moral. Essa experiência de desrespeito é infligida a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. Podemos conceber como “direitos” aquelas pretensões individuais com cuja a satisfação social de uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade da sua ordem institucional; se agora lhe são denegados certos direitos dessa espécie, então estaria implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos membros da sociedade (HONNETH, 2003, p. 216).

autorrealizarem a partir dos seus méritos. Ele acrescenta que a autorrelação no amor (assim como aquelas advindas das esferas do direito e da estima social) precisa ser, por assim dizer, atualizada nas relações em grupos, segundo Honneth:

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).

As repetições da dedicação afetiva são fundamentais para fortalecer a autoconfiança, já que o amor uma vez experimentado não é suficiente para sustentar a autoconfiança para a vida toda. Mesmo na esfera do direito, com normas consolidadas, não se pode prever uma longa durabilidade psicológica de autorrespeito, de maneira que os indivíduos se inserem em grupos mediados por códigos de responsabilidade e atribuição de tarefas como um modo de manter em constância o seu senso de sujeitos de deveres. A autoestima, por sua vez, aparece na mediação de grupos nos termos de interações que reafirmem constantemente e reciprocamente os valores e habilidade de seus membros.

1.3 A ESTRUTURA DO RECONHECIMENTO DENEGADO

Segundo Honneth (2003), o desrespeito sofrido nas três esferas do reconhecimento é advindo de experiências que ferem os sujeitos e não os possibilitam de ter uma relação prática positiva de si. Os maus tratos, ocorridos na esfera do amor, denunciam o desrespeito que fere a autonomia individual do sujeito sobre seu corpo, por vê-lo como objeto de violação do outro. O não-reconhecimento é marcado pela violência cometida. Nessa experiência é destruída a autoconfiança na relação prática do indivíduo. Pois, Honneth entende que:

Aquelas formas de maus tratos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades de livre disposição de seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal. A razão disso é que toda a tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito; pois a particularidade dos modos da lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua relação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando a perda do senso de realidade (HONNETH, 2003, p.214-215).

O desrespeito sofrido na esfera do amor não se converte em movimento social por não ser generalizado ao compartilhar com outros atores as lesões sofridas. Não sendo capazes de ter seu dano reparado, respondem à experiência de desrespeito com ira e vergonha. Os sujeitos

vitimados nessa esfera sentem a violência devido à perda da administração do seu próprio corpo quanto à sua vontade referente às suas escolhas frente à imposição do agressor que transgride a privacidade desse outro nos limites do seu corpo.

Na esfera do direito, o reconhecimento denegado fere os sujeitos na sua expectativa intersubjetiva de formar juízo moral, ao se verem diminuídos na sua condição de sujeito de direitos, por não estarem em situação de igualdade com seus parceiros de interação. O sentimento gerado pela experiência de desrespeito é a exclusão, a partir da privação material ou no que se refere à condição cognitiva de responder civilmente.

A terceira forma de desrespeito se refere à ofensa em que os sujeitos lesados são humilhados, tendo seu ego ferido ao se perceberem ridicularizados nas expectativas positivas que tinham 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 por não serem reconhecidos nas suas particularidades. Nessa esfera, os sujeitos desejam ser estimados nas suas competências pessoais. Trata-se do desrespeito que mais degrada os sujeitos, ferindo-lhes o ego por frustrar o que são ou a projeção do que desejam ser.

O sentimento de rebaixamento advindo de expectativas frustradas do não reconhecimento atinge a identidade dos sujeitos de forma danosa, como reconhecimento recusado. Lesados pela experiência do desrespeito, são frustrados na percepção positiva que tinham sobre si. A seguir, a estrutura das relações sociais de reconhecimento demonstra possibilidades de (des) respeito e a (de) formação da identidade individual e ou coletiva:

Quadro 1 - Estrutura das relações sociais de reconhecimento

Modos de Reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensão da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidade e propriedade
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor e amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valor (estima social)
Potencial evolutivo	Experiências particulares não mobilizadoras	Generalização, materialização	Individualização igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	Honra, dignidade

Fonte: (Honneth 2003, p. 211). Adaptado pela autora.

O quadro acima mostra de forma sistematizada, o direito denegado sofrido na esfera do amor, o qual impede o sujeito de adquirir autoconfiança. A experiência do desrespeito nessa esfera atinge a integridade corporal dos sujeitos, por maus-tratos, atingindo o corpo e também a autoconfiança psíquica, subtraindo do ferido a capacidade de autonomia do próprio corpo. Quando os sujeitos são violados, a dor sofrida nessa esfera é tão profunda que perpassa seu corpo físico, ocasionando a perda da confiança em si mesmo e no mundo, sentem vergonha, o que explica também o contrário da mobilização social, a paralisia; pois, a vexação é tamanha que a resposta a essa humilhação é a perda da noção do real, até mesmo o suicídio.

A denegação na esfera do direito atinge os sujeitos privando-os de direitos na sociedade. São afetados na sua moral no que tange ao autorrespeito, percebendo-se como excluídos e não sujeitos de participação política percebem-se lesados na expectativa de pretensões jurídicas. É subtraído o respeito cognitivo da imputabilidade moral. 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 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. Dessa forma, aqueles que sofrem o desrespeito percebem-se desvalorizados por direitos tanto universais, quanto constitucionais. Sendo limitados de obterem possibilidade maior de ascensão social, econômica, política e cultural.

O desrespeito sofrido na esfera da estima social deprecia os sujeitos, os condicionando a uma imagem degradada de si, subtraindo desses a capacidade de refletirem e conduzirem suas vidas com representações positivas a seu respeito, Conforme 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. A partir das diferentes formas de desrespeito citadas, Honneth considera três metáforas que remetem ao abatimento do corpo humano: “morte psíquica” para a violação sofrida na esfera do amor; “morte social” para a privação de direitos e exclusão social na esfera do direito e “vexação” para designar o

sofrimento que vai além da humilhação, como sintomas de enfermidade, para demonstrar tamanho rebaixamento moral que alguns sujeitos sofrem na esfera da autoestima, expresso por sentimento de vergonha social. A denegação do reconhecimento de modo injustificado acarreta reações emocionais negativas nos sujeitos, como vergonha e ira, situação de humilhação onde eles mesmos não podem atribuir valores sociais às suas próprias capacidades. Nas considerações de Honneth:

[...] toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2003, p. 224).

Como já apresentado, a identidade é construída nas experiências vividas nas três esferas do reconhecimento, de modo que não é possível ficar neutro diante das experiências de desrespeito moral. O desrespeito na esfera do direito e da estima social promove experiências negativas de injustiça e de desprezo, sentimentos que, ao afetarem a identidade pessoal ou coletiva, levam os sujeitos à luta por reconhecimento. O conflito social tem o objetivo de superar as experiências de desrespeito sofridas pelos sujeitos nas relações do direito e da estima social, o desrespeito atua de forma negativa na construção da identidade individual ou coletiva. Portanto, o conflito social teria como finalidade a promoção da evolução da sociedade na superação do desrespeito, que segundo Honneth (2003), está no cerne dos conflitos e por isso pode tomar a dimensão de uma luta social, por um processo de reconhecimento recíproco de desrespeito.

A partir da teoria da ação de John Dewey, Honneth tece uma relação existente entre as experiências de desrespeito e o engajamento em lutas sociais. Defendendo que:

[...] O ponto de partida da argumentação de Dewey é constituído 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 conexa a reações emotivas, desencadeadas pela experiência do desrespeito. Honneth analisa os sentimentos que constituem as reações afetivas ao contrachoque do (in) sucesso das intenções práticas. Dewey apresenta em seus estudos que ações motivadas para o sucesso podem fracassar, frustrando as expectativas dos sujeitos; por exemplo, em virtude das tarefas a serem vencidas, isso corresponde a perturbações “técnicas”. Nesse caso os sujeitos experimentam o contrachoque de

suas ações com sentimento de culpa ele também apresenta experiências de vivência afetiva de ações rechaçadas (HONNETH, 2003, p.222). Honneth entende que o ponto central vislumbrado por Dewey nessas experiências de vivência afetiva de ações rechaçadas, consiste na tomada de consciência do elemento cognitivo das próprias expectativas, qual seja o saber moral que conduziu à ação que foi refreada. De modo que quando os atributos não são reconhecidos intersubjetivamente, os sujeitos atingidos são conduzidos a reações emocionais como vergonha, ira, indignação e tristeza, podendo adquirirem impulso motivacional necessário 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.

Entre os sentimentos morais, Honneth destaca a vergonha por possuir o caráter mais aberto e por traduzir-se como uma espécie de rebaixamento do próprio valor do sujeito. Isso ocorre por tratar-se de um sentimento vivenciado “somente na presença de parceiros de interação, reais ou imaginados, aos quais incumbe de certa maneira o papel de testemunha da lesão dos ideais de ego” (HONNETH, 2003, p. 223).

No primeiro caso (referente ao sentimento de culpa), “o sujeito, que se vergonha de si mesmo na expectativa do rechaço da sua ação, sabe-se como alguém de valor social menor do que havia suposto previamente” (HONNETH, 2003, p.223). No segundo caso (referente à violação das normas morais), “o sujeito é oprimido porque seus parceiros de interação ferem normas das quais ele deseja ser de acordo com seus ideais de ego” (HONNETH, 2003, p.223). Honneth (2003) considera que:

[...] saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral, depende, sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos (HONNETH, 2003, p. 224).

Assim, o sentimento de vergonha e desrespeito pode motivar uma luta por reconhecimento, a fim de se superar a lesão sofrida, porém, para a luta ter caráter de resistência política, é preciso ter discernimento da experiência do desrespeito. Honneth apresenta que não se pode definir que toda relação de desrespeito vai gerar uma ação ativa.

1.4 LUTA POR RECONHECIMENTO, CONFLITO E MOVIMENTOS SOCIAIS

Honneth (2003) utiliza-se da compreensão de Karl Marx, Georges Sorel e Jean Paul Sartre para trabalhar a ideia de conflito social a partir da luta por reconhecimento. No entanto, o autor entende que mesmo que esses pensadores tenham contribuído no que tange ao trabalho

como possibilidade de busca por reconhecimento, no sentimento de desrespeito coletivo e da ideia de patologia advinda da relação de reconhecimento denegado, não foram capazes de estabelecerem sistematicamente como ocorre o processo da tese por reconhecimento pensada por Hegel e por Mead. Isso porque os três autores não consideram em suas teorias que o desrespeito moral é a motivação dos conflitos sociais.

Para Honneth, Marx com sua teoria da luta de classes, foi dos autores citados, quem mais se inspirou na redefinição da luta social de Hegel. Sorel buscou evidências na transformação histórica para embasar sua tese de reconhecimento e Sartre buscou na luta por reconhecimento, a elaboração de uma teoria social crítica. Marx entende que o trabalho em si é um ato normativo, onde ocorrem relações intersubjetivas: os trabalhadores se reconhecem e reconhecem aos outros, correspondendo assim, suas carências. Porém, em sua obra *O Capital*, ele apresenta a classe burguesa como a única portadora de reconhecimento, destruindo a possibilidade dos homens reconhecerem a si mesmos como produtores, na medida em que são separados dos meios de produção e compreendidos como alienados em suas tarefas.

A partir dessa leitura, Marx supunha estar diante de uma experiência que requeresse a luta por reconhecimento; no entanto, o percebe a partir de motivações de conflito decorrentes de motivações econômicas, já que se tratava da relação antagônica entre a classe burguesa e os trabalhadores. O conflito que, segundo o autor, geraria a luta por reconhecimento seria advindo da autoafirmação do trabalho. Logo, a luta de classe para Marx tomou outra dimensão, que não o esquema interpretativo hegeliano, porque não se tratava de uma luta de caráter moral, mas sim de caráter econômico. Entendeu que a classe proletária deveria se organizar a partir da autonomização do capital, a fim de serem respondidos os interesses econômicos; assim, deixou de levar em conta as questões morais, presentes no desenvolvimento da produção de capital:

Marx estava por demais convencido de que as ideias burguesas de liberdade e igualdade servem às exigências de legitimação da economia para que pudesse se referir de maneira univocamente positiva aos aspectos jurídicos da luta por reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 236-7).

Marx também não pôs em relevância as pretensões jurídicas cabíveis aos interesses dos proletários. Porém, em sua obra *Dezoito de Brumário*, na concepção de Honneth, Marx apresenta um modelo de conflito diferente daquele entendido por uma teoria econômica, mas que compreende o contexto histórico e político de conflito social dos diferentes grupos de oprimidos para entender como eles se percebem e organizam-se politicamente (HONNETH, 2003). Marx considera que os conflitos emergiam de convicções axiológicas referentes de cada grupo, a fim de afirmarem sua identidade. Esse modelo foi chamado de “expressivista”, para

designar os textos escritos com caráter dramático, nas descrições dos conflitos, no qual a interpretação feita por Marx partia de grupos possuidores de valores diferentes na busca por autorrealização coletiva. Sendo assim, Honneth compreende que Marx considera duas ideias de conflito: conforme *O capital*, de modo a atender aos interesses econômicos; e em conformidade ao *Dezeto de Brumário*, correspondente às demandas de autorrealização. Sem atribuir as formas de reconhecimento à ampliação dos fatos históricos, Honneth conclui:

Marx, porém, nunca entendeu sistematicamente a luta de classes, que constituiu não obstante uma peça central de sua própria teoria, como uma forma de conflito moralmente motivada, através da qual se podem distinguir analiticamente os diversos aspectos da ampliação de relações de reconhecimento [...] (HONNETH, 2003, p. 239).

Honneth considera que Marx tenha compreendido a luta de classes apenas como justificativa para atender as necessidades de dignidade e honra, no entanto “não lhe foi possível durante a vida ancorar as finalidades normativas do próprio projeto que ele tinha constantemente em vista com a categoria de luta de classes” (HONNETH, 2003, p 239). Pois, para Honneth, a mobilização social ocorre devido à experiência de desrespeito moral (que pode ser sofrida em decorrência de privação material, mas não se constitui em caráter econômico). É por ferir a dignidade dos excluídos na privação de direitos que eles são moralmente desrespeitados, e por isso se organizam, buscando reconhecimento na reparação do seu direito subtraído. Destarte, afirma-se que a luta por reconhecimento entendida por Honneth, não possui meramente um caráter utilitarista.

Sorel considera que a ação dos atores está ligada a impulsos morais, discordando de Marx no que compete à luta por interesses, como discorre no entendimento da obra *O capital*. Sorel deseja obter uma nova forma à luta de classes. Influenciado por Vico, atenta ao papel social da criatividade humana, conferindo à teoria moral um horizonte cultural de uma época histórica, a partir das representações em que se define o que é eticamente bom e humanamente digno (HONNETH, 2003, p. 240-1). Tanto Bergson quanto Vico, diferentes do pensamento Marxista, consideraram que os sujeitos se organizam por impulsos morais. Para Sorel, classes diferentes que não podem ter modos iguais de avaliação, uma deve mensurar a classe de interesse (econômico) e outra, a que é eticamente boa e humanamente digna. Dessa forma, surgiriam representações culturais diferentes; nessa luta, ambas as classes procurariam construir concepções universais de suas normas e critérios éticos para mostrarem sua capacidade de organização ética.

Para Honneth (2003) Sorel utiliza-se do termo luta de classe por direito, a fim de caracterizar o conflito de caráter jurídico. Pois, para Sorel, o confronto se daria a partir do direito,

uma vez que abrange concepções morais e universalismo ético. Para Sorel, a base para as representações sociais é a esfera familiar, de onde surgiriam sentimentos morais primitivos, e posteriormente, representações sociais sobre as concepções de bom e digno. Honneth considera que Sorel alcança uma compreensão ampliada da moral e do direito; no entanto, o que não permite que ele compreenda uma luta social moralmente motivado por reconhecimento é a sua incompreensão do conteúdo universalista da esfera do direito moderno. Sorel entende que a luta de classes é moralmente motivada, pois sua organização acontece devido às injustiças sociais experienciadas pelos atores, os quais por suas experiências familiares tomam consciência do desrespeito do qual foram acometidos, e recorrem ao direito, a fim de confrontarem as normas dominantes para obterem reconhecimento.

Honneth (2003) afirma que a percepção de reconhecimento de Sorel difere de Hegel e Mead na medida em que Sorel entende que a esfera do direito e a esfera da estima social seriam complementares, a fim de proporcionarem honra aos sujeitos. No entanto, a esfera do direito pensada por Hegel e Mead visa proporcionar o autorrespeito coletivo aos atores integralmente, sem necessidade de se estender o autorrespeito à esfera da estima social, como propõe Sorel. Dessa forma, se diz que Sorel não detinha clareza sobre o fundamento jurídico histórico, o que foi estabelecido e o fundamento jurídico humano, o que deve ser determinado pela moral.

Sartre, segundo Honneth (2003), não vincula luta por reconhecimento a um processo de conflito insuperável. Honneth argumenta que na obra *Questão Judaica*, o antissemitismo é entendido como uma forma de desrespeito social por Sartre. Tal desrespeito é causado por experiências históricas da classe pequeno-burguesa. Sartre entende o comportamento social judaico como uma forma de preservação que repercute no autorrespeito coletivo dos seus membros, porém, entende que possuem um reconhecimento negado. Sartre pontua, em seus escritos sobre o colonialismo, que o impacto colonialista afetou as relações intersubjetivas impedindo o reconhecimento mútuo, degradando a identidade e modo de vida dos colonizados, ocasionando o que chamou de “neurose”, termo usado para classificar a patologia causada pelo sofrimento dos subalternos ao vivenciarem seu reconhecimento negado.

Nesse viés, para Honneth, Sartre confunde *status* de autorrealização e *status* de direitos humanos, decorrente dos direitos denegados e reconhecimento distorcido do qual foram submetidos dos atores colonizados. Assim, nem Marx, Sorel ou Sartre, mesmo pontuando empiricamente noções de luta por reconhecimento, alcançaram a interpretação do reconhecimento proposto por Hegel e Mead, de modo que suas teorias foram consideradas por Honneth inacabadas e até erradas por não considerarem os sentimentos morais de injustiça a força motriz da luta social (HONNETH, 2003, p.255).

Para Honneth, o engajamento nas ações políticas tem o intuito de arrancar os indivíduos das situações paralisantes dos rebaixamentos tolerados de forma passiva e de lhes proporcionar uma nova relação consigo mesmos. Os sujeitos lesados, que estavam submetidos à humilhação, passam a agregar a si mesmos um valor moral, ocasionando a restituição, em partes, do autorrespeito e da autoestima. A fim de diferenciar as lutas por interesses e lutas morais, Honneth recorre aos estudos do historiador E. P. Thompson, o qual apresentou representações morais cotidianas que motivaram as camadas baixas inglesas na resistência da industrialização capitalista, considerando que:

Thompson se deixou guiar pela ideia de que a rebelião social nunca pode ser apenas uma exteriorização direta de experiências da miséria e da privação econômica; ao contrário, o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade (HONNETH, 2003, p. 263).

O autor entende é que a violação da moral que atinge os sujeitos, afeta sua condição de identidade pessoal e coletiva, denegando seus direitos de reconhecimento mútuo e impedindo a elaboração do autorrespeito, uma vez que rompe normas estabelecidas, violando a expectativa de direitos. Dessa forma, acrescenta-se que a construção política é uma condição para que se alcance visibilidade ao conflito social na luta por reconhecimento. Ou seja, quanto maior for a mobilização dos atores, maior é sua resistência política em detrimento da superação do desrespeito.

De acordo com Hegel e Mead, as três esferas (do amor, do direito e da estima) são etapas de reconhecimento que quando satisfeitas, proporcionam aos sujeitos a possibilidade de se perceberem como sujeitos autônomos e individualizados na sociedade. A ideia de uma luta por reconhecimento deve ser entendida como um quadro interpretativo crítico de processo da evolução social (HONNETH, 2003, p. 269). O autor considera que para uma justificação teórica do ponto de vista normativo, a história das lutas sociais deve ser desenvolvida com a antecipação de um estado último preliminar, para que seja possível avaliar os fenômenos particulares na evolução das lutas.

As formas de reconhecimento nas três esferas formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições de liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida. No entanto, Honneth considera, em conformidade a Hegel e a Mead, que os sujeitos são dependentes da atribuição de valores mesmo sob condições da modernidade porque necessitam saberem-se reconhecidos em suas capacidades e propriedades particulares para estarem em condição da autorrealização, uma vez que a esfera da estima demonstra o valor pessoal que lhe

é atribuído, e sob a ótica dos outros é que se percebe enquanto possuidor (ou não possuidor) de tal habilidade. Para Honneth, as reivindicações sociais só serão atendidas em um quadro de mudança cultural que implique em uma real mudança das relações de estima social:

[...] saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais (HONNETH, 2003, p. 280).

O autor acima considera que só pode acontecer essa mudança se os valores materiais forem introduzidos juntamente às formas de reconhecimento do amor e de uma relação jurídica desenvolvida, a fim de estabelecer um novo formato de estima social. É preciso dizer que não é todo movimento social que pode ser considerado luta por reconhecimento. Da mesma forma, como nem todo conflito pode se converter em um movimento social. Primeiro, um movimento social só corresponde à luta por reconhecimento quando apresentar desrespeito moral aos sujeitos nas esferas do direito ou da estima social, fazendo com que em decorrência do não reconhecimento, esses sujeitos não se percebam nos seus parceiros de interação como sujeitos de igualdade, e não se vejam estimados ao não encontrarem neles a valorização que supunham ter de si mesmos. Para um conflito por reconhecimento tomar a dimensão de um movimento social, é preciso que seus motivos sejam de ordem moral⁵, não de ordem utilitarista. Pois, os conflitos não são motivados por meros interesses e sem representatividade social; portanto, como já se sabe, a base do conflito é o desrespeito moral, é a partir da injustiça moral que os atores sociais são motivados à ação coletiva na luta por reconhecimento. E, por conseguinte, essa ação é capaz de promover transformação social pela ampliação de direitos.

Nesse estágio é importante compreender o que é um movimento social. Nesse caso, Touraine (2004b) considera que o movimento social não consiste apenas em um conjunto de objetivos apontados, é necessária a participação dos indivíduos na formação da ação coletiva para que se forme. Esse autor considera que contemporaneamente, os movimentos sociais não são mais descritos a partir do conceito de lutas de classes, apresentadas por conflitos estruturais⁶ ou antagonistas, mas, trazem na sua pauta uma luta pela afirmação da identidade, na qual se

⁵ A ordem moral está vinculada ao fato de promover uma desestabilidade identitária. Para a transição luta por reconhecimento\ movimento estruturado a questão fundamental é a generalização. Elementos morais podem ser convenionados em movimentos coletivos, lutas sociais ou políticas à medida que possuem potencial de se generalizar. Uma luta só pode ser caracterizada como “social” na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo (HONNETH, 2003, p. 256).

⁶Entende-se por conflitos estruturais, os conflitos que resultam da resistência de grupos sociais que manifestarem-se contra os padrões socialmente impostos como superiores.

quer chamar atenção às “diferenças das identidades”. De modo que os grupos sociais formados por sujeitos que se sentem lesados geram ações⁷ contra padrões comportamentais impostos e consolidados como valores culturais homogêneos nas sociedades, porém, esses padrões são estratégias de domínio que buscam sobreporem-se às demais faces culturais de grupos sociais. Para Touraine (1977), a condição de um movimento social implica na combinação de três princípios:

[...] um princípio de identidade (que é a definição do ator por ele mesmo); um princípio de oposição (o ator identifica um adversário); e um princípio de totalidade (que é a participação no sistema de ação histórica). Dessa forma, o que caracteriza a existência de um movimento social são os três elementos derivados destes princípios: o ator, seu adversário e o que está em jogo no conflito (TOURAINÉ, 1977 apud PICOLOTTO, 2007, p.161).

Os princípios citados estabelecem que um movimento social é formado a partir da consciência dos atores de pertencerem a um grupo, assim, a consciência de si enquanto ator que se organiza para um enfrentamento é condição fundamental para o advento de um movimento social. Do mesmo modo, para esse evento, é necessário conhecer quais são os adversários a quem os atores se opõem; bem como, Touraine considera que, as motivações de um movimento social devem ser sustentadas por interesses que correspondam a valores comuns à dignidade humana. Com vistas à construção de caminhos que atendam direitos em âmbitos sociais, culturais e políticos. Para Touraine, esses seriam os aspectos que constituiriam a consciência coletiva de um grupo para a luta, organização a partir das questões: quem somos? Quem são os nossos oponentes? E, por que lutamos? Touraine entende que esses atores:

[...] falam de si próprios como agentes de liberdade, de igualdade, de justiça social ou de independência nacional, ou ainda como apelo à modernidade ou a liberação de forças novas, num mundo de tradições, preconceitos e privilégios (Touraine, 1977, p.35).

Considera-se, para tanto, que os sujeitos do movimento social são o resultado da consciência de si como atores de mudança frente a uma oposição com vistas a galgarem direitos cidadãos, destaca-se que suas lutas não objetivam meras conquistas de poder.

Para Melucci, um movimento social é “a forma da ação coletiva cuja orientação comporta solidariedade,⁸ manifesta um conflito e implica a ruptura dos limites de

⁷As ações dos movimentos sociais dirigidas a adversários são para Touraine (2001) entendidas como resistências a grupos dominantes que estruturam o poder por seus interesses por meios de produção cultural, moral, ética, entre outras construções.

⁸ Para Melucci, a solidariedade é definida como a “habilidade de reconhecer a si mesmo e ao outro como pertencentes à mesma unidade social” (1996, p. 23). Para o autor essa possibilidade de reconhecimento permite que os sujeitos partilham suas identidades nas relações sociais.

compatibilidade do sistema ao qual a ação se refere” (MELUCCI 1996, p. 28). Esse autor compreende um conflito como um produto de disputa entre atores opostos que atribuem valor a recursos (matérias ou simbólicos) de um mesmo objeto pelo qual concorrem. Para trabalhar a ideia de ruptura dos limites de compatibilidade do sistema, Melucci apresenta, para além do caráter analítico, a possibilidade de compreensão desse fenômeno do modo empírico.

Para Melucci (1996) considera a diferença entre ação coletiva 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. Assim, a ação forma um movimento reivindicatório que objetiva diferentes distribuições de recursos sociais, alterando a estrutura das instituições⁹. O autor entende que para se ter consciência da ação é preciso compreender a identidade dos grupos sociais. Desse modo, considera que:

Pode-se dizer, agora, que a definição da identidade em estruturas sociais precedentes advindas, principalmente, do pertencimento a grupos ou a classes, em cada caso através da identificação com a coletividade socialmente estável e circunscrita; nas sociedades de massa de alta complexidade¹⁰ [...] (MELUCCI, 1996, p. 89).

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. Entende-se que Melucci considera o movimento social como um fenômeno coletivo que de certo modo é unificado, ainda que possua suas particularidades como modos de ação e organização, peculiaridade própria do Movimento Indígena Brasileiro- MIB, que abrange em sua identidade a diversidade cultural dos povos indígenas.

Conforme Touraine (1984), o apelo à identidade torna-se um apelo contra os papéis sociais, e o Estado também apela à identidade contra os papéis sociais na tentativa de estabelecer a superioridade a todas as construções sociais que se tentam impor. O autor aponta que “nunca se pode identificar um movimento social com uma reivindicação de identidade. Nunca o movimento operário é a classe operária consciente e organizada. Nunca a defesa de

⁹ 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.

¹⁰ "Um sistema é complexo porque muda frequentemente e se transforma velozmente" (MELUCCI, 1999, p. 85).

uma região ou de uma nação é a ação de um povo em marcha” (TOURAINÉ, 1984, 122). Ele considera que os movimentos sociais propõem a passagem da identidade defensiva para a identidade ofensiva; ou seja, é a transição de um princípio simples à interdependência de vários princípios complementares. Portanto, a possibilidade para o movimento social “se define pela combinação de uma defesa de identidade, de uma consciência de conflito social e de um apelo ao controle coletivo de certas orientações culturais, de todos os grandes meios de produção da sociedade por si mesma” (TOURAINÉ 1984, p.121). Tratando-se não de uma questão de identidade em âmbito da tradição dos atores, mas como um processo de escolhas que lhes são politicamente interessantes¹¹.

Assim, Touraine (1984) compreende que o apelo à identidade não produz libertação¹², na medida em que o apelo à identidade é a ação defensiva do militante social contra as condições da sua ação coletiva. Por isso, o autor destaca que a identidade apresenta ambiguidade: “que tanto pode dar vida nova à ação coletiva, como encerrá-la nas muralhas da seita” (Touraine, 1984, 122). Para ele existe no centro dos movimentos sociais uma tendência fundamentalista e comunitária, na qual a democracia pode ser construída a partir da ética da convicção, não permitindo que nesse centro haja politização da ação coletiva. Repudia a ideia de os indivíduos mobilizarem-se a partir das experiências de relações intersubjetivas positivas; ou seja, de valorização que promova seu autorrespeito e autoestima, entende essa lógica como um “curvar-se sobre si mesmo” e nesse sentido, o apelo à identidade agiria como um fator autodestrutivo, anulando a ação reivindicativa dos movimentos¹³. Para ele, trata-se de uma forma orgulhosa

¹¹ Cita-se; por exemplo, a Constituinte de 1987, momento em que indígenas brasileiros tomaram à frente para lutarem pelo direito de serem índios, pelo direito à diferença. Dirigindo-se contra uma ordem, ou seja, contra o poder do Estado, do agronegócio, do eurocentrismo introjetado no país. Esse movimento foi incorporado pelos índios, mas não só por eles, também por organizações de apoio aos povos indígenas que lutam contra poder dos grandes latifundiários que impulsionam o desenvolvimento econômico e instalam a desigualdade social e econômica no campo. Diante disso, entende-se que a luta pela identidade vem acompanhada de condições de ser. É no enfraquecimento do adversário através de ações coletivas que se é capaz de alcançar maior visibilidade na luta por direitos. Então, a identidade não implica unicamente a possibilidade de assumir uma estética e um estilo de vida que dê sentido a um determinado grupo; mas, mais significativo é o conflito travado na luta contra os domínios ideológicos capitalistas que insistem em demarcar a distância entre si e o outro, atribuindo a esse outro a desvalorização cultural, política, social, econômica; enfim, exaltando-se na depreciação desse outro. Que por sua vez, pode construir-se, em decorrência desse desrespeito, como um sujeito político dentro de um movimento, capaz de se autorrepresentar.

¹² “O apelo à identidade é um apelo a uma definição não social do ator social. O ator se define pelas relações sociais, ou mais exatamente, como uma recusa da definição social dos papéis que o ator deve desempenhar. Na maior parte dos casos, o apelo à identidade apoia-se a um recurso a um garante metassocial da ordem social, em especial, a uma essência humana ou simplesmente à pertença a uma comunidade, definida por valores ou por um atributo natural ou ainda histórico. Mas na nossa sociedade o apelo à identidade parece referir-se com mais frequência não já a um garante metassocial, mas a uma força infrassocial, natural” (TOURAINÉ, 1984, p. 113-4).

¹³ Diferentemente, Honneth (2003) acredita na evolução da sociedade, a partir da luta que é mobilizada na busca por reconhecimento. Que só é possível devido ao não reconhecimento sofrido tanto na esfera jurídica, quanto na esfera da estima social. Então, o que mobiliza os sujeitos à luta é desrespeito moral. Portanto, para ele, a subjetividade dos sujeitos é fundamental para a partir de uma semântica coletiva, em que sujeitos lesados

demais de conformismo social. Assim o movimento social subverter-se-ia em uma seita, em que os atores seriam adeptos. Mas, pode o apelo à identidade ser um trabalho de consciência, de modo que os atores nos sistemas sociais possam exercer poder sobre si mesmos e organizarem-se a partir de seus interesses pessoais e coletivos.

Honneth (2003) estabelece distinções às ações coletivas, quando pontua que nem todos os movimentos sociais têm caráter de luta por reconhecimento (como já mostrado). Por fim, o conflito em Honneth, como apresentado, é sustentado pelo não reconhecimento dos sujeitos, os impedindo de se autorrealizarem. Ao verem-se desrespeitados, frustram-se nas suas expectativas de autorrespeito e autoestima, motivando-se à luta por reconhecimento. Diferente de uma luta de caráter econômico¹⁴, nos termos utilitaristas, em que se lutaria meramente pelos reparos da desigualdade social e redistribuição de riquezas, a teoria do reconhecimento em Honneth traz à luz a dependência humana da aceitação do outro, contexto no qual os sujeitos motivam-se a lutarem em busca de obterem autorrespeito e autoestima.

Pensando no cenário em que se encontram as reivindicações indígenas, na delimitação correspondente a essa pesquisa, destaca-se que os Kaingang lutam para a reparação de um direito que acreditam ter sido subtraído deles no que se refere à demarcação de suas terras tradicionais. Ademais, essa demanda indígena aparece como uma nova pauta apresentada no campo da luta: ampliação de territórios. O que não deixa de ser uma luta por reconhecimento que tem como base do conflito o desrespeito moral, pois, o desrespeito sofrido na esfera do direito e da estima social consolidou os motivos para lutarem: privação, estigma, exploração, subcidadania, exclusão, desqualificação, entre outros.

No caso dos indígenas do norte do Estado do Rio Grande do Sul, em parte tiveram suas terras legalmente reparadas pela Constituição Estadual de 1989 (no RS), já que o Estado havia loteado e as vendido entre as décadas de 1940- 1960. Porém, ainda reivindicam por suas terras, alegam não terem sido devidamente devolvidas. Em decorrência disso, há décadas lutam pela restituição dessas áreas, acampando-se em propriedades de agricultores familiares. Exercendo, dessa forma, o direito que lhes foi reconhecido na Constituição Federal de 1988, de organizarem-se politicamente em defesa de seus interesses, vinculando-se a redes indigenistas, em que articulam suas experiências de desrespeito. Para compreendermos como essas

moralmente possam trocar experiências, seja possível a formação de um movimento social.

¹⁴ [...] 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 à medida que a reivindicação por recursos corresponde a demandas da realização, perfazendo a etapa da estima ou, ainda, do respeito pelos direitos iguais.

experiências estruturam as ações dos sujeitos atingidos pelo desrespeito moral consideram-se também, as contribuições de outros autores além de Honneth, como: Renault, Jessé Souza, Bourdieu e Goffman.

O reconhecimento recíproco proporciona aos sujeitos que se percebam a partir dos outros como seres semelhantes, que possuem direitos e deveres. Sendo assim, Honneth entende que “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003, p. 131). O sujeito almeja ser tomado como um parceiro igual de interação que conhece as normativas da sociedade e; portanto, é capaz de elaborar juízos sociais. E, também deseja ser reconhecido em suas competências pessoais pela necessidade de ser valorizado na sua individualidade.

1.5 A CONSTRUÇÃO POLÍTICA DO INDÍGENA A PARTIR DAS CATEGORIAS: SUBALTERNIDADE, SUBCIDADANIA, DESCLASSIFICAÇÃO, DESVALORIZAÇÃO E ESTIGMA

Este item se propõe a trazer reflexões sobre algumas categorias a fim de compreender a construção política indígena. Conforme já observado, na teoria do reconhecimento em Honneth (2003), os sujeitos têm a sua identidade formada a partir das relações com parceiros de interação, o autor sustenta a tese que os sujeitos ao se sentirem lesados no seu reconhecimento, não respondem de modo neutro. Portanto, se buscará compreender como o indígena se constrói como sujeito político na luta por terra e por reconhecimento¹⁵. com isso, se utilizará de categorias julgadas possíveis de causarem experiências de desrespeito moral, tais como: subalternidade, subcidadania, desqualificação, desvalorização e estigma.

A categoria de subalternidade, no contexto da colonização do branco sobre o indígena,

¹⁵ O “reconhecimento” aqui tratado corresponde a uma necessidade humana de satisfazer-se nas esferas do amor, do direito e da estima social. Ainda que a mobilização para a luta seja motivada em decorrência da troca de desrespeito moral sofrido, compreende-se que a negação do reconhecimento acarreta na privação de recursos. Ora, não é somente a falta de terra que move os indígenas às reivindicações, mas o desrespeito pelo não cumprimento legal da demarcação de terras tradicionais já legitimadas pela CF/88. No caso das terras de Faxinalzinho - RS, disputadas por indígenas e agricultores familiares, mesmo que seja uma questão de luta pela ampliação da área em que a discussão é: a terra corresponde à área indígena não demarcada corretamente nos anos passados ou trata-se de uma estratégia política de sobrevivência indígena que consiste no aumento do seu território? Assim, compreender-se-ia a terra como um direito subtraído. Logo, mesmo que a homologação da terra indígena seja o item principal que traz visibilidade à organização política na história desses povos, trata-se de um direito denegado que gera desrespeito moral por descumprimento de um direito já garantido constitucionalmente. Fato que repercute em um leque de demandas sociais que intensificam a vulnerabilidade desses sujeitos, seja na segurança, na alimentação, na saúde, na educação, no convívio familiar e comunitário, na liberdade religiosa, na integridade física, na vivência cultural, entre outros direitos fundamentais e sociais conhecidos.

teve o caráter de visibilizá-lo em seu reconhecimento como sujeito de valor. A subalternidade submeteu os indígenas como os “outros” inferiores, justificando a sua dominação¹⁶. Ao se demarcar socialmente quem são superiores e inferiores, determina-se a negação da diferença, ficando os inferiores, à margem, fora do lugar¹⁷ na paisagem do colonizador. Nisso se constrói o dominador e o dominado, processo que conduziu os subalternos assimilarem a cultura dos dominantes.

Bourdieu (2003) destaca a ideologia da igualdade de oportunidades, demonstrando como as estruturas são articuladas no seu processo de reprodução de desigualdade para que a subalternidade seja aceita socialmente como uma condição em que alguns grupos estivessem fadados a ela. Assim, uma estrutura é construída a partir de condutas de comportamentos dos sujeitos. Por exemplo, o ato de vestir-se, alimentar-se, relacionar-se, constitui quem são os sujeitos; assim, como se julgam, julgarão os outros, atribuindo-lhes, ou não, reconhecimento. Isso implica dizer que o hábitus é constituído de valores e normas sociais que classificam os sujeitos a partir de uma estrutura estabelecida, objetiva (nada neutra) que aprova ou reprova modo de ser. Se o comportamento dos sujeitos ou grupos sociais for inadequado a essa estrutura convencionalizada por padrões capitalistas, então, receberão a classificação de hábitus precário, por estarem desajustados da sociedade moderna e competitiva. Jessé Souza (2003) considera que esses sujeitos estariam destinados à subcidadania, ao grupo de subgente, dos quais a sociedade entende por vidas improdutivas e inúteis. Culpados pela sua incompetência diante das exigências não alcançadas do prestígio social estruturam os sobrantes da sociedade. Dito assim, se justifica a degradação da qual sofrem àqueles que não somam ao poder simbólico¹⁸ alicerçado a interesses econômicos e culturais. Esse mesmo poder se encarregou de construir uma base estruturante e estruturada aos indígenas, os descrevendo na literatura, na música, na economia, na história. Questionando se se tratavam de humanos, se possuíam alma, se eram capazes, se poderiam contribuir para o avanço do país, os mesmos que perguntaram, também responderam: _São como animais, são desalmados, são incapazes e relativamente incapazes, são vulneráveis, são preguiçosos. Definindo para o mundo quem eram os indígenas

¹⁶ Dos capitais simbólicos usados pelos colonizadores, utilizou-se fortemente a ideia da incapacidade, produzindo a necessidade de os indígenas serem “protegidos” pelo Estado.

¹⁷ Esse sentimento é referente a um Ocidente que ao olhar para si e para tudo o que não identifica consigo, não é capaz de atribuir igualdade à diferença, nem dignidade aos diferentes, pois o colonizador também se vê “fora do lugar”, se sentindo ameaçado por outra etnia (SANTOS, 2010).

¹⁸ O poder simbólico “é um poder de construção da realidade” (BOURDIEU, 2004, p.9). Formado por *sistemas simbólicos* (arte, religião, língua, etc.), como estruturas estruturantes, constituído pela concordância da sua subjetividade, pelo seu consenso. E *sistemas simbólicos* (cultura, comportamento) como estruturas estruturadas, objetivas, inteligíveis. Esses sistemas simbólicos são utilizados, por vezes, para universalizar interesses particulares.

(na visão do colonizador). Assim, Spivak (2010) responde à sua indagação: *Pode o subalterno falar?* Os subalternos não podem falar, sua voz foi silenciada. Spivak, nessa obra, chama atenção à necessidade de reconhecer o outro, a fim de desmontar a história legitimada pelo homem-branco-ocidental, para ouvir o que os subalternos têm a dizer sobre si. Pois, somente assim é possível reparar os prejuízos da construção histórica dos povos dominados que tiveram sua versão contada por outros enquanto estavam nas camadas da invisibilidade social, sendo impedidos de representarem-se como sujeitos políticos¹⁹.

Spivak (2010) destaca que a produção intelectual ocidental é conivente aos interesses ocidentais e a maior dominação europeia é a soberania do conhecimento. Ao ponto de ser capaz de criar uma falsa memória nos subalternos, fazendo com eles percam a confiança, o respeito e a estima por si mesmos. Fanon (2008), na sua obra *Pele negra, máscaras brancas*²⁰ considera que o negro ao admitir a superioridade do branco, passa a desejar ser como ele e nega a sua própria história ao alienar-se do sofrimento da escravidão. E ainda assim, não será um branco. Se for agradável aos brancos, o chamarão de “um de nós”, mas ainda será um negro. Mesmo que fuja de si, não cessarão seus conflitos psicológicos.

Os indígenas respondem à violência na sua construção política, lutando por seu reconhecimento, o qual pode ser representado como organização de retomada de territórios em terras que consideram indígenas ou acampamentos. Pois, os indígenas historicamente não se submeteram de modo pacífico aos seus conquistadores. Assim, se consolidaram como sujeitos protagonistas da sua história. Mesmo sendo expropriados das suas terras e tendo atribuída à sua imagem as características de gentio²¹, preguiçoso, selvagem, incapaz, traiçoeiro, entre outros, muitos grupos indígenas resistiram ao processo assimilacionista, o que resultou em um longo processo de violência. Para ilustrar a política do Estado, destaca-se a tutela indígena como um poder simbólico oficializado que fez gerar um reconhecimento distorcido dos indígenas:

1. Incapacidade cognitiva de responder civilmente por suas ações, vistos como

¹⁹ A fim de sanar qualquer interpretação contraditória, quando trago que os subalternos eram impedidos de se representarem como sujeitos políticos por estarem nas camadas da invisibilidade, não quer dizer que nesse momento do não reconhecimento, não fossem sujeitos políticos. Até porque, conforme a teoria honnethiana é justamente o desrespeito moral que possibilita que os sujeitos se construam politicamente, inclusive, formando movimentos sociais. O que está posto é que não havia um cenário propício para que esses atores tomassem uma dimensão de visibilidade social, pois estavam oprimidos por seus dominadores.

²⁰ *Pele negra, máscaras brancas* foi escrito em 1952 e serviu de referência aos movimentos anticolonialistas africanos e caribenhos. Promoveu o começo da articulação dos movimentos pela dignidade negra nas Américas. É composto por sete capítulos, a saber: O negro e a linguagem. A mulher de cor e o branco. O homem de cor e a branca. Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado. A experiência vivida do negro. O preto e a psicopatologia e o preto e o reconhecimento.

²¹ Gentio foi um termo usado por europeus espanhóis e portugueses para denominar os indígenas pagãos.

crianças²².

2. Bárbaros para situações em que eram vítimas de conflitos por defenderem suas terras, a fim de justificarem as mortes dos índios em confrontos;

3. Desacreditados, pensava-se que os indígenas estariam dessa vez entregues à extinção, caso perdessem a “proteção” da tutela.

Para tanto, o poder simbólico é constituído por representações, como língua, mito, arte, religião, etc.²³, essas formas simbólicas são consideradas “estruturas estruturantes” ou subjetivas. Elas possuem uma função ativa de construção de um cenário objetivo, agindo no esforço da produção do conhecimento. Já as formas simbólicas, denominadas por “estruturas estruturadas” ou objetivas, têm a função de enfatizar o produto, apresentando-o como um resultado coerente e autossuficiente, como considera Pinto (2000). Essas formas simbólicas são utilizadas para legitimar interesses para a dominação. O poder simbólico é medido na sua produção de sentido, capaz de consagrar ou desqualificar acontecimentos e/ou sujeitos.

Assim, a subtração do autorrespeito e da autoestima dos indígenas foi /são decorrentes do desrespeito que vivenciaram/ vivenciam ao não serem entendidos como seres de direito e de estima. A tutela para eles representou o que Bourdieu (2004) chamou de *poder de nomeação*. Trata-se de uma nomeação legítima imposta no mundo social a partir de um capital simbólico amparado em um arcabouço fortemente construído por agentes que se encontram em oposição ao grupo tutelado, no qual se constitui uma luta pela produção do senso comum em favor da legitimação da necessidade da tutela do Estado aos grupos indígenas (no período de 1910-1988). Dessa forma, se estabelece um reconhecimento oficial; ou seja, um título universal que legaliza o direito denegado de autodeterminação indígena como também os inferiorizam nas suas competências.

A tutela foi mais entendida como um mecanismo de controle do que de proteção. Bourdieu considera que no embate de visões de mundo diferentes – do profissional jurídico e do leigo, encontra-se em jogo o “monopólio do poder de impor o princípio universalmente reconhecido de conhecimento do mundo social, *onomos* como princípio universal de visão e de divisão; portanto, de distribuição *legítima*” (BOURDIEU, 1989, p. 236). A partir dessa lógica, e considerando o caso que essa dissertação aborda, se impõe uma legitimação e oficialização da incapacidade indígena. Conforme aparece na fala de um entrevistado ao ser questionado sobre como ele analisava a atuação das organizações indígenas (ou de apoio indígenas) nos dias

²² O conceito clássico de menoridade está em Kant: “a menoridade é a incapacidade de se servir do seu entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, 1968, p. 481).

²³ Ver Bourdieu, 2004, p.16.

de hoje:

Eu vejo assim: hoje as organizações, elas não pensam no índio, e sim, em si. A própria FUNAI é um cabide de emprego, né? Porque na verdade, se você vê a condição desumana em que vivem os índios dá pra dizer que a FUNAI é um órgão muito falho e não tá nem um pouquinho preocupada com a condição que vive o índio e sim eles terem aquele cabide de emprego com todos bem assalariados, vivendo bem, mas se preocupando consigo. O índio em si, ele é uma pessoa que se deixa levar muito pela opinião desses grupos brancos, que depois são os arrendatários das terras que depois vão usar os índios em benefício próprio. Não tão preocupados com os índios (Celso Pelin, prefeito de Faxinalzinho, RS).

No entendimento de que o indígena “se deixa levar muito pela opinião desses grupos brancos” fica explícito o estigma de inferioridade que lhe é atribuído, uma herança da política indigenista que instituiu a necessitavam da tutela do Estado aos povos indígenas. Com a Constituição Federal de 1988 esses sujeitos foram constitucionalmente compreendidos na lógica de um Estado pluriétnico, não mais como “incapazes” ou possuidores de uma “preguiça crônica”; passando a serem reconhecidos como plenamente capazes de defenderem seus interesses como consta no art. 232:

Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, CF/88).

O reconhecimento legal é fruto do movimento indígena, que não trouxe somente reconhecimento constitucional no que tange à posse de suas terras, mas, possibilitou também o alcance do autorrespeito e da autoestima. Destaca-se que a partir da Constituição vigente as associações e organizações indígenas²⁴ se multiplicaram na possibilidade de constituírem-se como pessoas jurídicas. As organizações indígenas ganharam força na Constituinte de 1987. Bicalho considera acerca das demandas do MIB- Movimento Indígena Brasileiro:

A carência que move o MIB e que unifica os diversos povos indígenas do país tornando iguais os seus objetivos mais gerais pode ser representada por diversas reivindicações: Luta pela terra e pela demarcação das mesmas, lutas por direitos à educação e à saúde diferenciada, luta pelo reconhecimento e respeito à diferença étnica, luta pela implementação de políticas públicas realmente comprometidas com as necessidades indígenas [...] (BICALHO, 2010, p.224).

Com o advento do movimento indígena houve ampliação das organizações de apoio

²⁴Associação Comunitária Indígena Kaingang (ACIK), Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guaranis (APBKG), Associação Fag Nhig Kaingang, Associação Guarani Pavê Nhembaéapo, Associação Indígena Agroartes de Produção Agropecuária e Artesanato, Associação Indígena de Produtos Orgânicos Sustentáveis, Associação Indígena dos Agricultores da Linha Mó, Associação Indígena Toldo Campinas, Círculo de Pais e Mestres da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Antônio Kasin Mig, Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul (CAPG), Cooperativa de Habitação Indígena Araucária Ltda. (COOJAPOA), Instituto Kaingang (INKA), Yvy Kuraxô (Coração da Terra) [Todas as organizações aqui citadas são do RS].

indígenas, como: Instituto Socioambiental (ISA), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Centro de Trabalho Indígena (CTI), Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), Associação Nacional de Ação Indígena (ANAI), entre outras, e instituições nacionais e internacionais passaram a se articular a fim de somarem resistência na luta indígena. As organizações tiveram um papel fundamental para que os povos indígenas assumissem seu protagonismo. Diante da luta indígena, considera-se que embora essas lutas datam desde os tempos coloniais, foi na década de 1970 que os indígenas passaram a ter consciência da condição de desrespeito sofrido na privação de direitos e exclusão, como também da degradação da sua imagem, resultado da desvalorização do seu saber tradicional. As experiências degradantes, advindas da relação entre indígenas e brancos, possibilitou a luta por reconhecimento em defesa dos seus direitos individuais e coletivos.

A tutela deixa de vigorar²⁵ na Constituição Federal de 1988, ocasião em que os indígenas conquistam seu direito à autodeterminação. Diante da violência, tanto no que se refere à dimensão simbólica, quanto física, observa-se o que Honneth (2003) sustenta em sua tese: que o desrespeito é o que pode impulsionar à luta por reconhecimento; e conseqüentemente, é capaz de causar a evolução da sociedade na garantia de direitos. No âmbito jurídico, no decorrer dos tempos, percebe-se que os indígenas foram contemplados nas suas reivindicações na esfera do direito, conquistando assim, o autorrespeito (mas, destaca-se que as experiências de reconhecimento devam ser atualizadas; ou seja, não basta, portanto, que a Constituição garanta um direito, se na prática ele não se efetivar). Não se pode negar que na esfera do direito, o que vemos é ao lado da lesão do desrespeito, a reparação do seu dano. Ou seja, há um direito que avança²⁶ (ainda que timidamente) na medida das reivindicações das organizações sociais. Para tanto, Carini apresenta a trajetória dos direitos indígenas:

1. Decreto imperial nº 1318, de 30 de janeiro de 1854, que regulamenta a lei nº 601 de 18 de setembro de 1850- art. 72: “Ficam reservadas as terras que ocupavam necessárias a sua sobrevivência, seu usufruto, sem poderem aliená-las”;
2. Constituição Republicana de 1891, em seu artigo 64, determina pertencerem aos Estados e as terras devolutas situadas nos respectivos territórios; exclui, no entanto, as terras indígenas, protegidas pelo instituto de reserva;
3. Constituição de 1934, - Art. 129: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”;
4. Constituição de 1937, - Art. 154: “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”;
5. Constituição de 1946, - Art. 216: “Será respeitada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas

²⁵ A tutela indígena perdeu seu caráter de representatividade na Constituição vigente, pois os indígenas passaram a ser reconhecidos como portadores de direitos civis.

²⁶ Destaca-se, porém, que esse avanço não significa a efetivação do direito.

e de todas as utilidades nelas existentes”;

6. Constituição de 1967, - Art. 186: “É assegurada aos silvícolas a posse das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas e de todas as utilidades existentes”;

7. Emenda Constitucional nº 01/69, - Art. 186: “É assegurada aos silvícolas a posse das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas e de todas as utilidades existentes”;

8. Constituição 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-la, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CARINI, 2005, p. 168-169).

Dessa forma, contempla-se a legalidade do usufruto das terras de ocupação tradicional e das suas riquezas naturais às comunidades indígenas, entendendo que a não efetividade dessa lei privaria os indígenas da posse de seus bens materiais, os condicionando a um estado de exclusão social. Uma vez que os direitos indígenas foram conquistados a partir de um processo de organização política da qual eles foram os atores dessa mudança, possibilidade gerada por Assembleias e Constituintes que proporcionaram os encontros de diversas etnias indígenas, ganhando força de uma luta coletiva. Ocasão que trouxe visibilidade à condição indígena como sujeitos protagonistas, pois, desde o período Imperial, sob Decreto de nº 1318, de 1854, que regulamenta a Lei de nº 601 de 1850 aos indígenas foi legitimado os direitos ao usufruto da terra tradicionalmente por eles ocupadas. Porém, sob perspectiva do reconhecimento moral, os indígenas por muitas décadas foram subjugados quanto à sua capacidade de organização, haja vista que, tardiamente, na Constituição Federal de 1988 foi-lhes reconhecido legalmente o direito de serem *índios*. Passando de *silvícolas* para *indígenas*, o que repercute a sua autorrelação positiva, pois, percebem a sua identidade valorizada. Observa-se, entretanto, que o reconhecimento moral legitimado na esfera do direito nem sempre desencadeia o reconhecimento moral na esfera da estima social, pois, se a Lei não se efetiva não há como viver as experiências positivas resultantes do processo de luta. Como ocorre, nos casos em que os indígenas sofrem desprezo simplesmente pelo fato de serem indígenas. Logo, ainda que haja constitucionalmente o direito de ser índio, isso não garante o reconhecimento moral por parte de seus parceiros de interação.

Para Jessé Souza (2012), a categoria de subcidadania age como capital de violência simbólica que naturaliza a distinção socioeconômica entre grupos sociais, justificando a situação dos sujeitos excluídos. Essa leitura social de quase “destinação excludente” apresenta-se como um mecanismo que vela a violência econômica, social, cultural, que os priva de se mobilizarem diante do que lhes foi subtraído a fim de lutarem por reconhecimento. Pois, têm a percepção de pertencimento subalterno. Pertencimento construído, como se observa na entrevista quando se pergunta a um entrevistado:

Como o senhor considera que os indígenas são entendidos pela sociedade? Eles são respeitados como cidadãos? Têm seus direitos garantidos?

Olha, a gente vê hoje um repúdio muito grande e eu acho que isso é uma pergunta bem complexa pra fazer. Aqui aconteceu um conflito em que dois agricultores foram mortos e isso causou muita revolta na população branca e a gente quando vê e sabe que esses índios são induzidos por outro grupo de brancos que querem tirar proveito do aluguel das terras para arrumar cabides de empregos (...). Existe um desrespeito por parte da comunidade branca pra com os índios porque os brancos entendem que os índios estão invadindo o que é deles e os índios entendem que os brancos se apropriaram do que é deles. Então, falta por parte dos governos estabelecerem critérios bem definidos, né? Como existe esse marco temporal, de 88, as nossas leis existem, mas raramente são cumpridas, né? Tem quem se beneficie, como os índios. *O histórico de todas as áreas invadidas sempre teve o branco por trás, se você pesquisar e se você levantar a história, sempre tem ali alguém que tá motivando, mobilizando. Hoje até a gente já tem um grupo de indígenas que conseguiu estudar e que tem uma formação que até seria capaz de liderar, mas o que aconteceu há anos, sempre teve o branco por trás* (Celso Pelin- prefeito de Faxinalzinho, RS).

Na fala acima se percebe que há certo descrédito quanto à capacidade de liderança indígena, atribuindo a condição de organização social aos brancos. Considera-se, portanto, que esse discurso de diminuição coloca os indígenas em um “lugar” de dependência, como se não fossem protagonistas na luta por seus direitos. Estabelecendo, na entrevista, que os brancos são superiores, enquanto que os indígenas são inferiores. Jessé Souza entende que sem essa ilusão apreendida, que justifica a dependência de uns e a dominação de outros, “o caráter violento e injusto da desigualdade social se manifestaria de forma clara e a olho nu” (SOUZA, 2012, p. 169). Destarte, o autor considera o *habitus* precário para apontar a personalidade humana, que nesse limite, não cumpre as demandas objetivas exigidas socialmente para ser considerado alguém produtivo e útil na sociedade moderna. Assim, o autor considera que o Brasil é marcado por injustiças socioeconômicas que justificam historicamente a desigualdade social do país, como é também marcado culturalmente por padrões comportamentais discriminatórios (SOUZA, 2004). Afirma, portanto, que atribuir a solução da desigualdade social do país a partir somente de um progresso econômico (de distribuição de renda) seria um erro (SOUZA, 2003).

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. Situação na qual não se está em condições de igualdade com os outros, desse modo, experimenta a angústia do insucesso²⁷. Como, por exemplo, quando perguntado a um entrevistado, o que significa a terra para o índio? A resposta foi:

²⁷ Paugam (2003) se refere à angústia do insucesso quando a inferioridade social está igualmente ligada à desqualificação dos sujeitos que se configura na ausência de perspectivas positivas sobre si. Sentindo-se humilhados pelas experiências degradantes.

Para o índio não significa, eu acho que não significa nada. Porque ele não, ele não, trabalhar na terra ele não trabalha.

O senhor entende que não é uma questão cultural?

Não. A terra pro índio (...) o índio precisa é de apoio, porque tem que ensinar ele a trabalhar, ele não foi domesticado pra trabalhar na terra, o índio foi domesticado pra trabalhar com artesanato, fazendo balaio. E hoje, “99% dos índios aqui não são índios.” Aqui tem italiano, tem polonês, é uma “cacissação” de gente dentro da área indígena. Tem índio aqui que é mais loiro do que (risos) (Ido- Presidente da ASMOF- Associação de Moradores Agricultores Familiares de Faxinalzinho, RS).

Nesse aspecto, identifica-se o sentimento de desqualificação do indígena no que se refere à sua própria construção cultural, se referindo a ele como quem está em situação de ser domesticado na cultura dos brancos. Observa-se também, a concepção do entrevistado sobre o que significa ser indígena. Relativamente à imagem dos índios atribuída à visão romântica, Baniwa (2006) considera que os povos indígenas foram entendidos, desde a chegada dos europeus, como protetores da natureza e incapazes de compreender o mundo dos brancos. Tal entendimento foi criado por cronistas e intelectuais que fundamentaram a importância da evangelização, da tutela e da proteção pelo Serviço de Proteção ao Índio- SPI e mais tarde, a importância da FUNAI.

Consoante à desqualificação, Renault apresenta também a categoria de desvalorização, à qual se pode elucidar diante da reprovação social²⁸ experimentada nas relações intersubjetivas em que os sujeitos veem a sua reputação depreciada por seus parceiros de interação. Assim, se sentem desvalorizados em seu estatuto social. Tal sentimento desencadeia um sofrimento psíquico que conforme Renault (2004):

O sofrimento psíquico 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 os indivíduos nesse contexto encontrarem-se ocupando

²⁸ 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.

posições desiguais por diferenças de classe ou discriminados por sua condição étnica, como se observa na fala do Cacique da aldeia Votouro Kandóia ao ser questionado se a forma como os índios são vistos pela sociedade é importante, a seguir:

O índio tá sendo empecilho pro Brasil e os índios sabem disso! Cada vez que tu chega em Brasília pra defender teu direito, eles jogam na tua cara! Em princípio, hoje o Brasil não é pra índio! O índio hoje é considerado que tinha que se jogar (silêncio) fazer um confinamento na Amazônia pra ser jogado lá. É isso que nós sentimos hoje. Que é o que o governo quer, e, as pessoas que têm o poder na mão dizem que tinha que juntar nós e jogar na Amazônia! A gente vê isso, a gente sente isso. Então acho que é o pior momento pra nós indígena pra viver no Brasil. A gente sente isso pelas ações das autoridades. Eu não sou estudado, mas não sou tão burro assim de não perceber que o governo não quer índio, não quer ser incomodado por índio. Porque lá tem deputados e senadores que vão defender os direitos deles pra não haver impeachment, então você sente isso na cara! Então nós sentimos que se nós fosse tirado do Brasil e jogado em outro lugar, eu acho que, sei lá! A gente percebe isso (Deoclides, Cacique Kaingang da aldeia Votouro Kandóia em Faxinalzinho, RS).

Renault (2004) considera que o reconhecimento de um valor é conquistado a partir de como os indivíduos são subjetivamente interpretados nos espaços institucionais²⁹, corroborando para a constituição da sua identidade. Podendo, inclusive, essa ser constituída na perda da autonomia dos sujeitos ao serem fragilizados por classes dominantes, não encontrando oportunidades para afirmarem-se perante os outros, recaem em um fracasso social.

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 se conhecerem a partir da concepção dos outros. A interação entre os sujeitos pode produzir reconhecimento como também violação, desrespeito, degradação pessoal; assim, o estigma se processa com base em categorias socialmente produzidas, que depreciam a identidade dos sujeitos e condicionam sua relação social. Assim, Goffman 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).

²⁹ O conceito de institucionalização está diretamente vinculado a uma ideia de um padrão de comportamento.

Conforme a formulação de Goffman, o estigma é encontrado na interação dos “normais com os diferentes”, colocando o diferente como inadequado, que destoa da construção simbólica que estabelece a quem se deve atribuir reconhecimento positivo ou negativo. Para o autor, a visibilidade do estigma reduz a interação social dos sujeitos “desacreditados”. No caso dos indígenas, o estigma se configurou pela herança deixada pelos colonizadores, os desenhando em estereótipos de inocentes, ingênuos, ferozes, irracionais, preguiçosos, perigosos, etc., conforme lhes interessou para a dominação indígena. Assim, com efeito, se legitimou um imaginário negativo em torno desses povos. Para ilustrar esse entendimento destaca-se, a fala de um entrevistado ao ser questionado sobre: O que significa a terra para o agricultor e para o indígena:

O agricultor familiar é uma pessoa humilde, honesta, trabalhadeira e que não quer viver à custa de auxílios do Governo. Se você ver o histórico desses dois agricultores que foram assassinados ali, são dois agricultores familiares que viviam em cima de uma área de 12.5 hectares, e hoje se você levantar o histórico de áreas de terras que existe no Brasil na mão dos indígenas, você vai ver que é um número muito maior que isso; então, o agricultor familiar vive em cima de uma pequena quantidade de terra e cria a sua família, dá estudo, dá condição de vida. O que a gente acaba não vendo por parte dos indígenas, eles ganham essas terras, repassam pra um grupo de brancos plantarem e se colocam à beira da área indígena aqui de Benjamin. Todos os agricultores moram na beira da faixa da estrada, recebendo auxílio do governo (Celso Pelin- prefeito de Faxinalzinho- RS).

Em linhas gerais, Goffman (2004) apresenta que os sujeitos são confrontados pelo seu estigma ao perceberem-se a partir da concepção do outro como diferente. Sendo assim, o sentimento de distinção não é elaborado somente pelo não estigmatizado, mas pelo que possui o estigma, na percepção da sua imagem ao encontrar-se no outro como um ser incompleto. Diante da fala acima, percebe-se que os indígenas não são entendidos como sujeitos autônomos, pois, ainda se percebe que a herança tutelar (somada a outros interesses sobre a terra) impede que indígenas sejam capazes de responderem por seus atos.

Dessa forma, amplia-se a visibilidade das 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. Corroborando para a compreensão do objeto da pesquisa: a construção do indígena como sujeito político. Uma vez que se trata de um grupo que foi constantemente violado; no entanto, se emancipou e luta pela efetivação de seus direitos e estima social. Dito isso, é fundamental apontar a relevância das organizações indígenas e de apoio indígenas, pois promoveram a ascensão dos povos nativos, estabelecendo vínculos solidários onde conseguiram articular o sentimento de desrespeito sofrido.

2 MOVIMENTO INDÍGENA E A EMERGÊNCIA DO ÍNDIO COMO SUJEITO POLÍTICO

Este capítulo abordará o Movimento Indígena no Brasil apresentando a consciência de luta dos povos indígenas a partir das trocas de experiências de desrespeito compartilhadas nas Assembleias Indígenas realizadas por organizações como a União das Nações Indígenas- UNI o Conselho Indigenista Missionário- CIMI e outras que promoveram grandes encontros entre esses atores de diferentes etnias nas décadas de 1970 e 1980. Ocasão em que elaboraram pautas de reivindicações acerca da condição indígena no País para apresentarem na Constituinte de 1987, evento que precedeu a promulgação da Constituição Federal de 1988. A qual assegurou direitos aos povos indígenas, como o direito à terra de ocupação tradicional, o direito à condição civil, bem como, direitos aos seus costumes, línguas, crenças e tradições nos artigos 231 e 232 do Capítulo VIII da Constituição vigente.

Essa pesquisa apresenta a formação do Movimento Indígena a partir da construção dos indígenas como sujeitos políticos em decorrência do desrespeito moral, o estudo apresentará os Projetos Protecionistas do Estado como o Serviço de Proteção ao Índio- SPI, a Fundação Nacional do Índio- FUNAI, bem como, as demais políticas que previam a extinção cultural desses povos nativos à medida que esses se tornassem pertencentes à sociedade brasileira. O relatório Figueiredo, que será em parte apresentado, pontua uma série de negligências cometidas por agentes do Estado que deveriam proteger os povos indígenas, porém, foram capazes de exterminarem aldeias inteiras utilizando-se de violência. Em contrapartida, os indígenas ao assumirem seu protagonismo e resistirem à violência de integração à cultura nacional, apoiados por ONGs indigenistas, conquistaram reconhecimento constitucional, podendo organizar-se socialmente a fim de lutarem por seus interesses.

A Constituição Federal de 1988 foi um marco na história dos povos indígenas do Brasil, porém, apesar dos avanços constitucionais, os indígenas ainda enfrentam oposições para efetivação dos seus direitos, principalmente ao que diz respeito à demarcação de terras de ocupação tradicional, pois, a terra é alvo de disputa entre eles e fazendeiros, granjeiros, madeireiros. O que implica diretamente na cidadania e cultura indígena, pois, o direito a terra, no sentido físico e simbólico, garante espaço para a preservação da cultura e transmissão de conhecimentos geracionais. No tocante aos prejuízos indígenas, o estudo também faz referência às propostas da PEC 215 e do Marco Temporal, ambas apresentam uma ameaça ao futuro desses povos.

2.1 O MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL: UM PASSADO MARCADO POR RESISTÊNCIA

O sentido da evolução de um povo é compreendido no conjunto dos fatos e acontecimentos que constituem a sua história. Nesse sentido, para pensarmos a colonização da América é preciso retomar aquela imagem (guardada na memória) de um Brasil como “um território primitivo habitado por rala população indígena incapaz de fornecer qualquer coisa de aproveitável” (PRADO JR., 2004, p. 24). Era inviável estabelecer, com um número tão reduzido de pessoal³⁰, simples feitorias³¹ quanto mais diante das ambições mercantis que almejavam. Assim, a colonização proporcionou que os portugueses alcançassem a grandeza comercial que supunham ser possível; para tanto, era necessário um povoamento capaz de abastecer, produzir e manter as feitorias para o comércio.

A chegada do homem branco trouxe a destruição física e cultural dos povos indígenas no Brasil. Assim, os sobreviventes, reféns de uma política protecionista, foram conduzidos à marginalização em suas próprias terras. Tal destruição se estendeu registrando um dos acontecimentos mais tristes da nossa história, a violação aos indígenas. Inicialmente, o contato com os colonos, não implicava em grandes impactos à sociedade tribal indígena, por ser um número reduzido de brancos, por bem, esses se incorporavam à vida social dos nativos e paulatinamente a realidade foi alterada. Porém, essa relação muda no século XVI, a partir do alcance dos portugueses a demais regiões brasileiras e seus interesses de exploração colonial na terra. Com a instalação dos Governos Gerais³² em terras brasileiras mais se intensificava a dominação dos brancos sobre os indígenas.

Historicamente a colonização do Brasil a partir de 1530 foi marcada por sangrentos confrontos entre indígenas e colonos portugueses, demarcando assim, o período conhecido como “caça ao índio”³³ que não foi nada menos que uma brecha inicial para preparar terreno à política indigenista que seria mais tarde desenvolvida em território brasileiro. Para os povos nativos, a competição e a ganância do colonizador eram incompreensíveis, mas não que a sua

³⁰ O pessoal a que se refere seriam aqueles incumbidos dos negócios, da administração e da defesa armada.

³¹ As feitorias se tratam de entrepostos comerciais europeus em território estrangeiro, estabelecido geralmente com interesse econômicos e exploratórios.

³² Os Governos Gerais foram implantados pela ineficiência do sistema das Capitanias Hereditárias, era preciso uma estrutura capaz de fortalecer o domínio dos portugueses sobre as terras brasileiras. Nesse sentido, a Coroa portuguesa assumiria completamente a colonização através dos Governos Gerais, que facilitavam a transação entre a Coroa e os colonos, bem como a aplicação de uma disciplina aos nativos insubmissos para controle dos conflitos entre eles e os colonos.

³³ Caça ao índio foi oficializado como um documento legal que objetivava um “bom” relacionamento entre brancos e índios.

ingenuidade fosse passiva, de acordo com Pacheco (1977), na medida da ocorrência da violência escravagista, “a resistência se tornava organizada e constante³⁴.”

Há registros históricos que evidenciam certa consciência nacional em defesa dos indígenas, no entanto, consciência que foi desconsiderada diante dos anseios do desenvolvimento das sociedades. Com o advento da independência do Brasil, em 1822, pairava o espírito dos nacionalistas liberais brasileiros, contrários à escravidão dos negros e dos indígenas, ocasião em que as preocupações abolicionistas passaram a ser idealizadas³⁵ e mais tarde, em 1888 acarretou na abolição da escravatura. Embora o índio fosse mão-de-obra servil secundária (por valorizar-se, primeiramente, o trabalho dos negros escravizados), também era mantido em cativeiro. Nas palavras de Pacheco:

Após meio século de lutas políticas e discussões parlamentares, em 1888 dar-se-ia a abolição. A civilização indígena, no entanto, por mais 20 anos continuaria à mercê dos interesses da nação (PACHECO, 1977, p. 16).

Os indígenas sob impacto da colonização passaram ao longo do Império dirigindo-se ao interior do País e mesmo após a Constituição da República, em 1889, por ainda duas décadas foram considerados como um obstáculo ao progresso nacional.

Em 1910³⁶ o decreto 8.072 criou o Serviço de Proteção aos Indígenas e Localização dos Trabalhadores Nacionais- SPILT (que mais tarde passou a ser denominado Serviço de Proteção aos Índios- SPI) a cargo do Marechal Rondon. Esse serviço assistia aos indígenas na expectativa de um processo de transição: de indígena para trabalhador rural ou trabalhador urbano. Conforme Nascimento (2014), o SPI transformou o índio em mão de obra para atender aos interesses nacionais. Utilizou-se como discurso de proteção tutelar aos indígenas para limitá-los em seus direitos civis, dominá-los e integrá-los à sociedade nacional.

³⁴ Cita-se, a exemplo de resistência que “um índio tupinambá chamado Aimberê consegue fugir de uma prisão portuguesa e toma a iniciativa de percorrer todas as tribos vizinhas da Capitania de São Vicente, concitando-as para se unirem contra os lusos. Da iniciativa de Aimberê formar-se-ia a Confederação dos Tamoios, congregando todos os índios dispostos a enfrentar os portugueses e responsáveis por uma longa guerra que se estenderia de 1555-1565. A primeira fase desta guerra terminou graças à intervenção dos padres Anchieta e Nóbrega e à aceitação das condições impostas pelos índios. Exigiam que os portugueses permanecessem apenas nas terras que ocupassem naquele momento, que libertassem os escravos e lhes entregassem os traidores” (PACHECO, 1977, p.13).

³⁵ A preocupação com a abolição dos escravos vagarosamente alcançou um lugar no cenário político. José Bonifácio ao dirigir-se a Constituinte, em 1823, declarou: “é tempo de irmos acabando gradualmente até os últimos vestígios da escravidão entre nós (QUADROS; ARINOS, 1968, p. 105)”. No entanto, a liberdade da escravidão era entendida como a integração à sociedade imperial.

³⁶ Em 1910, através de Rondon, o governo inicia a Política Indigenista, a partir do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no Brasil. Porém, “em 1934, o SPI passa inexplicavelmente à dependência administrativa do Ministério da Guerra, caindo num período de estagnação. Em 1954 o SPI entra na divisão de despojos que se faz entre os partidos, cabendo sua direção ao Partido Trabalhista Brasileiro e transformando-se então em “cabide de empregos” de atuação inoperante (PACHECO, 1977, p.16)”.

Em 1914, sob decreto 9.214, a política indigenista brasileira estabelecia seus princípios básicos aos indígenas, a saber, que tivessem o direito de serem eles próprios, de professarem suas crenças, de viverem segundo o seu modo de vida, que vivessem em seus territórios sem o desmembramento familiar por conta da catequese, entre outros. Porém, entendia-se que gradativamente os índios se adequariam à sociedade nacional (PACHECO, 1977). A partir de 1957 o SPI é entregue à direção de outros militares e experimenta sua pior fase, em que os próprios agentes passam a ser assassinos de índios (SODRÉ, 1967), conforme considerações de Pacheco:

Na década de 60 a violência militar contra os índios faz com que o SPI se transforme em um hediondo organismo de extermínio daqueles de quem ele próprio deveria proteger, encontrava-se a serviços de grileiros e latifundiários (PACHECO, 1977, p.171).

Diante dos escândalos de assassinatos, torturas e violências sexuais, uma Comissão Parlamentar de Inquérito- CPI é instalada pelo Congresso Nacional, no intuito de fazer apurações para averiguar se haveria participação direta ou indireta de servidores do SPI. Após constatação do envolvimento dos casos apurados, o Ministro do Interior General Albuquerque Lima, determina em 1967 a extinção do Serviço para corrigir a imagem negativa que teve repercussão no país e no exterior. A violência contra os indígenas brasileiros, por parte do SPI chegou ao conhecimento mundial entre 1966 e 1967, constringendo o governo brasileiro com casos de genocídio e torturas que os povos nativos sofriam³⁷ por seus “protetores”.

O Relatório Figueiredo³⁸ que, supostamente, havia queimado em um incêndio ocorrido no Ministério da Agricultura, ressurgiu 45 anos, no ano de 2012, intacto no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. A expedição que gerou o relatório foi realizada em mais de 16 mil quilômetros em mais de 130 postos indígenas em que se constatou a violação dos Direitos Humanos praticada por latifundiários e funcionários do extinto órgão do Estado SPI. O “tronco”, instrumento utilizado no período da escravatura foi reativado na década de 1910 a fim de “exortar” os indígenas. Tal instrumento consistia em fraturar os ossos do tornozelo: o tornozelo era colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo, com as extremidades ligadas

³⁷A CPI instaurada pelo Congresso Nacional “apurou casos de matanças em massa, torturas e violências sexuais, com a participação direta ou indireta de servidores do SPI (PACHECO, 1977, p. 171-172)”.

³⁸ O Relatório Figueiredo trata-se de um documento realizado em 1967, por uma Comissão Parlamentar de Investigação coordenada, na ocasião, pelo Procurador Geral da República, Jader Figueiredo a fim de responder sobre a (in) veracidade das atrocidades cometidas pelo órgão de Proteção ao Índio- SPI aos indígenas brasileiros. Pois, a violência da qual sofriam os povos nativos pelos agentes do Estado chamava a atenção internacional. Nesse sentido, aproveita-se para reproduzir a fala de José Costa Cavalcanti, Ministro do Interior de 1969 a 1974: “Eu nego formalmente essa acusação contra o Brasil, nós nunca praticamos aqui o genocídio, nem sei mesmo como essa palavra chegou a ser empregada” (fragmento extraído do documentário: Povos indígenas e a Ditadura militar. Acessado em 14 de abril de 2016).

por roldanas, então, aproxima-se lenta e continuamente as estacas, esmagando o tornozelo dos indígenas. As violências cometidas pelos agentes do SPI, como exploração do trabalho e prisão em cárcere privado representavam a “humanização” das relações entre indígenas e SPI. Não é possível mensurar exatamente o prejuízo causado pelo SPI, mas, os crimes cometidos aos indígenas e suas propriedades foram:

- “Assassinatos de índios (individuais e coletivos: tribos);
- Prostituição de índias;
- Sevícias;
- Trabalho escravo;
- Usurpação do trabalho do índio;
- Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio indígena;
- Dilapidação do patrimônio indígena;
- Venda de gado;
- Arrendamento de terras;
- Venda de madeiras;
- Exploração de minérios;
- Vendas de castanhas e outros produtos de atividade extrativa e de colheita;
- Venda de produtos de artesanato indígena;
- Doação criminosa de terras;

As violações indígenas possuem caráter de:

- Alcance de importância incalculáveis;
- Adulteração de documentos oficiais;
- Fraude em processo de comprovação de notas;
- Desvio de verbas orçamentárias;
- Aplicação irregular de dinheiro público;
- Omissões dolosas;
- Admissões fraudulentas de funcionários;
- Incúria administrativa” (Relatório Figueiredo, 1967, p.6).

Na verdade, o Serviço de Proteção ao Índio degenerou ao ponto de exterminar comunidades indígenas inteiras, como por exemplo, a extinção da tribo localizada em Itabuna, na Bahia. Houve denúncias de que o vírus da varíola foi inoculado nos indígenas para os agentes do SPI apossarem-se de suas terras. Tem-se, também, o exemplo dos Cintas- largas, no Mato Grosso, que foram exterminados no chamado massacre do paralelo 11, em que se dizimou 3.500 indígenas com tiros de metralhadoras e dinamites atiradas de avião, foram caçados como

animais dentre as florestas. Os mateiros matavam indígenas abrindo-lhes com um corte de facão desde o púbis à cabeça. Muitos desses povos morreram devido à adição de estricnina³⁹ no açúcar que consumiam. Para além da violência física, a comissão responsável pela elaboração do relatório, presenciou o descaso por parte do Estado, ocasionando aos indígenas extrema desnutrição e miséria. Considerando que o que viram era um quadro capaz de “revoltar o indivíduo mais insensível” (Relatório Figueiredo, 1967, p. 7). Dentre diferentes regiões do País, o relatório traz casos de violações aos direitos dos povos indígenas também ocorridos no Sul do Brasil⁴⁰. Contudo, mesmo diante das denúncias do relator Jader Figueiredo acerca dos crimes e apresentação de provas circunstanciais da violência contra os indígenas no Brasil, não há conhecimento de demissão e processos judiciais aplicados aos agentes do SPI.

A não penalidade dos crimes cometidos aos indígenas no período de 1910 a 1967 demarca o não reconhecimento desses povos no cenário público, uma vez que a própria Comissão Nacional da Verdade- CNV (apurada de 1946 a 1988) revelou as atrocidades sofridas pelos indígenas⁴¹. As décadas de maus tratos repercutiram em grande impacto negativo na

³⁹A estricnina é um alcaloide cristalino, encontrada em uma planta medicinal chamada *Nux vomica*, é altamente venenosa e utilizada como pesticida principalmente para matar ratos. Porém, devido ao seu grau tóxico, é capaz de matar animais de grande porte e também pessoas, razão pela qual seu uso foi proibido em muitos países.

⁴⁰ Das passagens mais violentas do Relatório Figueiredo, apresenta-se o relato em Guarita- RS, área da 7ª Inspeção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em que o relator se depara com duas crianças em péssimo estado de saúde, narra que: “duas crianças sob uma moita tendo as cabecinhas quase completamente apodrecidas de horrorosos tumores, provocado pelo berne, parasita bovino” (Relatório Figueiredo, 1967, p. 7-8). Nessa ocasião, o relator Figueiredo exigiu que as crianças fossem encaminhadas ao atendimento médico. Ao passar pelo Posto Indígena em Nonoai, em uma aldeia na divisa do RS com SC, observou: “uma cela de tábuas, apenas com um pequeno respiradouro, sem instalações sanitárias que obrigava o índio a atender suas necessidades fisiológicas no próprio recinto da minúscula e infecta prisão” (Relatório Figueiredo, 1967, p. 8).

⁴¹ Em relatório apresentado pela Comissão Nacional da Verdade no que se refere às violações de direitos humanos dos povos indígenas, considera que o Estado Brasileiro reconhece sua responsabilidade, por ação direta ou por omissão, no esbulho das terras indígenas ocupadas ilegalmente, do mesmo modo, também reconhece sua responsabilidade em todas as formas de violações das quais os indígenas sofreram. Assim, a CNV apresenta algumas recomendações: “- Pedido público de desculpas do Estado brasileiro aos povos indígenas pelo esbulho das terras indígenas e pelas demais graves violações de direitos humanos ocorridas sob sua responsabilidade direta ou indireta no período investigado, visando a instauração de um marco inicial de um processo reparatório amplo e de caráter coletivo a esses povos. - Reconhecimento, pelos demais mecanismos e instâncias de justiça transicional do Estado brasileiro, de que a perseguição aos povos indígenas visando a colonização de suas terras durante o período investigado constituiu-se como crime de motivação política, por incidir sobre o próprio modo de ser indígena. - Instalação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, exclusiva para o estudo das graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas, visando aprofundar os casos não detalhados no presente estudo. - Promoção de campanhas nacionais de informação à população sobre a importância do respeito aos direitos dos povos indígenas garantidos pela Constituição e sobre as graves violações de direitos ocorridas no período de investigação da CNV, considerando que a desinformação da população brasileira facilita a perpetuação das violações descritas no presente relatório. - Inclusão da temática das “graves violações de direitos humanos ocorridas contra os povos indígenas entre 1946-1988” no currículo oficial da rede de ensino, conforme o que determina a Lei no 11.645/2008. - Criação de fundos específicos de fomento à pesquisa e difusão amplas das graves violações de direitos humanos cometidas contra povos indígenas, por órgãos públicos e privados de apoio à pesquisa ou difusão cultural e educativa, incluindo-se investigações acadêmicas e obras de caráter cultural, como documentários, livros etc. - Reunião e sistematização, no Arquivo Nacional, de toda a documentação pertinente à apuração das graves violações de direitos humanos cometidas contra os povos indígenas no período investigado pela CNV, visando ampla divulgação ao público. - Reconhecimento pela Comissão de Anistia, enquanto “atos de

dinâmica social dos povos indígenas, oportunizando, em contrapartida, a motivação para lutar pelo reconhecimento de ser respeitado como indígena.

Para substituir o SPI, foi criada a Fundação Nacional do Índio- FUNAI (em 1967), sob a direção do general Bandeira de Mello, na mesma esteira do SPI, a FUNAI mantinha aceso o desejo pela assimilação dos nativos à sociedade capitalista que se iniciava na Amazônia. A propósito, tanto o SPI quanto a FUNAI foram órgãos que favoreceram o acesso a grupos econômicos em terras indígenas. Logo, a política desenvolvimentista a caminho do capitalismo revela com que inspirações a FUNAI foi criada. A política indigenista, criada para os índios, mas não pelos índios, desviou-se dos seus propósitos de proteger e garantir estratégias de ocupação territorial aos indígenas. A política indigenista promoveu a perda do seu patrimônio cultural material e imaterial de muitos povos indígenas; mas, à medida em que tinham consciência do tratamento que lhes era imposto, passaram a resisti-la. Nesse contexto, considera-se que a política indigenista causou gradativamente a destribalização e até o desaparecimento de povos indígenas. Muitos povos chegaram ao extermínio em decorrência da violência física.

No que tange à identidade indígena, destaca-se que ela não é alterada com as mudanças culturais ocorridas nas comunidades indígenas no decorrer do tempo. Consoante à tese da fricção interétnica de Cardoso de Oliveira que corresponde a um sistema formado por sociedades diferentes que entram em contato, impactando a partir de suas relações sociais mudanças políticas, econômicas e culturais. Tais reorganizações sociais estruturam estratégias de sobrevivências diante de investidas de grupos étnicos que buscam sobreporem-se hegemonicamente sobre as demais etnias. As relações entre essas sociedades são opostas, portanto, as transformações sofridas pelos contatos interétnicos se configuram em estratégias.

exceção” e/ou enquanto “punição por transferência de localidade”, motivados por fins exclusivamente políticos, nos termos do artigo 2o, itens 1 e 2, da Lei no 10.559/2002, da perseguição a grupos indígenas para colonização de seus territórios durante o período de abrangência da referida lei, visando abrir espaço para a apuração detalhada de cada um dos casos no âmbito da Comissão, a exemplo do julgamento que anistiou 14 Aikewara- Suruí. - Criação de grupo de trabalho no âmbito do Ministério da Justiça para organizar a instrução de processos de anistia e reparação aos indígenas atingidos por atos de exceção, com especial atenção para os casos do Reformatório Krenak e da Guarda Rural Indígena, bem como aos demais casos citados neste relatório. - Proposição de medidas legislativas para alteração da Lei no 10.559/2002, de modo a contemplar formas de anistia e reparação coletiva aos povos indígenas. - Fortalecimento das políticas públicas de atenção à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde (Sasi- SUS), enquanto um mecanismo de reparação coletiva. - Regularização e desintrusão das terras indígenas como a mais fundamental forma de reparação coletiva pelas graves violações sofridas pelos povos indígenas no período investigado pela CNV, sobretudo considerando-se os casos de esbulho e subtração territorial aqui relatado, assim como o determinado na Constituição de 1988. - Recuperação ambiental das terras indígenas esbulhadas e degradadas como forma de reparação coletiva pelas graves violações decorrentes da não observação dos direitos indígenas na implementação de projetos de colonização e grandes empreendimentos realizados entre 1946 e 1988” (Comissão Nacional Da Verdade- Relatório- Volume II- Textos Temáticos- Dezembro de 2014).

A saber, os grupos étnicos não são estáticos culturalmente, moldam-se pela situação da fricção, assumem uma interdependência, pois, agem em respostas às ações do grupo opositor.

Diante da violação aos indígenas, entra em cena o Conselho Indigenista Missionária-CIMI⁴², com intuito de instigar os povos nativos à consciência de sua condição para que fossem capazes de se desvincularem do molde paternalista governamental, até então incorporado pelos órgãos SPI e depois pela FUNAI, que sob a égide militar apresentou-se mais violenta que o SPI, acarretando a criação do Estatuto do Índio - Lei 6001/73 em resposta às críticas aos órgãos de defesas dos índios em âmbito internacional.

O CIMI aparece com uma proposta nova que corroboraria como os demais órgãos de apoio indígena que serão tratados no decorrer desse estudo, para a emancipação indígena. Destaca-se que a primeira reunião do CIMI foi realizada no Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, no município de Ijuí em 1977⁴³. Dessa reunião, formou-se um documento que registrava a situação dos indígenas do Sul do país, o que apontava, de forma geral, para a realidade do indígena brasileiro, pois em grande parte os problemas eram os mesmos. Nessa ocasião, denunciou-se a forma como a FUNAI vinha trabalhando com a política indigenista no que se referia à imposição de chefias, proibição de reunião e ameaças, manipulação através da escola bilíngue, isolamento e repressão⁴⁴. A política indigenista conduzida pela FUNAI estava baseada em um sistema “civilizatório” de ordem militar que não condizia à realidade dos índios, sendo uma ameaça à causa indígena.

Trazer à memória o passado de violações sofridas pelos povos indígenas é imprescindível para entendermos a formação do Movimento Indígena no Brasil que

⁴² O CIMI é um órgão indigenista vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- CBNN- foi criado com propósito missionário da Igreja Católica brasileira em 1972 a fim de trabalhar no fortalecimento dos povos indígenas referente a sua diversidade cultural. Momento no qual o Estado brasileiro projetava uma perspectiva integracionista desses sujeitos à sociedade nacional.

⁴³ Nessa reunião estavam presentes índios, missionários, antropólogos e indigenistas.

⁴⁴ **Imposição de Chefias:** As chefias foram impostas às comunidades indígenas com o intuito de debilitar a organização social dos grupos indígenas de modo que, em Chapecó (SC) “as chefias de suas comunidades foram destituídas. Isto porque, tomando consciência da manipulação de que eram vítimas, passaram a exercer uma liderança autêntica em favor do seu povo. O fato foi agravado devido à imposição para a chefia de professores bilíngues que não tinham nenhuma representatividade ou interesse pelos problemas do grupo. **Proibição de reunião e ameaças:** Desde que os índios, através de reuniões, encontros e visitas começaram a tomar consciência da situação aflitiva em que se encontravam, passaram a buscar formas de superá-la. Organizaram roças comunitárias e comissões para exigir seus direitos. Em toda esta sua esperança, o índio vem sendo frustrado: reuniões são sistematicamente proibidas, são feitas ameaças de prisão a quem ousar participar e ainda é usada a intimidação por transferência de posto e expulsão. **Manipulação Através da escola bilíngue:** A escola bilíngue transforma indivíduos em agentes de negação e destruição dos valores de sua própria comunidade, desestimulando qualquer esforço de união e luta que possa surgir entre eles. **Isolamento e repressão:** *Vocês parece que tão em campo de concentração*, observou o índio bororo por ocasião da visita a seus irmãos do Sul. Manifestou também apreensão e repulsa pela situação vivenciada pelos índios Kaingang submetidos a um rígido regime de controle que exigia autorização superior para o menor deslocamento que fosse entre as comunidades indígenas” (PACHECO, 1977, p.176-177).

historicamente alcançou notoriedade a partir de 1970, demarcando a consciência coletiva dos indígenas acerca de sua condição e se fortaleceu no decorrer das décadas de 1980, 1990 e 2000. Esse momento marcado pela consciência coletiva indígena explica a formação desse movimento social. Ocasão em que os sujeitos desrespeitados compartilham experiências negativas de suas vivências e assim, saem da zona do desrespeito individualizado, atingindo uma semântica coletiva.

O Estatuto do Índio foi o resultado da violação indígena sofrida por décadas pelas políticas indigenistas, contudo, esse documento foi elaborado mais para dar um retorno à sociedade do que em defesa aos indígenas⁴⁵. Mesmo diante da repercussão dos danos causados aos índios, a FUNAI ainda se mantém como um órgão indigenista, embora, muito diferente daquele que começou em 1967. Pois, pela luta dos povos indígenas, alcançaram o direito reconhecido a sua autorrepresentação. Sinaliza-se que a autonomia e o protagonismo indígena marcaram o processo de formação da luta social desses povos junto à atuação das Organizações Não Governamentais (ONGs) que promoveram Assembleias Indígenas, inicialmente, organizadas pelo CIMI, entre os anos de 1974 e 1980, estabelecendo o que pode ser chamado de Movimento Indígena no Brasil (MIB), segundo definição usada por Bicalho (2010). Sobram razões pelas quais os indígenas brasileiros se organizaram politicamente em respostas do desrespeito sofrido, por exemplo, ao mesmo tempo em que o Estado afirmava a “incapacidade relativa” indígena, buscava-se emancipá-los. Com isso, intentava apossar-se de suas terras tradicionais e torná-los cidadãos comuns ao integrá-los à sociedade brasileira.

A violência moral advinda da expropriação dos territórios indígenas, bem como, dos diversos crimes já citados referentes à tortura e a desconsideração com esses povos, foi a base motivacional que iniciou um processo de organização, formando o Movimento Indígena no Brasil. O objetivo do Estado com os indígenas era aculturá-los para negarem-lhes seus direitos sobre seu território de ocupação tradicional. Diante dos prejuízos sofridos por quem deveria proteger-lhes, os povos indígenas organizaram-se em diferentes etnias na década de 1970, a fim de lutarem por interesses comuns. Nessa década, quem intermediava a relação entre indígenas e brancos não era apenas o Estado, surgiram novos atores: a Igreja Católica, que a partir da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- CNBB instituiu uma pastoral específica, o CIMI e outros atores como diversas ONGs. As organizações trouxeram interlocutores como professores,

⁴⁵ Pois, o Estatuto Indígena, sob Lei 6.001, de 1973, dá seguimento ao princípio instituído ainda em 1916 no antigo código Civil brasileiro, de que: os índios por serem relativamente incapazes, deveriam ser tutelados por órgãos indigenistas estatais. Como foi o SPI e depois a FUNAI. Ademais, o documento apresenta em seu primeiro artigo o objetivo de: “integrar o índio à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva.”

ambientalistas, agentes de saúde e outros que foram importantes aliados do Movimento Indígena por seu papel político em denunciar as violações aos direitos desses povos e de articular a sua mobilização em muitas regiões do País. Promovendo assembleias, as quais fortaleceram os indígenas na luta de reparação de danos. Conforme argumenta Bicalho, o objetivo das assembleias foi possibilitar que os chefes indígenas de diferentes tribos do Brasil se encontrassem:

Com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, p.1 apud BICALHO, 2010, p. 92).

O Movimento Indígena trouxe novas lideranças políticas, como Mário Juruna, Marcos Terena, Ailton Krenak, entre outros, encorajados a lutarem pelo direito à terra indígena e pelo direito de viver conforme sua tradição. Aspectos pautados na defesa de um quadro jurídico que lhes garantissem tanto a capacidade civil, quanto o direito de viver sua identidade desejada. Reivindicações que buscam reconhecimento não só na esfera jurídica no que se refere aos direitos dos indígenas, como na sociedade brasileira, diante da estrutura de valores solidificados desde os tempos coloniais, com vistas somente ao crescimento econômico.

Dentre os movimentos populares que reivindicavam direitos sociais e políticos na década de 1970 a 1980 encontrava-se o Movimento Indígena, o qual ganhou visibilidade e importância política a partir da sua participação na Assembleia Nacional Constituinte, difundindo o tema sobre a condição indígena no país. Ailton Krenak liderança indígena discursou no Plenário da Câmara dos Deputados em Defesa da Emenda Popular da União das Nações Indígenas- UNI. Suas palavras foram:

[...] eu espero não agredir com a minha manifestação o protocolo dessa casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos, os senhores não terão como ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência. Para a manifestação da sua vida, da sua crença, da sua cultura que não coloca em risco e nunca colocaram a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais dos outros seres humanos. Eu creio que nenhum dos senhores poderiam nunca apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil que colocou em risco seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano nesse país. *E hoje nós somos o alvo de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não têm dinheiro para manter uma campanha incessante de difamação, que sabe respeitar um povo que sempre viveu à revelia de toda a riqueza, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão não deve ser identificado de jeito nenhum como um povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento.* O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil, os senhores são testemunhas disso. Eu agradeço a presidência

desta casa, agradeço aos senhores e espero não ter agredido com as minhas palavras os sentimentos dos senhores que se encontram nessa casa. Obrigado! (Ailton Krenak, 1987. *Destaque meu*).

O discurso acima reverteu à conjuntura política na legislatura do Congresso Nacional. Manifestação que para muitos foi decisiva para a aprovação do Capítulo VIII, dedicado aos índios na CF/1988 pelos parlamentares constituintes. É relevante observar nesse discurso que o sentimento de pertencimento étnico é muito forte, pois, a identidade étnica demarca uma postura política construída pela consciência de ser diferente e querer ser reconhecido na sua diferença.

Assim, nos anos 1990 os movimentos encontraram um terreno propenso a sua organização a partir das inovações tecnológicas e da gama de reivindicação de demandas ligadas a direitos sociais modernos.⁴⁶ Nesse cenário é que os encontros indígenas passaram a acontecer em diferentes partes do país, a fim de alcançarem mais comunidades, bem como, trazer ao conhecimento nacional e internacional a situação desses povos no Brasil. Evento que sinalizaria quem são os índios brasileiros e como vivem de fato.⁴⁷ Tal ambição impulsionou (desde a década de 1970) que lideranças indígenas saíssem de suas comunidades para buscarem apoio em outros espaços, a fim de denunciarem a violação da qual sofriam sob a tutela de um governo militar⁴⁸.

Das reivindicações apresentadas pelos indígenas, destaca-se o direito de ser tratado como um cidadão comum e também o direito de ser diferente em respeito à sua cosmovisão. Os conhecimentos indígenas são adquiridos pela cosmologia ancestral, sua organização política, econômica, espiritual está sustentada por saberes tradicionais. Para Baniwa, a cultura indígena é singular no sentido de ser sustentável, sem depender da interferência dos brancos para ensiná-los a viver. Baniwa considera:

A natureza, e não o homem, é a fonte de todo o conhecimento. Cabe ao homem desvendá-la, compreendê-la, aceitá-la e contemplá-la. O método preferencial das ciências indígenas é a visão da totalidade do mundo. O indivíduo deve buscar compreender e conhecer ao máximo o funcionamento da natureza, não para dominá-la e controlá-la, mas para seguir e respeitar sua lógica, seus limites e potencialidades em benefício de sua própria vida enquanto ser preferencial e privilegiado na criação. O saber é mais do que querer criar ou saber dizer, é saber fazer, baseado em conhecimentos acumulados no decorrer da vida (BANIWA, 2006, p. 171).

⁴⁶ Direitos referentes a questões de raça, gênero e sexo no contexto de igualdade e liberdade. Ver GOHN (1997).

⁴⁷ Como vivem para além da Política indigenista, da literatura romântica nacional, da história na versão do colonizador, etc.

⁴⁸ Denúncias que não poucas vezes foram impedidas de atingir maior repercussão, pois, marcado pelo período de 1969-1974, sob o governo do General Emílio Garrastazu Médice, a censura limitava as pautas sociais que não eram condizentes com o crescimento econômico que se buscava atingir. Dessa forma, o projeto proposto pelo governo, transamazônica, devastou grandes áreas ambientais, invadindo territórios indígenas.

Entende-se conforme a citação acima, que a cultura dos indígenas difere da cultura dos brancos no que se refere a sua cosmovisão, sua relação com o meio ambiente; porém, não se pode negar que a relação com a sociedade nacional produziu e produz alterações no modo de vida dos indígenas. O Movimento Indígena compreendido e refletido sob o aporte da teoria de Honneth pode ser justificado como uma resposta às marcas das violações sofridas; logo, a mobilização desses atores em parte deseja a reparação do dano, seja em recuperar a terra de ocupação tradicional, seja em honrar a memória de seus antepassados que morreram em confrontos agrários.

Após o fortalecimento indígena, conquistado, como já vimos, pela articulação principalmente do CIMI na promoção de assembleias possibilitou a ascensão de lideranças indígenas com alcance regional, nacional e internacional. As primeiras organizações indígenas foram lideradas pela União das Nações Indígenas- UNI. O crescimento das organizações dentre outros motivos⁴⁹, ocorreu devido a necessidade de embate político contra a proposta do Estado brasileiro em emancipar os indígenas. Entende-se que a experiência da negação da identidade indígena articulada à estratégia de apropriação de suas terras de ocupação tradicional na condição de que integrados à sociedade brasileira, viveriam como brancos, conseqüentemente, perderiam seu direito sobre seu território. Tal artimanha fere moralmente os indígenas na dimensão da sua vida jurídica, bem como, na dimensão da sua estima social.

Na década de 1990 ocorreu um aumento de múltiplas organizações indígenas legalizadas em território brasileiro, esse aumento se deu por conta das conquistas dos direitos indígenas alcançados na Constituição de 1988. Inclusive, o crescimento das populações indígenas é resultante do efeito da autorrelação positiva adquirida pelo processo de luta. Pois, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE (2016), de 1991 aos anos 2000, o Censo apresentou um crescimento surpreendente de sujeitos que se intitularam indígenas, a saber, o número passou de 294 mil para 734 mil. Resultado inviável de ser alcançado em apenas nove anos, mas, trata-se de uma identificação autodeclaratória, produto do reconhecimento que gera autorrespeito e autoestima nesses atores sociais. Baniwa destaca algumas conquistas

⁴⁹ Dentre os motivos da ascensão das organizações indígenas, nas palavras da liderança indígena Baniwa, apresenta-se “a proliferação de Organizações Não Governamentais pró-indígenas, responsáveis inicialmente pelo incentivo dado à reação indígena. Além disso, a descentralização do apoio financeiro dos recursos públicos e da cooperação internacional pós-guerra (a II Guerra Mundial, que terminou em 1945) estimulou o surgimento das organizações com o propósito claro de acessar recursos, em especial voltados para as questões ambientais e para as alternativas econômicas. Mas o que impulsionou e consolidou o processo de surgimento e a existência legal das organizações indígenas foi a Constituição Federal de 1988, ao reconhecer a capacidade civil dos índios e de suas organizações sociais e políticas. Também a retração do Estado e o esvaziamento político-financeiro do órgão indigenista, FUNAI, exigiu que o movimento e as organizações indígenas se fortalecessem, ampliassem suas alianças e seus interlocutores governamentais na busca pela superação da ausência assistencial cada vez maior do Estado e da FUNAI na vida das comunidades” (Baniwa, 2006, p. 77).

obtidas pelo Movimento Indígena brasileiro:

1. Direitos conquistados na Constituição de 1988.
2. Ratificação da Convenção 169 / OIT em 2003.
3. Participação política: 3 prefeitos, 3 vice-prefeitos e 76 vereadores.
4. Programas governamentais inovadores: PPTAL (Projeto de Proteção às Terras Indígenas da Amazônia Legal), PDPI, DSEIs (Distrito Sanitário Especial Indígena), Carteira Indígena.
5. Proposta de Educação Escolar Indígena Específica e Diferenciada – bilíngue, pluricultural, autônoma e autogestada pelos índios.
6. Demarcações de terras, principalmente na Amazônia (BANIWA, 2006, p. 81).

Tais avanços são oriundos do processo do protagonismo indígena desenvolvido junto às organizações indigenistas em resposta ao desrespeito que acompanhou esses atores no decorrer de sua história. Desde a colonização do Brasil até os dias de hoje somam-se muitos prejuízos que feriram o autorrespeito e a autoestima dos indígenas. Desse modo, podemos pensar a construção do indígena como sujeito político na luta por terra e por reconhecimento, assumindo seu protagonismo no Movimento Indígena: sentem-se livres, autônomos e autoconfiantes, atingindo assim, na sua construção política, a autorrealização.

Sobre a representatividade indígena é importante salientar que foi nos anos de 1980 com a participação dos indígenas na Constituinte que a sociedade brasileira passou a conhecer um índio não mais genérico; ou seja, idealizado como pertencente a uma aldeia, falante somente da sua língua materna, definido a partir de um estereótipo. Houve, de certo modo, uma desconstrução da imagem do indígena como homem da floresta, uma vez que os indígenas puderam ser reconhecidos como sujeitos fortalecidos pela sua identidade cultural, habitantes de florestas, mas também habitantes de centros urbanos. Também organizados lutando por seus interesses no Congresso Nacional. No processo de democratização com a participação da sociedade civil para um novo Estado, com novos direitos assegurados na Carta de 1988, os indígenas alcançaram direitos reivindicados, não por possuírem prestígio social. Mas, pelo apoio de organizações sociais aliadas à sua luta, como o Conselho Indigenista Missionário- CIMI, o Centro Ecumênico de Informação Indígena- CEDI, a Associação Brasileira de Antropologia- ABA, Núcleo de Direitos Indígenas- NDI, o Centro de Trabalho Indígena- CTI, o Instituto Sócio Ambiental- ISA, Operação Amazônica Nativa- OPAN, Associação Nacional de Ação Indigenista- ANAI, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- CNBB, Comissão Pró Yanomami- CCPY, Grupo de Trabalho Missionário Evangélico- GTME, entre outras (BANIWA, 2006).

As organizações civis ao promoverem a articulação entre indígenas de diferentes

povos⁵⁰ e entre a sociedade civil corroboraram ao protagonismo desses povos, os quais se fortaleceram para lutar por direitos coletivos na medida em que suas ações enfraqueciam a relação entre Estado e indígenas na condição da dependência tutelar. Durante a Assembleia Constituinte, indígenas e aliados encaminharam suas reivindicações ao Congresso Nacional, discutiram propostas, influenciaram a opinião pública, ações que resultaram em garantias constitucionais, tais como os dois artigos (231 e 232) presentes na Constituição 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.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º:

§ 3º O Estado favorecerá a organização da atividade garimpeira em cooperativas, levando em conta a proteção do meio ambiente e a promoção econômico-social dos garimpeiros.

§ 4º As cooperativas a que se refere o parágrafo anterior terão prioridade na autorização ou concessão para pesquisa e lavra dos recursos e jazidas de minerais garimpáveis, nas áreas onde estejam atuando, e naquelas fixadas de acordo com o art. 21, XXV, na forma da lei.

Artigo 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Os indígenas tiveram esses direitos assegurados nessa Constituição, rompendo com a proposta assimilacionista da qual “deixariam de serem índios”. Essa conquista foi resultado da mobilização indígena (juntamente com suas organizações de apoio) por seus direitos. Desse

⁵⁰ Kaiowá, Makuxi, Yamomami, Kayapó, Pataxó, Xavante, Terena, Guarani, entre outros.

modo, entende-se que a construção do indígena como sujeito político está ligada às suas experiências de desrespeito e as lutas por reversão desta condição. Ao se reconhecer como sujeito que saiu da invisibilidade, conforme Honneth, os sujeitos são capazes de alcançar autoconfiança na esfera do amor, nas suas relações familiares e comunitárias; autorrespeito nas relações de reconhecimento jurídico e prestigiado nas relações de estima social. Assim, para responder à questão que norteia esse estudo: “De que modo os indígenas Kaingang de Votouro Kandoia se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento em Faxinalzinho, RS?”, é preciso saber como foi a construção dos índios no processo do movimento indígena no país. Pensando no que é o movimento indígena no Brasil. Nas palavras de Baniwa:

Movimento indígena, segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Movimento indígena não é o mesmo que organização indígena, embora essa última seja parte dele (BANIWA, 2006, p. 57-58).

Logo, podemos pensar o Movimento Indígena como uma das expressões de estratégias políticas das organizações indígenas. Aponta-se que o movimento indígena é construído com a soma de muitas organizações indígenas. O que torna esse movimento heterogêneo. Apresentando, em certa medida, a visibilidade indígena no contexto da diversidade cultural, pois, a efetivação das demandas reivindicadas pelos povos se organiza na luta por necessidades específicas. Em contraponto, o MIB não consiste em lutar de modo fragmentado, mas, em se fortalecer enquanto unidade. Bicalho (2010) considera que os movimentos sociais são unificados conforme as demandas que agem como carências que definem uma coletividade. Assim, as demandas das quais os índios colocam em pauta em suas organizações correspondem a direitos relacionados à educação, à saúde, à homologação das terras tradicionais, à implementação de políticas públicas que atendam às necessidades indígenas entre outros. Pois, destaca-se, que em muitos casos os indígenas permanecem à margem dos seus direitos, aguardando por décadas a sua efetivação; podemos então entender que os membros de uma coletividade partilham do sentimento de desrespeito moral por terem suas necessidades não atendidas.

Sobre as demandas indígenas, um entrevistado aponta quais são as maiores lutas dos índios, hoje:

A luta do povo indígena no Brasil hoje é pra manter os seus direitos, é pra não mexer nos 2 artigos que tá hoje na Constituição Federal. Simplesmente! É dia após dia que entra PEC, Projeto de Lei, emendas parlamentares, né? Do agronegócio, né? Dos ruralistas pra mexer nesses artigos que tá aí hoje, que protege os povos indígenas. Então, a nossa luta hoje é principalmente pra manter o que a gente conseguiu em 88, não tem outro. A gente vê que o momento indígena hoje é uma das piores na história

dos povos indígenas, a senão ser quando chegou os portugueses aqui, aí foi pior porque foram várias etnias que foram extintas, né? Hoje não, é que nem nós falamos hoje no Congresso Nacional, em todas as organizações que a gente faz, na Comissão Nacional de Política Indigenista que o branco, o não indígena, o agronegócio, ele não tá mais matando à bala, ele tá matando à caneta, é assim que eles estão tentando acabar com os povos indígenas. Então, a nossa luta é só pra manter o que a gente conseguiu em 88 (Deoclides, Cacique da aldeia Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS).

Em consonância à entrevista acima, considera-se que a consciência indígena em relação às privações dos seus direitos, foi possível a partir da década de 1970. Ainda que documentos históricos registrem a resistência indígena diante da dominação dos colonizadores, é a partir de 1970 que os índios brasileiros passaram a se organizar para lutarem por seus direitos.

Destaca-se, a partir da fala do entrevistado, que as organizações indígenas são formadas com objetivo de garantir os direitos conquistados constitucionalmente. Assim, podemos dizer que o Movimento representa o conjunto, e as organizações estão contidas no mesmo, mas cada uma com natureza e especificidades próprias.

Como já mencionado, na década de 1970, houve por parte dos indígenas uma consciência das injustiças das quais sofriam e passaram a se organizar, ampliando sua atuação nas organizações na luta por seus direitos. O que acarretou o momento mais significativo da história do movimento indígena no Brasil, envolvendo lideranças nacionais e internacionais no intuito do alcance da emancipação desses povos. Assim, as conquistas constitucionais são advindas do processo de resistência indígena. Sobre as organizações indigenistas, um entrevistado sinaliza:

Na verdade, se começou nos anos 80, né? Com as organizações indigenistas e indígenas na luta por demarcação de terras, porque antes de 88, o índio era tutelado, era preso nas aldeias, não podia nem reivindicar um direito, né? Então ele era oprimido pelo Estado brasileiro na verdade, né? A partir de 88 sim, os índios começaram a se movimentar pra ir buscar seus direitos, principalmente pela terra. Foi assim que aconteceu a nossa luta e continua até hoje, buscando direitos pra que a gente tenha acessos, principalmente à terra que pra nós é o principal de todas (Deoclides, liderança regional e Cacique Kaingang da aldeia Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS).

Nesse sentido, entende-se a importância ímpar que as organizações tiveram no processo da autonomia indígena, estruturando espaços de discussão, reflexão e ação política, pois, essa construção advinda de motivações morais, como assinala Honneth, promove a lutas por reconhecimento. De acordo com Bicalho (2010), a UNI foi a organização de apoio indígena que abriu o caminho para a emancipação dos povos nativos por tratar em suas pautas a importância da representatividade indígena, tendo em vista que futuro desses povos estaria em jogo diante do quadro de violações que sofreram na condição de tutelados.

Antes da década de 1970, alguns povos indígenas encontravam-se isolados e as violências ocorriam no interior de suas comunidades, não se sabe se eles tinham conhecimento

das leis referentes a eles, acredita-se que muitos se subjugavam na condição de colonizados e viviam em processo forçado de transição de indígena aculturado. Consoante a isso, apresentava-se a participação dos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988), demonstrando sua organização política, como se pode ver na Figura 1 a seguir:

Figura 1 - A organização indígena na Constituinte de 1987



Fonte: Exposição “Xingu+ Diversidade Socioambiental no Coração do Brasil” / ISA- Instituto socioambiental (2013).

Na década de 1970 surgiram as assembleias de Chefes Indígenas que eram realizadas em várias regiões do Brasil, com o apoio do CIMI, espaços como esse proporcionou aos líderes indígenas a troca de conhecimento e a aproximação de laços solidários entre os povos, ocasionando seu fortalecimento. Da mesma forma, na década de 1980 quando se instituiu a Assembleia Nacional Constituinte, os indígenas dispensavam representantes, eles mesmos faziam-se presentes e reivindicavam por:

Sua autodeterminação como coletividades de identidades étnicas específicas e com territórios próprios, a sua posição no âmbito da cidadania e a superação da perspectiva de sua integração à sociedade nacional envolvente (LACERDA, 2009, p. 206).

Suas reivindicações foram atendidas na CF/88⁵¹, no Capítulo VIII dos artigos 231 e 232. Conquistas que legalizaram o reconhecimento indígena quanto ao seu modo de vida, no que

⁵¹ Em 1988, durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, os índios e seus aliados estiveram presentes

tange a sua organização, costume, língua, crença, tradição [...]. Para Bicalho (2010) a luta indígena que caracteriza o movimento não possui caráter econômico, é oriunda das experiências de desrespeito que condizem aos povos indígenas na denegação dos seus direitos jurídicos e ou social, e por isso mobilizam-se, a fim de reconhecimento. Dessa forma, a mobilização indígena é entendida como construção política, pois se trata do índio como protagonista na esfera da luta social; em outras palavras, na luta por cidadania.

Os indígenas se constroem como sujeitos políticos diante do desrespeito advindo, principalmente, dos grandes projetos de desenvolvimento econômico no país que eram pensados a partir da invasão dos territórios indígenas, bem como, na destruição dos seus valores socioculturais. Foi nesse cenário de violação respaldado na política indigenista que os índios foram impulsionados à luta. É possível observar tal violação nas palavras de um entrevistado ao ser questionado sobre os aspectos positivos e negativos da tutela indígena:

A tutela em si, hoje eu vendo o que é democracia e o direito que você tem de ser um cidadão brasileiro. Eu, pra mim a tutela foi a pior coisa que existiu na época, porque a tutela só parou em 88, né, mas essa transição, de tutelado a cidadão brasileiro acabou em 95, então mesmo ela acabando, você ficou preso nela, porque, eu sempre digo, hoje se falando em marco temporal, se nós não tivesse a tutela, nós teria reivindicado a terra antes da Constituinte. Mas após constituinte, lá por 94, 95, o chefe de posto, o Estado não deixava você sair da aldeia sem uma portaria. Se você saia pra vender um artesanato, você tinha 3 dias pra voltar senão eles iam te buscar e colocavam você na cadeia ou no tronco, né, então a tutela foi a pior coisa que existiu pra nós indígenas. Ela não deixava você se expressar antes de 88, mas após 88 ainda levou uns 10 anos pra aquele índio ir estudar fora, descobrir seus direitos e explicar pra comunidade que os índios não eram mais mandados pela FUNAI. Entendeu? Eu me lembro! Eu tinha 10, 15 anos, o chefe de posto é quem mandava no meu pai e ele foi Cacique. Se ele dissesse aquele índio tem que ir pra cadeia, ele fazia. Os chefes de posto metia medo nos indígenas. Então isso constrangeu muito nós e fez a gente deixar de lutar pelos nossos direitos. *É por isso que hoje tem tantos acampamentos, porque o Estado brasileiro deixou nós sem reivindicar nossos direitos. Então demorou pra gente ter nosso espaço, a gente lutou, ainda que a FUNAI dizia: _Não, você não pode fazer isso! Então, a tutela foi a pior coisa que existiu. Nenhum aspecto positivo. Nenhum mesmo!* (Deoclides- Cacique Kaingang da aldeia Votouro Kandoia).

Conforme a entrevista acima (e na compreensão de Honneth), a evolução da sociedade no que tange à ampliação de direitos sociais só foi possível em consequência da luta por reconhecimento, e, por conseguinte, a luta só é possível pela troca de experiências dos danos sofridos entre os atores. Assim, a Constituição Federal de 1988, atendendo à luta dos povos nativos, estabelece um novo ordenamento jurídico brasileiro ao reconhecer a sociedade como multicultural. De modo que as políticas públicas devem responder aos direitos diferenciados

no Congresso Nacional, ocasião na qual reivindicaram propostas a fim de mobilizar a opinião pública em favor dos direitos indígenas. Ação que resultou na conquista de direitos consolidados em constituições anteriores, bem como, na ampliação de outros direitos a valer na Constituição Federal de 1988.

dos sujeitos sociais. No que tange à pobreza, Telles sinaliza: “não é apenas uma condição de carência, passível de ser medida por indicadores sociais. É, antes de tudo, uma condição de privação de direitos, que define formas de existência e modos de sociabilidade” (TELLES, 1993, p.13).

Na sociedade capitalista, a riqueza se mostra pelo acúmulo de bens materiais que alguém possui, bem como seu poder de consumo. Já para os indígenas, a riqueza está atribuída à abundância de recursos naturais necessários à sobrevivência, como: água, pesca, caça, domínio e posse de terras tradicionais, entre outros (Instituto de Estudos Socioeconômicos- INESC, 1994- 1995). Assim, pensar na redistribuição de recursos materiais como solução para resolver a desigualdade social não seria uma alternativa suficiente, uma vez que as necessidades indígenas também são constituídas por sua subjetividade.

2.2 A CONSTRUÇÃO DOS INDÍGENAS COMO SUJEITOS POLÍTICOS

As organizações indígenas e indigenistas fortaleceram (e fortalecem) o MIB no sentido de facilitarem o protagonismo indígena na luta por seus direitos, o que repercutiu de forma positiva na esfera moral desses sujeitos. Tal organização ocorre em vista de que eles tomaram consciência da razão pela qual atuam no enfrentamento. Agindo impulsionados no intuito de restituição dos danos que lhes foram causados em decorrência do desrespeito. Assim, as organizações foram insubstituíveis na função de romper com a naturalização estruturada acerca da condição indígena; ou seja, daquela condição construída por outros com o interesse de desfigurar a imagem dos indígenas como: incapazes, preguiçosos, inferiores, entre os demais termos pejorativos usados a fim de desprestigiar e desvalorizá-los para fragilizá-los e manipulá-los. Assim, as organizações agem na desconstrução da marginalidade permanente que é disseminada como arma de destruição, uma vez que atuam moralmente na formação da identidade indígena. Nesse aspecto, Jessé Souza (2012) sinaliza que os grupos vulneráveis à essa consagração do fracasso justificado como herança histórica, sofrem uma violência velada, são como amarras que imobilizam os atores para que se conformem com a situação de violação. Essa violação simbólica repercute nos agredidos os moldando como “resíduos” sociais que por sua vez precisam ser “salvos e ajustados”.

Jessé Souza (2012) considera que essa lógica foi adotada em todo debate nacional para se tratar das causas e remédios da desigualdade social. O autor argumenta que:

Na realidade, portanto, não é a continuação do passado no presente “inercialmente” que está em jogo, realidade esta destinada a desaparecer com o desenvolvimento

econômico, mas a redefinição “moderna” do negro (e do dependente ou agregado brasileiro rural e urbano de qualquer cor) como “imprestável” para exercer qualquer atividade relevante e produtiva no novo contexto, que constitui o quadro da nova situação da marginalidade. A “inércia” aqui, como ocorre tão frequentemente, está, de fato, no lugar de uma “explicação” (SOUZA, 2012, p.161).

Desse modo, se justifica a legitimação dos grupos dominantes sobre os grupos dominados, intensificando uma construção hierárquica como forma imprescindível de apoio, que, no entanto, fortalece ainda mais a desigualdade entre, por exemplo, brancos e negros, brancos e índios, brancos e mestiços. Ainda que, segundo Souza (2012), não seja a cor da pele o que condicione a interpretação da superioridade, mas a classificação do *habitus*, pois, a cor da pele é como uma ferida adicional à autoestima dos sujeitos depreciados, “mas o núcleo do problema é a combinação de abandono e inadaptação, destinos que atingem ambos os grupos independentemente da cor” (SOUZA, 2012, p. 159). Nessas considerações, aponta-se a postura de um entrevistado sobre a cosmovisão indígena:

(Risos) essa questão se torna até irônica, né? Porque hoje você vê alguns índios e alguns defensores dos índios que vêm na televisão, vêm 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! (Celso Pelin- prefeito de Faxinalzinho, RS).

Na fala acima, observamos a imagem de índios integrados à cultura dos brancos. Nesse contexto, a fala é usada na intenção de romper com a ideia da preservação da cultura tradicional indígena, fragilizando, desse modo, argumentos que destacam a terra tradicional como um fator imprescindível para a permanência e valorização dos povos indígenas. Para tanto, considera-se que os indígenas sempre estiveram em evidência em relação à sua identidade cultural, pois, ela demarca a linguagem política da autonomia indígena, a qual os colonizadores entendiam como uma ameaça, já que buscavam a dominação desses povos, era preciso que fossem submissos. É interessante lembrar, que é somente na Constituição Federal de 1988 que os índios deixam de ser chamados de silvícolas para serem reconhecidos como índios. Eles foram também chamados de caboclos (assim eram classificados socialmente os não brancos). Gomes (2012) considera quanto à identidade étnica dos indígenas:

[...] os índios deixaram de ser caboclos, recusando uma posição de marginalidade ambígua para buscar, em um esforço generalizado e absorvente, a afirmação da sua identidade étnica e uma nova posição social na realidade política que os envolve e os empela a novas atitudes e ações [...]. Nesse sentido, os índios se transformam, junto

com outras parcialidades camponesas de tradições pré-capitalistas ou tributárias ao capitalismo, em bolsões de resistência, em negação do processo de capitalização de terra e da vida (GOMES, 2012, p. 69).

O termo caboclo, como os indígenas eram tratados no período em que o Brasil era colônia de Portugal não designa uma categoria de identidade, mas é justamente a identidade não reconhecida de si pelo outro que o leva ser chamado assim, “é uma representação” (AIRES-LIMA, 1999, p. 29). Para Cardoso do Oliveira (1976), ser caboclo é não pertencer a um lugar de consciência e, portanto, um problema político, pois é aquele que pensa as suas representações pela construção dos outros.

Para Honneth, o conflito é decorrente da violação das expectativas positivas que os sujeitos desejam alcançar nas relações com os demais sujeitos. Essas expectativas estão vinculadas à formação da identidade que possibilitam aos sujeitos compreenderem-se como autônomos e individualizados. Quando as expectativas de reconhecimento são frustradas, as experiências de desrespeito afetam a autonomia e a identidade dos sujeitos. Mas, quem são os sujeitos? Para Touraine, são sujeitos aqueles que lutam contra as ameaças à sua autonomia. Nas considerações do autor:

Aqueles e aquelas que eram tratados como objetos⁵², às vezes mesmo como propriedade do senhor ou patrão, saíram da sombra e do silêncio, tornaram-se sujeitos. 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”, onde se assume em uma condição de protagonista, motivado pela injustiça sofrida. Para tanto, Honneth (2003) considera que para que o desrespeito percebido intersubjetivamente por um grupo social alcance uma dimensão de movimento social, partindo de experiências individuais a coletivas, é condição necessária que os sujeitos consigam articular suas experiências de desrespeito com outros.

Segundo Honneth (2003), como já foi apresentada no Capítulo 1, a construção do sujeito ocorre, na perspectiva psicanalítica de Donald W. Winnicott, quando a mãe e o bebê passam a ser autônomos, rompendo com sua dependência absoluta para a dependência relativa. Por isso, Honneth (2003) considera que o amor é a base nas relações sociais, uma vez que possibilita que os sujeitos participem como autônomos na vida pública a partir da autoconfiança adquirida. Considerar que o amor é a base nas relações sociais implica dizer que nas três esferas do reconhecimento os sujeitos, metaforicamente, esperam o “retorno da mãe”, eles têm expectativas de uma dedicação constante, que no amor seja afetiva, no direito seja justa e na

⁵² Tratar pessoas como objetos é considerado por Honneth como reificação; quer dizer, a desconsideração de certos humanos. Tratando-os como “coisas”, sem atribuição de humanização. Ver Honneth, 2008.

estima social seja de prestígio. Como já vimos, em Honneth, a construção do sujeito se dá nos primeiros anos de vida. Para ele, as experiências de (não) reconhecimento atingem a formação da identidade dos sujeitos. Touraine, por sua vez, entende que não há um sujeito senão “dividido entre a raiva contra o que ele sofre e a esperança da existência livre, da construção de si mesmo” (TOURAINÉ, 2006, p. 115).

É de relevância apontar a resistência política dos indígenas advinda das organizações dos movimentos indigenistas atuantes na sociedade. Tal resistência é fruto da consciência dos sujeitos vitimados por maus tratos que perpassam o corpo físico, vivos na memória de quem os sofreu no processo de assimilação cultural. Consoante aos maus tratos indígenas destaca-se um fragmento do Relatório Figueiredo:

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a necessidade da pessoa humana. É espantoso que existe na estrutura administrativa do país repartições que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça (Fragmento do Relatório Figueiredo, 1967, p.2).

O fragmento citado acima destaca a atrocidade vivida pelos indígenas nas décadas de 1940 a 1960, sob proteção estatal do Serviço de Proteção ao Índio. Pesa dizer, que se trata de apenas um exemplo de toda violência praticada contra indígenas em mais de 7.000 páginas, tanto por funcionários da SPI, quanto por latifundiários. Esse relatório resultou na extinção dessa organização e criação da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, em 1967. Organizações que deveriam proteger os índios, devido sua “relativa incapacidade” mensurada pelo Estado.

Pode-se dizer que o desrespeito, a baixa autoestima e a dor física e psíquica da tortura a que os índios sofreram não os paralisaram na morte social, psíquica e em vexação; mas gerou o motivo para sua organização política junto a organizações indígenas e suas organizações de apoio. Para tanto, considera-se que os povos indígenas possuem uma história marcada por conquistas, mas também por injustiça. Na esfera jurídica, adquirindo autorrespeito e na estima social adquirindo autoestima. Por isso, o autor sustenta que a luta por reconhecimento se dá a partir da autorrelação negativa; ou seja, quando os sujeitos são desrespeitados. É esse sentimento que é capaz de levá-los a organizarem-se, formam conflitos, a fim de repararem danos relacionados à esfera jurídica, quando lesados por não possuírem o direito simétrico de oportunidades como seus parceiros de interação, menosprezado por não serem entendidos como capazes de responder civilmente por suas ações; quer estima social, quando se percebem não considerados nas expectativas das quais projetaram sobre si mesmos, por exemplo, em suas

habilidades individuais. Ao serem depreciados, têm seu ego ferido por não se verem reconhecidos pelo outro (do qual depende da sua consideração para se autorrealizarem). Diante disso, o desrespeito sofrido pelos povos indígenas pode ser compreendido como uma motivação importante para desencadear lutas por reconhecimento e por afirmação do índio como sujeito político.

No que tange à formação dos movimentos sociais, Honneth (2003) argumenta que existem conflitos produzidos por interesses coletivos e conflitos por sentimentos coletivos; este é realizado na medida em que aumenta o poder dos grupos sociais, enquanto que esse é realizado “perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social” (HONNETH, 2003, p.261). O que Touraine compreende é que:

Os conflitos são mais centrados no ator, não somente em seus direitos, mas na forma de fazer respeitá-los. Eles são, pois, sempre mais estreitamente ligados à tomada de consciência por parte de cada indivíduo das ameaças que ele discerne pessoalmente (TOURAINÉ, 2009, p.177).

Nessas considerações, Touraine sinaliza sobre um caráter diferente acerca do conflito, que não mais se sustenta em uma mobilização organizada contra os “inimigos de classe” como eram os movimentos clássicos (proletariado *versus* burguesia). Assim, para o autor, o conflito capaz de gerar o movimento social (centrado em conflitos de ordem cultural) só pode se desenvolver no contexto atual, se a sua motivação levar em conta os fatores subjetivos que levam os sujeitos à organização e não os fatores econômicos.

As lutas emanadas dos novos movimentos sociais⁵³ têm a preocupação de satisfazerem os direitos humanos, por isso, os sujeitos organizados nesse movimento não se contentam em resistir de modo passivo à dominação dos grupos que impedem a efetivação de seus direitos. É possível observar a formação do Movimento Indígena brasileiro, bem como, os avanços e a atuação das organizações de apoio indígena em registro na entrevista de uma liderança a seguir:

O Movimento começou na época que era pra brigar pelos nossos direitos, ainda na Constituinte para ter alguns artigos na Constituição Federal de 88, então o Movimento começou aí, com a COIAB⁵⁴, CAPOIB⁵⁵, e outras organizações que mobilizaram os índios para irem à Brasília reivindicar seus direitos. E aí que começou o Movimento para brigarem por direitos e daí conseguimos 2 artigos que hoje estão presentes na Constituição Federal. Então, o Movimento em si é antes de 88, pra reivindicar direitos

⁵³ Em relação aos novos movimentos, argumenta-se que hoje é no campo da cultura onde mais se armam as contestações. Para Touraine (2004b) antes, buscava-se com intensidade o reforço do Estado para lutar contra a apropriação privada dos meios de produção, por exemplo. Hoje, as lutas desconfiam ou são hostis ao Estado. “Ontem se esperava que o amanhã trouxesse muito mais; hoje se quer viver de outra forma, a partir de agora. É preferível armar-se de uma hipótese significativa, que proponha uma mudança de sociedade, do que procurar encaixar fatos novos em categorias velhas” (Touraine, 2004b, p. 22).

⁵⁴ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

⁵⁵ Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil.

e a partir daí se ampliou as organizações indígenas pra fazer acontecer o que foi dito na Constituição.

E esses direitos em que sentido significaram um avanço aos povos indígenas? O senhor vê esse reflexo hoje?

O avanço foi a gente conseguir esses dois artigos na Constituinte. Após a Constituinte, hoje, a gente não teve avanço! Entendeu? Porque as coisas que eram pra acontecer, que estão na Constituição, demarcação de terras em 5 anos era pra demarcar todas as terras de ocupação tradicional, hoje não se tem nem 10% de áreas demarcadas. Então hoje a gente luta pra que as garantias não ser perdidas.

Como o senhor analisa a atuação das organizações indígenas desde a Constituinte em 1987 até os dias de hoje? O senhor as vê de uma forma bastante atuante?

Eu acredito que eles tão atuante, só que o que tá acontecendo? Quanto menos os índios ter acesso aos seus direitos, mostrar pro governo que tem uma lei que eu teria acesso a algumas ações, se menos chegar essas ações pra os indígenas, menos o povo indígena vai mexer. Então, eles cortam algumas ações das ONGs, uma coisa é hoje você ver o CIMI sendo uma CPI no Mato Grosso do Sul, e pra outras o governo corta recursos se precisa de dinheiro pra trabalhar nas demandas da sociedade. Por exemplo, o CIMI, uma entidade que só ajudou o povo. Então, você jogar uma mentira de que o CIMI é uma organização internacional que quer a Amazônia pra ele. Um deputado pra falar isso não tem vergonha na cara, né? Não sabe o que é, então. Então é isso o que eles fazem na mídia. Se não corta orçamento, joga uma mentira na mídia pra defender o agronegócio, se pudesse mataria todos os bispos. É isso o que eles fazem hoje! Falar mal de uma instituição que só faz o bem. Pra quê falar mal, né? É pra enfraquecer as organizações em todo o Brasil mesmo, não só o CIMI, também as outras (Deoclides, liderança regional e Cacique Kaingang da aldeia Votouro Kandóia, Faxinalzinho, RS).

A partir da entrevista acima, considera-se que os problemas interétnicos são heranças da colonização e perduram ainda hoje envolvendo o Estado, os agricultores familiares e os indígenas. Mas, é inegável o avanço alcançado constitucionalmente devido à ação das organizações de apoio indígena e as próprias organizações indígenas que alcançaram legitimidade na defesa de seus interesses. Esses atores foram impulsionados à luta por reconhecimento em resposta do desrespeito moral o qual sofriam. Assim, compreende-se que as organizações de apoio contribuíram para que os indígenas atingissem autorrespeito positivo na esfera do direito e da estima social. Essa contribuição, como se sabe, consistiu na defesa dos direitos dos indígenas. Pensando na Constituinte, que foi o momento mais expressivo da mobilização indígena, destaca-se a atuação das organizações de apoio na construção política dos indígenas, 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 Assembléia 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. O trabalho dos dirigentes da UNI envolvia também a necessidade frequente de costuras políticas entre os grupos étnicos envolvidos, já que tamanha era a diversidade cultural e linguística, assim como os diferentes graus de contato com a sociedade não indígena. Devido a isso, cada ideia, cada proposta era definida e votada em assembleias (LOPES, 2011, p.90).

Nas reuniões promovidas pelas organizações de apoio, indígenas e articuladores passavam discutindo quais os rumos da nova Constituição, pois, seus objetivos eram que suas demandas fossem atendidas na Carta de 1988. Assim, buscavam constituírem-se como Movimento Indígena Brasileiro- MIB, para estrategicamente atuarem no enfrentamento aos oponentes da sua causa. Para Touraine “é somente porque descobrimos o sujeito em nós mesmos que podemos descobri-lo no outro” (TOURAINÉ, 2009, p. 192). Então, o reconhecimento do outro acontece quando é possível entender o “lugar” de onde esse sujeito que luta se movimenta esse lugar que não se refere a um espaço físico, mas a um espaço que abrange suas experiências de desrespeito moral, as quais, segundo Honneth (2003), corroboram na formação dos movimentos sociais. Nesse aspecto, pontua-se que nem sempre é possível entender a mobilização de um grupo social por não haver entendimento acerca das angústias que o impulsionam à recuperação do prejuízo moral, seja na forma de uma exclusão material ou moral.

Não entender a mobilização dos grupos sociais pode ter dois vieses: o primeiro seria por não fazer parte da semântica coletiva; ou seja, por não ter sofrido as mesmas experiências de injustiças das quais o grupo busca reconhecimento. O segundo, por entender que a efetivação do reconhecimento do grupo organizado acarretaria na lesão dos seus próprios direitos, uma vez que atribui à garantia do direito do qual o grupo reivindica, um dano para si. Por exemplo, a disputa de terras por grupos que se mobilizam por acreditarem que possuem o direito sobre ela, cada um atua conforme suas motivações. Nesse entendimento é possível que neguem o direito do seu “adversário” ao negarem o conflito. Conforme mostra a entrevista a seguir:

Eu acho que o conflito não é bom pra ninguém. Nós aqui não temos conflitos com índios. Deu esse conflito quando eles mataram esses dois agricultores ali, e assim como mataram os agricultor podia ter acontecido de outra maneira, mas é uma exceção. Mas dizer que, eu passo todo dia na frente da comunidade deles, dou carona pros índios. Tem gente que pega os índios pra trabalhar, não existe conflito com os índios, existe sim: uma disputa de terras. Nós queremos o que é nosso de direito e eles querem dizer que eles eram os donos dessa terra. Se fosse pra ser o dono, eles seriam dono do Brasil inteiro!

Alguém vai aceitar a negociação em relação a terra? Se os agricultores aceitarem negociar eles terão de sair, mas diante dos seus direitos de proprieda (interrompida).

Nós aceitamos negociar! Caso eles saiam daí e deixem nós em paz, nós negociamos! Agora nós, entregar a nossa terra ou vender a nossa terra? Jamais! Em hipótese nenhuma! Não tem como nós negociar, se o governo quiser comprar a terra, ele que compre e pague de quem quer vender. Agora, eu não tenho a minha terra pra vender. Se alguém quer vender, tudo bem. Aqui eu acho que ninguém quer vender, é tudo pequeno proprietário (Celso Pelin- prefeito de Faxinalzinho, RS).

Na concepção de Touraine (2003), identificar um adversário a quem o conflito é dirigido para a formação de um movimento social não é tarefa fácil; assim, os movimentos se constituem na medida em que os atores são capazes de comprometerem-se em um conflito e lutarem em defesa dos valores societários. Diferentemente de conduzir uma ação com objetivo de aniquilamento do adversário, pois, busca-se a transformação da sociedade a partir da consciência de findar a dominação de uns sobre os outros, por isso, os conflitos possuem caráter de contestações contínuas que fortalecem os movimentos sociais.

Segundo Baniwa (2006), os indígenas sempre resistiram ao processo de dominação, usando estratégias. A estratégia mais importante está centrada na consolidação de movimentos indígenas organizados. Para isso, é preciso conhecer o processo histórico dos povos indígenas e suas estratégias de resistência adotadas, para atender-se as dimensões políticas, técnicas e administrativas assumidas por organizações indígenas.

Segundo Touraine:

O sujeito se forma na vontade de escapar às forças, às regras, aos poderes que nos impedem de sermos nós mesmos, que procuram nos reduzir ao estado de componente do seu sistema e de seu controle sobre a atividade, as intenções e as interações de todos. Estas lutas contra o que nos rouba o sentido de nossa existência são sempre lutas desiguais contra um poder, contra uma ordem. Não há sujeito senão rebelde, dividido entre raiva e esperança (TOURAINÉ, 2006, p.219).

Assim, o sujeito se comporta como rebelde para com uma imposição da qual ele não se vê reconhecido, percebendo-se negado na experiência interativa com outros parceiros, e por isso se manifesta contrariamente, para dar sentido à sua condição enquanto um ser que necessita de respeito e estima. Em linhas gerais, dizemos que é a própria negação de uma parte de si que não se reconhece que conduz à organização de resistência.

Nesse sentido, Touraine (2006) considera que os indivíduos não se constroem ou valorizam a si mesmos na sua concepção particular, mas formam sua identidade e estimam-se na medida em que recebem uma imagem favorável de si mesmos pela comunidade à qual pertencem. Touraine, assim como Honneth, inspirou-se na teoria do *Self*, de Georg Herbert Mead, para sustentar a tese de que a formação identitária se dá mediante relações intersubjetivas de reconhecimento. Percebem-se em imagens positivas quando estabelecem laços solidários advindos de uma consciência de pertença comum e em imagens negativas quando se sentem

excluídos ou depreciados.

Para Touraine, os movimentos sociais se formam para questionar as orientações dominantes da sociedade que são estabelecidas em prestígios culturais, econômicos, sociais, etc. Segundo o autor, o sujeito se constrói na experiência da vida coletiva. Portanto, o sujeito⁵⁶ se mobiliza contra essa representação social que busca fixar seus valores como superiores. Ele é o resultado (inacabado) de uma sociedade que o impede de ocupar uma condição igual a outros que são dotados de direitos que têm acesso a esses, reservando para o sujeito de direito denegado uma condição de subalternidade.

A decomposição do eu social é, de fato, uma condição necessária para a formação do sujeito e, ao mesmo tempo, se não há uma postura de conflitualidade, não vemos de onde poderia vir o recurso a um sujeito. A passagem da decomposição do eu à criação do Eu só pode ser feita quando essa situação de exclusão, definida como passiva, é substituída por uma posição ativa, em que se incrimina um adversário, pois não podemos atacar um adversário ou um sistema de dominação sem apelar para o próprio direito, como fim de sua ação (KHOSROKHAVAR; TOURAINE, 2004a, p.139-140).

É importante destacar que Touraine distingue indivíduo de ator e de sujeito⁵⁷, se referindo no fragmento acima, ao “eu e Eu”. Sendo o eu, o indivíduo que é dominado por uma estrutura social, enquanto que o Eu é o sujeito que quer romper com a dominação que subtrai a sua possibilidade de autorrealização. Trata-se de romper com um processo que reproduz a injustiça social. Pode-se dizer que o sujeito é, para Touraine, o ator lesado que para ser reconhecido necessita ter visibilidade na sociedade. Isso implica dizer, ser reconhecido na esfera do direito e da estima social.

Em linhas gerais, desejou-se demonstrar que Touraine, assim como Honneth, contribuiu na compreensão de que o sujeito político é construído em resposta às situações de dominação e de desrespeito moral e como vontade ativa de alterar essa condição. Diante dessas considerações é importante pontuar que o sujeito tratado no contexto dessa pesquisa são os indígenas. Para tanto é relevante pontuar algumas das conquistas (no que se refere à criação de organizações de apoio aos indígenas) obtidas em respostas à sua resistência a uma sociedade que não o reconhece como sujeito de direito e estima social e por isso o impulsiona à luta.

Há uma naturalização, que não deixa de ser uma violência simbólica, que determina

⁵⁶ Para Touraine, “o ator não é aquele que age em conformidade com o lugar que ocupa na organização social, mas aquele que modifica o meio ambiente material e, sobretudo social no qual está colocado, modificando a divisão do trabalho, as formas de decisão, as relações de dominação ou as orientações culturais” (TOURAINE, 1994, p. 220-1).

⁵⁷ Touraine apresenta que “o indivíduo não é senão a unidade particular onde se misturam a vida e o pensamento, a experiência e a consciência. O sujeito é a passagem do Id ao Eu, o controle exercido sobre o vivido para que tenha um sentido pessoal, para que o indivíduo se transforme em ator que se insere nas relações sociais transformando-as [...]. O sujeito é a vontade de um indivíduo agir e ser reconhecido como ator” (TOURAINE, 1994, p. 220).

quem deve ser ignorado: usuários de drogas, moradores de rua, negros, indígenas, entre outros. Jessé Souza considera que a violência simbólica é sutil, é mascarada, nem se configura como a violência daquela “do chicote do senhor de escravos ou do poder pessoal do dono de terra...” (SOUZA, 2009, p.15). Mas, se legitima a partir da desigualdade social brasileira, e produz “gente” de um lado e “subgente” do outro, a partir dos consensos sociais de que todos nós participamos.

Por despertarem medo social por serem ligados (não poucas vezes, pelos meios de comunicação) a situações de violência, ignorando que o outro que está diante tem a necessidade de ser reconhecido de forma positiva, por ser também um sujeito que deseja se autorrealizar. E quando não se vê aceito pelo seu observador, é ferido nas expectativas positivas que tinha sobre si mesmo, o que abala a sua identidade. Pensando no indígena como sujeito político é possível trazer à memória, a partir do contexto histórico e especialmente pela legislação brasileira, o tratamento que os povos indígenas receberam desde a colonização do Brasil pelos portugueses até os dias de hoje, contribuiu para a sua construção política.

Os indígenas formam um grupo subalterno que sobreviveu pela resistência à lógica nacional. Destaca-se que somente na Constituição Federal de 1988, que eles tiveram reconhecida a condição de direito civil. O próprio movimento indígena na década de 1970, que “se encarregou de dar ao índio o autorrespeito que faltava” (CARDOSO de OLIVEIRA, 2006, p.53). A fim de saírem da condição de invisibilidade e serem reconhecidos na sua própria cultural. E, isso não significa dizer que a cultura indígena é imóvel, ela se configura pela necessidade do grupo ou do indivíduo, podendo cultivar a tradição dos seus antepassados ou se inserir na sociedade nacional.

Para Bourdieu, a cultura dominante contribuiu para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes) para a integração fictícia da sociedade (BOURDIEU, 2004, p.10). O autor apresenta como a cultura dominante se institui e é disseminada como cultura de prestígio, colocando as demais culturas em uma posição de subcultura, “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia” (BOURDIEU, 2004, 15). Estabelecendo as lutas simbólicas a partir de distinções culturais, que produzem, inclusive, falsa consciência nas classes dominadas. Consolidando a produção do conhecimento dominador como verdadeiro, pela definição de mundo social conforme interesses. Assim sendo, Bourdieu (2004) entende que:

É quando instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento de “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (BOURDIEU, 2004, p.11).

Essa imposição de uma classe sobre a outra, refere-se à violência simbólica. Para Bourdieu (2013) o lugar por excelência das lutas simbólicas é a classe dominante, essa que opõem intelectuais e artistas na luta para definir, o que é, por exemplo, uma cultura legítima, fragmentando a produção de conhecimentos.

Segundo Bourdieu (2004) 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. Esse autor entende que o poder simbólico é produzido e reproduzido para preservação dos grupos, a partir da crença “entre os que exercem o poder e os que estão sujeitos a ele”, os membros do grupo atribuem legitimação aos símbolos. Então, pode-se dizer que as lutas por reconhecimento possuem em suas reivindicações demandas de caráter simbólico, correspondentes ao pertencimento do grupo. O autor chama os mecanismos mascaradores das relações de dominação de “capital simbólico”, esse que pode assumir caráter econômico, cultural, político e outros, o qual agentes sociais lhes atribuem valores. Então, entende-se que esses mecanismos de dominação, os quais se elegem socialmente, consolidam a violência do outro, por não possuir atributos valorados que o capital simbólico exige.

Em relação aos povos indígenas, a tutela (capital jurídico e social) legitimou a relativa incapacidade civil dos povos indígenas 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.

Para Albuquerque (2008), a tutela jurídica aos indígenas representou um instrumento de subjugo político-econômico do Estado, a fim de controlar os bens das comunidades indígenas, referentes às terras e às riquezas que dela advém. Não correspondendo à proposta pensada pelo legislador e pelo jurista, como o amor substitutivo do pai; porém, configurou-se em um instrumento de opressão. 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 que essas lutas sejam 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 e exclusão, como também, da

degradação da sua imagem, resultado da desvalorização do seu saber tradicional. As experiências degradantes, advindas da relação do índio com não-índios, possibilitaram a luta por reconhecimento em defesa dos seus direitos individuais e coletivos. Cardoso de Oliveira (2006), a partir dessa teoria de Honneth, compreende que as organizações indígenas pautam sua luta em reivindicações morais e “sempre poderão discernir daquilo que poderia ser um simples acidente [...] do que seria uma agressão intencionada” (CARDOSO de OLIVEIRA, 2006 p.34).

Sobre a cidadania é importante dizer que mesmo que a lógica protecionista tutelar tenha “ficado para trás” devido o reconhecimento dos indígenas como sujeitos de direitos pela Constituição Federal de 1988, contudo, Abreu (2008) considera que cidadão é aquele representado como titular de direitos e obrigações em virtude de reconhecimento jurídico e moral, conforme a ordem social e política estabelecem; ou seja, são cidadãos aqueles integrados à ordem. Diante disso, se quer chamar atenção de que o conceito da cidadania como modo de compreender os sujeitos de forma homogênea, não contempla as especificidades dos indivíduos ou grupos sociais.

2.3 O RECONHECIMENTO INDÍGENA NA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA E SUAS CONTRADIÇÕES

O reconhecimento na esfera jurídica, de acordo com Honneth (2003), diz respeito a pretensões individuais em que a satisfação social de uma pessoa é atendida de modo legítimo, já que ela é um membro de igual valor em uma coletividade, também participa como os demais membros de sua ordem institucional. Sob esse pressuposto, não causa estranhamento que os povos indígenas se sintam lesados pela não efetivação dos seus direitos já garantidos na Carta Magna de 1988. Tal direito foi conquistado mediante um processo de lutas organizadas com apoio de instituições que junto aos indígenas defendiam o direito à autodeterminação e a recuperação das terras de ocupação tradicional, bem como denunciavam a violência que os índios vinham sofrendo no decorrer dos interesses políticos e econômicos do Estado brasileiro.

O desrespeito vivido na esfera jurídica desencadeia um estado de privação de direitos acarretando a exclusão social. Experiência que fere os sujeitos não apenas ao que corresponde ao prejuízo material, mas ao que corresponde ao seu autorrespeito, pois, ao se acharem impedidos de serem iguais na interação social coletiva, os índios são moralmente inferiorizados. Logo, poderíamos dizer que o Capítulo VIII da Constituição Federal vigente traz o reconhecimento aos indígenas na esfera jurídica, consequência de esforços despendidos dos povos indígenas e suas organizações de apoio desde a década de 1970 mudaram o rumo de uma

conjuntura política indigenista. Em que até então, era uma política pensada sem a participação dos índios, construída a partir do interesse dos brancos. Para Dantas:

Com a Constituição brasileira de 1988, seu alcance e projeções no tempo presente, aquela visibilidade e aquele silêncio, tanto no direito como na história, dão lugar ao reconhecimento e à ação emancipatória (DANTAS, 2013 apud GOMES, 2014, p. 48).

Nessas considerações, o reconhecimento jurídico foi alcançado no Congresso Nacional quando aprovou na Constituição Federal vigente dois artigos que competem aos direitos indígenas. E mesmo sendo inegável o avanço que os índios protagonizaram de lá para cá, é necessário que o reconhecimento seja atualizado nas ações políticas desses povos para que o direito garantido seja efetivado.

A violação sofrida pelos indígenas, sinalizada no decorrer desse estudo, incluindo as leis que no entendimento de Chauí (2000), foram utilizadas pelos portugueses a fim de os ampararem em seus interesses de dominação. Ademais, a história dos povos indígenas é registrada na literatura que denuncia a violação que vai desde a negação da sua humanização à negação da sua existência. Tal discurso é um meio de depreciação que justifica a necessidade de administrar os indígenas, determinando o que é “melhor” para eles. Como se verifica na entrevista realizada com o prefeito de Faxinalzinho:

Aqui tem fazenda pra vender. Por que o Governo não compra e coloca os índios? Ele quer tirar os brancos a troco de quê? Essa é a pergunta que tem que ficar no ar! Pra quê resolver um problema criando um caos? Porque geralmente ele desaloja os produtores e esses produtores vão pra barraca reivindicar terra. Não seria mais cômodo o Governo comprar uma fazenda subdividir, fazer uma morada digna e colocar o indígena ali.

E a questão cultural? Quando a gente fala sobre moradia; bem, o senhor acha que hoje os indígenas desejam a mesma condição habitacional dos brancos?

Sim! Mas aí o governo tem que trabalhar na condição que eles queiram. Pra isso existe a FUNAI, pra isso esses Conselhos indigenistas, pra trabalhar nisso! Não tô correto? Aí o índio teria a morada como ele imagina que deva ser. *Agora, pegar um branco que tá ali, que tem aviário, que tem produção de leite e há anos que vem de 2, de 3 gerações e jogar ele na rua? Daí o índio se coloca ali, como não é da cultura dele, em pouco tempo está tudo destruído. Quem que ganha com isso? Ninguém! Todos perdem. Agora, se o governo comprasse uma fazenda e subdividisse ela em lotes e colocassem eles, estaria tudo resolvido* (Celso Pelin - prefeito de Faxinalzinho, RS).

A entrevista acima deixa evidente a diferença cultural entre indígenas e homem branco; pois, a alternativa apresentada pelo prefeito de Faxinalzinho em comprar uma fazenda, subdividi-la em lotes, colocar os indígenas nela e “estaria tudo resolvido”, não resolve a questão da demarcação de terras indígenas. Pois, essa demarcação deve compreender não somente a ocupação física, mas também tradicional. Não é a terra, mas o significado que ela possui que

faz com que os indígenas se sintam assegurados constitucionalmente. Nesse sentido, a alternativa do prefeito de Faxinalzinho seria o mesmo o que fizeram há décadas atrás, em que para disponibilizarem terras aos imigrantes que chegavam ao Rio Grande do Sul, isolavam os indígenas em lotes de terras.

Os direitos incluídos na Carta Magna podem produzir um sentimento de proteção aos sujeitos, uma vez que se vêm contemplados não somente pelo poder da letra firmada, mas pelo “espírito” que entusiasma o “ser reconhecido” na esfera do direito. Essa consciência constitucional proporciona aos sujeitos uma aproximação com a ordem do seu país na medida em que são contemplados nas suas convicções político-sociais (GURMÉNDEZ, 1997). Assim, o sentimento constitucional age como um liame moral na relação entre os sujeitos e as instituições, conduzindo a vida em sociedade.

A Constituição promove um reconhecimento intersubjetivo acerca da dignidade assegurada nas relações sociais, políticas e jurídicas, que não pode ser entendido como uma mera atribuição. Quem nunca ouviu alguém ao defender uma causa, declarar: “Isso é constitucional!”, “está previsto na Constituição”, “a Constituição garante!” Argumento que traz a consciência de que todo aquele que está assegurado constitucionalmente está protegido juridicamente. Assim, se alguém se vê resguardado na Constituição, se percebe reconhecido. Em torno dessa lei máxima é compartilhado o sentimento de autorrespeito, pois o “outro” é levado em consideração na abrangência da lei. Quem nunca ouviu: “eu conheço os meus direitos!” Em outras palavras, significa: Você deve me respeitar!⁵⁸ Para Honneth (2003) a configuração do autorrespeito se dá conforme a intersubjetividade positiva nas relações sociais. Diante disso, questionou-se ao entrevistado qual era o maior desafio para os agricultores familiares em decorrência do acampamento indígena em Faxinalzinho, RS:

O maior problema nosso é a comunidade ali, eles destruíram uma comunidade centenária. Ninguém mais (silêncio) e as propriedades? Desvalorizou. Ninguém mais faz investimento porque fica uma insegurança. Ninguém sabe, é um jogo! Alguém perde, né? E o povo vai aborrecendo. Você vai na lavoura, você vê os índios andando no meio da tua lavoura, vai no teu açude, lá estão eles! *Pra eles não existe lei, só existe lei pra nós.* Então, a insegurança é muito grande e o próprio município perde com isso porque ele tem que dar assistência médica, ele tem que dar transporte escolar, a estrutura do município não tá projetada pra isso. Ali tem acho que umas 100 famílias indígenas. Às vezes tem mais, às vezes tem menos, mas todos eles estão ali quando precisam de saúde é o município que tem que acolher né? E há lei pra isso, existe lei, né? (Celso Pelin, prefeito de Faxinalzinho, RS).

Ao ser questionado sobre a percepção de se sentir protegido pela Lei, a liderança

⁵⁸ Isso é diferente de indagar: “_você sabe com quem está falando?” De Roberto Damatta, pois, esse tom não está referido a um reconhecimento jurídico de quem se encontra em pé de igualdade com os demais, mas, condiz a um poder superior que o sujeito julga ter ao comparar-se a outros sujeitos.

indígena responde:

A Lei não protege ninguém. Pra nós não é diferente. Existe muita lei! Temos 2 artigos na Constituição que é tão bom, né? Mais a Convenção 169, mas não tem ações! Só existe a Lei, mas não se cumpre. Se diz que tem que demarcar a terra, que dentro de 120 dias tem que sair a portaria declaratória. O Ministro declara uma portaria que leva 10, 15 anos. O nosso tá aqui, faz 5 anos que tá na mão do Ministro. As leis são tão boas, mas não se cumpre. Não adianta! (Deoclides- Cacique da aldeia Votouro Kandóia em Faxinalzinho, RS).

Ora, pode-se dizer que o direito de igualdade de todos, é, de certa forma, inalcançável, uma vez que as brechas na operacionalização da lei atingem a construção da identidade⁵⁹ cidadã dos sujeitos. Pois, o reconhecimento capaz de colocar todos em situação de pé de igualdade para participarem da coletividade social é historicamente negado, como por exemplo, se vem sinalizando nesse estudo acerca da trajetória indígena do país.

Os indígenas como grupo subalterno que não acompanhava o desenvolvimento social foram depreciados, subjugados como atrasados, inadaptáveis e inferiores. Portanto, esses não foram capazes de experimentar uma dignidade intersubjetiva de reconhecimento, uma vez que destoavam de outro grupo de sujeitos, daqueles que assumiram o processo da modernização, adequando-se ao crescimento econômico do país. Ocasão em que o Estado não promovendo iniciativas de igualdade⁶⁰ entre os grupos, intensificou a desigualdade social entre eles. Pode-se entender, inclusive, que o Estado se esforçou para que os índios não fossem estorvo para o “progresso nacional”. Outrossim, pode-se questionar que diante de tantas violações indígenas sofridas direta ou indiretamente pelo Estado, como esperar que adotar o caráter nacional brasileiro traga aos povos nativos um sentimento de valor? A partir dos estudos de Honneth (2003) a Constituição Federal de 1988 pode ser pensada como uma referência de segurança jurídica aos sujeitos por ela representados ao reconhecimento moral na esfera do direito.

Pode-se também considerar que essa Constituição Federal traz aos sujeitos o reconhecimento da cidadania. Porém, no caso dos indígenas o que temos é a mobilização social para que os direitos conquistados por eles na referida Constituição sejam efetivados já que nem todas as garantias saíram do “papel”; assim, não têm no Estado um aliado por conta desse não

⁵⁹ A identidade, na compreensão de Taylor (2003) segundo sua tese da política do reconhecimento, é construída tanto pelo reconhecimento, quanto por sua ausência, como também, pela ideia errônea que os sujeitos têm sobre um determinado sujeito ou grupo. Tanto a ausência do reconhecimento, quanto a atribuição distorcida que apontam aos sujeitos são corrosivas à sua identidade.

⁶⁰ Quando digo que o Estado não promoveu iniciativas de igualdade, não impedindo que os interesses de desenvolvimento econômico passassem por cima da cultura e da identidade indígena, indo ao encontro dos interesses dos fazendeiros e latifundiários, não entenda iniciativas como políticas indigenistas. Pois, essas impunham aos indígenas uma igualdade forçada ao caráter dos colonizadores portugueses. Antes, entenda iniciativas de igualdade como possibilidade de escolha para aderir ou negar uma visão de sociedade completamente diferente da sua cosmovisão.

cumprimento legal. Estranhamente, os agricultores familiares também não têm no Estado um aliado, como mostra a entrevista a seguir quando os agricultores são questionados sobre seus aliados e adversários:

O CIMI é aliado aos índios, a UNESCO é aliada aos índios, a FUNAI, óbvio que é aliada. Adversário? O governo é aliado aos índios. Adversário, nós não somos adversários dos índios. Nós somos favoráveis ao que é nosso, nós só queremos o que é nosso, nós não queremos nada do que é deles.

Adversários? Eu acho assim, oh, o Governo é aliado dos índios. Adversários serão os agricultores? Mas, os agricultores estão trabalhando em cima de uma questão que eles julgam ter o direito. Então, eu até não saberia te dar uma resposta se existe adversário e se existe aliado. Existe, a gente sabe essas ONGs, esses Conselhos indigenistas que seriam aliados dos índios, né? O grande adversário dos agricultores é o Governo, né? Porque a gente sabe que o Governo não faz nada por eles. Até hoje tudo o que aconteceu, tudo o que foi feito em organização, em defesa dos agricultores, eles tiveram que fazer tudo por conta e risco deles. Enquanto que os índios, a FUNAI fez laudos, fez todo o processo, banca viagens pros indígenas pra Brasília e os agricultores se não se organizarem e não levantarem recurso não têm ninguém por eles (Celso Pelin, agricultor e prefeito de Faxinalzinho, RS).

E os agricultores têm adversários?

O adversário é o sistema. É o Estado, a União. E os aliados? Nós somos nossos aliados e uma parte da frente parlamentar que defendem a agricultura. Tem os que defendem os direitos dos indígenas, os direitos deles têm que ser cumpridos, não tem o que fazer. Nós temos uma parte de deputados que ajuda a fazer na nossa defesa. O que nós contratamos nós tivemos que pagar um custo de mais de 400 mil reais pra fazer os nossos estudos de assessoria jurídica. E eles não têm custo nenhum, a FUNAI paga tudo! É de graça! (Ido Marcon, agricultor e presidente da ASMOF- Faxinalzinho, RS).

Ao questionar ao Coordenador da SUTRAF do Alto Uruguai sobre a relação existente entre os agricultores familiares e os indígenas, obteve-se a seguinte resposta:

Primeiro é importante lembrar que nós, historicamente, sempre defendemos os índios, né? Sempre defendemos as classes menos favorecidas. Óbvio que no momento em que se instala uma disputa, nós e a FETRAF⁶¹ fomos culpados pelos próprios agricultores familiares até de sermos como usam o termo: “pelego” nessa situação. Muitos agricultores até achavam que nós deveríamos ter feito ações mais contundentes, mas nós enxergamos os dois lados, né? Bom, tem lugares que de fato os índios reivindicam, tem estudos e tal. Eu não posso afirmar, não sou da área. Mas, se de fato a terra é deles e o governo se apropriou da terra e vendeu, bom, os índios foram expulsos, então certamente, têm algum direito, né? Mas, o agricultor comprou a mesma terra, né? Vendida pelo governo. Então, ele pagou. Algum direito ele também tem. Como se resolve isso? Nós temos feito várias ações, temos questionado vários laudos que são até absurdos no nosso ponto de vista, né? (Douglas Censi-Coordenador da SUTRAF- Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar do Alto Uruguai).

Quais laudos, Douglas?

Aqueles laudos antropológicos realizados pela FUNAI, se não me engano. A forma de avaliação! Porque a FUNAI elabora o laudo, analisa o laudo, nós contrapomos o laudo, ela analisa o nosso contralaudo e dá o veredito. Então, não existe como alguém que é uma das partes interessadas analisar a outra parte litigante. Então, nós

⁶¹ FETRAF- Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar da Região Sul.

questionamos muito isso. E tem coisas nesses laudos, não vou entrar nos méritos agora, mas estão fora da realidade da região. Mas, enfim, nós fazemos o possível para defender os agricultores, sempre entendemos que o governo deveria assumir sua responsabilidade, né? Porque se o governo vendeu as terras e essas terras não eram suas, a responsabilidade é do governo! Como é que tu vende uma coisa que não é tua? E se era dele, resolva o problema! Então, partimos desse princípio. Tem agricultores como mais de 130 anos de escritura, tem pessoas mais antigas que nós conversamos e que relatam nunca ter visto um índio aqui, né? Então, há quanto tempo que o governo se apropriou se é que se apropriou dessas terras, enfim, se os índios viveram aqui e foram para outro lugar, isso eu não saberia te dizer, mas o que se contesta é que o agricultor comprou e no caso, ele tem o direito da propriedade! Se o índio tem direito, aí é uma briga que tem que ser resolvida. O que não dá pra deixar é o que aconteceu lá em Faxinalzinho, né? Resolver no tapa ou no tiro. Esse tipo de coisa é inadmissível. Não dá pra deixar as duas categorias resolver, tem que ter lei, tem que ter alguém que negocie e consiga achar uma solução pacífica pro caso, né? Essa é a nossa busca, mas sem muita conversa né? Existem alguns interesses no meio dos indígenas, nós até tentamos algumas negociações, tu nota que tem lideranças indígenas que não querem negociar (Douglas Censi- Coordenador da SUTRAF- Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar do Alto Uruguai).

Ao questionar qual o maior desafio hoje para o agricultor familiar devido o acampamento indígena e sua reivindicação por terras em Faxinalzinho- RS, o representante do Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar de Erechim respondeu:

Se hoje nós olharmos num contexto geral, nós temos problema com a sucessão da juventude se vai continuar produzindo. Hoje a agricultura familiar produz mais de 70% do alimento que vai para a mesa, né? E outros 30% está no agronegócio, mais o que eu digo é de hortigranjeiro de frutas, de verduras, enfim. De fato é um problema porque o agricultor além de produzir, às vezes não consegue dormir de noite! Citando o exemplo de Mato Preto aqui em Campo Erê, o que aconteceu? Diríamos no avanço que tivemos sendo logrados no processo de demarcação de terras, mas FUNAI novamente entrou com pedido de demarcação. Além do agricultor produzir, ele não consegue dormir de noite porque pensa se vale a pena investir e se logo ali na frente surgir um problema? Em relação aos bancos (para financiamentos) também não têm garantia, não sabem até quando o agricultor vai ficar na propriedade. Ele acaba se tornando indefeso porque não consegue buscar uma alternativa. Não investe porque tem medo, produz, não sabe até onde vai. Como vai incentivar o filho a ficar na agricultura sem saber se vai permanecer numa área que ele comprou? Mesmo com um título centenário... Enfim, é um problema! Hoje eu diria que não existe garantia! (Adilson José Chadi- Representante do SUTRAF- Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar Erechim).

Como as organizações de agricultores familiares têm enfrentado a questão do conflito pela terra e quais ações têm desenvolvido para garantir os direitos dos agricultores?

É. Nós, incansavelmente, nós vamos defender o agricultor familiar, né? Porque ele é ligado a nossa federação, tá sempre junto com nós e é claro que para nós não tem tempo ruim, não temos tempo bom. Já cansamos de fazer protestos, mobilizações. Fomos à Brasília, várias vezes, Porto Alegre, à FUNAI à Passo Fundo e nós vamos defender o agricultor familiar. A gente sabe que a FUNAI vai defender os indígenas, têm suas razões, mas nós defendemos o agricultor familiar porque a gente sabe que na maioria dos casos, têm títulos aí, há muito mais de 100 anos e teriam o direito garantido a terra. Inclusive, na escritura diz quem não registra não é dono! Bem, mas aí se ele registrou, então, porque ele não é dono da área? Se o Estado meados do século passado expulsou os indígenas, não sei qual a forma que ele usou para tirá-los e vendeu para o agricultor. Então, o agricultor tem direito sim e caso contrário, teria que ter uma boa indenização pro agricultor buscar alternativa para poder sobreviver, né?

(Adilson José Chadi- Representante da Sede do SUTRAF- Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar Erechim).

Pode-se dizer que os direitos e obrigações estruturam a nossa condição moral na esfera jurídica a partir da normativa de um “outro generalizado”, todavia, se os sujeitos se percebem lesados na esfera do direito, excluídos da participação legal por não possuírem tributos para tanto, têm suprimida a sua liberdade jurídica. Assim, o sentimento que se estabelece diante do não reconhecimento aqui é formado por um conjunto de leis que não se efetivam. Desse modo, na visão desses, a Constituição não se estrutura no âmbito de suprir as carências que poderiam ser superadas pela garantia dos direitos fundamentais e ou sociais.

No País há muitos atores vítimas de injustiças socioeconômicas⁶² e injustiças culturais negando a igualdade de todos perante a lei. Nesse contexto ambíguo é inegável a composição política dominante e subalterna para definir aqueles acima e abaixo da lei. Nesse viés, a Constituição é assumida a partir de determinações que parecem coercivas⁶³ e não com um caráter de proteção. Tais determinações coagem e ferem a moral dos sujeitos na medida do seu descumprimento legal. Quando se questiona na entrevista sobre a possibilidade de os agricultores familiares, mesmo possuindo o título da terra, terem de deixá-la, caso a terra seja reconhecida como de ocupação tradicional indígena, obteve-se a seguinte resposta:

[...] tudo pode acontecer. Enfim, se vai acontecer ou não, aí é outra história. Nós defendemos os agricultores e vamos lutar para que os agricultores tenham seus direitos reconhecidos. Acho que já em vista da própria aquisição da terra! Os agricultores não tiraram a terra dos índios, não a compraram dos índios. Mas, compraram do governo, então, o governo tem que assumir a sua responsabilidade. (Douglas Censi- Coordenador da SUTRAF- Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar do Alto Uruguai).

Considera-se que o conflito envolvendo indígenas e agricultores familiares enfraquecem a luta contra os grandes proprietários, pois esses em muitos momentos foram os adversários dos quais indígenas e agricultores formavam alianças para fortalecer a luta contra os latifundiários, lutavam juntos em favor dos direitos de grupos subalternos que têm na terra a possibilidade de viver da sua economia e da sua cultura. Em relação ao confronto uma liderança Kaingang Estadual declarou: “Sabemos que os indígenas não são os culpados, os pequenos agricultores não são os culpados. O próprio Estado tem que achar soluções para o conflito” (Natanael Claudino- Cacique Kaingang). Entende-se que em decorrência do processo de colonização do Rio Grande do Sul, o qual objetivava o desenvolvimento econômico, o Estado carrega

⁶² Por exemplo: exclusão, privação de materiais básicos de sobrevivência, exploração, entre outras injustiças.

⁶³ Nesse ponto, o entendimento da lei como uma ação que reprime que pune é advindo da sua não efetivação. Cita-se, por exemplo, os povos indígenas que há décadas esperam a demarcação de suas terras tradicionais. Morosidade Estatal que acarreta na vulnerabilidade social desses povos, suscetíveis às multifaces da privação de direitos.

fortemente a lógica da terra como bem de exploração para produção e comercialização, o que a coloca como mercadoria, como *commodity* ambiental; porém, para os indígenas ela possui caráter de subsistência e cultural para o seu povo.

Entende-se que tanto a terra não possui caráter econômico que não é qualquer terra que serve para a reivindicação indígena, pois, muitas vezes as comunidades indígenas encontram-se desassistidas socialmente às margens de rodovias e periferias urbanas. Isso porque nessas áreas possuem pertencimento material e imaterial, sem a garantia deste espaço não podem exercer sua autonomia e identidade. Nas palavras de uma liderança indígena entende-se a insatisfação pela violação dos direitos referentes à demarcação das terras de ocupação tradicional:

[...] o nosso território era muito mais amplo, aí você vê hoje, numa aldeia de 3, 4 mil ha. aí onde tem em torno de 2 mil e 500 indígena numa aldeia e ainda nessas aldeias, só pra tu ter uma noção da área indígena do Votouro: 40% dela é de preservação ambiental ainda, então tu tem nem 2 mil ha. pra 2 mil indígena, né? *Então é muita gente pra pouca terra. Então é isso que levou o pessoal a reivindicar seus direitos. Seu direito de viver igual qualquer um porque aqui era terra indígena. Só que antes os índios não reivindicavam seus direitos porque o Estado brasileiro oprimia eles. Hoje se fala no marco temporal. Se a gente for pensar em marco temporal, e antes? Não existia índio, então? É isso que é uma vergonha, né? O próprio Supremo falar em marco temporal, usar Raposa Serra do Sol com suas condicionantes para outras regiões de outros Estados que são muito diferentes do território do povo lá da Raposa Serra do Sol. Eu não sei o que o Supremo quer, mas, a princípio os que estão levando em conta o marco temporal, esses caras, esses juiz, a gente sabe que são do agronegócio! A gente sabe disso. Que tem milhões de hectares de terras, então, por isso que o cara não pensa que tem seres humanos que estão reivindicando seus direitos (Deoclides, liderança regional e Cacique Kaingang na aldeia Votouro Kandóia em Faxinalzinho, RS).*

O Marco Temporal corresponde, sob a luz da Carta Magna de 1988, a uma avaliação que pode ser considerada inconstitucional, pois, prevê o direito às terras indígenas para aqueles grupos indígenas que estavam em suas terras na data de promulgação de Constituição vigente, ou se porventura não estivessem, por motivo de espoliação, que esses estivessem reivindicando por suas terras. Ora, assim não se leva em conta a realidade de alguns povos indígenas que antes dessa data havia sido esbulhado de suas terras. Lembrando que na década de 1970 vivia-se um acelerado processo de desenvolvimento econômico no país, o qual promoveu a expulsão de comunidades indígenas de suas terras para a construção de ferrovias, de estradas, de abertura de acesso que nos levariam ao “progresso”. Cabe apontar que a tese do marco temporal, proposta pelo STF, é entendida como inconstitucional, pois, fere o “direito do índio às terras de ocupação tradicional”. Com isso, Neves considera acerca da Constituição:

A constituição simbólica, embora relevante no jogo político, não se segue, principalmente na estrutura excludente da sociedade brasileira, ‘lealdade das massas’ que pressuporia um Estado de bem-estar suficiente. (...) à medida que se ampliam extremamente a falta de concretização normativa do diploma constitucional, e

simultaneamente, o discurso do poder, intensifica-se o grau de desconfiança do Estado. A autoridade pública cai no descrédito. A inconsistência da 'ordem constitucional' desgasta o próprio discurso constitucionalista dos críticos do sistema de dominação. Desmascarada a farsa constitucionalista, seguem o cinismo das elites e a apatia do público. Tal situação pode levar à estagnação política (NEVES, 2007, p. 187-188).

Os sujeitos, por sua vez, não se sustentam somente da estrutura simbólica no seu sentido subjetivo, mas “o mundo adquire inteligibilidade na experiência cotidiana, em situações corriqueiras como as interações da vida pública, as transferências, as transposições de limiar” (PINTO, 2000, p. 127). Assim, o mundo social é cenário para operacionalização das pretensões sociais. Pontua-se que a Constituição nem sempre corresponde a um projeto de democratização conforme previa em sua gênese. No entendimento de Liebgott, o descumprimento constitucional ocorre quando:

- a) O governo considera dispendioso fazer a retirada dos agricultores, empresários e outros que se apropriaram das terras;
- b) O governo se sente pressionado por setores do poder público, por entidades ligadas ao meio ambiente ou por fazendeiros e agricultores que se opõem à demarcação das terras;
- c) Os povos indígenas não são reconhecidos pelo governo como portadores e detentores de direitos, especialmente à diferença e à terra;
- d) Assim como os invasores das terras indígenas, o governo acredita que as regiões Sul, Sudeste, Nordeste não são lugares para a ocupação indígena. Não é à toa que propõem que estes povos sejam removidos para outras regiões ou tenham direitos compensados através de ações assistenciais paliativas (LIEBGOTT, 2012, p. 36).

Considera-se, portanto, que mesmo diante dos direitos garantidos aos povos indígenas, muitos deles ainda permanecem à margem de suas garantias. No que tange ao direito à terra de ocupação tradicional, um levantamento do CIMI Regional Sul apresentou terras que estão com processos demarcatórios em curso e terras das quais o Governo Federal não tomou providências, conforme o Quadro 2 a seguir:

Quadro 2 - Terras indígenas em processo demarcatório no Estado do Rio Grande do Sul

(continua)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>					
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.
1.	<i>Ilha Grande (Guarani Mbyá)</i>	<i>Palmares do Sul (Lagoa dos Patos)</i>	? ⁶⁴	<i>Reivindicam o direito à posse.</i>	15
2.	<i>Irapuá (Guarani Mbyá)</i>	<i>Caçapava do Sul</i>	222	<i>Acampamento na BR 290. Relatório Circunstanciado foi publicado em 26/01/2011 (Funai). Passou pela fase da contestação. Aguardando procedimentos.</i>	80
3.	<i>Ka'amirindy/Água Grande (Guarani Mbyá)</i>	<i>Camaquã</i>	165,34	<i>Área adquirida pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul. Dec. Estadual 40.482 de 29/11/2000 Aguardando pela criação do GT</i>	45
4.	<i>Ygua Porá/Pacheca (Guarani Mbyá)</i>	<i>Camaquã</i>	1.852	<i>Criação do GT 1993. Declarada em 17/05/1996. Homologada em 01/08/2000. Registrada CRI 19/09/2000 e SPU 15/01/2001 (Funai).</i>	62
5.	<i>Jataity/Cantagalo (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão / Porto Alegre</i>	286	<i>Vivem em 47 hectares. GT de identificação em 1999. Portaria do Relatório Circunstanciado 31/05/2000. DOU 02/06/2000. Portaria do MJ demarcação física em 27/11/2003 (Funai). Foi homologada, através do Decreto de 11/10/2007. DOU 15/10/2007. Registrada CRI 11-out-07 (Funai). Funai tem que indenizar famílias de não-indígenas.</i>	159
6.	<i>Tekoá Porã/Coxilha da Cruz (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	202	<i>Vivem em 101 há. Área adquirida pelo governo do Estado do RS. Aguardam desapropriação e indenização aos ocupantes não-indígenas.</i>	130
7.	<i>Passo da Estância (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	?	<i>Acampamento nas margens da BR 116. Impactada pela duplicação da BR 116.</i>	30
8.	<i>Nhundy/Estiva (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão</i>	07	<i>Área sem documentação. De propriedade da Prefeitura que cedeu para a ocupação em substituição ao acampamento da Pimenta. Aguardandocriação de GT.</i>	170
9.	<i>Lami (Guarani Mbyá)</i>	<i>Porto Alegre</i>	?	<i>Acampamento na margem da rodovia no Bairro Lami-POA. Aguardando criação de GT.</i>	48
10.	<i>Porã/Capivari (Guarani Mbyá)</i>	<i>Capivari do Sul</i>	?	<i>Acampamento RS 040. Aguardando criação do GT.-</i>	68
11.	<i>Anhetegué/Lomba do Pinheiro (Guarani Mbyá)</i>	<i>Porto Alegre</i>	10	<i>Área particular do projeto Guarani PMG-Ong (extinta)área doada aos Guarani. Aguardando criação do GT.</i>	
12.	<i>Granja Vargas (Guarani Mbyá)</i>	<i>Palmares do Sul</i>	43,32	<i>Criação do GT em 1993. Portaria do MJ em 13/08/1999. Homologada, através do decreto no DOU 19/04/2001. Registrada CRI em 11/10/02 (Funai). Aguardam ampliação da área.</i>	45
13.	<i>Guabiroba/Votouro (Guarani Mbyá)</i>	<i>Benjamin Constant do Sul</i>	717	<i>Homologada em 11/12/1998. Reg. CRI 04/02/1999. Reg. SPU em 15/01/2001(Funai).</i>	134
14.	<i>Mato Preto (Guarani Mbyá)</i>	<i>Erebango/Erechim/Getulio Vargas</i>	4.230	<i>Portaria para identificação e delimitação em 20/11/2009 (Funai). O Relatório Circunstanciado foi publicado. Conclui-se a análise do contestatório. A comunidade aguarda a Portaria Declaratória.</i>	60
15.	<i>Arroio Divisa (Guarani Mbyá)</i>	<i>Eldorado do Sul/Arroio dos Ratos</i>	?	<i>Acampamento na BR 290. Impactada pela duplicação da BR 290. Aguarda GT</i>	25
16.	<i>Pindó Mirim/ Itapuã (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão</i>	?	<i>Portaria GT em 31/07/2008, DOU em 01/08/2008. Vivem em uma área de 24 há, cedida pelo governo do Estado, localizada ao lado do Parque de Itapuã. Aguardam publicação do Relatório Circunstanciado junto com Morro do Coco e Ponta da Formiga.</i>	50

⁶⁴No quadro, ao aparecer o ponto de interrogação significa que a FUNAI não iniciou o procedimento demarcatório ou a área está em estudo e por isso não consta a definição de limites, situação e/ou população.

(continua)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>					
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.
17.	<i>NhuPoty/Passo Grande (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	?	<i>Portaria de identificação e delimitação do GT em 17/08/2009. Acampamento BR 116. Impactada pela duplicação. Aguardam conclusão dos estudos e publicação do relatório junto com Arroio do Conde e Petim.</i>	72
18.	<i>Salto Grande do Jacuí (Guarani Mbyá)</i>	<i>Salto do Jacuí</i>	235	<i>Declarada em 13/02/1996. Homologada em 11/12/1998. Registrada CRI em 21/01/199 e SPU em 20/11/2002 (Funai).</i>	75
19.	<i>Ka'aguyPoty /Estrela Velha (Guarani Mbyá)</i>	<i>Estrela Velha</i>	?	<i>Área do Estado do rio Grande do Sul (CEEE) cedida à comunidade. Impactada por barragem (Dona Francisca do Rio Jacuí). Criação do GT em 2008. Aguardam conclusão dos estudos e a publicação do Relatório.</i>	50
20.	<i>Ko'aju/Inhacapetum (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Miguel das Missões</i>	236, 33	<i>Área comprada pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul.</i>	136
21.	<i>Varzinha (Guarani Mbyá)</i>	<i>Carará/ Maquine</i>	796	<i>Portaria criação do GT em 1999. Declarada em 23/04/2001. Homologada em 10/02/2003. Registrada em CRI 03/07/2003 e SPU em 16/09/2003 (Funai). Impactada pela duplicação da BR 101.</i>	78
22.	<i>Barra do Ouro (Guarani Mbyá)</i>	<i>Maquiné / Riozinho /Carará</i>	2.269	<i>Criação do GT em 1993. Portaria n 499 de 10/07/1998. Homologada, através de Decreto DOU 19/04/2001. Registrada CRI 23/04/2002 e SPU 04/06/2002. Impactada pela duplicação da BR 101.</i>	20
23.	<i>Torres (Guarani Mbyá)</i>	<i>Torres</i>	94	<i>Área adquirida por conta dos impactos sofridos pela duplicação da BR 101. Aguarda GT.</i>	70
24.	<i>Estrela do Mar/Interlagos (Guarani Mbyá)</i>	<i>Osório</i>	43	<i>Área adquirida por conta dos impactos sofridos pela duplicação da BR 101. Aguarda GT.</i>	50
25.	<i>Arenal (Guarani Mbyá)</i>	<i>Santa Maria</i>		<i>Acampamento na BR 392. Aguardam criação de GT.</i>	50
26.	<i>Itapoty/Riozinho (Guarani Mbyá)</i>	<i>Riozinho</i>	24	<i>Vivem em 24 há de área cedida pelo Banco do Estado do Rio Grande do Sul. Impactada pela duplicação da BR 101.</i>	40
27.	<i>KapiOwy (Guarani Mbyá)</i>	<i>Pelotas</i>	?	<i>Impactada pela duplicação da BR 116. Sem providencias</i>	20
28.	<i>Arasaty/Petim (Guarani Mbyá)</i>	<i>Guaíba</i>	?	<i>Portaria de identificação e delimitação do GT em 17/08/2009. Acampamento BR 116. Impactada pela duplicação. Aguardam conclusão dos estudos e publicação do relatório junto com Arroio do Conde e Passo Grande.</i>	60
29.	<i>Água Branca/Arroio Velhaco (Guarani Mbyá)</i>	<i>Tapes</i>	230	<i>Portaria Declaratória em 1997. Aguarda procedimentos. Solicitam que o processo para ocupação da TI Águas Brancas seja encaminhado. Área impactada pela duplicação da BR 116.</i>	
30.	<i>Ponta da Formiga (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	?	<i>Portaria GT em 31/07/2008, DOU em 01/08/2008. Aguardam publicação do Relatório Circunstanciado junto com Morro do Coco e Itapuã.</i>	
31.	<i>Morro do Coco (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão/Porto Alegre</i>	?	<i>Portaria GT em 31/07/2008, DOU em 01/08/2008. Aguardam publicação do Relatório Circunstanciado junto com Itapuã e Ponta da Formiga.</i>	
32.	<i>Arroio do Conde (Guarani Mbyá)</i>	<i>Eldorado do Sul</i>	?	<i>Portaria de identificação e delimitação do GT em 17/08/2009. Acampamento BR 116. Impactada pela duplicação. Aguardam conclusão dos estudos e publicação do relatório junto com Passo Grande e Petim.</i>	
33.	<i>Mata São Lourenço (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Miguel das Missões</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
34.	<i>Esquina Ezequiel (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Miguel das Missões</i>	?	<i>Sem providencias</i>	

(continua)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>							
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.		
35.	<i>Ita'y/Taim (Guarani Mbyá)</i>	<i>Rio Grande</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
36.	<i>Mato Castelhana (Guarani Mbyá)</i>	<i>Camaquã</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
37.	<i>Ibicuí (Guarani Mbyá)</i>	<i>Itaqui</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
38.	<i>Imbaa (Guarani Mbyá)</i>	<i>Uruguaiana</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
39.	<i>Aguapé (Guarani Mbyá)</i>	<i>StoAntonio da Patrulha</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
40.	<i>Caaró (Guarani Mbyá)</i>	<i>Caiboaté</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
41.	<i>Jaguarazinho (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Francisco de Assis</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
42.	<i>Raia Pires (Guarani Mbyá)</i>	<i>Tapes</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
43.	<i>Gruta e Espiraído (Guarani Mbyá)</i>	<i>Maquiné</i>	?	<i>Sem providencias</i>			
44.	<i>Guarita (Kaingang e Guarani)</i>	<i>Ervál Seco/Redentor a/ Tenente Portela</i>	23.407	<i>Homologada em 04/04/1991. Registrada CRI em 17/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai):7.700 Kaingang e 69 Guarani</i>	7.769		
	<i>Nonoai (Kaingang) TI Passo Feio (Guarani)</i>	<i>Gramado dos Loureiros/Nonoai/Planalto/Rio dos Índios Gramado dos Loureiros,</i>	19.830			<i>Declarada (Funai)</i>	
	<i>Nonoai / Rio da Várzea (Kaingang)</i>	<i>Liberato Salzano, Nonoai, Planalto, Trindade do Sul</i>	16.415			<i>Declarada 11/12/1998. Homologada em 10/02/2003. Registrada CRI em 07/07/2003 e SPU em 16/09/2003 (Funai)</i>	4.650
	<i>Nonoai (Kaingang)</i>	<i>Nonoai / Rio dos Índios</i>	14,30			<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>	
	<i>Nonoai / Capão Alto (Kaingang)</i>	<i>Nonoai</i>	1.196			<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>	
45.	<i>Nonoai / Quarta Seção (Kaingang)</i>	<i>Planalto</i>	249	<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>	1.067		
	<i>Nonoai / Taquaruçuzinho (Kaingang)</i>	<i>Nonoai</i>	804	<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>			
46.	<i>Cacique Doble (Kaingang)</i>	<i>Cacique Doble/São Jose do Ouro</i>	4.426	<i>Homologada em 27/03/1991. Registrada CRI em 05/06/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	2.350		
47.	<i>Morro do Osso (Kaingang)</i>	<i>Porto Alegre</i>	?	<i>Acampamento às margens da TI situado no Parque Municipal Morro do Osso. Criação do GT em 2010. Aguardando conclusão dos estudos e a publicação do relatório.</i>	169		
48.	<i>Lomba do Pinheiro (Kaingang)</i>	<i>Porto Alegre</i>	10	<i>Aguarda GT</i>	200		
49.	<i>São Leopoldo (Kaingang)</i>	<i>São Leopoldo</i>	2,5	<i>Área adquirida pela Prefeitura em 2008. Aguarda GT.</i>	150		
50.	<i>Lageado (Kaingang)</i>	<i>Lageado</i>	?	<i>Acampamento. Aguada GT</i>	50		
51.	<i>Estrela (Kaingang)</i>	<i>Estrela</i>	?	<i>Acampamento na BR 386. Área impactada pela duplicação. Criação do GT em 2010. Aguardando conclusão dos estudos e a publicação do relatório.</i>	97		
52.	<i>Farroupilha (Kaingang)</i>	<i>Farroupilha</i>	?	<i>Acampamento aguarda GT.</i>	70		

(continua)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>					
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.
53	<i>Santa Maria (Kaingang)</i>	<i>Santa Maria</i>	?	<i>Acampamento. Reivindicam área.</i>	40
54.	<i>Borboleta (Kaingang)</i>	<i>Espumoso / Salto do Jacuí.</i>	?	<i>Reivindicam 30 mil ha. Impactados pela hidrelétrica do Salto do Jacuí.</i>	300
55.	<i>Cacique Doble II (Kaingang)</i>	<i>Cacique Doble</i>	1.022	<i>Em estudo.</i>	2.350
56.	<i>Carreteiro (Kaingang)</i>	<i>Água Santa</i>	603	<i>Homologada 27/03/1991. Registrada CRI 16/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	1.532
57.	<i>Inhacorá (Kaingang)</i>	<i>São Valério do Sul</i>	2.843	<i>Homologada em 27/03/1991. Registrada CRI em 13/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	849
58.	<i>Inhacorá II (Kaingang)</i>	<i>São Valério do Sul</i>	3.016	<i>Em estudo.</i>	849
59.	<i>Kaingang de Irai (Kaingang)</i>	<i>Irai</i>	279	<i>Declarada em 28/05/1992. Homologada em 04/10/1993. Registrada CRI em 22/03/1994 e SPU em 05/04/1994 (Funai)</i>	860
60.	<i>Kaingang de Irai II (Kaingang)</i>	<i>Irai</i>	?	<i>Em Estudo</i>	860
61.	<i>Ligeiro (Kaingang)</i>	<i>Charrua</i>	4.566	<i>Homologada em 27/03/1991. Registrada CRI em 16/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	3.060
62.	<i>Monte Caseros (Kaingang)</i>	<i>Molítimo / Ibiraiaras</i>	1.112	<i>Declarada 17/12/1996. Homologada em 11/12/1998. Registrada CRI em 17/05/1999 e SPU em 02/06/1999 (Funai).</i>	508
63.	<i>Rio dos Índios (Kaingang)</i>	<i>Vicente Dutra</i>	715	<i>Delimitada em 07/04/2003 e Declarada 23/12/2004 (Funai).</i>	102
64.	<i>Serrinha (Kaingang)</i>	<i>Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta, Três Palmeiras</i>	11.952	<i>Declarada</i>	2.850
65.	<i>Ventarra (Kaingang)</i>	<i>Erebango</i>	772	<i>Homologada Dec. s/n de 14/04/98(DOU – 15/04/98)</i>	980
66.	<i>Votouro (Kaingang)</i>	<i>Benjamin Constant do Sul/ Faxinalzinho</i>	3.341	<i>Homologada em 30/08/2000. Registrada CRI em 07/11/2000 e SPU em 04/06/2002 (Funai).</i>	2.986
67.	<i>Votouro Kandoia (Kaingang)</i>	<i>Benjamin Constant do Sul/ Faxinalzinho</i>	5.977	<i>Identificada, Despacho n. 62 de 07.12.09 (DOU – 08.12.09) . É a mesma do acampamento Kaidóia.</i>	171
68.	<i>Mato Castelhana (Kaingang)</i>	<i>Mato Castelhana</i>	?	<i>Em estudo (Funai)</i>	450
69.	<i>Passo Grande do Rio Forquilha</i>	<i>Cacique Doble, Sananduva</i>	1.916	<i>Delimitada em 13/08/2008 e Declarada 26/04/2011 (Funai)</i>	136
70.	<i>Novo Xingu (Kaingang)</i>	<i>Novo Xingu</i>		<i>Acampamento. Terra em estudo.</i>	
71.	<i>Caseiros (Kaingang)</i>	<i>Caseiros</i>	?	<i>Esse acampamento não existe mais, o que há é a reivindicação de ampliação da área. O GT de identificação e delimitação já esteve a campo.</i>	
72.	<i>Lageado do Bugre (Kaingang)</i>	<i>Lageado do Bugre</i>	?	<i>Acampamento. Terra em estudo.</i>	
73.	<i>Morro Santana (Kaingang)</i>	<i>Porto Alegre</i>	?	<i>Ocupação da área em 2010. Desocuparam devido a umareintegração de posse feita pela UFRGS contra a comunidade. Solicitam criação de GT.</i>	
74.	<i>Canela (Kaingang)</i>	<i>Canela</i>		<i>Reivindicam GT. Sem providencias.</i>	
75.	<i>Ligeiro II (Kaingang)</i>	<i>Charrua</i>	1.000	<i>Sem providencias.</i>	-
77	<i>Lomba do Pinheiro (Charrua)</i>	<i>Porto Alegre</i>	09	<i>Área adquirida pela Prefeitura em 2008</i>	40

(continua)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>					
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.
78.	<i>Xoklem</i>	<i>São Francisco</i>	?	<i>Reivindicam uma área</i>	
79.	<i>Ilha Grande (Guarani Mbyá)</i>	<i>Palmares do Sul (Lagoa dos Patos)</i>	?	<i>Reivindicam o direito à posse.</i>	15
80.	<i>Irapuá (Guarani Mbyá)</i>	<i>Caçapava do Sul</i>	222	<i>Acampamento na BR 290. Relatório Circunstanciado foi publicado em 26/01/2011 (Funai). Passou pela fase da contestação. Aguardando procedimentos.</i>	80
81.	<i>Ka'amirindy/Água Grande (Guarani Mbyá)</i>	<i>Camaquã</i>	165,34	<i>Área adquirida pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul. Dec. Estadual 40.482 de 29/11/2000 Aguardando pela criação do GT</i>	45
82.	<i>Ygua Porã/Pacheca (Guarani Mbyá)</i>	<i>Camaquã</i>	1.852	<i>Criação do GT 1993. Declarada em 17/05/1996. Homologada em 01/08/2000. Registrada CRI 19/09/2000 e SPU 15/01/2001 (Funai).</i>	62
83.	<i>Jataity/Cantagalo (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão / Porto Alegre</i>	286	<i>Vivem em 47 hectares. GT de identificação em 1999. Portaria do Relatório Circunstanciado 31/05/2000. DOU 02/06/2000. Portaria do MJ demarcação física em 27/11/2003 (Funai). Foi homologada, através do Decreto de 11/10/2007. DOU 15/10/2007. Registrada CRI 11-out-07 (Funai). Funai tem que indenizar famílias de não-indígenas.</i>	159
84.	<i>Tekoá Porã/Coxilha da Cruz (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	202	<i>Vivem em 101 ha. Área adquirida pelo governo do Estado do RS. Aguardam desapropriação e indenização aos ocupantes não-indígenas.</i>	130
85.	<i>Passo da Estância (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	?	<i>Acampamento nas margens da BR 116. Impactada pela duplicação da BR 116.</i>	30
86.	<i>Nhundy/Estiva (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão</i>	07	<i>Área sem documentação. De propriedade da Prefeitura que cedeu para a ocupação em substituição ao acampamento da Pimenta. Aguardandocriação de GT.</i>	170
87.	<i>Lami (Guarani Mbyá)</i>	<i>Porto Alegre</i>	?	<i>Acampamento na margem da rodovia no Bairro Lami-POA. Aguardando criação de GT.</i>	48
88.	<i>Porã/Capivari (Guarani Mbyá)</i>	<i>Capivari do Sul</i>	?	<i>Acampamento RS 040. Aguardando criação do GT.-</i>	68
89.	<i>Anheteguá/Lomba do Pinheiro (Guarani Mbyá)</i>	<i>Porto Alegre</i>	10	<i>Área particular do projeto Guarani PMG-Ong (extinta)área doada aos Guarani. Aguardando criação do GT.</i>	
90.	<i>Granja Vargas (Guarani Mbyá)</i>	<i>Palmares do Sul</i>	43,32	<i>Criação do GT em 1993. Portaria do MJ em 13/08/1999. Homologada, através do decreto no DOU 19/04/2001. Registrada CRI em 11/10/02 (Funai). Aguardam ampliação da área.</i>	45
91.	<i>Guabiroba/Votouro (Guarani Mbyá)</i>	<i>Benjamin Constant do Sul</i>	717	<i>Homologada em 11/12/1998. Reg. CRI 04/02/1999. Reg. SPU em 15/01/2001(Funai).</i>	134
92.	<i>Mato Preto (Guarani Mbyá)</i>	<i>Erebango/Erechim/Getulio Vargas</i>	4.230	<i>Portaria para identificação e delimitação em 20/11/2009 (Funai). O Relatório Circunstanciado foi publicado. Conclui-se a análise do contestatório. A comunidade aguarda a Portaria Declaratória.</i>	60
93.	<i>Arroio Divisa (Guarani Mbyá)</i>	<i>Eldorado do Sul/Arroio dos Ratos</i>	?	<i>Acampamento na BR 290. Impactada pela duplicação da BR 290. Aguarda GT</i>	25
94.	<i>Pindó Mirim/Itapuá (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão</i>	?	<i>Portaria GT em 31/07/2008, DOU em 01/08/2008. Vivem em uma área de 24 ha, cedida pelo governo do Estado, localizada ao lado do Parque de Itapuá. Aguardam publicação do Relatório Circunstanciado junto com Morro do Coco e Ponta da Formiga.</i>	50

(continua)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>					
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.
95.	<i>NhuPoty/Passo Grande (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	?	<i>Portaria de identificação e delimitação do GT em 17/08/2009. Acampamento BR 116. Impactada pela duplicação. Aguardam conclusão dos estudos e publicação do relatório junto com Arroio do Conde e Petim.</i>	72
96.	<i>Salto Grande do Jacuí (Guarani Mbyá)</i>	<i>Salto do Jacuí</i>	235	<i>Declarada em 13/02/1996. Homologada em 11/12/1998. Registrada CRI em 21/01/199 e SPU em 20/11/2002 (Funai).</i>	75
97.	<i>Ka'aguyPoty /Estrela Velha (Guarani Mbyá)</i>	<i>Estrela Velha</i>	?	<i>Área do Estado do rio Grande do Sul (CEEE) cedida à comunidade. Impactada por barragem (Dona Francisca do Rio Jacuí). Criação do GT em 2008. Aguardam conclusão dos estudos e a publicação do Relatório.</i>	50
98.	<i>Ko'ëju/Inhacapetum (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Miguel das Missões</i>	236, 33	<i>Área comprada pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul.</i>	136
99.	<i>Varzinha (Guarani Mbyá)</i>	<i>Caraá/ Maquine</i>	796	<i>Portaria criação do GT em 1999. Declarada em 23/04/2001. Homologada em 10/02/2003. Registrada em CRI 03/07/2003 e SPU em 16/09/2003 (Funai). Impactada pela duplicação da BR 101.</i>	78
100.	<i>Barra do Ouro (Guarani Mbyá)</i>	<i>Maquiné / Riozinho /Caraá</i>	2.269	<i>Criação do GT em 1993. Portaria n 499 de 10/07/1998. Homologada, através de Decreto DOU 19/04/2001. Registrada CRI 23/04/2002 e SPU 04/06/2002. Impactada pela duplicação da BR 101.</i>	20
101.	<i>Torres (Guarani Mbyá)</i>	<i>Torres</i>	94	<i>Área adquirida por conta dos impactos sofridos pela duplicação da BR 101. Aguarda GT.</i>	70
102.	<i>Estrela do Mar/Interlagos (Guarani Mbyá)</i>	<i>Osório</i>	43	<i>Área adquirida por conta dos impactos sofridos pela duplicação da BR 101. Aguarda GT.</i>	50
103.	<i>Arenal (Guarani Mbyá)</i>	<i>Santa Maria</i>		<i>Acampamento na BR 392. Aguardam criação de GT.</i>	50
104.	<i>Itapoty/Riozinho (Guarani Mbyá)</i>	<i>Riozinho</i>	24	<i>Vivem em 24 ha de área cedida pelo Banco do Estado do Rio Grande do Sul. Impactada pela duplicação da BR 101.</i>	40
105.	<i>KapiOwy (Guarani Mbyá)</i>	<i>Pelotas</i>	?	<i>Impactada pela duplicação da BR 116. Sem providencias</i>	20
106.	<i>Arasaty/Petim (Guarani Mbyá)</i>	<i>Guaíba</i>	?	<i>Portaria de identificação e delimitação do GT em 17/08/2009. Acampamento BR 116. Impactada pela duplicação. Aguardam conclusão dos estudos e publicação do relatório junto com Arroio do Conde e Passo Grande.</i>	60
107.	<i>Água Branca/Arroio Velhaco (Guarani Mbyá)</i>	<i>Tapes</i>	230	<i>Portaria Declaratória em 1997. Aguarda procedimentos. Solicitam que o processo para ocupação da TI Águas Brancas seja encaminhado. Área impactada pela duplicação da BR 116.</i>	
108.	<i>Ponta da Formiga (Guarani Mbyá)</i>	<i>Barra do Ribeiro</i>	?	<i>Portaria GT em 31/07/2008, DOU em 01/08/2008. Aguardam publicação do Relatório Circunstanciado junto com Morro do Coco e Itapuã.</i>	
109.	<i>Morro do Coco (Guarani Mbyá)</i>	<i>Viamão/Porto Alegre</i>	?	<i>Portaria GT em 31/07/2008, DOU em 01/08/2008. Aguardam publicação do Relatório Circunstanciado junto com Itapuã e Ponta da Formiga.</i>	
110.	<i>Arroio do Conde (Guarani Mbyá)</i>	<i>Eldorado do Sul</i>	?	<i>Portaria de identificação e delimitação do GT em 17/08/2009. Acampamento BR 116. Impactada pela duplicação. Aguardam conclusão dos estudos e publicação do relatório junto com Passo Grande e Petim.</i>	
111.	<i>Mata São Lourenço (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Miguel das Missões</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
112.	<i>Esquina Ezequiel (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Miguel das Missões</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
113.	<i>Ita'y/Taim (Guarani Mbyá)</i>	<i>Rio Grande</i>	?	<i>Sem providencias</i>	

(continua)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>					
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.
114.	<i>Mato Castelhana (Guarani Mbyá)</i>	<i>Camaquã</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
115.	<i>Ibicuí (Guarani Mbyá)</i>	<i>Itaqui</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
116.	<i>Imbaa (Guarani Mbyá)</i>	<i>Uruguaiana</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
117.	<i>Aguapé (Guarani Mbyá)</i>	<i>StoAntonio da Patrulha</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
118.	<i>Caaró (Guarani Mbyá)</i>	<i>Caiboaté</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
119.	<i>Jaguarazinho (Guarani Mbyá)</i>	<i>São Francisco de Assis</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
120.	<i>Raia Pires (Guarani Mbyá)</i>	<i>Tapes</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
121.	<i>Gruta e Espraiado (Guarani Mbyá)</i>	<i>Maquiné</i>	?	<i>Sem providencias</i>	
122.	<i>Guarita (Kaingang) e Guarani</i>	<i>Erval Seco/Redentora/ Tenente Portela</i>	23.407	<i>Homologada em 04/04/1991. Registrada CRI em 17/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	7.700 Kaingan g 69 Guarani
123.	<i>Nonoai (Kaingang) TI Passo Feio (Guarani)</i>	<i>Gramado dos Loureiros/Nonoai/ Planalto/ Rio dos Índios</i>	19.830	<i>Declarada (Funai)</i>	4.650
	<i>Nonoai / Rio da Várzea (Kaingang)</i>	<i>Gramado dos Loureiros, Liberato Salzano, Nonoai, Planalto, Trindade do Sul</i>	16.415	<i>Declarada 11/12/1998. Homologada em 10/02/2003. Registrada CRI em 07/07/2003 e SPU em 16/09/2003 (Funai)</i>	
	<i>Nonoai (Kaingang)</i>	<i>Nonoai / Rio dos Índios</i>	14,30	<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>	
	<i>Nonoai / Capão Alto (Kaingang)</i>	<i>Nonoai</i>	1.196	<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>	
	<i>Nonoai / Quarta Seção (Kaingang)</i>	<i>Planalto</i>	249	<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>	
124.	<i>Nonoai / Taquaruçuzinho (Kaingang)</i>	<i>Nonoai</i>	804	<i>Parte da TI Nonoai, ainda não desintrusada</i>	1.067
124.	<i>Cacique Doble (Kaingang)</i>	<i>Cacique Doble/São Jose do Ouro</i>	4.426	<i>Homologada em 27/03/1991. Registrada CRI em 05/06/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	2.350
125.	<i>Morro do Osso (Kaingang)</i>	<i>Porto Alegre</i>	?	<i>Acampamento às margens da TI situado no Parque Municipal Morro do Osso. Criação do GT em 2010. Aguardando conclusão dos estudos e a publicação do relatório.</i>	169
126.	<i>Lomba do Pinheiro (Kaingang)</i>	<i>Porto Alegre</i>	10	<i>Aguarda GT</i>	200
127.	<i>São Leopoldo (Kaingang)</i>	<i>São Leopoldo</i>	2,5	<i>Área adquirida pela Prefeitura em 2008. Aguarda GT.</i>	150
128.	<i>Lageado (Kaingang)</i>	<i>Lageado</i>	?	<i>Acampamento. Aguada GT</i>	50
129.	<i>Estrela (Kaingang)</i>	<i>Estrela</i>	?	<i>Acampamento na BR 386. Área impactada pela duplicação. Criação do GT em 2010. Aguardando conclusão dos estudos e a publicação do relatório.</i>	97
130.	<i>Farroupilha (Kaingang)</i>	<i>Farroupilha</i>	?	<i>Acampamento aguarda GT.</i>	70
131.	<i>Santa Maria (Kaingang)</i>	<i>Santa Maria</i>	?	<i>Acampamento. Reivindicam área.</i>	40
132.	<i>Borboleta (Kaingang)</i>	<i>Espumoso / Salto do Jacuí.</i>	?	<i>Reivindicam 30 mil ha. Impactados pela hidrelétrica do Salto do Jacuí.</i>	300
133.	<i>Cacique Doble II (Kaingang)</i>	<i>Cacique Doble</i>	1.022	<i>Em estudo.</i>	2.350

(conclusão)

<i>Cimi Regional Sul - População Indígena no Estado do Rio Grande do Sul</i>					
Nº	Terra e Povo	Município	Tamanho	Situação	Popul.
134.	<i>Carreteiro (Kaingang)</i>	<i>Água Santa</i>	<i>603</i>	<i>Homologada 27/03/1991. Registrada CRI 16/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	<i>1.532</i>
135.	<i>Inhacorá (Kaingang)</i>	<i>São Valério do Sul</i>	<i>2.843</i>	<i>Homologada em 27/03/1991. Registrada CRI em 13/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	<i>849</i>
136.	<i>Inhacorá II (Kaingang)</i>	<i>São Valério do Sul</i>	<i>3.016</i>	<i>Em estudo.</i>	<i>849</i>
137.	<i>Kaingang de Irai (Kaingang)</i>	<i>Irai</i>	<i>279</i>	<i>Declarada em 28/05/1992. Homologada em 04/10/1993. Registrada CRI em 22/03/1994 e SPU em 05/04/1994 (Funai)</i>	<i>860</i>
138.	<i>Kaingang de Irai II (Kaingang)</i>	<i>Irai</i>	<i>?</i>	<i>Em Estudo</i>	<i>860</i>
139.	<i>Ligeiro (Kaingang)</i>	<i>Charrua</i>	<i>4.566</i>	<i>Homologada em 27/03/1991. Registrada CRI em 16/05/1991 e SPU em 29/12/1994 (Funai).</i>	<i>3.060</i>
140.	<i>Monte Caseros (Kaingang)</i>	<i>Molitermo / Ibirairas</i>	<i>1.112</i>	<i>Declarada 17/12/1996. Homologada em 11/12/1998. Registrada CRI em 17/05/1999 e SPU em 02/06/1999 (Funai).</i>	<i>508</i>
141.	<i>Rio dos Índios (Kaingang)</i>	<i>Vicente Dutra</i>	<i>715</i>	<i>Delimitada em 07/04/2003 e Declarada 23/12/2004 (Funai).</i>	<i>102</i>
142.	<i>Serrinha (Kaingang)</i>	<i>Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta, Três Palmeiras</i>	<i>11.952</i>	<i>Declarada</i>	<i>2.850</i>
143.	<i>Ventarra (Kaingang)</i>	<i>Erebango</i>	<i>772</i>	<i>Homologada Dec. s/n de 14/04/98(DOU – 15/04/98)</i>	<i>980</i>
144.	<i>Votouro (Kaingang)</i>	<i>Benjamin Constant do Sul/ Faxinalzinho</i>	<i>3.341</i>	<i>Homologada em 30/08/2000. Registrada CRI em 07/11/2000 e SPU em 04/06/2002 (Funai).</i>	<i>2.986</i>
145.	<i>VotouroKandoi a (Kaingang)</i>	<i>Benjamin Constant do Sul/ Faxinalzinho</i>	<i>5.977</i>	<i>Identificada, Despacho n. 62 de 07.12.09 (DOU – 08.12.09) . É a mesma do acampamento Kaidóia.</i>	<i>171</i>
146.	<i>Mato Castelhana (Kaingang)</i>	<i>Mato Castelhana</i>	<i>?</i>	<i>Em estudo (Funai)</i>	<i>450</i>
147.	<i>Passo Grande do Rio Forquilha</i>	<i>Cacique Doble, Sananduva</i>	<i>1.916</i>	<i>Delimitada em 13/08/2008 e Declarada 26/04/2011 (Funai)</i>	<i>136</i>
148.	<i>Novo Xingu (Kaingang)</i>	<i>Novo Xingu</i>		<i>Acampamento. Terra em estudo.</i>	
149.	<i>Caseiros (Kaingang)</i>	<i>Caseiros</i>	<i>?</i>	<i>Esse acampamento não existe mais, o que há é a reivindicação de ampliação da área. O GT de identificação e delimitação já esteve a campo.</i>	
150.	<i>Lageado do Bugre (Kaingang)</i>	<i>Lageado do Bugre</i>	<i>?</i>	<i>Acampamento. Terra em estudo.</i>	
151.	<i>Morro Santana (Kaingang)</i>	<i>Porto Alegre</i>	<i>?</i>	<i>Ocupação da área em 2010. Desocuparam devido a umareintegração de posse feita pela UFRGS contra a comunidade. Solicitam criação de GT.</i>	
152.	<i>Canela (Kaingang)</i>	<i>Canela</i>		<i>Reivindicam GT. Sem providencias.</i>	
153.	<i>Ligeiro II (Kaingang)</i>	<i>Charrua</i>	<i>1.000</i>	<i>Sem providencias.</i>	<i>-</i>
154.	<i>Lomba do Pinheiro (Charrua)</i>	<i>Porto Alegre</i>	<i>09</i>	<i>Área adquirida pela Prefeitura em 2008</i>	<i>40</i>
155.	<i>Xoklem</i>	<i>São Francisco</i>	<i>?</i>	<i>Reivindicam uma área</i>	
Total da População Indígena no Rio Grande do Sul:					36.488

(LIBGGOTT, 2012, p.36). Destaca-se que esse quadro foi elaborado de acordo com os próprios dados de divulgação da FUNAI e divulgação do Conselho Estadual dos Povos Indígenas- CEPI/RS, bem como, do Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul- CAPG/RS.

Diante das áreas indígenas no Rio Grande do Sul, na condição de “sem providência”, que até hoje permanecem nessa condição, destaca-se que cabe ao Estado demarcar as terras de

ocupação tradicional atendendo ao reconhecimento dos direitos originários e imprescritíveis à posse permanente e ao usufruto exclusivo das riquezas naturais existentes no território de ocupação tradicional; como também, cabe à União a demarcar as terras nos limites tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas, no que tange a seus usos, costumes e tradições. Para tanto, o reconhecimento indígena deve somar-se tanto ao caráter pluriétnico, quanto ao direito a terra.

A FUNAI por muitas vezes sofreu embates de setores antindígenas, uma vez que garantir o direito a terras de ocupação tradicional ao índio implica, em grande parte, em disputas entre eles e latifundiários, agricultores, ambientalistas, fazendeiros, madeireiros, mineradores. Confrontos que dificultam ou inviabilizam que o processo demarcatório aconteça. Sem falar, quando as dificuldades são advindas do descaso do próprio Governo Federal em atender as reivindicações indígenas para que se cumpram os ordenamentos jurídicos acerca do Capítulo VIII da Constituição Federal de 1988.

Diante disso, considera-se que os sujeitos organizados buscam conduzir suas demandas na arena dos jogos políticos, ou seja; utilizam-se estratégias para conquistarem seus direitos. Utilizando-se, assim, de negociações identitárias, culturais, o que significa, em certa medida, abrir mão da sua construção pessoal. Porém, tais estratégias que configuram uma construção política para fins de alcançar maior qualidade de vida deveriam ser contempladas na própria Constituição, já que ela é capaz de assegurar a formação intersubjetiva das identidades coletivas dos grupos. Pois, contém na sua elaboração o reconhecimento da diferença a ser respeitado no Estado democrático de direito. Como se apresenta, por exemplo, o direito reconhecido aos índios na sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”. Porém, muitas vezes, como se observa nas entrevistas desse estudo, é justamente o fato de ser índio que faz com que os sujeitos sejam depreciados ao invés de serem respeitados na sua diferença cultural.

Conforme Honneth (2003) é possível diante das “amarras constitucionais” entender o sofrimento moral dos sujeitos desrespeitados na esfera jurídica, pois, percebem sua luta inútil diante da não efetivação da garantia de seus direitos. Pode-se compreender assim, a organização política dos atores sociais ao se movimentarem para fora da “sala de espera” tecida pelos princípios constitucionais.

A injúria moral decorrida da privação de direitos pressiona os sujeitos à invisibilidade social; porém, Honneth (2003) teoriza que é o desrespeito moral o motivo da evolução da sociedade, uma vez que a organização dos sujeitos em busca da justiça social só é possível porque aqueles que se sentem lesados unem-se a outros lesados a fim de lutar por reconhecimento na reparação do dano sofrido. No caso dos direitos indígenas, podemos

considerar que na Constituinte de 1987 houve uma grande participação dos índios e de seus apoiadores para a ampliação dos direitos indígenas, tais direitos que foram levados em conta na formulação da Constituição Federal de 1988⁶⁵. Sendo assim, a sua não efetivação derruba os pilares simbólicos da proteção constitucional, fazendo com que os indígenas se percebam esquecidos na esfera do direito. Assim, eles se organizam na luta política ao se assumirem “outsiders e subcidadãos” na experiência da cidadania suprimida cidadania suprimida.

2.4 CIDADANIA E CULTURA INDÍGENA PARA ALÉM DA PEC 215 E DO MARCO TEMPORAL

A perspectiva política do Estado da integração indígena à sociedade nacional brasileira é “fundada” com a promulgação da Constituição Federal em 1988. Ocasão em que os indígenas têm reconhecido seus direitos à diferença (pelo menos no âmbito legal). Passando a serem reconhecidos como indígenas na sua organização social para viverem de acordo aos seus usos, costumes, crenças, tradições, alcançando respeito da sociedade e proteção do Estado.

A cidadania dos povos indígenas passa também pelo reconhecimento de direitos coletivos⁶⁶, alcançando sentido na medida em que alcançam visibilidade social na sua luta política. Lembrando que há pouco tempo atrás, os indígenas eram considerados incapazes de responder civilmente como outros atores sociais. Cabe para tanto, reconhecer que com o advento da Constituição vigente, os povos indígenas no Brasil não apenas passaram a ter o direito civil diante dos seus atos, como também, serem reconhecidos enquanto sujeitos pertencentes a um grupo étnico. Podemos citar, por exemplo, diferentes identidades étnicas como: Guaranis, Cintas-largas, Kapinawá, Charruas, Kaingang, etc. Desse modo, destaca-se a importância do território para esses povos, pois, é nesse campo coletivo, que é intersubjetivo, mas, também é a terra, onde se pode relacionar com sujeitos que possuem interesses coletivos similares, fortalecendo a identidade do grupo.

Bicalho apresenta uma questão: “como ser o índio cidadão sem deixar de ser índio?” (BICALHO, 2010, p.245). Assim, pode-se pensar: será que ao conquistar a identidade cidadã, a identidade indígena é anulada? Considera-se que a luta pela efetivação dos direitos indígenas,

⁶⁵ Para alguns estudiosos da questão indígena no Brasil, a mobilização foi mais expressiva antes de 1988, mas depois da conquista dos arts. destinados aos índios na Carta Magna, eles diminuíram a luta. Esse entendimento está aliado à ideia de que o alcance das conquistas dos direitos indígenas está diretamente associado a sua organização política.

⁶⁶ Os direitos coletivos são conquistados e reconhecidos legalmente, como por exemplo, o direito ao meio ambiente ecologicamente saudável. Como esse direito ultrapassa o direito estritamente individual, quando não é reconhecido pode causar prejuízos a muitas pessoas, devendo ao Ministério Público responder em defesa dos atingidos.

bem como a ampliação do exercício da cidadania é impedida de avançar por conta de um passado marcado pela Política do Estado para os povos indígenas no Brasil, como mostra a seguir o Quadro 3:

Quadro 3 - Projetos Políticos para os indígenas brasileiros da Colonização à Pós- Constituição de 1988

Período	Projetos políticos do Estado para os povos indígenas	Paradigma/ Ideologia	Práticas
Desde a Colonização ao período pombalino (1760-1808)	-Assimilação do índio no conjunto da população; -Atuação missionária; - Evangelização.	-Evolucionismo; -Índio como raça Primitiva que tende a desaparecer.	Atração; Pacificação; Guerras justas; Imposição da língua portuguesa; Casamentos interétnicos.
De 1910 (criação do SPILTN) até 1967	-Integração e fixação dos silvícolas no campo; -Tradição sertanista; -Política de desenvolvimento do mundo rural.	-Tutela; -Incapacidade jurídica.	Proteção; Infantilização; Sedentarização; Nacionalismo.
De 1967 (Criação da FUNAI) até 1987	-Integracionismo -Aumento de antropólogos no campo do indigenismo	-Transição da Tutela para o reconhecimento da capacidade civil dos povos indígenas.	-Proteção; -Assistencialismo; -Patrimonialismo; -Clientelismo.
De 1988 (Promoção de Proteção Social) a pós- Constituição de 1988	-Indigenismo de cidadania; -Perspectiva dos direitos. Acesso à cidadania; -Respeito à diferença. Retomada de algumas áreas indígenas (via judicial) das quais os indígenas no passado sofreram esbulhos.	-Igualdade; Equidade -Justiça; -Desenvolvimentismo. -Brasil Sem Miséria; -Política de Ação Afirmativa;	-Acessibilidade; -Inclusão dos indígenas em Políticas Públicas Sociais. -Inclusão dos indígenas nos programas Sociais do Governo Federal, como Benefício de Prestação Continuada- BPC, Bolsa Família- BF, Programa de Habitação Popular (Minha casa, minha vida), Programa de Tarifa Social de Energia, entre outros; -Lei de cotas- 12. 711/ 2012 que prevê reserva de vagas para estudantes conforme sua renda e etnia. -Aprovação da PEC (215) em primeira instância; -Proposta do STF pelo Marco Temporal.

(Fonte: MACHADO, 2012, p. 46). Adaptado pela autora.

O quadro acima sinaliza no decorrer da história do Brasil, os principais projetos políticos utilizados pelo Estado com o objetivo de transformar os indígenas, negando a sua identidade cultural. O que nos possibilita uma leitura de como o Estado brasileiro se relacionou com os povos indígenas desde os tempos coloniais. Considera-se que em relação às conquistas indígenas no seu processo de regulamentação no período Pós- Constituição foram promovidas novas mobilizações indígenas devido, principalmente à demarcação da terra por ser alvo de disputas política e econômica no País. Assim, diante do desenvolvimento das conquistas dos povos indígenas, algumas contradições no cenário político atual agem como desrespeito ao afrontarem direitos já assegurados na Constituição de 1988, como é o caso da Proposta de Emenda Constitucional- PEC 215 e do Marco Temporal. Ambas, propostas que se validadas

em âmbito legal, irão derrubar o artigo 231, caput, do Capítulo VIII da constituição vigente, que versa sobre o direito às terras de ocupação tradicional indígena. Nesse sentido, a Proposta de Emenda Constitucional- PEC (215), criada nos anos 2000, tramitou durante 15 anos na Câmara, sem consenso dos parlamentares, porém, no ano de 2015, essa proposta colocada em evidência novamente pelos ruralistas foi apoiada pelo presidente da Casa, na ocasião, Eduardo Cunha (PMDB- RJ). Desse modo, a proposta foi aprovada em Comissão da Câmara.

A PEC (215) consiste em passar a responsabilidade da demarcação de terras indígenas do poder Executivo ao poder Legislativo, como também, a proibição a ampliação de terras já delimitadas e indenização em dinheiro a fazendeiros que tiverem seu território demarcado de modo retroativo. Isso, independente de já haverem sido compensados por suas bem-feitorias realizadas em território, antes de esse ser avaliado como de ocupação tradicional indígena. Tal proposta é entendida pelos indígenas e pelos apoiadores da luta dos direitos indígenas, como um retrocesso diante da história das suas conquistas. Porém, essa PEC ainda está em processo de tramitação para turno (ainda não definido) para ser votada no Senado para incluir novas proposta à Constituição Federal vigente. Chama à atenção a complexidade do cenário dos direitos indígenas, referentes à demarcação de suas terras, pois, em outras áreas como na educação se percebe um avanço devido ao reconhecimento à diferença a partir da política de ação afirmativa, como as cotas indígenas nas Universidades Federais⁶⁷. Acrescenta-se que na prática, existem propostas que interferem negativamente na construção e conservação da identidade indígena, pois, buscam inviabilizar a demarcação de terras de caráter tradicional (PEC 215/ Marco Temporal). O que fica evidente nesse quadro é o direito proposto pelo Governo Federal de os indígenas solicitarem aos Programas Sociais como os demais brasileiros que vivem em situação de baixa renda, sem condições de viver dignamente devido sua realidade socioeconômica. Pois, por vezes ficam desassistidos em estágio de acampamento, dispendo de espaço limitado, o qual não possui muitas vezes condições para cultivar alimentos ou suprir às demais necessidades do seu grupo enquanto aguardam a demarcação de suas terras tradicionais. Referente à participação da FUNAI, uma liderança indígena considera em entrevista:

Bom, a FUNAI tá aí também pra ver o lado do índio, pra ver o que o índio pensa fazer dentro de uma comunidade, dentro da sua reserva. Olhar por dentro, saber o que falta pra comunidade. Mas, tem muito mais que eles têm que ajudar, dar o direito da cesta básica pra comunidade. Só que quando vi, parece que ninguém mais tem acesso, parece que não tem mais FUNAI, que não tem mais nada, que o índio ficou sozinho.

⁶⁷ Inclusive, sobre a educação indígena, destaca-se que ela é reconhecida pelo Ministério da Educação- MEC e é também de sua competência, seguindo o regime de colaboração posto pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), o que garante aos indígenas uma educação específica, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária. Cabendo aos Estados e Municípios a execução da garantia deste direito.

Outros lugar ficam assim, viu? Por causa dessa tiração de terra, ficam assim. Nós também estamos mal de saúde, tudo as coisa ficou. Voltou pra atrás e não foi mais pra frente.

Hoje nós precisamos de apoio da FUNAI, tem que chegar lá na liderança, falar com eles, dizer alguma coisa pra comunidade; porque certamente “é a FUNAI que é a cabeça dos índios”, sabe? Depois do Cacique é a FUNAI. Então, a gente acha falta deles também, em leva alguma palavra mais ou menos que possa adiantar favorecer a comunidade, sabe? Só que quando eu vi, nenhuma pessoa chegou mais aqui. Nenhuma. Nem as pessoas de Brasília, nem nada.

[...] não sei o que é que a FUNAI pensa, né? Não sei se é por causa de verba, não sei o que é lá. A gente não sabe. Eles têm que chegar na comunidade, eles têm que ver a comunidade porque lá eles têm um pouco de meios, eles têm um pouco de recurso pra botar no carro deles e visitar o povo. O povo Kaingang, porque uma coisa: o povo Kaingang eles querem falar com eles, sabe? Alguma necessidade que nós temos, só que eles não veja isso. Eles não tão mais ali pra comunidade. E nós queremos falar uma coisa pra eles: da nossa dificuldade pra gente ir até Passo Fundo, hoje não tá fácil! É como eu te falei, né? Não tá fácil porque como hoje nós vamos achar R\$ 100,00 ou 50,00 pila pra nós ir pra FUNAI? Não tem! (Valério Oliveira- Presidente do Conselho Kaingang da aldeia Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS).

Diante da fala do entrevistado é possível constatar o sentimento de abandono em relação à FUNAI. A partir da Constituição Federal de 1988, os indígenas deixaram de ser tutelados, possuindo liberdade civil para realizarem sua organização social. Momento em que a FUNAI sofreu alteração no seu ordenamento, pois, até então respondia a todas as demandas indígenas e com o advento da Constituição vigente passou a responsabilizar-se com a função administrativa da demarcação de terras, o que enfraqueceu o poder de atuação desse órgão. A luta indígena é permanente e trazer visibilidade a sua questão é fundamental para alimentar o Movimento desses povos. Nesse contexto, o Vice- Presidente do CIMI Sul entende que:

A FUNAI, infelizmente, tem se constituído numa espécie de corpo estranho dentro da estrutura do Governo Federal. Ou seja, quando há vontade e interesse em agir para assegurar os direitos indígenas, os servidores sofrem pressões oriundas do próprio governo a fim de que não cumpram com suas obrigações e, quando há determinação em cumpri-las, sofrem pressões externas dos setores antindígenas (LIEBGOTT, 2012, p.36).

Valério considera acerca da presença da FUNAI:

A nossa reivindicação hoje é que nós faltamos de apoio da FUNAI, de outros órgãos né? Nós faltamos de apoio. É eles que tem que dizer pra nós: _Vocês vão ter que fazer isso... Porque nós mesmo, por conta a gente não faz, sabe? Nós temos alguma coisa que tá por nós fazer. A FUNAI e outros órgão ficam junto com nós, só que a gente não veja isso, né? Então a gente ficou sozinho nesse lugar, né? Por isso que a nossa preocupação ficou ali (Valério- Liderança Kaingang na aldeia Votouro Kandóia em Faxinalzinho, RS).

Para o Cacique Deoclides a situação da FUNAI frente aos povos indígenas é:

Hoje a situação da FUNAI é precária, né, porque ela trabalha com um orçamento muito reduzido. E só trabalha com a demarcação de terras, mas mesmo assim, quem manda é o MJ- Ministério da Justiça, que diz se vai fazer ou não vai fazer. Então a FUNAI tá muito restrita, tá presa ao MJ que só faz quando quer. Se o Ministro for

bom. Mas que nem esse que tá aí, que não quer nem saber de área demarcada... Então, é uma instituição que tá lá, faz os processos, mas é mandada (risos) pelo Ministério da Justiça (Deoclides, liderança regional e Cacique Kaingang na aldeia Votouro Kandóia em Faxinalzinho, RS).

O Cacique Natanael considera acerca da FUNAI:

A FUNAI é um dos braços do Estado brasileiro hoje, meio século para cá o trabalho da FUNAI aos povos indígenas tem sido como a assistência social nas comunidades. Pois, antes a FUNAI era responsável por agricultura indígena, educação indígena, saúde indígena e a questão fundiária das terras indígenas e hoje ela não tem mais isso. Hoje quem cuida da educação e parte da agricultura é o Estado. Para a saúde criou-se uma secretaria específica que é a SESAI. Mas, hoje nós sabemos que a FUNAI está sucateada. Ela não tem mais aquela autonomia de fazer valer a Constituição em fazer valer os direitos a nosso respeito. Mas, o Movimento Indígena tem lutado para fortalecer a FUNAI, pois sabemos que extinguindo a FUNAI nós perdemos totalmente a questão de terra, né? [...] A descentralização dificulta a nossa luta, antes as demandas era só para um órgão do governo e hoje temos que fazer movimento no Estado e em Brasília. Antes a nossa cobrança era central, era só um órgão para levantar nossas pautas, então a descentralização dificultou muito para o Movimento Indígena (Cacique Natanael- liderança estadual Kaingang).

Sobre o direito indígena, Sarmiento (2013) considera que o fato de os indígenas não estarem representados no Congresso Nacional com a mesma força que a bancada ruralista. De modo que, deixar a demarcação das terras indígenas nas mãos do Congresso Nacional seria o mesmo que anular o direito fundamental dos indígenas sobre seus territórios tradicionalmente ocupados. Em contrapartida, para outros, tal poder de demarcação nas mãos da FUNAI é que é injusto, como se observa na resposta de um entrevistado ao ser questionado sobre o que representa a PEC 215:

Pro conflito, eu acho que seria a solução.

Por quê?

Porque ela demarcaria o marco temporal e como eu digo: O que é terra indígena, a gente tem o entendimento que deva tá nas mãos dos índios. Agora, uma invasão como aconteceu aqui, no meu entender, eu acho que tão fazendo injustiça.

Mas, o senhor não acha que se a bancada ruralista tiver o poder de decisão na demarcação de terras indígenas, isso não prejudicaria os interesses desses povos?

Não! Eu acho assim, o que acontecia até agora: tudo depender de um canetaço do Ministro da Justiça ou do governo, eu acho que assim se faz injustiça! Porque é uma cabeça pra tá decidindo. Onde mais pessoas participam acho que não se comete injustiça. E dando poder ao Congresso, você teria uma maioria aprovando. Acho que aí se faria justiça! Agora, um ministro, como aconteceu lá na Raposa Serra do Sol, na época, o então Ministro Tarso, deu um canetaço e pronto! Tá feito! Tá resolvido! Mas será que ele teria essa condição de ter entendimento do que seria o certo e o errado? A gente sabe que muitos índios lá passaram fome, que morreram, que tão (silêncio), enquanto que uns se beneficiaram. É uma questão muito polêmica! (Celso Pelin-prefeito de Faxinalzinho- RS).

Contrapondo a esse entendimento, apresenta-se a fala do Cacique Deoclides:

A PEC 215 é que nem eu falei: É um Projeto de Lei que é pra tirar nós da região Sul e jogar nós tudo na Amazônia. É o que os deputado acha que tem que ser, porque, se você abriu, né, 231 hoje, vai entrar várias Emendas do Congresso Nacional, não vai ser só pra demarcação de terras. Vai abrir pro agronegócio! É o primeiro que tá aí posto, o segundo é pra recursos hídricos, depois é pra mineração que é muito mais amplo. Daí vai ter que mexer na Amazônia. Então, é quebrar a 231 hoje que é uma lei, é um passo pra acabar com os povos indígenas. Ou socializa os índios que nem branco ou se não se socializar tem que jogar na Amazônia. Então, a PEC em si é um começo de um retrocesso pra acabar com os povos indígenas. É que nem o processo da colonização, né? A colonização jogou o índio pra territórios pequenininho, agora pra extinguir esses territórios. Porque você sabe, a 231 é tão bom, mas se outras emendas entrarem no artigo é o fim. O Congresso diz que ele tem que fazer a demarcação das terras, que tem que aprovar pra depois encaminhar, mas o 231 não é só isso, não é só demarcação de terras. Proíbe o acesso de qualquer tipo de (silêncio) só em caso extremo de interesse da União. Todo mundo sabe, se faltar ouro no Brasil eles podem tirar da Amazônia, mas daí tem que ser caso extremo. Então, é isso que eles querem fazer. Todo mundo diz que a maioria da população tá entendendo que a PEC 215 é só pra demarcar terra, mas não. Porque o artigo 231 diz que é proibido qualquer tipo de ação de qualquer entidade ou qualquer coisa dentro de uma terra indígena. No momento que você abriu o papel pra 215, você abre um leque para outras interferências nos direitos já conquistados constitucionalmente. Então, a gente briga é pra que não se mexa nesse artigo. Pra mim, essa PEC é abertura pra acabar com os povos indígenas (Deoclides, Cacique Kaingang na aldeia Votouro Kandóia em Faxinalzinho, RS).

Nesse mesmo sentido foram as considerações do Vice-Presidente do Conselho Indigenista Missionário- CIMI Sul:

[...] a PEC é uma tentativa dos setores descontentes com as garantias constitucionais de tentar alterar ou tentar derrubar os direitos que estão contemplados na Constituição. São setores ligados à mineração, ligados à agroindústria, ligados à exploração madeireira e à exploração da terra de modo geral, que se articulam no sentido de tentar construir mecanismos jurídicos para inviabilizar a demarcação das terras indígenas. A PEC, então, é um instrumento que eles têm na mão, que tira do poder executivo a responsabilidade da demarcação das terras indígenas e transfere para o legislativo. O que é uma anomalia, né? Porque a quem compete executar ações é o executivo, ao legislativo, cabe legislar! Então, não é atribuição do Congresso Nacional demarcar terras indígenas. Então eles estão trazendo essa anomalia para dentro do sistema jurídico, que é essa transferência de responsabilidade. É uma manobra terrível! E se ela passar no Congresso Nacional e não for derrubada pelo poder judiciário, ela inviabiliza a demarcação de terras indígenas no Brasil. Acaba com a possibilidade de demarcação porque entre umas questões ela prevê revisão de áreas já demarcadas. Então, áreas que foram demarcadas no passado que se consolidaram como direito, pode ser revisto e isso é bem grave. E demarcações futuras, então? Não haverá mais. É um problema grave (Roberto Antonio Liebgott- Vice- Presidente do CIMI Sul e Missionário leigo).

Apresenta-se que da mesma forma com que a PEC 215 é entendida pelos indígenas e por suas organizações de apoio como uma ameaça aos seus direitos conquistados, o Marco Temporal também coloca em risco os direitos constitucionais dos povos indígenas; pois, sua condição defendida pela 2ª turma do Supremo Tribunal Federal- STF⁶⁸ consiste no

⁶⁸ As recentes decisões da 2ª Turma do Supremo Tribunal Federal (STF) que anulam demarcações de três Terras Indígenas (TIs): a TI Guyraroka (MS) dos povos Guarani e Kaiowá, a TI Limão Verde (MS) do povo Terena e a

reconhecimento ao direito sobre a terra para aqueles que estavam em território indígena no dia 5 de outubro de 1988 em que foi promulgada a Constituição Federal vigente ou como apresentou o Ministro do STF, Teori Zavascki, de que mesmo os indígenas não estando na sua terra de ocupação tradicional nessa data, se eles estivessem reivindicando o direito à demarcação, esses também teriam o direito garantido sobre a terra tradicional. Adendo que gerou repúdio aos povos indígenas, pois, como se sabe, o direito ao exercício civil só foi reconhecido a esses povos com o advento da Constituição em questão, antes disso os indígenas eram tutelados, não possuindo autoridade para tanto⁶⁹. A crítica que se faz a essa tese, inclusive considerada inconstitucional por juristas como *Dalmo Dallari* e *José Afonso da Silva*, é de que o direito de ocupação a terras tradicionais indígenas é datado na Constituição de 1934, portanto, muito anterior à constituição vigente⁷⁰. Ademais, há de ser levado em conta de que muitos povos indígenas sofreram esbulhos de suas terras devido à invasão e domínio por outros povos, inclusive por políticas indigenistas instituídas pelos próprios braços do Estado (SPI e FUNAI). O que justifica a razão pela qual não estavam sobre suas terras no momento da promulgação da Constituição de 1988. Legitimar o marco temporal seria o mesmo que apagar grande parte da história da luta indígena, fazendo parecer que esses povos não existiram antes de 1988. Sobre o que representa o Marco Temporal aos povos indígenas, um entrevistado entende que:

O Marco Temporal é outra anomalia criada pelo sistema judiciário. O poder judiciário para assegurar que os interessados nas terras indígenas se apropriem delas cria interpretações constitucionais para pôr limites à demarcação de terras. Então, o Marco Temporal quer estabelecer que os índios só tinham direito a demarcação de terras se em 1988 eles estivessem sobre a terra reivindicada. Se não estivessem sobre aquela terra em 1988, a partir de agora perderão o direito de pleitear qualquer demarcação. É uma violência jurídica absurda que está sendo alimentada nos tribunais e a gente está lutando muito contra ela (Roberto Antonio Liebgott- Vice- Presidente do CIMI Sul e Missionário leigo).

Na fala do entrevistado acima, considera-se que o poder judiciário age na reprodução de capital simbólico a partir de interpretações com finalidades de legitimação de um novo

TI Porquinhos (MA) do povo *Canela- Apãnjekra* foram entendidas pelos juristas Dalmo de Abreu Dallari e José Afonso da Silva como decisões inconstitucionais, pois, a tese do marco temporal implica na garantia do direito às demarcações de terras tradicionais.

⁶⁹ Em relação à luta indígena, organizavam-se antes do direito da autorrepresentação que os delega poder jurídico para defender seus interesses, no entanto, a ressalva do Ministro Teori Zavascki não pode ser considerada uma vez que nem todos os indígenas que sofreram esbulhos de suas terras tradicionais possuíam consciência para lutarem no cenário de violência estabelecido contra os povos nativos como se pode conferir no documento público denominado Relatório Figueiredo. Trata-se de fazer valer um direito já garantido, no caso, o direito demarcatório sobre a terra de ocupação tradicional indígena.

⁷⁰ Referente à tese dos juristas, é um contrassenso exigir das comunidades indígenas a resistência às invasões de suas terras. Ademais o jurista José Afonso considera que documentos coloniais já estabeleciam direitos aos povos indígenas sobre suas terras ocupadas desde a Constituição de 1934, de modo que reconhecer direito a terra de ocupação indígena só a partir de 1988 seria o mesmo que desconsiderar a legitimidade de um direito constitucional.

entendimento que estrategicamente busca consenso ao impor outra visão social, tal que implicará na dinâmica da vida cotidiana das comunidades indígenas. Compreende-se, no campo do direito, na perspectiva de alcance do acúmulo de capital jurídico, que os valores são legitimados no tratamento da formalidade, conforme Bourdieu considera:

A constituição de uma competência propriamente jurídica, mestria técnica de um saber científico frequentemente antinômico das simples recomendações do senso comum, leva à desqualificação do sentido de equidade dos não especialistas [...]. O desvio entre a visão vulgar daquele que se vai tornar “justiciável”, quer dizer, num cliente, e a visão científica do perito, juiz, advogado, conselheiro jurídico, etc., nada tem de acidental; ele é constitutivo de uma relação de poder (BOURDIEU, 2003, p. 226).

Desse modo, separam-se, no campo da disputa, agentes do direito e os demais atores são submetidos à desqualificação pessoal, como se não tivessem atributos suficientes para representarem seus interesses. Pensando na proposta do Marco Temporal como uma proposta levantada pelo STF; os indígenas, atores que foram, por muitas décadas, considerados como relativamente incapazes, assumem-se, em caráter da sua construção política⁷¹, como atores prontos para lutarem por reconhecimento.

Por fim, nas décadas de 1970 e 1980 os povos indígenas fortaleceram sua participação na vida política, trazendo sobre si visibilidade no cenário social em decorrência da sua luta por direitos. Para esse fim, o movimento indígena articulado pelas regiões do País foi determinante para que os povos indígenas conquistassem os avanços significativos de hoje. Entende-se, todavia, que ainda assim, não foi o bastante para que eles fossem reconhecidos na esfera do direito e da estima social, pois, mesmo com direitos reconhecidos constitucionalmente, a luta continua para que esses sejam efetivados.

⁷¹ Construção política advinda do desrespeito moral sofrido.

3 O CONFLITO POR TERRA E A AMPLIAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA EM FAXINALZINHO, RS

Este capítulo abordará o conflito envolvendo os indígenas Kaingang de Votouro Kandoia de Faxinalzinho, RS, e os agricultores familiares desse município. Para tanto, apresentar-se-á alguns elementos do processo de colonização do Rio Grande do Sul, a concentração e o aldeamento indígena no início da República, bem como, a demarcação das terras indígenas de Votouro e a organização recente indígena, a fim de se entender a nova fase do Movimento Indígena. Igualmente, apresentar-se-ão considerações dos laudos antropológicos e levantamentos históricos: materiais que buscam defender os direitos dos indígenas e dos agricultores sobre a terra reivindicada em questão. Considerações essas que possibilitam refletir acerca do reconhecimento moral, e também, sobre o que pode ser chamado de “mercado do reconhecimento⁷²”.

O conflito apresentou maior repercussão em 2014, quando acarretou na morte de dois agricultores familiares. Tal conflito que coloca os indígenas e os agricultores familiares como opositores em disputa por terras⁷³ foi originado da ação do Governo do Estado décadas atrás em lotear e vender as terras tradicionais indígenas a imigrantes. Com o advento da Constituição Federal Vigente é atribuída ao Estado a responsabilidade de identificar e demarcar as terras de ocupação indígena, mesmo em caráter de propriedade privada. Processo que foi realizado quando a FUNAI, em 2009, aprovou os estudos da terra indígena de Votouro Kandoia instituída por duas partes anexas à terra indígena Votouro, a qual abrange os municípios de Benjamin Constant, conhecido também como gleba B (ou Barra Seca) e Faxinalzinho, conhecido como gleba A (ou Votouro Velho). O próprio Estado reconheceu a necessidade de restituição das terras indígenas extintas por sua ação na sua Constituição Estadual de 1989, se comprometendo a indenizar ou reassentar os agricultores com titularidades de vendas ilegais praticadas pelo Estado. No entanto, a identificação e demarcação das terras indígenas tradicionais não esgotaram a luta indígena, visto que o conflito apresentou uma segunda fase referente à reivindicação pela ampliação do território indígena já demarcado.

No ano de 2002, um grupo de indígenas acampou em uma área de Faxinalzinho rodeada

⁷² O termo “mercado do reconhecimento” foi pensado a partir das entrevistas realizadas com os agricultores familiares na ocasião em que refutam a motivação da reivindicação dos Kaingang ser por reconhecimento moral. Alegam se tratar de uma estratégia de ampliação de território, para eles a motivação dessa reivindicação seria de caráter econômico.

⁷³ A disputa dita por “terra” carrega a luta por reconhecimento moral devido aos indígenas terem sido lesados na esfera jurídica, pois, desse modo não se trata da terra no seu sentido material, mas como espaço de memórias e reprodução cultural.

por agricultores familiares e passaram a reivindicar terras nesse município como suas originariamente, reivindicando a ampliação territorial da área de Votouro Kandoia já existente. Esse acampamento que recebeu o nome de aldeia Votouro Kandoia. De lá para cá se acumularam estudos, pesquisas, documentos que advogam e que contestam o direito indígena sobre as terras reivindicadas em Faxinalzinho. A saber, diferentemente das áreas localizadas em Benjamin Constant, identificadas como indígenas e entregues aos Kaingang Votouro, o Estado não reconhece ter feito colonização ilegal em Faxinalzinho. Nesse sentido, as contestações aos levantamentos de que as terras em questão são indígenas apontam a organização indígena dos Kaingang de Votouro Kandoia como uma estratégia de ampliação territorial. Em contrapartida três estudos antropológicos datados em 2002, 2005 e 2009 legitimam a terra reivindicada pelos Kaingang como terras de ocupação tradicional indígena. Destaca-se, para tanto, que se entende que caso o Estado tenha de fato vendido as terras indígenas aos agricultores, ambos os grupos seriam vítimas de uma política desordenada do Estado. Porém, não se objetiva investigar se a terra em questão é de ocupação tradicional indígena ou se trata de uma estratégia de ampliação territorial, mas, compreender como os indígenas se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento.

3.1 COLONIZAÇÃO DO NORTE DO RS, CONCENTRAÇÃO E ALDEAMENTO INDÍGENA NO INÍCIO DA REPÚBLICA E ALGUNS DESDOBRAMENTOS CONTEMPORÂNEOS

No que tange ao processo de colonização do Rio Grande do Sul, especialmente no Norte do Estado, no Alto Uruguai, nos séculos XIX e XX o Estado gaúcho foi cenário de contradições políticas que até hoje afetam a relação social entre indígenas e agricultores familiares. Tais contradições foram referentes às políticas territoriais indigenistas que à luz da história promoveram direitos de ocupação e propriedade sobre as mesmas áreas a indígenas e agricultores em diferentes momentos. Por conta da iniciativa do Estado Brasileiro, com a demarcação dos toldos no norte Gaúcho, período entre 1910-1918, em que as terras indígenas foram demarcadas e anos mais tarde (1950-1960) foram vendidas a agricultores. Entende-se que o conflito entre esses grupos corresponde na luta dos indígenas pela legitimação de suas terras de ocupação tradicional, enquanto que a luta dos agricultores corresponde ao seu direito adquirido pela compra dessas mesmas terras, outrora vendidas ou concedidas pelo próprio Estado.

Em 1850 a criação da Lei de Terras, uma das primeiras a dispor de normas sobre o

direito agrário brasileiro, a qual proporcionou acesso à propriedade privada de terras e restringiu o acesso a terra por meio da compra em dinheiro, o que dificultava esse acesso aos índios, caboclos (trabalhadores nacionais), imigrantes pobres e escravos livres. Dessa forma, o Estado protegia o latifúndio e ampliava suas propriedades⁷⁴. Para Nascimento (2014), a Lei de Terras não prejudicou os imigrantes no que tange ao acesso a terra, pois o governo distribuía por meio de pagamentos facilitados terra a eles. Naquele momento “havia uma determinação de povoar o Sul, transformando-o em celeiro do país e valorizando as terras” (NASCIMENTO 2014, p. 23).

Sobre a concentração e aldeamento formados no século XX no Rio Grande do Sul, é preciso apontar-se que tal evento compõe uma estratégia de agrupar os indígenas em toldos e utilizá-los como mão de obra para a construção de estradas com vias de acesso entre Rio Grande do Sul e São Paulo (LAROQUE, 2000). Dado ao fato de que muitas áreas da região de Planalto não serem muito apropriada para a criação de gado em grande escala por conta dos relevos acidentados e compostos de florestas densas, o norte do Estado foi a última região a passar pelo processo de desterritorialização dos indígenas, o que conduziu os imigrantes a instalarem-se em territórios que antes eram ocupados por índios e caboclos⁷⁵, formando novos atores: pequenos proprietários agricultores de base familiar (TEDESCO, 2014). O Brasil precisava de um novo tipo de colono, pequenos proprietários livres que cultivassem as terras de mata com o auxílio de suas famílias, não interessados na criação de gado: “O novo colono deveria ser tanto um soldado quanto um agricultor, para poder defender tanto sua terra como cultivá-la” (WAIBEL, 1979, p.64).

É verdade que a chegada do imigrante europeu e, posteriormente seus descendentes aqui nascidos, proporcionou a formação de um mercado forte interno a partir de novas territorialidades produtivas. Roche entende que a chegada do imigrante trouxe consigo o desenvolvimento e a prosperidade ao norte do Rio Grande do Sul, como consideram Tedesco e Caron:

⁷⁴ Sobre a ampliação de territórios no processo de colonização no Rio Grande do Sul, especialmente no norte do Estado, leva-se em conta que o projeto da Coroa portuguesa para esse Estado foi pensado visando o alcance de áreas consideradas como “vazios demográficos”, aqueles ocupados por grupos indígenas (Carini, 2005). De modo que tal consideração permite reflexões acerca de possíveis expropriações sofridas por indígenas e caboclos no norte gaúcho.

⁷⁵ Referente ao termo “caboclo”, Zarth (2008) apresenta que a conceituação de camponês desenvolvida nos séculos XIX e XX destaca a representatividade idealizada dos imigrantes europeus (alemães e italianos), em oposição desse estereótipo de camponês coloca-se o caboclo. E sobre esse pesa o estigma da desqualificação, entendido, de certo modo, como um estorvo ao desenvolvimento social do país. Haja vista que Zarth (2008) destaca que o termo caboclo, assim como lavrador nacional ou colono não se trata de um reconhecimento identitário, são simplesmente termos pejorativos para classificar o que é genérico. Assim, como os indígenas antes da Constituição Federal de 1988 eram tratados por silvícolas.

Foi Erechim que teve desenvolvimento mais rápido: 7.500 imigrantes nele se fixaram entre 1910 e 1912 [...] a colônia recebeu autonomia municipal em 1918, abrigando 43.000 habitantes em 1920 e 120.000 em 1950. Embora certas zonas de terras tenham sido colonizadas por empresas privadas, Erechim deve muito à Inspetoria de Terras e Colonização, que cadastrou 10.082 lotes rurais (que cobriram 212.796 hectares) e 3.800 lotes urbanos, estabeleceu 868 quilômetros de rodovias e 2.550 quilômetros de caminhos vicinais, construiu 39 pontes e abriu 20 escolas públicas (ROCHE, 1969, p. 129 apud TEDESCO e CARON, 2014, p. 68).

A política de colonização proporcionou dividendos financeiros ao Estado Gaúcho a partir de um processo de trabalho dos imigrantes, isso devido a implantações de programas de expansão de colônias em áreas menos povoadas desde o século XIX, trazendo imigrantes alemães, italianos, entre outros, a essa região (NASCIMENTO, 2014). Destaca-se, portanto, que ao chegarem ao Rio Grande do Sul, os imigrantes foram instalados nas terras dos indígenas e dos caboclos, obrigando-os a migrarem para áreas cada vez mais distantes e isoladas na medida em que núcleos de imigrantes eram estabelecidos pelo Estado ou por empresas de colonização. Assim, o desenvolvimento da sociedade gaúcha foi marcado por grandes conflitos em torno de terras pelo processo de colonização que conforme aumentava expropriava os Kaingang e outras etnias a fim de solucionar a falta de terra aos colonos.

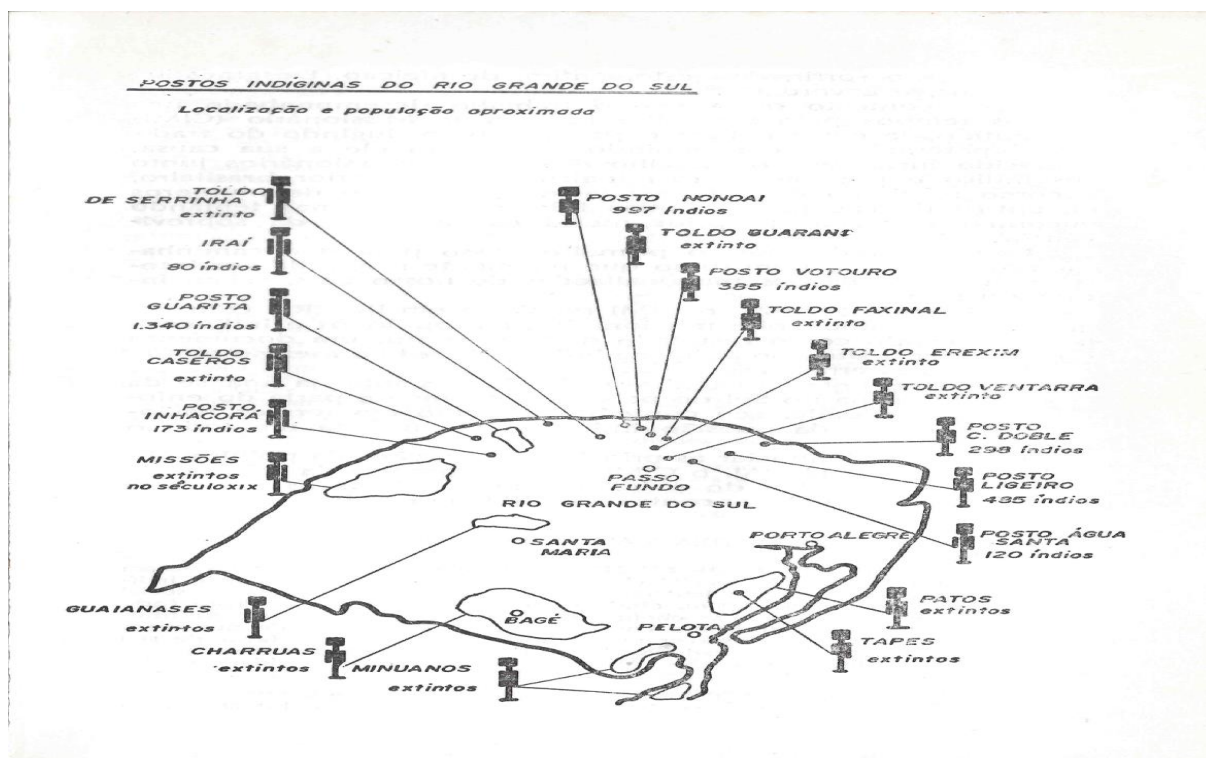
Frente a essa expansão social e econômica à custa dos territórios indígenas, esses se opuseram a ocupação de suas áreas, conflitando com os colonos e as autoridades, rebelando-se diante da condição de serem colocados em reservas. Contudo, não tiveram alternativas a não ser submeterem-se ao aldeamento. Acrescenta-se que os lotes recebidos pelos imigrantes possuíam cerca de 25 hectares e passaram a ser denominados como “uma colônia”, medida que serviu de modelo às demais áreas coloniais nas matas do Planalto Riograndense (ZARTH, 1997 apud PICOLOTTO, 2011). A colonização do Alto Uruguai foi possível devido à construção das vias férreas, o que garantiu organizar a povoação chegada e também, posteriormente, escoar a produção agropecuária da região (PICOLOTTO, 2011). Juntamente à colonização oficial, considera-se que foram criados núcleos de colonizações particulares⁷⁶. Tais colonizações particulares movimentaram um Mercado lucrativo em torno das terras de baixo custo que facilitavam a compra para os colonos, de modo que essas companhias privadas pressionavam o Governo ao incentivo da colonização (RÜCKERT, 1997). Isso contribuiu sobremaneira para formação de muitas colônias nas matas do Alto Uruguai e inclusão das regiões de mata do norte do RS na economia gaúcha. Em consequência da expansão da agricultura colonial gerada

⁷⁶ A colonização privada no norte do Rio Grande do Sul se inicia a partir da última década do século XIX com a formação das colônias: Alto Jacuhy (Não-Me-Toque, Tapera), Xingu e Ernestina em 1897; General Ozório (Ibirubá) em 1998; Neu-Württemberg (Panambi) em 1899; Serro Azul (Serro Largo) em 1902; Marau em 1915; Sarandy em 1917 (PICOLOTTO, 2011, p. 37).

devido ao processo de colonização, tais regiões como oeste de Santa Catarina e o sudoeste do Paraná serviram de fluxo a esse desenvolvimento nas décadas seguintes (DA ROS, 2006 apud PICOLOTTO, 2011).

Para a colonização no norte gaúcho, indígenas e caboclos foram expropriados de seus territórios. A lógica de desenvolvimento do Estado Gaúcho, em linhas gerais, desprestigiou indígenas e caboclos, especialmente na região norte ao ponto de algumas comunidades indígenas serem completamente extintas, conforme demonstra Pacheco (1977) na Figura 2, referente aos postos indígenas do Rio Grande do Sul:

Figura 2 - Localização e população aproximada de indígenas no período da colonização do RS



Fonte: Pacheco (1977, p. 175). Documento s/d.

Muitas áreas indígenas foram suprimidas devido aos aldeamentos praticados em nome do povoamento com imigrantes europeus, da integração econômica e da modernização do Estado, atendendo a uma visão positivista do governo do RS⁷⁷ “(GOMES, 2012). Considera-se que a visão atribuída aos indígenas como agentes nacionais, de representação moral do país não se sustentou quando as terras passaram a ser objeto de disputa entre eles e imigrantes no Sul do

⁷⁷ Conjunto de ideias de Augusto Comte que tiveram grande influência no período da proclamação da República no Brasil (1889).

país, porquanto, o progresso não comportaria mais a sua presença. Gomes declara em relação ao conflito:

[...] ações que vinham sendo tomadas de contratar matadores profissionais de índios, os conhecidos bugreiros, a fim de limpar o terreno à imigração e especulação da terra (GOMES, 2012, p.91).

O domínio sobre as terras devolutas repassadas aos Estados, conforme o artigo 64 da Constituição de 1891 possibilitou que Estados e municípios legitimassem terras indígenas em seus territórios (GOMES, 2012). Nessa ocasião, os indígenas e caboclos passaram a ser considerados como os “intrusos” das terras que outrora habitavam, pois, a partir da Lei de Terras, a terra que antes era devoluta (porém, ocupada por comunidades indígenas, de seu domínio tradicional) se fosse vendida passaria a ter caráter de propriedade privada.

Como estratégia de expansão, Tedesco (2014) apresenta que se buscou apaziguar os Kaingang e agrupá-los em toldos, proposta pela Diretoria de Terras e Colonização do Estado a partir de 1918, a fim de utilizá-los como mão de obra para projetos, como por exemplo, em construção de estradas (LAROQUE, 2000 apud TEDESCO, 2014, p.19). Ações indigenistas⁷⁸ foram aplicadas a fim de povoar e realizar a integração econômica do “oeste do Paraná, Santa Catarina e norte do Rio Grande do Sul” (TEDESCO, 2014, p.19).

Os aldeamentos no centro-norte do RS iniciaram na metade do século XIX, para tanto se firmou uma proposta do Estado (Império do Brasil e a Província São Pedro do Rio Grande do Sul) para facilitar o domínio das terras e vendê-las aos imigrantes que chegassem ao RS. Contou-se, inclusive, com o auxílio dos jesuítas para “pacificar” os índios. “A prática do aldeamento era para ceder espaços a novos sujeitos pecuaristas, tropeiros, extrativistas ervateiros, agricultores, madeireiros, dentre outros (TEDESCO, 2014, p. 135). Os índios Kaingang nunca foram adeptos ao aldeamento, resistindo a essa prática (LAROQUE, 2007, p. 129), o aldeamento e a limitação do território indígena desencadearam uma migração intensa das tribos indígenas para fugirem da subordinação dos colonizadores (NASCIMENTO, 2014).

No que tange à ocupação não indígena no norte do Estado gaúcho, entende-se que com o processo de colonização pública e privada no final do século XIX e início do século XX sob as bases do Partido Republicano Riograndense- PRR, intensificou-se a colonização advinda da possibilidade de compra de terras, adquirindo-se o direito de propriedade privada, “como foi o caso da Colônia Erechim no extremo norte do Estado, a partir de 1910” (KUJAWA e

⁷⁸ Cita-se, por exemplo, como ação indigenista, uma das ações de D. João VI, que autorizou a “guerra justa” contra os Kaingang que resistissem ao processo de expansão portuguesa. “Por este expediente estava autorizada a organização de milícias para caçar, aprisionar e escravizar índios selvagens” (CUNHA, 2009 apud TEDESCO, 2014, p.19).

TEDESCO, 2014, p. 74). Nesse período as terras públicas passaram a ser incorporadas aos projetos de desenvolvimento, de caráter positivista liderado por Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros. Cabe lembrar que as teses do PRR após a Proclamação da República (1889) defendiam a importância de implantação de propriedades que diversificassem a produção de alimentos com vistas ao desenvolvimento econômico do país para ampliação da urbanização e da industrialização. 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 a Colônia de Erechim passou a demarcar os lotes (em 1910) na região do Alto Uruguai, período em que foram demarcados os toldos indígenas⁷⁹. Assim, o Estado estabelecia 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 em torno desses dois grupos que lutam por seus direitos. Sobre a demarcação das terras de Votouro, primeiramente, pontua-se que a sua reserva indígena foi demarcada em 1918. Para melhor compreensão, se fará uma distinção sucinta entre a terra de ocupação tradicional indígena, reservas indígenas e as terras dominiais. A saber, não se trata apenas de uma questão de terminologia, visto que sua interpretação legal determina o destino da terra aos indígenas. A Constituição de 1988 reconheceu aos indígenas os direitos originários sobre as terras que ocupam tradicionalmente. Para ter caráter indígena, as terras precisam estar conforme a definição no parágrafo 1º do artigo 231:

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

Destaca-se que além da definição de terra tradicionalmente ocupada pelos índios conforme a citação da CF/88, o Estatuto do Índio, Lei 6.001 de 1973, no artigo 17 elenca áreas do território nacional às quais atribui a condição de terra indígena; porém, cito apenas as áreas: de reserva indígena e de caráter dominiais por suas relevâncias para o estudo. Conforme Souza Filho (1999), o conceito de terras reservadas alternou entre oferecer proteção, integrar o índio como cidadão nacional e aldear para explorar. As reservas muitas vezes tomaram caráter provisório, até a assimilação completa dos indígenas. O Estatuto utiliza a expressão áreas reservadas no sentido definindo no *caput* do artigo 26 da Lei 6.001/73, como aquelas que a

⁷⁹ Ver artigo de Kujawa e Tedesco (2014, p. 75).

União estabelece, em qualquer parte do território nacional, destinando-as à posse e ocupação pelos povos originários (podendo ser reserva, parques ou colônias indígenas). As áreas reservadas são de exclusividade da União, podendo haver desapropriação, conforme o ordenamento jurídico, uma vez que não se tratam de terras de ocupação tradicional indígena, mas que são apenas destinadas a ocupação desses:

Cap. III, art. 27. Reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência (BRASIL, 1973).

Tourinho Neto (1993) considera que as terras reservadas pela União não estão sujeitas às mesmas normas estabelecidas na Constituição para as terras tradicionalmente ocupadas. Acrescenta-se também, que diferentemente das áreas de reservas, como assegura o Estatuto referido, que a categoria de terras de domínio indígena (dominiais) de propriedade coletiva ou individual, exclui o domínio dessas terras à União. Como se confere nos artigos 32 e 33 do Estatuto; portanto, as terras privadas dos povos indígenas são tratadas conforme as normas do direito civil brasileiro:

Cap. IV, art. 32. São de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

Art. 33. O índio, integrado ou não, que ocupe como próprio, por dez anos consecutivos, trecho de terra inferior a cinquenta hectares, adquirir-lhe-á a propriedade plena (BRASIL, 1973).

A partir da distinção das áreas habitadas por indígenas, se pode compreender a devida aplicação da norma, a fim de se identificar a razão da remoção de povos indígenas de certas áreas, bem como dos seus domínios ou posse de territórios. Dessa forma, explica-se que a questão em torno do conflito é a seguinte: a FUNAI aprovou⁸⁰ em 2009 os estudos da terra indígena de Votouro Kandoia, constituída em duas partes anexas à terra indígena Votouro, já existente desde 1918 (TEDESCO, 2014, p.98). As duas partes foram chamadas, respectivamente, de Gleba A, conhecida como Votouro Velho, localizada em Faxinalzinho (a qual é cenário da pesquisa) com 3.194 hectares e a Gleba B, conhecida como Barra Seca, localizada em Benjamin Constant do Sul, com 2.783 hectares. (TEDESCO, 2014). Para a compreensão do conflito em Faxinalzinho é importante resgatar a fase de demarcação de terras indígenas ocorridas nas primeiras décadas do século XX, entre 1910-1918⁸¹ (em consequência

⁸⁰ Isso quer dizer que a FUNAI identificou a área de reivindicação indígena como sendo de ocupação tradicional indígena.

⁸¹ Período onde se demarcou 11 reservas indígenas no Estado: 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).

da Lei de Terras- 1850 que estabelecia ao governo a função de reservar terras devolutas também à colonização dos indígenas), no entanto, sofreram reduções em suas áreas indígenas, posteriormente com o Decreto Estadual nº 658 de 1949, que institui reservas florestais em territórios de demarcação indígena. Conforme o Quadro 4, a seguir:

Quadro 4 - Demarcação de limites de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul

Nome da reserva e Município	Ano da demarcação	Área demarcada (ha)	Área (ha) destinada para reforma agrária e reserva florestal	Área atual (ha)
Cacique Doble; Cacique Doble	1910	5.676,33	1.25	4.426
Carreteiro; Água Santa	1911	600,72	---	602
Caseiros; Ibiraiaras	1911	1.003,74	1.003,74	1.112
Guarita; Tenente Portela	1917	23.407	-----	23.406
Inhacorá; São Valério do Sul	1911	5.859	4.799	2.843
Ligeiro; Charrua	1911	4.552	-----	4.565
Nonoai; Nonoai	1911	34.908	22.427	14.910
Serrinha; Ronda Alta; Três Palmeiras e Constantina	1911	11.950	11.950	11.950
Ventarra; Eremsgo	1911	753,25	753,25	772
Votouro Kaingang; Faxinalzinho	1918	3.100	1.660	3.041
Votouro Guarani; São Valentim	1918	741	461	741

Fonte: Kujawa (2012).

Conforme Kujawa (2014) foi escolhida a região norte do Estado para promover a demarcação, sob argumentos protecionistas, por abranger, o maior número de população Kaingang concentrada no RS. Considera-se que a expansão agrícola fruto da colonização, expandia o território gaúcho, de modo que as demarcações de terras indígenas não frearam a intrusão de imigrantes em áreas consideradas devolutas, mesmo ocupadas por indígenas. A saber, as intrusões muitas vezes aconteciam com o consentimento de lideranças indígenas em troca de pequenas vantagens ou mesmo valores irrisórios (CARINI, 2005). Aponta-se, nesse sentido, que o SPI como órgão do Estado deveria assegurar proteção aos indígenas, porém foi quem mais explorou as riquezas naturais desses. Na incumbência de proteção aos povos relativamente incapazes, Carini apresenta, por exemplo, como foi a participação dos representantes do Estado no processo de intrusão ocorrido no aldeamento da Serrinha, RS:

Os acertos com os guardas florestais, responsáveis pelo posto de fiscalização, ou com os próprios diretores de terras públicas, visando à abertura de rotas, a retirada de madeiras e arranchamento definitivo eram frequentes e envolviam o pagamento de propinas, promessas, parcerias e arrendamentos (CARINI, 2005, p. 152).

A exploração da madeira foi sem dúvida, junto à venda de terras loteadas, a atividade mais rentável, chegando a suprir, com o passar do tempo, grande parte do Rio Grande do Sul. Carini destaca que o auge dessa atividade datou nas décadas de 1930 e 1940. O escoamento da madeira (grande parte retirada de Nonoai e Serrinha) era realizado através do rio Uruguai. Porém, Carini considera que nessas décadas a intrusão não marcou só a entrada de madeireiros, “mas pecuaristas, pequenos agricultores, agricultores médios ou granjeiros, em arranchamentos temporários.

O arrendamento foi, num primeiro momento, a forma encontrada pelos agricultores para se apossar de terras e abrir lavouras” (CARINI, 2005, p.151). NASCIMENTO (2014) considera que em relação à Serrinha, obtinha-se uma renda significativa a partir dos arrendamentos feitos em territórios indígenas, o qual devido à prática da intrusão transformava o meio ambiente em lavouras. Famílias agricultoras ocupavam reserva indígenas gerando renda industrial, como se pode observar no quadro 5 a seguir:

Quadro 5 - Renda das reservas indígenas

Toldos	Arrendamentos	Produtos agrícolas	Madeira	Outras
Votouro			59.477,00	-
Inhacorá		436.595,10	24.949,00	-
Ventara				-
Serrinha	217.090,00	86.470,00		-
Total	217.090,00	523.065,10	84.426,00	-

Fonte: (Relatório de 1960 apud NASCIMENTO, 2014, p.69).

A presença das reservas indígenas só contrariava a ideia do “vazio demográfico” apresentado pelo Estado a fim de atender aos interesses econômicos locais. Em relação à ocupação no norte gaúcho, Picolotto apresenta que no processo de ocupação por imigrantes europeus não- ibéricos, agricultores, que chegavam ao Rio Grande do Sul, houve certa atenção do Estado para com eles, pois, eram instalados em áreas consideradas devolutas com o objetivo de desenvolver a produção agrícola, porém, essa atenção não foi entendida aos demais grupos sociais, como caboclos, negros descendentes de escravos, lavradores nacionais e indígenas (PICOLOTTO, 2011, p. 29). Considera-se na lógica positivista, hegemônica nesse momento histórico, que os imigrantes italianos e alemães eram entendidos como “mais evoluídos” como

os mais propensos ao trabalho e as demais tecnologias de produção agrícola; em contraponto, os demais grupos sociais eram rotulados como preguiçosos e improváveis de transformarem o Rio Grande do Sul no celeiro do país, ainda que o processo de ocupação do Estado tenha estabelecido determinada garantia para a preservação de áreas indígenas, também, significou a sua redução. Nem é preciso dizer que essa redução territorial teve impacto na vida dos indígenas, limitando suas condições de coletar, de caçar, de pescar, enfim, de viverem *nhande rekó* em sua *tekoha*; ou seja, do seu modo em suas terras tradicionais.

Diante do projeto de colonização, Kujawa (2014) apresenta que a demarcação de terras significou um obstáculo para os indígenas, pois, antes percorriam os territórios não demarcados, e depois ficaram restritos às áreas estabelecidas. Tedesco (2014) destaca que décadas depois, parte dessas terras indígenas foi vendida pelo Estado gaúcho para agricultores no processo de Reforma Agrária no governo Brizola (1959-1963), por meio do Instituto Gaúcho de Reforma Agrária- IGRA. O que mais tarde gerou a inclusão de norma na Constituição Estadual no sentido de assegurar o direito a terra tradicional aos indígenas. Conforme o texto abaixo colacionado:

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).

Por conta dessa reparação citada, o Estado organizou grupos de estudos a fim de reconhecimento das terras ilegalmente vendidas, situação que contribuiu para que os conflitos por terras no RS fossem intensos, como por exemplo, no caso da terra indígena Serrinha (municípios de Constantina, Ronda Alta, entre outros), com grande extensão de terras devolvida à comunidade Kaingang na década de 1990 (CARINI, 2005). Após os Kaingang de Benjamin Constant do Sul recuperarem suas terras demarcadas (entre 1910-1918), inicia-se nos primeiros anos do século XXI uma nova pauta de interesse da Gleba A, de Faxinalzinho: a ampliação de novas terras indígenas, as quais consideram ser de ocupação tradicional. Reivindicação que substancia o conflito envolvendo indígenas e agricultores familiares, que tiveram essas terras tituladas pelo Estado, pois esses não consideram ser parte de um processo ilegal de assentamento; antes, detém o direito da propriedade, alegando ter comprado terras devolutas (TEDESCO, 2014). De modo que as análises de Kujawa, Rückert e Tedesco acerca dos laudos antropológicos (de 2002, 2005 e 2009) levantam contradições sobre a legitimidade da Gleba A como originária aos povos indígenas.

Os laudos referidos acima procuram demonstrar que o processo de demarcação das terras indígenas não contemplou a integralidade das terras indígenas, pois não abarcou a área da Gleba A de Faxinalzinho. Dessa forma, o Estado estaria sendo omissivo ao que declara a Constituição Federal de 1988 nos art. 231 e 232 na sua base legal, já que essa garante a retomada das terras indígenas que foram historicamente demarcadas. Rompendo com a antiga concepção integracionista aos povos indígenas, reconhecendo legalmente os seus direitos culturais (resultado de décadas de mobilização indígena, fruto do apoio e articulação de diferentes organizações indigenistas). Em contra-argumento, os agricultores buscam legitimar que suas famílias vivem há mais de um século nessas terras. Os Kaingang alegam que mesmo em terras demarcadas, não havia garantia de que não haveria intrusão, declaram ter sofrido esbulho de áreas consideradas de ocupação tradicional nas décadas entre 1940 e 1970.

Os Kaingang mantêm um relacionamento de profundo respeito com a terra, através dela entendem a possibilidade de sobrevivência física e espiritual, ancestral. A partir da sua terra de ocupação tradicional alcançam o lugar o qual consideram sagrado, o mundo dos espíritos ancestrais. Tocante a isso, não se ignora que nas últimas décadas o Movimento Indígena atingiu muitas conquistas, porém, a legitimação demarcação e homologação de muitas terras indígenas ainda não foram garantidas. Em relação à região norte do Estado gaúcho, algumas terras que estão com procedimentos demarcatórios concluídos ou em andamento situam-se nessa região, “mais de 85% de indígenas Kaingang do país se encontram nas áreas de Nonoai, Serrinha, Vontouro, Guarita, Ventarra, Cacique Doble entre outras” (Relatório Final da Subcomissão para tratar sobre a Situação dos Povos Indígenas no Rio Grande do Sul, 2012, p. 32).

A baixa demarcação de terras indígenas atinge fortemente o Sul do país, em especial a região norte do RS devido ao grande número de indígenas que vivem nessas áreas; porém, pode-se observar que a não demarcação dessas terras em questão vem reduzindo ao ponto de serem nulas nos diferentes Governos⁸², nesse sentido, não parece que os interesses do Estado brasileiro estejam alinhados aos interesses dos povos indígenas.

⁸² Na Gestão de: José Sarney (1985-1990), 39 terras foram declaradas indígenas e foram homologadas 67; na gestão de Fernando Collor (1990-1992), 58 terras foram declaradas indígenas e foram homologadas 112; na gestão de Itamar Franco (1992-1994), 39 terras foram declaradas indígenas e foram homologadas 16; na gestão de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), 118 terras foram declaradas indígenas e foram homologadas 145; na gestão de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), 81 terras foram declaradas indígenas e foram homologadas 87; na gestão de Dilma Rousseff (2011- 2016), 26 terras forma declaradas indígenas e foram homologadas 21. Fonte: Instituto Socioambiental- ISA (maio de 2016).

3.2 A ORGANIZAÇÃO INDÍGENA RECENTE E AS LUTAS PELA AMPLIAÇÃO DE TERRAS EM FAXINALZINHO: UMA NOVA FASE DO MOVIMENTO INDÍGENA?

A colonização do Alto Uruguai teve início em 1908, com a instalação da antiga colônia de Erechim resultado da Política Territorial do Estado. Ocasão em que muitas terras devolutas foram vendidas aos imigrantes que chegaram a essa região gaúcha. Com o fim da Revolução Federalista em 1895⁸³ muitos imigrantes já estavam vivendo intrusados em terras devolutas, o que gerava conflitos constantes com os indígenas e caboclos. Em relação à violência sofrida cita-se o caso dos Kaingang assassinados em Serrinha, os quais conforme Simonian e Nascimento, os assassinatos “formam efetivados via apedrejamento, estrangulamento e, aguardente envenenada” (SIMONIAN, 1994, p.13 apud NASCIMENTO, 2014, p.65). Diante desse cenário, muitos Kaingang deixaram suas moradas por expulsão ou por fuga da violência. Segundo KUJAWA, RÜCKERT e TEDESCO:

A discriminação e demarcação do Toldo da Serrinha, então no município de Palmeira das Missões, com 11.950, 21 hectares, estavam demarcados sete toldos, compostos basicamente por indígenas Kaingang: Ligeiro (hoje no município de Charrua); Fachinal (Toldo Cacique Doble, hoje no município de Cacique Doble); Caseiros (hoje no município de Moliterno e Ibiraiaras); Carreteiro (hoje no município de Água Santa); Nonoai (hoje nos municípios de Nonoai), Rio dos Índios, Planalto e Gramado dos Loureiros); Serrinha (hoje nos municípios de Engenho Velho, Ronda Alta, Constantina e Três Palmeiras); Erechim e Venterra (hoje no município de Erebangó). Em 1912 faltava ainda medir e demarcar as terras dos toldos: Votouro, então no município de Passo Fundo (hoje no município de Benjamin Constant do Sul); Inhacorá então no município de Palmeira (hoje no município de Tenente Portela, Erval Seco e Redentora) (KUJAWA, RÜCKERT e TEDESCO, 2014, p. 104-105).

Considera-se que as negociações, que poderiam ser a porta para a resolução de conflitos por retomadas de territórios tradicionais indígenas (como o de Faxinalzinho), são tratadas com certa morosidade por parte do Estado, embora se mencione a importância do diálogo, na prática, não há registros de diálogos entre Kaingang de Votouro Kandoia, agricultores familiares e o Estado⁸⁴ a fim de conter (ou amenizar) a violência no campo. Para ilustrar o quanto esses indígenas se percebem ignorados pelo Poder Público, eles fizeram uma carta ao Ministério da Justiça demonstrando sua insatisfação diante do descaso o qual sofrem e solicitando

⁸³ Guerra Civil que ocorreu no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) com a vitória dos ximangos (republicanos) sobre os maragatos (federalistas).

⁸⁴ No que tange à mediação de conflitos entre os atores envolvidos no confronto em Faxinalzinho, o G1 RBS Rio Grande do Sul (Portal de Notícias da Globo) apresentou uma matéria intitulada “Sem índios de Faxinalzinho, ministro recebe agricultores e Caciques do RS” evento realizado em 22 de maio de 2014, o Ministro da Justiça, na ocasião, José Eduardo Cardozo se reuniu em Brasília com agricultores familiares e Caciques do norte do Rio Grande do Sul, a fim de por fim no impasse aos conflitos gerados por demarcação de terras. Evento em que não houve representantes das lideranças dos Kaingang de Votouro Kandoia devido à morte de dois agricultores em protestos indígenas no mês de abril do mesmo ano.

providências acerca da demarcação de terras indígenas, conforme a Figura 3 a seguir:

Figura 3 - Carta dos indígenas Kaingang de Votouro Kandoia de Faxinalzinho- RS, intitulada “fomos enganados pelo Ministério da Justiça”

ATA de Kandoia

Nos da T.I. Kandoia Faxinalzinho R.S.
 viemos através deste documento dizer que nós
 sempre dialogamos com todos institucionais
 para andamento do processo da nossa terra.
 Mas o governo Nunca decide nada, só marca
 reunião e não faz. Nada. Fomos enganados
 pelo M.J. quando não veio para o nosso
 estado Acabou nossas licenças de
 do preso fomos humilhados pelos agentes
 da polícia Federal todos os índios
 desta terra proibindo de falar nossa
 língua Kaingang dentro da nossa aldeia
 A mesa de diálogo está indo para mesa
 de negociação direta não se Negociação
 A mais 2 anos está na mesa do
 Ministério o nosso processo ~~o~~ para
 assim, queremos que se cumpra as leis
 brasileiras ea Comissão 169 da O.I.T.
 não esquecer que tem um povo com
 300 pessoas 70% de crianças que muitos
 já faleceram por falta de alimento e saúde
 esperamos a vontade política e cumprimento
 das leis pelo Ministério da Justiça
 José Eduardo Cardos assinando a Portaria
 Declaratória de Posse dos Índios de
 Kandoia Faxinalzinho R.S. Estamos
 Autorizando a Arpin Sul através da
 pessoa Bogane Kaingang para nós represent-
 tar na mesa de Diálogo
 segue em anexo as assinaturas

Fonte: CIMI (2014).

Observa-se que os Kaingang de Votouro Kandoia buscam um reconhecimento legítimo referente às terras de ocupação tradicional, questionando na carta acima a demora do retorno do Ministério da Justiça quanto à mesa de diálogos. Sobre a postura do Estado diante da demarcação de terras aos indígenas, um agricultor entrevistado responde:

Entregamos para o governador Tarso a documentação dos estudos realizados nas terras de que dizem ser indígenas, eu tenho a resposta dele em casa, ela falou: _ Olha, eu não vou tirar terra. Ninguém vai sair, mas ninguém faz nada! (Ido Marcon, agricultor e presidente da ASMOF- Faxinalzinho, RS).

A partir da fala acima, questiona-se como ser indiferente diante da mobilização indígena? Um Movimento que traz todo o peso de uma história carregado em séculos de arbítrio e violências, décadas de uma pulsante luta por reparo dos danos causados pela expropriação, pela

dominação, pela discriminação, pela aculturação, pelos assassinatos, pelo desmatamento, etc. Nesse sentido, compreende-se a luta indígena nas palavras de um cacique ao declarar:

A nossa luta hoje é principalmente pra manter o que a gente conseguiu em 88, não tem outro. A gente vê que o momento indígena hoje é uma das piores na história dos povos indígenas [...] o branco, o não indígena, o agronegócio ele não tá mais matando à bala, ele tá matando à caneta, é assim que eles estão tentando acabar com os povos indígenas. Então, a nossa luta é só pra manter o que a gente conseguiu em 88” (Deoclides, 43, liderança regional e Cacique Kaingang na aldeia Votouro Kandóia em Faxinalzinho, RS).

Nessa declaração a interpretação que se faz é que os indígenas não estão mais morrendo à bala como era no período da colonização da região norte do Estado, e no país como um todo, mas ainda estão sendo mortos, porém, de um modo mais sutil, à caneta. Acrescenta-se, pelo descaso do poder público. Lembrando de que a data prevista para a conclusão da demarcação das terras indígenas era de 5 anos a contar com a promulgação da Carta Magna, conforme declara seu artigo 67. Porém, não se ignora que ainda muitas comunidades aguardam a efetivação desse direito⁸⁵.

Referente a uma nova fase do movimento indígena, pontua-se que a Constituição Federal de 1988, na garantiu das terras de ocupação tradicional, fortaleceu o movimento indígena no Rio Grande do Sul na luta pela recuperação das terras dos indígenas destinadas aos imigrantes no processo da colonização do norte do Estado, as terras indígenas que foram reduzidas mediante o Decreto estadual, 658 de 1949 (que previa certas áreas destinadas à Lei de reserva florestal, as quais foram vendidas a colonos em décadas mais tarde). Ocasão que levou o Estado no ano de 1996 (sob Decreto 37.118) a constituir um Grupo de Trabalho a fim de a fim de reparar as comunidades indígenas que sofreram esbulho dos seus territórios em decorrência de uma colonização irregular. Assim, indenizaram-se os agricultores e os alocaram, por sua vez, eles também foram vítimas desse processo que lhes resultou em terem de abandonar suas casas e sua história naquele espaço. Tal evento contemplou os indígenas das 11 reservas⁸⁶. O que dá margem para pensar em uma nova fase do movimento indígena é, nas palavras de Kujawa, que:

Concluído o processo de recuperação dos limites originais dos toldos indígenas, iniciou-se uma nova etapa de demanda indígena e atuação da FUNAI que consiste no pleito de ampliação ou constituição de novas áreas indígenas (KUJAWA, 2014, p. 47).

⁸⁵ Conforme se pode observar no quadro 2 desse estudo, quanto ao processo demarcatório das terras indígenas.

⁸⁶ Conforme o Quadro 4 desse estudo.

Para o autor acima, o conflito do qual os Kaingang estão envolvidos, tratam-se de estratégias de criação de novos territórios ou ampliação de territórios já demarcados. Considera-se que, mesmo diante de contestações da sua legitimidade, as lutas indígenas pela recuperação dos seus territórios tradicionais prosseguem, como no caso de Faxinalzinho, considera-se que o acampamento Kaingang Kandoia começou em março de 2002 na vila Votouro em Faxinalzinho, os indígenas viviam inicialmente em barracas cobertas por lonas pretas que abrigavam 33 famílias (com um total de 200 pessoas). Conforme a FUNAI, não possuíam qualquer infra-estrutura adequada para moradia, além de enfrentarem discriminação por parte dos moradores não indígenas da vila Votouro⁸⁷. Para compreendermos o início do acampamento indígena de Votouro em Faxinalzinho, considera-se que as distinções entre os Kaingang de Votouro datam em 1995, quando Dorvalino Fortes (liderança política) foi expulso da terra indígena de Votouro por tomar atitudes que contrariavam a sua comunidade. Ao sair, levou consigo algumas famílias e dirigiram-se, primeiramente, às terras indígenas Rio da Várzea e depois se dirigiram às terras tradicionais de Serrinha. Dorvalino Fortes havia sido substituído por Batista de Oliveira⁸⁸, que decidiu seguir o grupo de acampados, tornando-se conselheiro do grupo em que Dorvalino Fortes tornou-se cacique. Após sete anos afastados de Votouro, o grupo regressa, porém na ocasião, o cacique em Votouro era Jaci de Paula, o que implicou na convivência entre esses indígenas, pois se tratavam de duas lideranças em uma comunidade. De modo que os indígenas estavam submetidos a um ou a outro cacique, comprometendo a organização social e política Kaingang.⁸⁹

⁸⁷ “A animosidade e intolerância aumentaram muito em consequência de um possível estupro praticado por um jovem Kaingang vindo de Nonoai, contra uma estudante da escola de Faxinalzinho” (esse fragmento foi retirado documento elaborado pela antropóloga Maria Helena de Amorim Pinheiro, denominado Relatório Prévio sobre a Terra Indígena Votouro Kandoia/ Faxinalzinho, RS, 2010, no texto referente ao Acampamento Kandoia).

⁸⁸ Em laudo elaborado pela antropóloga Maria Helena, o Senhor Batista de Oliveira responde em entrevista: “Ficaram sete anos fora da área (referia-se ao grupo que saiu da reserva de Benjamin Constant do Sul junto com o líder Dorvalino Fortes) três anos era o prazo, mas eles passaram mais, a liderança atual não aceitava mais eles, né? Eu sou da área indígena Ventarra, mas quando cheguei aqui há quarenta anos atrás, já se ouvia falar que aqui havia um reserva dos nossos antepassados, né? Então foi o caso, daí o que aconteceu? Quando esse pessoal vieram de Serrinha, eu que convivi quarenta anos e como um parlamentar e duas vezes vereador, né? Eu pensei em apoiar esse pessoal, precisamos de acessória, mas assim experiente, nas coisas né, e daí foi o caso que eu saí, vim para apoiar eles. Daí foi o caso da liderança aí de cima começaram a me persegui (referia-se aos indígenas de Votouro), mas eu sempre digo: onde tem índio eu tô no meio, sou índio, sou sangue deles, e nossa descendência puxa um para outra né”(Depoimentos Das Lideranças Indígenas, Idosos, e Não- Índios Moradores Da TI. Votouro Kandoia/ Faxinalzinho, RS, 2002).

⁸⁹ “Os Kaingang apresentam uma estrutura política altamente hierarquizada. A posição máxima desta hierarquia é ocupada pelo cacique, seguida do vice-cacique, o qual não é um mero coadjuvante das decisões tomadas pelo cacique, esta posição goza de prestígio e atribuições. Para os Kaingang, de uma maneira geral, a autoridade política de seus caciques está diretamente relacionada à capacidade do cacique de bem representar sua coletividade. Para tanto, eles esperam que a autoridade de seus caciques ultrapasse os limites da Terra Indígena. Ou seja: é importante que a autoridade indígena seja também uma autoridade no “mundo dos brancos”. Há inúmeros casos em que os caciques combinam dois atributos sendo, ao mesmo tempo, caciques e vereadores nos municípios vizinhos. A

Explica-se que esse processo de formação do acampamento indígena Kaingang de Votouro foi relatado em laudo antropológico. No GT coordenado pelo antropólogo Ricardo Cid Fernandes, referente à identificação e delimitação da TI Kandoia (Portaria da FUNAI 961/PRES, de 20/07/04), tratando-se do acampamento, ele apresenta que em março de 2002, 15 famílias Kaingang acamparam na localidade de Votouro Velho (Faxinalzinho), conforme o relatório antropológico apresenta: “no dia seguinte ao estabelecimento do acampamento, eles foram visitados por membros da liderança da TI Votouro, que avisaram que eles deveriam se retirar e abandonar o acampamento” (documento elaborado pelo antropólogo Ricardo Cid Fernandes, 2005, no texto referente ao Acampamento Kandoia⁹⁰). De modo que os acampados não reconheceram a autoridade da liderança da terra em Benjamin Constant do Sul e permaneceram no acampamento em Faxinalzinho. Uma ação de reintegração de posse⁹¹, os transferindo da encruzilhada da estrada para uma área (onde possui uma escola), pertencente ao Governo do Estado, à Prefeitura Municipal e à Sra. Matilde T. Fuzinato. Local em que permanecem até hoje. Das 15 famílias que acamparam inicialmente, no ano de 2002 (quando o laudo antropológico foi finalizado) havia se incorporado várias outras, somando 59 famílias Kaingang totalizando 262 indígenas; muitos desses vindos da própria TI Votouro.

Destaca-se que é compreensível que os indígenas Kaingang estejam cansados de esperar, conforme eles relataram “... *eles querem que a gente canse e se dê por vencido, a gente cansa, mas não desiste. Nós já tivemos filhos e a terra está cada vez menor pra nossa família*”. Esse indígena referia-se à demora na demarcação da terra em Faxinalzinho, RS. Esse relato

participação do Cacique e do vice-cacique na dinâmica interna da Terra Indígena está relacionada aos processos de tomada de decisões relacionadas a aspectos econômicos, políticos, jurídicos e éticos”. Fonte: CIMI (2001).

⁹⁰ Analisando o laudo elaborado pelo antropólogo Ricardo Cid Fernandes, em Relatório Final, 2005, esclarece-se que as disputas entre lideranças indígenas são parte da tradição política Kaingang. O autor pontua, nesse contexto, que a demanda pela terra não se originou primeiramente por uma disputa política. Os indígenas de Votouro Kandoia declaram que a disputa política surgiu a partir da reivindicação territorial. Porém, a contestação apresentada quanto a esse fato, é de que o acampamento em Votouro Kandoia foi realizado devido às disputas políticas entre as lideranças (Dorvalino Fortes e Jaci De Paula), ocasião em que Dorvalino Fortes juntamente com um grupo indígenas retirou-se da reserva de Benjamin Constant do Sul, visualizando a ampliação de território a fim responder às necessidades econômicas do grupo. Entendimento repudiado pelos indígenas de Votouro Kandoia, os quais afirmam que a decisão por acamparem em Votouro Velho (Faxinalzinho) teve o propósito de pressionar o poder público às suas terras de ocupação tradicionais. O acampamento Kandoia ganhou visibilidade na imprensa regional. Conforme o fragmento retirado do jornal Zero Hora, de maio de 2003: *Faxinalzinho pode sumir em disputa por terra no município*. Matéria de Marielise Ferreira: “O município de Faxinalzinho, no norte do Estado, corre o risco de desaparecer caso seja aprovado pelo Governo Federal o pedido de definição da área como terra indígena. Os índios da reserva Votouro, em Benjamin Constant do sul, a 8 km de Faxinalzinho, querem a demarcação de 15,3 mil hectares, superior à área total do município, de 14,4 mil hectares. A prefeitura contesta e pretende recorrer caso a delimitação seja aprovada” (Zero Hora, Volume 02, Edição 02, 20/04/2003).

⁹¹ Conforme matéria no jornal Zero Hora, de abril de 2003, por Marielise Ferreira: “um grupo de indígenas de Votouro e de Serrinha invadiu as terras pretendidas em Faxinalzinho. São 213 índios instalados numa área pública desde o ano passado, que vem bloqueando estradas para apressar a demarcação”. Acampamento que fez com que o prefeito, na ocasião, Ivori Sartori (PTB) ingressasse com uma ação de reintegração de posse. O qual considerou: _ Corremos o risco de ter o Brasil todo demarcado! (Zero Hora, Volume 02, Edição 02, 20/04/2003).

parece responder que as famílias indígenas permanecem na ocupação às margens de sua terra tradicional pela terra no seu sentido simbólico. Pois, o caráter imaterial que a terra possui, os impede de aceitarem negociações de outras terras. O desrespeito moral, o qual os sujeitos são submetidos, os motiva a lutarem por reconhecimento, nisso Honneth considera:

Simplesmente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda a realização emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2003, p. 224).

Dessa forma, entende-se que a ocupação dos indígenas às margens das terras, as quais dizem ser tradicionais, é resultado da organização política desses atores na luta por reconhecimento dos seus direitos. Mas, assim como os indígenas, os agricultores familiares também se encontram em situação de instabilidade, pois são produtores e alegam que suas famílias estão nas terras do conflito há um século, dependem dela para produzirem e viverem, além disso, possuem a titulação das propriedades (TEDESCO, 2014). Se a declaração do Ministério da Justiça for favorável aos índios, os agricultores perderão seus investimentos, ainda que haja indenização sobre seus feitos não há data determinada legalmente para indenizá-los. Tedesco considera quanto aos agricultores familiares: “os pequenos proprietários não possuem apenas um vínculo econômico com a terra, pois há mais de um século vêm construindo relações sociais, culturais e religiosas (*ethos camponês*)” (TEDESCO, 2014, p. 129). O *camponês* incorpora à construção da sua vida social à reprodução da colônia, que resiste ao tempo, à tecnologia, conforme sinalizam Tedesco e Carini:

É o ir à bodega, ao pavilhão para jogar bocha, jogar cartas; ir às festas e aos bailes da comunidade, aos cultos ou missas aos domingos; a *entreajudá*, as trocas de dias de serviço, o empréstimo de carne “pra devolvê quando carneia”, as visitas entre os vizinhos, o *mate*, a solidariedade [...] (CARINI, 2005, p. 203-204).

A solidariedade tradicional entre os agricultores constrói o *ethos camponês* e fortalece o sentimento de pertencimento nas comunidades. De outra parte, agricultores familiares conquistaram espaços de reconhecimento do Estado a partir da sua organização social e política na luta por cidadania, como considera Picolotto:

O reconhecimento alcançado pelas políticas públicas no governo Lula não se dá somente nos aspectos produtivos, ligados à produção e ao processo produtivo- como se dava nas décadas 1960-70, Wanderley Guilherme dos Santos (1978) chamou de “cidadania regulada”- mas incluem outras dimensões do mundo da vida, tais como: habitação rural, a educação e a capacitação, o desenvolvimento dos territórios rurais pensando globalmente em suas diversas dimensões, a cultura local, etc. Isto aparenta

estar em sintonia com as pretensões das organizações sindicais (CONTAG e FETRAF) que incluem estes temas como prioritários em seus projetos para pensar o agricultor como cidadãos, não somente como produtores (...). Este reconhecimento também garantiu a criação de uma Lei da Agricultura Familiar (Lei n. 11.326 de 24 de julho de 2006) (PICOLOTTO, 2011, p. 227).

Com base nos autores acima, a relação entre os agricultores familiares e a terra é mais do que unicamente uma relação de produção. É verdade que as políticas públicas⁹² destinadas a eles contribuíram para sua ascensão política, social e econômica. Porém, acrescenta-se, que o seu reconhecimento foi alcançado na medida em que suas demandas foram tomando visibilidade nos movimentos sociais e sindicais, principalmente nas décadas de 1990 e 2000 marcou-se um período de grandes mobilizações no Rio Grande do Sul.

Diante da luta por reconhecimento tanto dos indígenas como dos agricultores familiares (mesmo que esses busquem reconhecimentos de ordens distintas, os indígenas por viverem a partir da sua organização política, social, econômica e cultural; os agricultores por serem produtores e, portanto, terem grande importância na alimentação dos brasileiros) considera-se que o conflito em Faxinalzinho não é um caso isolado, conforme demonstram os dados da Comissão Pastoral da Terra- CPT de 2014⁹³. Só no ano de 2014 constatou-se 1.018 ocorrências de conflitos por terras no Brasil, envolvendo 3.090 famílias somente no Rio Grande do Sul. Dessas, 200 pessoas correspondiam às famílias indígenas Kaingang Votouro Kandoia de Faxinalzinho. Observou-se que dos 19 casos de conflitos por terra ocorridos no Estado gaúcho, 10 eram indígenas. Com base nesses dados percebe-se a relevância da luta indígena por terra e por reconhecimento no período atual⁹⁴. Tais conflitos envolvendo indígenas e agricultores marcam a última década e têm se intensificado no Rio Grande do Sul.

Para Kujawa (2015) estes conflitos revelam diversidades culturais, e suas implicações econômicas, sociais e políticas possuem relações com políticas territoriais desenvolvidas pelo Estado que destina em diferentes momentos históricos, as mesmas áreas de terras para esses atores. Fato que abala e reconfigura as relações entre esses atores, outrora aliados contra um adversário comum, os latifundiários.

⁹² Programa de Garantia de Preços da Agricultura Familiar (PGPAF), o Seguro da Agricultura Familiar (SEAF), Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF), Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER); entre outras (PICOLOTTO, 2011, p. 226).

⁹³ Comissão Pastoral da Terra- CPT. Conflitos fundiários e violência no campo, por Leonilde Servolo de Medeiros (2014).

⁹⁴ Importa dizer que a Comissão Pastoral da Terra- CPT (órgão nacional que desde a sua criação em 1975 faz levantamentos de conflitos no campo sofridos por camponeses, pescadores e indígenas) apresentou a ocorrências das violências sofridas por conflitos por terras em 2014, gerou o despejo de 12.188 famílias, como também a expulsão de 963 famílias, um total de 36 assassinatos e 56 tentativas de assassinatos. O conflito por terras envolve diferentes grupos subalternos, como indígenas, agricultores familiares, quilombolas, posseiros e madeireiros.

Destaca-se que os avanços constitucionais alcançados pela luta indígena não são suficientes para que outros atores sociais o reconheçam em seus direitos originários e como plenos sujeitos de direitos. Como se observa a seguir nos fragmentos retirados da carta emitida ao Presidente do Supremo Tribunal Federal, elaborada pelos representantes do Conselho Aty Guassu Guarani Kaiowa e Conselho do Povo Terena e por seus advogados, onde apresentam uma carta, *Queixa-crime* em desfavor dos deputados Federais Luiz Carlos Heinze (PP/RS) e Alceu Moreira (PMDB/RS) pelos seus atos de desrespeito para com os povos indígenas, quilombolas, lésbicas e gays em novembro de 2013 durante uma audiência pública da Comissão de Agricultura da Câmara na cidade de Vicente Dutra, no Rio Grande do Sul, em razão das seguintes declarações públicas:

Deputado Alceu Moreira: Por último, tenho que dizer algumas coisas que também não gostaria de dizer: Há algo que é menos pior que a injustiça: a própria baderna. A própria baderna, desordem, a guerra é melhor que a injustiça. A injustiça é, certamente, na fila dos crimes, o que mais vilipendia uma sociedade, o que mais gasta a sua dignidade, o que mais tira o direito da cidadania, o que mais tolhe a liberdade. Nós, os parlamentares, não vamos incitar a guerra, mas lhes digo: se fardem de guerreiros e não deixem um vigarista destes dar um passo na sua propriedade, nenhum., nenhum! Usem todo o tipo de rede, todo mundo tem telefone, liguem um para o outro imediatamente, reúnam multidões e expulsem do jeito que for necessário. Até porque, quando expulsar não vão expulsar índio daqui, vão expulsar índios que foram orientados de fora para cá. Vão mandar eles embora de onde vieram, porque aqui não é a terra deles [...].

Deputado Luiz Carlos Heinze (PP/RS): E se nós não fizermos nada, se vocês ficarem de braços cruzados, o que vai acontecer? Então, pessoal? O que estão fazendo os produtores do Pará? No Pará, eles contrataram segurança privada. Ninguém invade no Pará porque a brigada militar não lhes dá guarida lá e eles têm que fazer a defesa das suas propriedades. Quando o governo diz não, nós queremos crescimento, desenvolvimento, tem que ter fumo, tem que ter soja, tem que ter boi, tem que ter leite, tem que ter tudo, produção, ok, financiamento. Tão cumprimentando os produtores, 150 bilhões de financiamento. Agora eu quero dizer para vocês: o mesmo governo, seu Gilberto Carvalho, também é ministro da presidenta Dilma, e ali estão aninhados quilombolas, índios, gays, lésbicas, tudo o que não presta! Por isso, pessoal, só tem um jeito: se defendam [...] (Queixa crime apresentada pelo Conselho Aty Guassu Guarani Kaiowa e Conselho do Povo Terena, 2014).

Os fragmentos acima retirados da carta queixa-crime evidenciam no discurso dos parlamentares a incitação à violência de agricultores contra os povos indígenas e outros sujeitos. A carta escrita por representantes indígenas e advogados aliados às questões indígenas é um pedido de condenação aos deputados referidos, pois seus discursos são criminosos, conferidos nos arts. 286, 287, do Código Penal Brasileiro, art. 20 da Lei nº7.716. Demonstram total desprezo pelos direitos constitucionais, indo de encontro à Lei no que garante a demarcação de terras de ocupação tradicional indígena.

Os autores da carta justificam ao Presidente do Supremo Tribunal Federal a necessidade de tomar providências cabíveis contra os deputados por disseminarem, como formadores de

opinião, repúdio e desprezo aos grupos subalternos, especialmente aos indígenas, pois, estão no centro de uma discussão que pretende anular a luta por reconhecimento indígena no que tange aos direitos às suas terras tradicionais de propriedade dos agricultores familiares.

Apresenta-se que não foi a primeira vez deputados gaúchos desrespeitaram os povos indígenas: Ivo Sprandel, deputado estadual (RS) do Movimento Democrático Brasileiro- MDB, usou como plataforma eleitoral a divisão das reservas indígenas para os colonos na década de 1966, e Antônio Bresolin, deputado federal (RS) também do MDB, nessa mesma década, sugeriu ao governo, em campanha, reunir os indígenas brasileiros e hospedá-los em um hotel de luxo, argumentando que isso seria mais econômico para o país (PACHECO, 1977), mostrando-se contra a demarcação de terras tradicionais indígenas.

3.3 LAUDOS ANTROPOLÓGICOS VERSUS LEVANTAMENTOS HISTÓRICOS: ENTRE A LEGITIMIDADE E A CONTESTAÇÃO

A menos que se deseje um lírico, suicida e impossível retorno ao Brasil pré-cabraliano, com a devolução plena do país aos seus primitivos moradores, é imperioso encarar o problema das etnias indígenas na perspectiva do último século, ou seja, desde quando a nação adquiriu consciência do dever de socorrer as culturas nativas em extinção. Nesta matéria, as administrações do Rio Grande do Sul, se não foram modelos de uma justa tutela dos grupos indígenas, é certo que madrugaram na adoção de medidas de salvaguarda (Parecer realizado pelo historiador Sérgio da Costa Franco aos 27 de agosto de 2003. Relatório de Perícia Fundiária, Vol. V, folha 07/2003).

Para essa seção faz-se importante trazer a historicidade dos povos Kaingang⁹⁵. Conforme relatório do levantamento prévio da terra indígena Votouro- Kandoia Faxinalzinho-RS: Os Kaingang estão entre os cinco povos indígenas com maior contingente populacional no Brasil, com cerca de vinte mil indígenas. Estão classificados como os mais antigos ocupantes do Rio Grande do Sul, de modo que a partir de pesquisas arqueológicas foram encontrados vestígios como casas subterrâneas e túmulos circulares, com fossa e valas, marcas características no sul entre o povo Jê (Kaingang e Xokleng) (Laudo antropológico pela FUNAI, 2002, p. 3). Casas como essas foram escavadas no nordeste do Estado gaúcho na década de 1960, como por exemplo, no município de Caxias do Sul. Município no qual alguns grupos Kaingang ainda ocupam porções do seu território tradicional.

Nascimento (2014) considera que a maioria dos Kaingang do Sul viveu em aldeamentos do Alto Uruguai em abundância de recursos naturais e experimentou com o processo de

⁹⁵Os dados históricos dos povos Kaingang são referenciados a partir de laudos antropológicos e históricos apresentados pela antropóloga Dra. Maria Helena De Amorim Pinheiro, bem como, dos professores Drs. Henrique Kujawa e Aldomar A. Rückert.

colonização da região norte do Estado no início do século XX, a pobreza material, cultural e social. Áreas devolutas (ocupadas por indígenas e caboclos) foram ocupadas por imigrantes europeus alocados por políticas territoriais do Estado, situação em que os indígenas foram expropriados de suas áreas, de modo que essa mudança trouxe impactos negativos a esses indígenas no que tange a sua cosmovisão. Não foram apenas as suas atividades de organização social como a caça, a pesca, a reprodução cultural; mas, também o sentimento afetivo nutrido pela terra tradicional indígena e a identidade desses povos que foram prejudicadas. Significados que não foram levados em consideração diante do projeto de desenvolvimento econômico nacional estabelecido a partir de políticas territoriais desenvolvidas pelo Estado.

No entendimento indígena para ser um Kaingang é preciso receber um nome que lhe confira papéis sociais e cerimoniais, isso significa o alcance de uma identidade que possui uma função social. Geralmente o nome que é dado ao indígena, assim o é pela pessoa mais idosa que conheça a tradição do grupo indígena. Os Kaingang acreditam que os seres humanos são compostos por um corpo perecível e por um espírito que, após a morte do corpo físico, vai para o *numbé*, um local que está localizado no poente, abaixo do solo, de modo que o espírito possui acesso a dois “mundos” e por isso, mesmo na morte, o espírito dos mortos continua influenciando o grupo indígena. Destaca-se que os vivos também podem ir ao *numbé*, desde que sejam *kuiã*, ou seja, desde que tenham passado pelo processo de iniciação (ritual), em que “o espírito sai do corpo”, esse processo é feito por um *kuiã* mais velho. Na cosmovisão dos indígenas Kaingang são as metades exogâmicas *Kamé* (oeste) e *Kairu* (leste) são os pais criadores, metade masculina e feminina que dão vida aos Kaingang, animais e à natureza:

Quando os brancos começaram a estudar sobre nós, nos achavam incapaz, seres diferente, mas nós sabemos que o Tupé, o Deus que nos criou, não nos fez diferente do homem branco no corpo físico, mas Deus nos deu um convívio diferente, uma cultura diferente, uma língua diferente. Pra quê? Para que a gente vivesse feliz. Então, nós somos capaz de se autodeclarar, de lutar pelo o que é nosso, de nós nos representar. Esse direito nosso está registrado na Constituição Federal, mas muitas vezes na prática não acontece. Mas, o movimento indígena tem falado isso pra nós: que nós somos capaz (Natanael Claudino, liderança estadual e Cacique Kaingang da Reserva Indígena de Santa Maria- RS).

A luta dos indígenas de Votouro Kandoia é para retomarem a posse das terras que reivindicam como território de ocupação tradicional indígena. Assim, se dizem vítimas de um processo de esbulho que os afastou de suas terras em Faxinalzinho e defendem seu direito imemorial apresentando narrativas do passado sobre a dinâmica social dos indígenas de Votouro Kandoia:

[...] eles eram umas pessoas que você com pouquinhas palavras convencia eles. Porque eles eram uns índio assim que não conhecia o que era uma lei. Não sabia como

se defender naqueles tempo. Então, ali que eles começaram a se enfraquecer e por não ter ninguém pra dirigir eles sobre os direitos deles, eles acabavam assim, saindo na boa. Quando o chefe colocava pra eles que eles iam ser surrados, que iam ser atropelado, então os indígena pegaram e foram saindo, né? O Cacique aí pegou e arrumou um lugar pra eles lá em cima, aí eles acabaram saindo daqui. Mas depois que a finada mãe e o finado pai começaram a colocar pra nós a respeito desse lugar aqui, ela disse que ela queria de volta as terras que era dos familiar dela! E a gente sempre conversou com ela a respeito disso, então, se ela tinha vontade de retomar um direito que foi do familiar dela, então, que ela explicasse pra nós pra ver como é que a gente tinha que fazer, né? Então, ela disse: _Vocês tem que pegar e entrar lá! Não tem outro jeito, ela disse. Vocês têm que entrar lá! (Indígena Kaingang de Votouro Kandoia, Faxinalzinho, RS).

Em contradição à entrevista do indígena relatada acima, a contestação argumentada pelos agricultores familiares é de que se havia presença indígena, estavam aldeados sob a norma da esfera pública, mas não sofreram esbulho nessa região no norte do Estado. Sobre a presença de indígenas em Faxinalzinho- RS, um entrevistado declara:

[...] aqui do município de Faxinalzinho, nunca aconteceu de existir índios que morassem aqui. Passavam índios, como passavam em todo Rio Grande do Sul, passavam em todo o Brasil, né? Mas aqui sempre foram terras do Estado e que foram habitadas sempre por brancos que foram atraídos pelo Governo da época. Na maioria foram imigrantes europeus que vieram pra colonizar essa área (Celso Pelin, agricultor e prefeito de Faxinalzinho- RS).

O que os agricultores defendem é que o grupo indígena Votouro teria se dispersado por disputas de poder, o que acarretou um conflito interno causando a separação dessa etnia e mais tarde, essa dispersão ocasionou estratégias de ocupação territorial. Portanto, os agricultores não reconhecem as terras em que possuem a titulação como de ocupação tradicional indígena. Ainda, defendem-se da crítica a que se faz ao latifúndio, argumentando que a agricultura familiar não promove o desequilíbrio ambiental, antes, se a terra fosse legitimada e repassada aos indígenas isso traria prejuízos à economia do município que advém da agricultura, questionando quem alimentaria a cidade? Uma vez que a produção de alimentos para o comércio não corresponde à cultura Kaingang.

Os agricultores se dizem vítimas desse conflito, pois obtiveram o título das terras mediante compra de projetos de colonização com o aval do Estado, possuem o registro do imóvel reconhecido em cartório. Além de também possuírem pertencimento às terras, pois, há famílias de agricultores que estão há mais de um século nas áreas onde se localiza o acampamento indígena recente. Em contrapartida, a terra tradicional indígena é um direito originário e de conquista territorial. Ao reconhecer seus direitos originários a Constituição Federal garantiu um direito fundamental a esses povos, que é o direito a terra, em que preservam a sua sobrevivência física e cultural. Consideram-se que para que os demais direitos que constituem a dignidade humana sejam garantidos, o direito territorial deve ser reconhecido.

Mas, pode-se questionar também, se para os agricultores a terra não é uma questão de sobrevivência? Ao perguntar o que é a terra ao Presidente da Associação dos Moradores de Faxinalzinho- ASMOF, ele respondeu:

É a vida! A terra é tudo. Nós só sabemos fazer isto: Trabalhar. Se tirar a terra é a mesma coisa que tirar a caneta de um advogado, do médico, tirar o aparelho de ver a pressão. O agricultor só sabe trabalhar. Eu, por exemplo, o que eu consegui fazer da minha vida tá em cima da terra. Se eu perder a terra eu não sei fazer outra coisa (...)
(Ido Marcon, agricultor e presidente da ASMOF- Faxinalzinho, RS).

Após discorrer sobre o significado da terra aos agricultores, o mesmo ator declara o que significa a terra aos indígenas:

Pro índio não significa. Eu acho que não significa nada porque ele não trabalha na terra (Ido Marcon, agricultor e presidente da ASMOF- Faxinalzinho, RS).

Diante das interpretações divergentes acerca do reconhecimento da legitimidade da terra, seja de caráter originário aos indígenas ou de posse aos agricultores, um extenso trabalho técnico foi realizado desde o acampamento indígena na comunidade Kandoia em Faxinalzinho em 2002. Para tanto, os atores envolvidos em um conflito territorial buscaram legitimar seus direitos em laudos elaborados pela Fundação Nacional do Índio- FUNAI em favor do pleito dos indígenas e em relatórios de perícias fundiárias elaboradas a pedido dos agricultores pelos professores Aldomar A. Rückert e Henrique A. Kujawa, respectivamente da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e do Instituto Meridional de Passo Fundo- IMED. Assim, o documento de contestação foi produzido de acordo a preceitos da investigação científica⁹⁶ a partir do interesse dos agricultores familiares de Faxinalzinho, os quais alegam possuírem direitos sobre a terra que os indígenas reivindicam como de ocupação tradicional. Em contrapartida, laudos antropológicos realizados pela FUNAI foram apresentados em defesa dos interesses dos indígenas Kaingang, com objetivo de apontar a terra de Votouro Kandóia como originária aos índios. De modo, que nas palavras dos autores do documento de contestação: “Não é simples, nem fácil a tarefa da pesquisa científica universitária com pensamento autônomo e independente- respeitando os princípios constitucionais vigentes do Estado Nacional- quando está em jogo incertezas e angústias de mais um grupo social”

⁹⁶A pesquisa em questão foi realizada por um Grupo de Trabalho (GT) formado por pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) de Porto Alegre e do Instituto Meridional (IMED) de Passo Fundo entre os anos de 2008 a 2010. É importante citar que a pesquisa foi demandada por mais de cem famílias de moradores de Faxinalzinho, proprietários rurais e agricultores familiares, na maioria, possuidores de menos de um módulo fiscal na região do Alto Uruguai. Para melhor compreensão: 1 módulo fiscal de acordo ao sistema Nacional de Cadastro Rural (2013) no município de Faxinalzinho equivale a 20 hectares. Fonte: <http://www.incra.gov.br/tabela-modulo-fiscal>.

(Aldomar A. Rückert e Henrique A. Kujawa, 2010). Destaque referente na verdade a dois grupos sociais: indígenas Kaingang e agricultores familiares.

Rückert (1997) considera que o conflito envolvendo indígenas e pequenos produtores rurais, ganhou visibilidade no campo público, devolvendo ao Estado o problema que ele mesmo gerou ao promover a intrusão dos agricultores em reservas indígenas. Os povos nativos reivindicam ampliação da terra indígena por conta do seu direito originário sobre as áreas que tradicionalmente ocupam. Argumento fortalecido nos laudos, sobre a importância do relacionamento indígena com a terra, água, fauna, flora e por isso, “voltar a ocupar estas terras significa voltar às origens, e restabelecer contato com seus antepassados” (TEDESCO, 2014, p.123). No entanto, os agricultores argumentam que o interesse dos índios estaria vinculado a uma estratégia de possuir novos territórios a fim de atenderem às suas necessidades econômicas. Logo, é possível refletir sobre essa mobilização indígena, a partir da análise dos laudos antropológicos, onde é descrito um índio idealizado. Da mesma forma, Tedesco questiona ao observar uma produção antropológica romantizada do índio na atualidade, quando reflete sobre a verdadeira necessidade indígena. “Seriam, porventura, os índios capazes de viverem integrados à sociedade e independentes dela?” (TEDESCO, 2014, p. 131).

O território em Faxinalzinho, o qual os indígenas de Votouro Kandoia pleiteiam como suas terras de ocupação tradicional estão fundamentados em três laudos antropológicos⁹⁷ realizados com o apoio da FUNAI, a saber, nos anos de 2002 (em caráter preliminar), em 2005 (em uma nova versão) e em 2009. Esses três apontam legitimidade à terra tradicional aos indígenas, uma vez que apresentam em seus estudos a ancestralidade Kaingang. Citam-se, fragmentos de entrevistas realizadas pela FUNAI que embasam os pareceres antropológicos favoráveis:

Sou nascida em Votouro Velho. Naquele tempo de Revolução eu era pequena. Meu pai nasceu aqui também. Nasceu, ficou rapaz e ficou com a minha mãe. Tinha índio, diz que, por aqui, bastante índio. Aqui no Votouro Velho morava a minha família. Daqui eu não saio nem quando eu morrer. O posto é aqui, eu não moro para lá, eu moro aqui (Maria Dominga Kandoia, 94 anos. Filha do antigo Cacique João Domingos Kandoia).

Fui morar no Votouro Velho em 1953. Tinha comércio, minha freguesia era os índios. Meu marido comprava as tabuinhas e eles vinham comprar na minha bodega. Pedro Constante (cacique na época) negociava bastante com a gente. Eles iam buscar taquaras e frutas no matão e na volta paravam na bodega. Descansavam por ali (Matilde Tartari Fuzzinato, 80 anos. Não indígena).

⁹⁷ Apresenta-se que os estudos para a elaboração dos laudos de 2002 foi coordenado pela antropóloga Maria Helena de Amorim Pinheiro, em 2005 foi coordenado pelo antropólogo Ricardo Cid Fernandes e pela antropóloga Juracilda Veiga em 2009.

Quando criança eu vinha com a avó pegar fruta aqui no Votouro. Nós pegava muita banana có, no Passo dos Fortes, acampando antes de ir para Erval Grande. Pinhão nós ia buscar lá no Faxinal Grande. Minha filha também vai por aí buscar fruta. Nós cansamos de procurar fruta ali no Colorado, só que muitas vezes, os branco davam corridão na gente. Nós saía bem cedinho para os branco não enxergar a gente. Um dia eu vim com a minha mãe e meu pai, tinha um pé de guabiroba bem madura. Meu pai ficou escondido no pé de guabiroba e os homens ameaçaram ele com um revólver. A mãe disse para eles se os branco iam brigar de revólver por causa de frutas que eles nem aproveitam? Um dia essas terras e essas frutas não seriam mais deles. Depois de um tempo os branco derrubaram o pé de guabiroba (Ângela Ferreira, indígena, 34 anos).

Assim, nos pareceres elaborados pela antropóloga Maria Helena de Amorin Pinheiro, (a partir dessas entrevistas concedidas a ela em 2002), a mesma considera seus estudos com base na memória dos anos anteriores dos indígenas moradores de Votouro Velho que fazem referência às incursões de coletas de frutas e relações comerciais.

Pareceres que foram contestados (não só esse elaborado em 2002, mas o de 2005 e 2009 coordenados por diferentes antropólogos), uma vez que o relatório que recusa a ideia de que a área reivindicada pelos Kaingang seja de caráter originário desses povos, considerou que o laudo denominado *Relatório do levantamento prévio da terra indígena Votouro/ Kandoia/ Faxinalzinho- RS seria:*

Menos que uma peça objetiva e científica a respeito da pretensão de 200 Kaingang dissidentes, que se retiraram (ou foram expulsos por seus parceiros) da reserva indígena de Benjamin Constant do Sul, é um testemunho do primário superficialismo com que vem sendo tratada nos últimos anos a questão indígena no Brasil (Parecer do historiador Sérgio da Costa Franco. Relatório de Perícia Fundiária- A questão Fundiária no Município de Faxinalzinho/RS. Volume V. 2010).

De modo que a contestação ainda discorre que quando não há um primário superficialismo, o que há é um “academicismo pedante” a fim de provar a ocupação indígena no Planalto Riograndense. Questão que jamais poderia ser contestada, pois, nessa linha, com as descobertas arqueológicas que datam entre 8670 e 5790 A.C., chegaríamos à prevalência dos direitos possessórios dos antropóides⁹⁸ (nas considerações dos autores que contestam que a terra em Faxinalzinho seja de ocupação tradicional indígena). Porém, esse conflito agrário que envolve indígenas e agricultores perdura há décadas:

Do ponto de vista do rito administrativo desenvolvido pela FUNAI, destacando-se o fato de dialogar exclusivamente com os indígenas, não considerando os diferentes sujeitos envolvidos, num rito onde ela cumpre o papel de acusar os agricultores de intrusos e ao mesmo tempo de julgar os seus argumentos de defesa, sem estabelecer nenhum mecanismo de mediação de interesses divergentes [...] baseado na construção de fontes a partir dos laudos antropológicos o que tem levado a processos administrativos longos, com constantes interferências judiciais, agravando-se a

⁹⁸ Ancestral da espécie humana.

situação dos indígenas e agricultores diretamente envolvidos e ampliando a intensidade e extensão do tensionamento social (TEDESCO, 2014, p. 130).

Com base na citação acima, evidencia-se a angústia do autor em relação ao procedimento da demarcação por terras realizadas pela FUNAI com o intuito de identificar a terra como de ocupação tradicional indígena (ou não), sem levar em conta a legalidade da compra das terras realizada pelos agricultores, sem se preocupar em buscar uma interpretação plural de um fato que atinge outros atores. Compreendem-se, os anseios do autor, é evidente que existem direitos em disputa, no entanto, a CF/88 é pontual quanto à terra indígena, anulando, portanto, qualquer direito de propriedade em terras de caráter de ocupação tradicional aos índios, conforme o parágrafo 6 do art. 231:

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

Com base nisso, a terra de ocupação tradicional anula efeitos jurídicos, mas a fim de se levar em conta que os agricultores familiares também foram vitimados por comprarem terras sem saber da sua procedência e anteriormente, inclusive, da própria Constituição de 1988 que assegura o direito de posse permanente aos indígenas em suas terras tradicionais. Diante dessa situação, questiona-se: Quem tem direito a terra? Questão que o Ministério da Justiça entende que deve ser respondida através de mediação (ou negociação) de conflitos, por uma “política de paz”. Ao questionar em entrevista se já houve alguma proposta de negociação entre os indígenas e os agricultores, no que se refere a terra, o entrevistado declarou:

Não! Não! Nunca, nunca, nunca a gente chegou a sentar com os agricultores, FUNAI, MJ, Município, Estado, nunca! Então, pra sentar pra conversar, pra definir se querem ou não querem, nunca houve. Só houve diálogo entre governo e agricultor. Nem agricultores! O agronegócio, o pessoal do CNA que faz tudo. Esse diálogo só houve em Porto Alegre e em Brasília. Aí só participou como eu vou dizer? Os advogados da ASMOF, mas não os colono. Colono que moram em cima de terra indígena, aqueles que tá lá, que trabalha todo dia, aqueles não. Então, tu calcula as coisa! É tudo manipulado, é pra não dar certo! (Deoclides, liderança regional e Cacique da aldeia Votouro Kandoia).

Enfatiza-se, todavia, que os Kaingang do Alto Uruguai não constituem um grupo social esquecido, como se tivessem sido esbulhados pelo Estado e pelos colonizadores, uma vez que a reserva indígena Votouro em Benjamin Constant do Sul foi identificada e demarcada como área de ocupação tradicional indígena em 1918. E conforme o estudo pericial fundiários é dessa reserva que partem os indígenas que reivindicam novas glebas.

Não está em jogo negar a existência indígena em anos anteriores a 1910, ano que se iniciou a demarcação de terras indígenas aos Kaingang de Votouro no norte do Rio Grande do Sul. Haja vista uma mensagem do Conde de Caxias à Assembleia Provincial em 1846, na qual tece recomendações para o aldeamento e catequese dos indígenas na região do norte do RS: “É uma grande desumanidade o deixarmos vagar por esses desertos ínvios, sem os socorros da Religião e da Civilização, esses restos dos primeiros habitantes do nosso país, que tão úteis nos podiam ser, como muitos deles nos têm sido” (Mensagem à Ass. Leg., 1846). Considera-se, assim, que a ancestralidade dos indígenas tem colocado em oposição laudos antropológicos e levantamentos históricos, entre a legitimidade e a contestação das terras de Faxinalzinho, pleiteadas pelos Kaingang como terras de ocupação tradicional.

Dois aspectos embasam o conflito: O primeiro está em torno da real ocupação (e não simplesmente a passagem) dos indígenas de Votouro Kandoia em Faxinalzinho, e o segundo está em torno da extensão territorial, a qual os indígenas reivindicam. Pois, em todo o relatório antropológico da FUNAI não há indícios da ocupação realizada por sertanistas, criadores ou tropeiros na região do Alto Uruguai. Porém, essa região encontra-se há mais de um século ocupada por brancos e caboclos que conviveram com indígenas construindo uma sociedade extrativista, com práticas de agricultura e pecuária. Esse afastamento da população não indígena na versão antropológica é, na visão dos contestadores, uma intenção de legitimar a exclusividade da ocupação indígena. Situação que para o historiador Sérgio da Costa Franco, não deveria merecer a cobertura oficial da FUNAI, uma vez que na sua percepção trata-se de uma invasão praticada por indígenas expulsos da T.I Votouro (de Benjamin Constant do Sul a Faxinalzinho), é objetiva em demonstrar que um pequeno grupo de indígenas acampou-se em uma área já ocupada por agricultores familiares.

3.4 REFLEXÕES ACERCA DO RECONHECIMENTO E DO DESRESPEITO MORAL NA LUTA INDÍGENA

Nós olhando um pouco para a FUNAI, eles têm as suas articulações, eu não sei! Influências americanas junto a eles, porque nós nunca sabemos até onde eles querem chegar com as áreas que eles têm abolido de agricultor familiar aqui. Áreas que são essenciais, com grandes mananciais; então, se a terra se tornar pública, eles poderão explorar essas áreas, seja a água ou outras fontes (Adilson José Chadi- Representante do SUTRAF- Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar Erechim).

O agronegócio tomou conta do Brasil, né? Eles dizem muitas vezes que umas ONGs aí que tão apoiando os indígenas que vão vender a Amazônia pros estrangeiro. Mas, não é verdade! O que a gente vê aí é o agronegócio, todo ele é financiado por recursos internacionais, né? Que fabrica veneno, a maioria nos Estado Unidos. Então, eles

falam uma coisa, mas na verdade é eles que tão fazendo. Então, assim, aliados o agronegócio tem um monte, né? (Deoclides- Cacique Kaingang da aldeia Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS).

As lutas indígenas podem ser relacionadas de formas distintas às reflexões acerca da luta por reconhecimento motivada pelo desrespeito moral, bem como pela lógica do mercado do reconhecimento⁹⁹. Busca-se, portanto, levantar reflexões sobre o sentido da luta indígena. Primeiramente, é de se considerar que o Rio Grande do Sul é um dos Estados onde se concentram mais os conflitos entre indígenas e agricultores nos limites do país, no qual a região norte do Estado é onde esses conflitos são mais recorrentes e intensos. São, particularmente, os indígenas do norte gaúcho, a saber, os Kaingang, quem mais alcançam visibilidade social acerca da organização política (KUJAWA; TEDESCO, 2014). No entendimento de Honneth, como já tratado, quando os sujeitos sentem-se desrespeitados na esfera do direito ou da estima social, esses podem mobilizarem-se a fim de repararem os danos sofridos nessas esferas. No que tange a essa pesquisa, os agricultores familiares afirmam que o objetivo da luta indígena pela terra é principalmente econômico, como se observa em argumento defendido por eles apresentado no estudo de Kujawa, Rückert e Tedesco:

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

Com base na citação acima e no intuito de justificar o entendimento da integração indígena ao mercado capitalista, considera-se, conforme declarações do Relatório Figueiredo (1967) de que os agentes do Serviço de Proteção ao Índio- SPI praticaram em sua política protecionista, entre outras ilegalidades, a exploração aos recursos naturais (extração de madeira, dilapidação do patrimônio indígena, arrendamentos e doações de terras, exploração de minérios, entre outros delitos investigados pela Comissão Parlamentar de Inquérito- CPI de 1967), o que trouxe visibilidade ao caráter de interesse comercial e econômico sobre a terra envolvendo os povos indígenas. Ademais, reservas e toldos foram criados na lógica de reduzir territórios e destinar os indígenas a espaço restrito. Cita-se, também o decreto 658, tangente à

⁹⁹ A expressão mercado do reconhecimento está utilizada como propósito de caracterizar um reconhecimento que se difere do reconhecimento moral, que possui na sua lógica, a busca por um reconhecimento que supra os anseios de ordem econômica. Pode-se, assim, entender que o reconhecimento do mercado é construído com objetivo de alcance utilitarista.

criação de reservas florestais (pelo Governador Walter Jobim, 1949), reduzindo e até extinguindo áreas indígenas no norte do Estado como: Serrinha, Caseiro e Ventara, sob a Lei 3381/1958 da Assembléia Legislativa do RS (que autoriza a venda da reserva florestal oriunda da TI de Serrinha¹⁰⁰).

Retomando às vezes em que o Estado brasileiro e o Governo do Estado sob a lógica integracionista trataram os direitos indígenas de forma transitória por entenderem a cultura desses povos como menor comparada à cultura nacional brasileira (aquela constituída pelos colonizadores europeus) acabou por gerar um entendimento de “muita terra para pouco índio” (NASCIMENTO, 2014). Esse processo de caráter discriminatório advindo das políticas indigenistas alimenta a dicotomia de que a terra aos indígenas é desperdício, enquanto que a terra aos agricultores é desenvolvimento, isso também, devido ao teor econômico da produtividade na terra. De modo que, a discriminação, que possui caráter desvalorizante, leva os sujeitos discriminados à desqualificação social a partir de uma identidade negativa gerada a fim de dificultar a sua inserção social (Paugam, 2003). Trata-se, portanto, de um poder de caráter simbólico que visa à desmoralização daqueles dos quais são entendidos como “desqualificados” ou mesmo adversários. Em entrevista feita com o prefeito do município de Faxinalzinho- RS questionou-se sobre o maior desafio enfrentado pelos agricultores familiares em relação à reivindicação dos indígenas de Votouro Kandoia obteve-se a seguinte resposta:

A insegurança! Porque você sabe que hoje a agricultura se tornou quase uma indústria e ela depende de investimentos a todo o momento. Então, hoje é a insegurança, né? Porque ali existem muitos produtores de frango, outros trabalham com leite e isso requer investimentos. E os produtores ficam nessa pendência aí: será que vale a pena eu investir se amanhã ou depois vamos ser, de repente, desapropriados? Então, o município também está perdendo no desenvolvimento, né? Os agricultores não estão investindo como deveriam tanto em grãos, como em carne e leite. São recursos que entrariam e somariam junto à Receita do Município. A gente fica até sem argumentos para motivar esses produtores porque é uma coisa pessoal: segurança econômica. Toda produção hoje depende de investimentos, seja na terra, no leite, na carne. Aí fica aquela dúvida: até quando? (Celso Pelin, agricultor e prefeito de Faxinalzinho, RS).

No que representa o valor da terra, é possível entendê-la como um capital econômico, assim como o dinheiro e outros patrimônios materiais, o qual é ampliado por estratégias de investimentos de indivíduos ou grupos que objetivam alcançar posição social que, por vezes, se revela a partir de conflitos nos campos sociais (espaço de lutas e correlação de forças entre

¹⁰⁰ Referente à perda de território sofrida pelos Kaingang de Serrinha, aponta-se que foram vitimados em dois momentos, o primeiro se deu em decorrência da colonização dos imigrantes europeus, que aos poucos se apoderavam das áreas indígenas. A segunda, em decorrência da criação em reserva florestal em territórios indígenas. Esses que seriam, com o consentimento do poder público, provocando a redução das áreas indígenas. Porém, com o crescimento populacional dos imigrantes e seus interesses na compra das terras consideradas devolutas (NASCIMENTO, 2014).

agentes que lutam por seus interesses). Todavia, a questão que norteia a reflexão sobre o reconhecimento é construída no fundamento do desrespeito moral, assim, não encontra motivação na luta por capital econômico. Não é fácil defender a essa questão, uma vez que a terra é em muitos contextos entendida sob a lógica da exploração de recursos, herança do processo de colonização que visava geração de lucro a partir da atividade do desmatamento. Na compreensão da natureza como objeto para desfrutar e não para preservar: “tirar a madeira, vender a madeira, plantar pasto, criar o boi, tirar o boi, fazer roça, plantar o soja... como uma cadeia exploratória” (Roberto Liebgott, Vice-Presidente do CIMI Sul)¹⁰¹. Considera-se, porém, que nesse conflito de Faxinalzinho não se trata da terra somente no seu sentido material, mas também emerge o significado afetivo que ela possui. Se fosse meramente uma demanda por terras (recurso, capital econômico) o povo Kaingang tomaria por reivindicação outras terras que não àquelas dos seus antepassados. Relacionado a essa compreensão, um entrevistado responde o que é a terra para os indígenas:

[...] é a vida, é a mãe, é tudo! A concepção é nesse sentido sempre! Em todos os lugares por onde eu trabalhei em nenhum deles eu percebi divergência com relação a essa noção e ao pertencimento que eles têm com a terra. A terra é tudo mesmo. E, o fato de eles estarem acampados em beiras de estradas é porque a terra mãe está do outro lado da cerca [...] ela é de fato o que dá a possibilidade de pensar o futuro, de pensar a vida (Roberto Liebgott- Vice- presidente do CIMI Sul e Missionário leigo).

De modo que “do outro lado da cerca” significa estar à margem, assim, pode-se interpretar a luta indígena não como uma lógica de mercado do reconhecimento que se utiliza de uma estratégia velada apoiada em um discurso simbólico de pertencimento para a preservação dos povos indígenas, que na verdade objetiva conquistar terras, no sentido de obter territórios para a exploração econômica e fortalecimento dos grupos indígenas. Entende-se que mesmo que não se ignore que a conquista de territórios é critério para a continuidade das gerações Kaingang, esse trabalho busca mostrar o modo como os indígenas se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento a partir de suas próprias experiências de lutas. Para tanto, um entrevistado considera acerca da demarcação das terras indígenas:

A maior luta dos indígenas é pela demarcação e homologação das terras. Tu não tendo terra tu não tem acesso à educação, à saúde. Então, nossa maior luta é pela terra (...). Mas, a demarcação e a homologação de terras não resolveriam o problema indígena totalmente, não só no Estado do RS, mas em nível nacional não é só demarcar e homologar as terras indígenas. É fazer com que sejam criadas políticas públicas diferenciadas para o atendimento das comunidades indígenas (Natanael Claudino, liderança estadual Cacique Kaingang da Reserva Indígena de Santa Maria-RS).

¹⁰¹ Consideração de Roberto Liebgott em entrevista para esse estudo.

A fala acima leva à compreensão sobre a organização política dos povos nativos à luta, a qual não finda com a demarcação e a homologação de suas terras; porém, estar “do outro lado da cerca” como aquele que está excluído, implica na identidade desses atores, pois, “indivíduos ‘à margem’ enfrentam a prova da reprovação social com estigma e vergonha, pois ao pleitearem seus direitos por terras ocupadas, faz parecer uma disputa entre indígenas e agricultores familiares. Referente à subcidadania indígena, construída pela desassistência social, Jessé Souza considera que o abandono à sua própria causa “cria condições perversas de eternização do “habitus precário”, que conduzem esses grupos a uma vida marginal” (SOUZA, 2012, p. 160). Porém, a fim de romperem com essa eternização, os grupos indígenas mobilizam-se para buscarem seus direitos confrontando o Estado e outros grupos sociais. Historicamente o conflito agrário na região do Alto Uruguai- RS agravou-se devido aos loteamentos e a venda ilegal de terras indígenas a agricultores nas décadas de 1940 a 1960. Porém, sobre esses povos nativos recaí o descrédito à sua luta; pois, é forte a ideia nutrida de que eles há tempos deixaram suas tradições e se assimilaram à cultura¹⁰² dos brancos, discurso 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 em acampamentos alocados onde são indesejáveis, na condição de marginalizados, Paugam considera:

A marginalidade organizada corresponde à reconstrução simbólica de um quadro cultural tolerável num espaço controlado pela experiência dos intercâmbios e das actividades quotidianas e, por vezes, graças aos recursos imaginários. Através do espaço vivido que potencialmente contém a sua história feita de conflitos [...] (PAUGAM, 2003, p. 106).

Razão de o porquê compreender a construção dos indígenas como sujeitos políticos diferente da motivação de conteúdo unicamente utilitarista¹⁰³. Acredita-se, entretanto, que os recursos imaginários “firmam as estacas” da resistência na luta, é a cosmovisão que dimensiona o viver sob outra coordenada que não a do “mundo natural”, mas sustentado pela espiritualidade e historicidade formam a identidade dos povos indígenas. Assim, o desrespeito moral faz com

¹⁰² No que tange à questão cultural, Fredrik Barth (2000) considera: “As fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação...” (BARTH, 2000, p. 26). Essa citação apresenta que as distinções étnicas não dependem da aceitação social, tampouco a ausência de intervenção externa é capaz de impedir a construção étnica; e nem a aculturação é capaz de destruir com a distinção étnica. De certo que a assimilação cultural de um grupo depende do quanto ele deseja se servir de outros valores.

¹⁰³ O Utilitarismo constitui uma doutrina filosófica que pode ser definida pelo princípio do bem-estar máximo do seguinte modo: Agir sempre de forma a produzir a maior quantidade de bem-estar. Seus principais teóricos foram Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Entendimento não correspondente à tese do reconhecimento por Honneth (2003), pois, para ele a motivação que leva os sujeitos à luta não se configura em resposta às expressões da injustiça social; antes, defende que a motivação que leva à mobilização social tem caráter moral.

que os sujeitos elaborem sobre si uma identidade negativa, a qual com sua luta e organização têm os impulsionado a mudar esse quadro de humilhação sofrido por experiências degradantes. Estigmatizados, entendem-se como atores inacabados, relativamente incapazes para serem plenamente aceitos na sociedade (GOFFMAN, 1988). Diante disso, a construção política indígena (gerada pelo desrespeito moral, se fortalece na perspectiva de reparar esse dano) é um instrumento para ampliação dos direitos desses povos, como se observa na fala do entrevistado a seguir:

A ocupação que a gente está fazendo não é uma ocupação qualquer (...) desde os tempos passados somos ligados a esse espaço. Sabemos que várias cidades do Brasil foram criadas em cima de cemitérios indígenas. A ocupação que fizemos é para dar visibilidade a nossa existência, aos nossos direitos a terra e a nossa luta. Nós educamos nosso filho desde pequeno a lutar, eu posso ensinar a criança a lutar pelo seu direito originário e depois ela vai ensinar os outros sobre os nossos direitos (...). Estamos conseguindo através da nossa luta colocar nossos filhos na Universidade para que busquem conhecimento do homem branco, do homem não indígena e voltem para a aldeia e coloquem o que aprenderam em prática, mas sempre acompanhando o costume da sua comunidade conforme sua luta e sua língua. Isso foi uma conquista enorme! Na UFSM temos 52 pessoas indígenas, 80% desses são Kaingang. Mas, a Universidade não vai ensinar eles a lutar, vai sim ensinar a lutar por um direito individual, mas a nossa luta é coletiva. Então, sempre alertamos muito: a nossa luta continua a nossa luta é coletiva! (Natanael Claudino, liderança estadual e Cacique Kaingang da Reserva Indígena de Santa Maria- RS).

Com isso, pode-se entender que o desrespeito moral uma vez que encontra meios de superação (através da semântica coletiva) promove um efeito positivo e por isso o dissabor do desrespeito é vencido pela consciência do motivo de se organizar e a quem desejam confrontar. Assim, o sentimento depreciativo de subalternidade, subcidadania, desqualificação, desvalorização e estigma alimentam a força motriz que dá sentido à mobilização social na reparação do desrespeito na esfera do direito e da estima social. Aos indígenas, essa força é somada às experiências de sucesso já alcançadas no âmbito jurídico, de modo que a sua autoestima é estimulada pelo apoio de organizações aliadas que proporcionam o encontro dessas populações na luta contínua aos seus direitos. Portanto, os sujeitos se convertem em atores a partir da consciência da sua identidade, do seu opositor e do significado de suas ações para conquista do que está em jogo no conflito. Na análise de Touraine (1977) é nessa condição que um movimento social opera. E para Honneth (2003) esses movimentos alavancam a evolução das sociedades.

Honneth (2003) defende que o desrespeito é capaz de conduzir os sujeitos à possível morte psíquica, social e vexação. Tal é o prejuízo que os corrói moralmente; no entanto, compreende-se que causa estranheza convencer-se de que os sentimentos depreciativos são os condutores da mobilização humana e da transformação social, pois, se vive em um contexto

cultural onde impera o sistema capitalista, de modo que é mais fácil considerar que as motivações da luta são amparadas em interesses econômicos. A fim de se entender o que a terra significa aos indígenas, faz-se uma alusão a Honneth (2003) sobre o sentimento de “simbiose”¹⁰⁴, assim, como a autoconfiança que é adquirida quando a mãe e o bebê são capazes de ficarem sem a presença um do outro, ocasião; por exemplo, em que a mãe após a licença maternidade, retorna a sua rotina afastando-se da presença do bebê e retornando no decorrer do dia. Nesse intervalo em que ficam sem a presença um do outro, a relação entre ambos passa de dependência absoluta à dependência relativa. Comparando-se aos indígenas que sofreram esbulho (ou que seus avós ou pais o tenham sofrido) o que acontece é que foram arrancados da terra pela ação do Estado com vistas à ascensão econômica e social resultante do processo de colonização no norte do RS, assim, não tiveram tempo de elaborarem a sua autoconfiança por conta de não experimentarem um amor contínuo. Considera-se, todavia, que mesmo fazendo uso de metáfora ao comparar os indígenas a crianças pequenas e a terra à mãe, não se pretende em momento algum fazer menção a um indígena infantilizado; busca-se, para tanto, argumentar acerca do relacionamento entre esses povos e a terra, como os entrevistados declaram a seguir:

A terra é tudo, é a nossa mãe! É de onde tiramos o nosso alimento, é a nossa vida (Natanael Claudino, liderança estadual e Cacique Kaingang da Reserva Indígena de Santa Maria- RS).

Tudo, tudo! (Deoclides de Paula, Cacique Kaingang do acampamento Votouro Kandoia de Faxinalzinho- RS).

[...] Eu trabalhei com um povo na Amazônia que a primeira coisa que eles faziam quando a mãe dava à luz, antes de limpar a criança, era passar a criança na terra, com aquele significado de que a criança é filha da terra (Roberto Liebgott- Vice- Presidente do CIMI Sul e Missionário leigo).

[...] 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 (Indígena do acampamento de Votouro Kandóia, Faxinalzinho, RS).

A terra é a nossa mãe! A senhora negociaria a sua mãe? Não queremos outra terra, queremos a terra da memória dos nossos pais e avós (Indígena do acampamento de Votouro Kandoia em Faxinalzinho, RS).

A negação da possibilidade de negociação nos conflitos agrários demonstra que não é qualquer território que é capaz de satisfazer a autorrelação positiva correspondente à autoconfiança, autorrespeito e autoestima indígena. O reconhecimento indígena é mais do que

¹⁰⁴ A simbiose é na esfera do amor, a partir das contribuições de Winnicott, como um sentimento íntimo entre a mãe e o bebê, o qual traz uma relação de total dependência entre eles.

conhecer uma cultura a partir de artefatos e rituais, trata-se de compreender o caráter da sua organização política. A representatividade dos povos indígenas é construída a partir de uma narrativa de afeto em torno da terra, em que essa é a questão fundante na luta indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo realizado, no qual o objetivo foi compreender de que modo os indígenas se constroem como sujeitos políticos na luta por terra e por reconhecimento em Faxinalzinho, RS, compreendeu-se que os sujeitos podem se construir politicamente ao compartilharem suas experiências de desrespeito moral nas esferas do direito e da estima social. A construção política indígenas ganhou significância a partir da década de 1970, momento efervescente do Movimento Indígena no Brasil- MIB, ocasião em que lideranças indígenas de diferentes etnias dos povos originários do Brasil se encontravam para discutir pautas que implicavam no seu modo de vida referente à garantia de seus direitos. Esses encontros foram promovidos pela articulação de organizações indígenas como: União Nacional dos Índios- UNI, Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil- CAPOIB, Associação Comunitária Indígena Kaingang- ACIK, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil- APIB, entre outros órgãos de apoio indigenistas como: Fundação Nacional dos Índios- FUNAI, Instituto Sócio Ambiental- ISA, Conselho Indigenista Missionário- CIMI, e outros. De modo que no período anterior a essa década, ações indígenas foram realizadas, porém, o que se revela a partir dos anos de 1970 é uma mobilização contínua desses atores e a sua maior visibilidade política; ou seja, o movimento indígena brasileiro é alimentado por mobilizações que buscam direitos coletivos, a partir da consciência do prejuízo que lhes foi causado por terem seus direitos denegados, a saber: o direito à demarcação da terra de ocupação tradicional. Essa é a luta que mais reflete o quanto esses povos foram desrespeitados moralmente.

Os movimentos sociais revelam os conflitos da sociedade, tornam visíveis as tensões existentes entre os atores que se organizam na luta por suas demandas e redesenham a história na possibilidade de contá-la a partir da ótica de grupos subalternos. Entendeu-se que a luta indígena possui caráter moral a partir da busca pela reparação de um dano: o esbulho sofrido em suas terras tradicionais, violência que comprometeu, em muitos casos, as tradições culturais o que, por outro lado, 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.

A questão em torno da terra gera ambiguidade jurídica, uma vez que, de um lado estão os indígenas de Votouro Kandoia reivindicando as terras de Faxinalzinho como de ocupação tradicional e de outro lado estão os agricultores familiares que possuem o título de propriedade dessas terras reivindicadas. Desse modo, o cenário do conflito em questão é um tanto complexo, pois, ambos os atores envolvidos têm direitos assegurados constitucionalmente. Tal conflito é

fruto da política territorial indígena do Estado Gaúcho, que constituiu a indígenas e a agricultores direitos sobre as mesmas terras em diferentes períodos. Entretanto, com base em relatórios técnicos construídos em defesa dos agricultores, a área pleiteada pelos indígenas não seria de ocupação tradicional, mas uma estratégia política de alcance territorial; e, nesse caso, inconstitucional. Pois, não há reconhecimento legal de ampliação territorial sobre áreas já demarcadas, porém, laudos e contralaudos apresentam legitimidades sobre os direitos dos atores de ambos os grupos. Todavia, o que está em questão não é trazer luz à verdade de um ou de outro, já que o conflito não é entre os indígenas e os agricultores; para ambos a terra é um patrimônio material e imaterial, espaço de reprodução cultural, transmissão de saberes e de afirmação de identidade. Assim, ambos são vítimas da política indigenista que promoveu a venda dos lotes de terras demarcadas como indígenas aos imigrantes que chegaram ao norte do Rio Grande do Sul no século XX, evento que marcou a história desses atores com embate social, político, econômico e jurídico, a partir de disputas territoriais, alocações, deslocamentos e indenizações.

A partir de documentos bibliográficos pôde-se recuperar a história dos indígenas desde a colonização com imigrantes no Rio Grande do Sul no final do século XIX e início do século XX, como também, conhecer a atuação de alguns indígenas Kaingang no norte do Estado Gaúcho a partir de entrevistas *in loco*. Do mesmo modo, conhecer a organização dos agricultores no município de Faxinalzinho, RS. Observou-se nas entrevistas com os indígenas que eles entendem, em relação ao conflito agrário, que a luta não é contra os agricultores familiares, mas é em detrimento do Governo do Estado do Rio Grande do Sul ter loteado e vendido suas terras aos agricultores imigrantes. O conflito data desde quando os indígenas tiveram suas áreas reduzidas e vendidas nos anos de 1949, em decorrência da política de reservas florestais, no governo Brizola, fim dos anos de 1950 e início dos anos 1960, colocando-os fora de suas áreas de ocupação.

Entre as décadas de 1980 e 1990 a mobilização dos povos indígenas alcançou reconhecimento jurídico, isso foi possível a partir das lutas desses povos que iniciaram pela organização das Assembleias Indígenas, na década de 1970, gerando grande reparação ao seu desrespeito ao reconhecer seus direitos em âmbito nacional com a Constituição Federal de 1988 e com a Constituição Estadual de 1989. Leis que estabeleceram a recuperação dos territórios de ocupação tradicional indígena, o que acarretou no deslocamento de agricultores que habitavam nessas áreas, os quais possuíam o título de propriedade como garantia de que as terras haviam sido compradas do Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Nos anos de 2000, o movimento indígena apresentou uma nova fase da sua articulação política: acampamentos indígenas em

áreas que reivindicavam como sendo de ocupação tradicional. Articulação que é entendida, por alguns estudiosos do tema, como uma estratégia política de alcance de territórios, que ao serem solicitados pelas comunidades indígenas, a FUNAI estabelece estudo técnico para possível legitimação, a fim de ampliarem territórios. Tal ação política indígena tem provocado, principalmente no norte do Rio Grande do Sul, instabilidade entre os moradores (agricultores familiares), pois, esses se sentem ameaçados em perderem suas propriedades, como no caso da área reivindicada em Faxinalzinho em que os Kaingang de Votouro Kandoia estão acampados desde 2002. Porquanto, dizem não serem intrusos, mas proprietários. Mesmo diante de possível estratégia política de ocupação, considera-se que a luta que mobiliza os indígenas Kaingang é por terra e por reconhecimento moral; e nesse sentido, não se trata da terra como mero valor econômico, mas, como uma condição para que possam viver e preservar a sua cultura.

As categorias emergentes desse estudo foram: subalternidade, subcidadania, desqualificação, desvalorização e estigma, as quais conduziram a pesquisa para trazer entendimento sobre o desrespeito moral do qual os indígenas sofreram (sofrem), somadas à tese de Honneth (2003) de que o movimento social é fruto da mobilização gerada em resposta ao não reconhecimento na esfera do direito e da estima social. Para Honneth, a emancipação humana, a qual os seres humanos atingem a autorrealização; portanto, a felicidade, só é possível quando alcançam reconhecimento. Assim, sua tese é defendida pela busca na reparação do desrespeito sofrido, de modo que foi possível compreender a luta indígena embasada nessa teoria.

O conflito atual indígena no norte do Estado Gaúcho desencadeia tensões na esfera pública, uma vez que a questão indígena é um tema latente na sociedade brasileira, e ganha mais espaço a partir dos meios de comunicação e estudos técnicos. Assim, os laudos antropológicos buscam apurar a legitimação à terra indígena de Votouro Kandoia, enquanto que o Congresso Nacional articula mudanças constitucionais como a PEC 215 e o Marco Temporal a fim de alterar o direito originário dos indígenas sobre sua terra tradicional garantida no artigo 231 da Constituição Federal vigente.

Por fim, no caso de Faxinalzinho, RS, com base na pesquisa realizada encontrou-se estudos que apontam o conflito envolvendo os kaingang de Votouro Kandoia como resultado de um processo de ampliação de terras, uma estratégia a fim de alcançar áreas além das já demarcadas Pós Constituição Federal de 1988, ocasião em que agricultores familiares foram desalojados de áreas que possuíam título de propriedade para que os indígenas fossem reassentados em suas terras de ocupação tradicional. Considera-se, no entanto, que tal entendimento acerca da estratégia de ampliação territorial é refutado pelos indígenas que

alegam reivindicarem por um direito originário; ou seja, direito à terra tradicional. Porém, entre argumentos e contestações, o que não deixa dúvidas é que a trajetória de luta dos povos indígenas construiu um capítulo na história do Brasil, que desde a chegada dos colonizadores é escrita a muitas mãos, deixando de ser um fenômeno etnográfico ao tomar a proporção de uma demanda da reivindicação coletiva para o alcance da transformação da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Haroldo. **Cidadania e hegemonia no mundo moderno**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.
- ALBUQUERQUE, Antonio Ulian do Lago. **Multiculturalismo e direito à autodeterminação dos povos indígenas**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.
- BARBOSA, Águida. Composição da historiografia da mediação: instrumento para o moderno direito de família. **Revista do Curso de Direito da Universidade Federal de Uberlândia**, v. 33, pp. 155/170, 2004-2005.
- BARBOSA, Marco Antonio. **Autodeterminação: direito à diferença**. São Paulo: Plêiade/FAPESP, 2001.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa, Portugal; Edições 70, LTDA., 2009.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimentos, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Brasília, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 [1989].
_____. _____. 6 Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. 2. ed. Porto Alegre, RS: Zouk. 2013. 560p.
- BHABHA, H. K. 2005. A questão outra: estereótipo, discriminação e o discurso do colonialismo. In: SANCHES, M. R. (Org.). **Deslocalizar a “Europa”**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa, Edições Cotovia: 2005. p. 143-166.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, 1988.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Editora Pioneira, 1976.
_____. **Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15. 2006.
- 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.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **Conflitos no Campo: Brasil 2014**. Goiânia: CPT Nacional, 2015.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. **Direitos indígenas no Brasil: uma trajetória de violências e injustiças institucionalizadas**. Disponível em: http://www.coletiva.org/site/index.php?option=com_k2&view=item&id=36:direitos-ind5C3%ADgenas-no-brasil-uma-trajetória-de-violência-e-injustiças-inconstitucionalizadas&tmpl=component&print=1>. Acesso em: 10 fev.2016.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. pp.113-139.

FRASER, Nancy; HONNETH, A. **Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange**. New York; London: Verso, 2003. [Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse. Frankfurt; Main: Suhrkamp Verlag, 2003].

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Tradução Mathias Lambert. 2004. Acesso em 10 de setembro de 2015.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

GOLDENBERG M. **A arte de pesquisar**. Rio de Janeiro: Record; 1997.

GURMÉNDEZ, Carlos. Sentimiento. In: ORTIZ- OZÉS, Andrés; PATXI, Lanceros (Orgs). **Diccionario interdisciplinar de hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. 2004. Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la 'reconnaissance'. *Revedu M.A.U.S.S.*, 23:137-150. In: CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 9, v. 16, n. 2, p. 940, 2005.

_____. Observações sobre a reificação. **Civitas. Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre: Edipucrs, v. 8, n. 1, p. 68-79, jan.-abr. 2008.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS (INESC). **Mapa da fome entre os**

povos indígenas I e II: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar. Brasília: INESC, 1994-1995.

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, p. 67-78, 2014.

KRECKEL, Reinhard. **Politische soziologie der sozialen ungleichheit**. Frankfurt: Campus, 1992.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade:** o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO. 2005.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Fronteira geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1939). **Antropologia**, Pesquisas/ Instituto Anchietano, n. 56, 2000.

LIEBGOTT, Roberto Antônio. **Os direitos humanos dos povos indígenas:** os povos Guarani, Kaingang e Charrua e a contínua luta pela garantia de seus direitos! Porto Alegre, 2012. (Relatório Final da Subcomissão para Tratar Sobre a Situação Dos Povos Indígenas no Rio Grande do Sul. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos).

LIMA-AYRES, Déborah. A construção histórica da categoria caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural. **Novos Cadernos NAEA**, UFPA, v. 2, n. 2, 1999.

LOPES, Basto Danielle. **O movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988)**. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História Social). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

LUCIANO. Gersem dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Clarisse Drummond Martins. **Índio ou cidadão:** uma discussão sobre os desafios da promoção e proteção social no âmbito da política indigenista brasileira. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Política Social). Departamento de Serviço Social da Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

MELUCCI. **Challenging codes: collective action in the information age**. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1996.

_____. **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.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo. WMF: Martins Fontes, 2007.

PACHECO, Eliezer. **O povo condenado**. Ijuí: Ed. Artenova; FIDENE, 1977.

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 em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. 289f.

_____. **Movimentos sociais**: ABORDAGENS CLÁSSICAS E CONTEMPORÂNEAS. Disponível em: <<http://csonline.ufjf.emnuvens.com.br/csonline/article/download/358/332>>. Acesso em 27 out.2015.

PINTO, LOUIS. **Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social**. Tradução Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. 192p.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

QUADROS, Jânios; ARINOS, Afonso. **História do povo brasileiro**. São Paulo. J. Quadros Editores Culturais, 1968. v. VI.

RAMOS, Alcida Rita. **Nações dentro da nação**: um desencontro de ideologias. Brasília (DF): DAN/UnB, Série Antropologia, 1993.

RADIN, J. C. **Representações da colonização**. Chapecó: Argos, 2009.

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

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 1970, p. 128.

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

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

SAAVEDRA, Giovanni A.; SOBOTTKA, Emil Albert. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Civitas Revista de Ciências Sociais**, v. 8, n. 1, jan./abr. 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SARMENTO, Daniel. **Nota técnica:** a PEC 215/00 e as cláusulas pétreas. Disponível em: <<http://www.gta.org.br/wp-content/uploads/2013/09/2013-Nota-T%C3%A9cnica-do-MPF-sobre-a-PEC-215.pdf>>. Acesso em: 16 jan.2016.

SOBOTTKA, Emil A. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, v. 15, n. 33, p. 142-168, 2013.

SODRÉ, Nelson Werneck. **O que se deve ler para conhecer o Brasil**, 3. ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1967.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania:** para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003. (Coleção Origem).

_____. **A modernização seletiva:** uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. **A construção social da subcidadania:** para uma sociologia política da modernidade periférica. 2. ed. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2012. (Humanitas).

_____. A gramática social da desigualdade brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 79-96, 2004.

SPIVAK, GayatriChacravorty. 1942. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133p.

TAYLOR, C. La política del reconocimiento. In: TAYLOR, C. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Tradução de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43-107.

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

TEDESCO, João C.; CARON, Márcia dos S. “A preocupação com os de dentro” e a reconstituição do etos camponês: relações interétnicas na colônia Erechim, norte do RS_ 1908- 1915. In TEDESCO, João C.; NEUMANN, Rosane M. (Orgs.) et al. **Colonos, colônia e colonizadoras:** aspectos da territorialização agrária no Sul do Brasil. V. 3. Porto Alegre: Editora Suliani, Letra e Vida, 2013. p.144-169. v. 3.

TELLES, Vera da Silva. Pobreza e cidadania: dilemas do Brasil contemporâneo. **Caderno CRH**, Salvador, Centro de Recursos Humanos, n. 19, p. 8-21, jul. /dez. 1993.

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

_____. **Pensar Outramente o discurso interpretativo dominante.** Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Crítica da modernidade.** Tradução Élia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. **O retorno do actor:** ensaio sobre sociologia. Tradução: Armando Pereira da Silva. 1984. (Coleção: Economia e Política, sob a direção de António Oliveira Cruz).

_____. **O pós- socialismo.** Tradução de Sonia Goldfeder e Ramon Americo Vasquez. São Paulo: Brasiliense, 2004b.

_____. An introduction to the study of social movements. **Social Research**, v. 52, n. 4, 1985, pp. 749 – 787.

_____. **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.** México; El Colégio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1999. 260 p.

_____. Movimentos sociais e ideologias nas sociedades dependentes. In: ALBUQUERQUE, J. A. G. (org.). **Classes médias e política no Brasil.** Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1977.

_____. **Poderemos viver juntos?** iguais e diferentes. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

TOURINHO Neto, Fernando da Costa. Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas consequências jurídicas. In: SANTILLI, Juliana. **Os direitos indígenas e a Constituição.** Porto Alegre: NDI, 1993.

WAIBEL, Leo. **Capítulos de geografia tropical do Brasil.** Rio de Janeiro: IBGE, 1979.

ZARTH, Paulo Afonso. **História agrária do Planalto Gaúcho 1850-1920.** Ijuí: Editora da UNIJUI, 1997.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

Comissão Nacional da Verdade, 2014:

http://200.144.182.130/cesta/images/stories/CAPITULO_INDIGENA_Pages_from_Relatorio_Final_CNV_Volume_II.pdf. Acesso em: 19 de abril de 2016.

Documentário: Povos indígenas e a Ditadura militar: <HTTPS://youtu.be/M0jtsgSsxFs>
Acessado em 14 de abril de 2016.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE [.http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena.html](http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena.html). Acesso em: 22 de abril 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.

Perfil Socioeconômico COREDE norte, Porto Alegre, novembro de 2015.

<http://planejamento.rs.gov.br/upload/arquivos/201512/15134135-20151117103226perfis-regionais-2015-norte.pdf>. Acesso em: 05 de maio de 2016.

Portal do MEC/ Educação Indígena 2016. <http://portal.mec.gov.br/educacao-indigena>. Acesso em: 22 de abril de 2016.

ANEXO - SUJEITOS ENTREVISTADOS

Entrevista 1- Celso Pelin. Prefeito de Faxinalzinho, RS.

Entrevista 2- Ido Antônio Marcon. Presidente da Associação de Moradores de Faxinalzinho, RS- ASMOF e Proprietário rural.

Entrevista 3- Deoclides de Paula. Liderança regional e Cacique da terra indígena Votouro Kandóia, Faxinalzinho- RS. Etnia Kaingang, 43 anos.

Entrevista 4- Valério de Oliveira. Presidente do Conselho da aldeia Kandóia, Faxinalzinho, RS. Etnia Kaingang, 71 anos.

Entrevista 5- Indígena da comunidade de Votouro Kandóia, Faxinalzinho, RS. Etnia Kaingang, 55 anos.

Entrevista 6- Douglas Censi. Agricultor familiar no município de Aratiba, RS, e coordenador do Sindicato Unificado dos Trabalhadores da Agricultura Familiar- SUTRAF do Alto Uruguai.

Entrevista 7- Adilson José Chadi. Representante da SEDE do Sindicato Unificado dos Trabalhadores na Agricultura Familiar- SUTRAF Erechim, RS.

Entrevista 8- Natanael Claudino. Liderança estadual e Cacique Kaingang da Reserva indígena de Santa Maria, RS.

Entrevista 9- Roberto Antônio Liebgott. Missionário leigo. Vice-Presidente do Conselho Missionário Indigenista- CIMI Sul. Porto Alegre, RS.