



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
6ª Câmara de Coordenação e Revisão
Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais

PARECER PERICIAL n° 18/2014

Brasília (DF), 06 de Março de 2014

Referência: Inquérito Civil Público 1.29.004.000661/2010-10

Destinatário: Deborah M. Duprat de Britto Pereira, Sub Procuradora da República e Coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão.

Interessado: Fredi Éverton Wagner, Procurador da República

Pluralismo Jurídico. Arrendamento em terra indígena

Este Parecer Pericial decorre de demanda formulada por meio do OF. CIV 4º/PRM/PF/RS/Nº 1121/2013, no qual solicita “(..) a elaboração de estudo antropológico sobre o fenômeno do arrendamento na T.I Nonoai e seus impactos sociais, políticos e econômicos dentro e fora da comunidade indígena, com a finalidade de subsidiar a atuação do MPF no trato da questão.”.

Em decorrência desta solicitação, foi elencado como recorte analítico a relação entre a noção de terra e de mercadoria entre os Kaingang de forma que possibilitasse relacionar aspectos da organização social e da cosmologia do grupo com a história de contato com a sociedade não indígena local, principalmente naquilo que tangência as disputas de terras e os problemas relacionados com o arrendamento,

tendo como horizonte as relações de gerações, a circulação de pessoas, a venda de terra e as disputas políticas locais em torno daquilo que chamam de cacicado.¹

A organização social e cosmológica dos Kaingang de Nonoai

A terra indígena de Nonoai é uma das mais antigas e conhecidas na região. Relatos indicam que ela foi o centro de um vasto império durante o século XIX, tendo como líder o cacique Fong e, posteriormente, seu filho, Nonoai. Hoje, a terra indígena possui 2.787 indígenas divididos em três grandes aldeias: Sede, Pinhalzinho e Bananeiras, cada uma dessas contando com equipamentos públicos como escola e posto de saúde e com uma estrutura política hierarquizada que reproduz aspectos militares, contando com capitão, major e soldados, todos subordinados a um único cacique e vice-cacique que respondem pela terra indígena como um todo.

Esta estrutura hierárquica é responsável pela “ordem” da comunidade, utilizando da força para coagir àqueles que “saem da linha”, ou aqueles que são abertamente contrários à centralização do poder por parte do cacique. A repressão exercida por esse grupo tende a assumir variadas formas, mas, comumente, se apresenta como “surras”, ou longos períodos de “cadeia” que ocorrem em uma prisão improvisada em cada uma das aldeias. Em alguns casos, as disputas podem levar a conflitos abertos, tendo como fim a morte, ou como ocorre com maior frequência, a expulsão das pessoas “desordeiras” da terra indígena, junto com suas unidades familiares, ou grupos domésticos.

Promovendo ou quebrando aliança, ainda hoje, opera entre os Kaingang um sistema cosmológico diametral, que tende a ser complementar, mas também guarda tensões que podem levar a

¹ A parte etnográfica deste parecer técnico contou com um breve trabalho de campo realizado de 23 de novembro a 03 de dezembro na terra indígena de Nonoai.

disputas. Os Kaingang, classificados como um grupo Jê, se dividem em metades nomeadas de Kamé e Kairu, sendo a primeira metade a mais forte. Cada metade comporta uma seção chamada de Votoro, que é associada à metade Kairu e Veineky, que é associada à metade Kamé.

O pertencimento patrilinear à metade ou à seção está inscrito no nome atribuído à pessoa quando ocorre o seu nascimento. O dualismo Kaingang se exprime igualmente em vários outros aspectos da vida ritual e social, principalmente em relação às nomenclaturas animais (onde vários animais são concebidos como pertencentes a outra metade, conforme afirma Nimendajú 1993) e astronômicos, que atribuem uma identidade Kamé ao sol e a Kairu à lua.

Ao contrario dos Jê centrais e setentrionais, os Kaingang não constroem aldeias circulares ou semicirculares. O espaço imediatamente ao redor da casa é essencialmente agrícola e é designado pelo termo limpo (*plur* em Kaingang) em oposição ao mato, à floresta. Esses três termos constituem a tríade: casa/limpo/mato. Cada contexto tem por referência, assim, seu principio organizar que pode ser tanto a estrutura binária das metades ou dos sexos, a divisão Kamé/Kairu, assim com masculino e feminino, ou a estrutura ternárias das relações espaciais: casa/limpo/mato e alto/meio/baixo. (Veiga 2006: 116-117)

Juntamente com os aspectos cosmológicos e a disposição espacial das aldeias a divisão entre metades também marca a esfera do casamento. A residência uxorilocal, apesar das mudanças históricas, ainda é predominante em todas as localidades pesquisadas. Ou seja, ocorre a atração do homem que casa para o grupo familiar da mulher, caracterizando a circulação de homens nas aldeias e mantendo as mulheres nos seus respectivos grupos. De forma geral, com o casamento, a maioria dos casais passa a ter sua própria casa e ser responsável por ela.

Apesar disso, podem-se verificar algumas características distintas que marcam também a vida pós-conjugal na ocupação dos espaços das aldeias. Sendo assim, o papel da liderança local é fundamental para o

início da vida material dos recém-casados, por meio da definição do espaço de subsistência e plantio, o que se soma a responsabilidade do noivo em garantir uma moradia para a família, contando, geralmente, com o apoio da liderança. Estas duas definições após o casamento indicam um possível distanciamento entre a mulher e a família dela, embora os cônjuges passem a residir nas proximidades da mesma².

O casamento entre metades ainda é um grande fator de diferenciação, conforme nos foi relatado em Pinhalzinho pela liderança Jair, conhecido como Chapin. Segundo ele, seguindo a tradição, se a mãe é Kairu e o pai Kamé, é a mãe que passa o nome da marca, geralmente dar nome é uma atribuição da avó, mãe da mãe. Sendo que o filho da irmã é considerado Kaiko, consanguíneo. Não se pode casar Kamé com Kamé, ou Kairu com Kairu, pois também são considerados parentes. Este passa a ser o tipo de casamento preferencial. Se ocorrer de um homem casar com uma mulher branca, esta passa a residir na comunidade, caso ocorra o contrário, a mulher deve se retirar da aldeia.

A relação com os cunhados, geralmente, expressa jocosidade, tendo um status simétrico. A relação entre sogro e genro, é marcada por comportamento respeitoso, havendo um status assimétrico, o mesmo ocorre com o irmão. Esta relação produz implicações na estrutura política das comunidades tendo maior facilidade de formação de aliança

² Alguns exemplos demonstram como isto ocorre na prática. Em Kondá, após o casamento os noivos ocupam uma nova residência, cuja construção é paga pelo noivo. Nesta localidade, desde a festa o noivo já passa a assumir a responsabilidade. De acordo com um dos dirigentes crentes se alguém deseja casar deve, em primeiro lugar falar com o pastor, aí “faz uma festinha paga pelo noivo.” Em Votouro a terra para lavoura familiar é adquirida logo após o casamento através do crivo da liderança; os recém casados saem da casa dos pais, constituindo nova residência e recebendo a terra correspondente a sua capacidade produtiva. Em Carreteiro, o novo casal recebe uma casa e um pedaço de terra escolhidos pela liderança. Em Monte Caseros, após o casamento a liderança define um pedaço de terra para os casais, onde passam a viver com a família e organizar a roça. A estabilidade conjugal não é muito comum entre os Kaingang mesmo que haja um esforço das lideranças e das igrejas em reforçá-la. Para tal, algumas atitudes são providenciadas como forma de buscar garantir uma maior permanência dos casais e, conseqüentemente, menor circulação da terra. A prática pré-conjugal mais comum é o aconselhamento. Este pode ser de responsabilidade da liderança ou de líderes religiosos. O conteúdo dos aconselhamentos varia de acordo com a realidade local. Em certos casos a ênfase se dá sobre o reforço da tradição pelo incentivo a se casarem pessoas de marcas/metades distintas, casar kamé com kairu. De forma geral, o aconselhamento se dirige a uma necessidade de respeito entre os casais e com os genitores dos noivos em um discurso de reforço da unidade familiar. É uma forma da liderança reduzir os conflitos posteriores, em sua grande parte, decorrentes de ciúmes e do consumo de bebida alcoólica. Entre os crentes de Ligeiro o casamento é aconselhado pelo dirigente e a separação de casais é condenada. O casal que se separa recebe a disciplina. Primeiramente, quando um casal se separa é aconselhado pelo pastor a fazer as pazes. Enquanto não se reconciliam ficam em disciplina e permanecem cerca de dois meses em observação. Se um dos cônjuges resolver casar com outra pessoa não é aceito mais na Igreja. (Almeida 2004:55)

entre cunhados do que entre irmãos.

História do arrendamento

A história do arrendamento na terra indígena de Nonoai se liga diretamente a própria história de formação da terra indígena, podem-se observar claramente dois momentos, o primeiro é aquele que dura até início do século XX, no qual a disputa de terra envolvia estritamente a guerra e se relacionava com a manutenção do território sem a presença de colonos, e o início do século XX, onde o grupo étnico não conseguia mais sustentar seu domínio territorial frente às investidas dos colonos e do estado, o que ocasionou a fixação de grupos polacos, alemães e italianos na área indígena.

Ocorre que esta fixação não ocorreu com a súbita desapropriação massiva dos grupos indígenas, mas por meio da prática de arrendamento de terras, operacionalizada pelo sistema de parceria com as famílias indígenas, costumeiramente, marcando a exploração destas famílias pelas famílias de colonos. Assim, com o passar dos anos, estes colonos arrendatários reivindicavam a posse das terras indígenas e, com a anuência do estado, conseguia até mesmo a titulação dessas suas glebas. Na pesquisa realizada, alguns indígenas moradores de Nonoai nos relataram que era algo comum famílias inteiras de indígenas serem expulsas quando as famílias de colonos chegavam afirmando que haviam ganhado terras do estado, sendo que no período de formação dos Toldos, início do século XX, era comum o governo chegar levar um caminhão para deslocar os indígenas.

Da bibliografia levantada, o trabalho de Lopes (1995) se destaca pela ampla descrição de como ocorreu este processo. Segundo a autora, os Kaingang de Nonoai, premiados pelo abandono por parte do estado que desde 1888 deixara de pagar um diretor para auxiliar o aldeamento, iniciaram o processo de arrendamento dos campos ainda sob seu controle, por iniciativa do cacique. Em fins de 1900 o

missionário Stysinki (1902:158) documentou uma rebelião dos indígenas, a qual fora apoiada pelos indígenas de Serrinha e de Votouro, contra o arrendatário Antônio Pobre, que se negava a pagar o que fora anteriormente combinado pelo uso da terra e ainda roubava o pouco gado que os indígenas possuíam.

Por ocasião do levantamento de campo para os trabalhos de demarcação, realizado em 1911, as invasões e arrendamentos persistiam na área. Segundo Abbot (1912:18): “As invernadas que tem os índios, pois suas terras são formas de campinas feita a fogo e mattos, eram arrendadas aos ocidentais por uma ninharia além do que o arrendamento era pago a troco de mantimentos por preços fabulosos. Quando eu cheguei estavam ali arrendando a Geraldo Presto pelo preço de 150\$00,00 annuaes.” Além de Prestes, Alberto Machado e Elyseo Antunes Ferreira também arrendavam as terras dos índios naquela ocasião (Gonçalves 1911:154).”

Em 1912 “Acuados pela violência e, dominados ideologicamente, os Kaingang de Nonoai se viram submetidos ao arbítrio de funcionários do Estado e aos abusos da sociedade e autoridades locais, o que praticamente impossibilitou a articulação de uma resistência efetiva à expropriação de suas terras.”

“Os mencionados arrendamentos nunca resolveram os problemas decorrentes da redução territorial e das bases de subsistência dos índios de Nonoai; antes pelo contrário, os mesmos deram margem às novas ocupações por não índios. Na primeira metade do século os arrendatários, mantinham uma produção de pequeno porte na área, ligada à agricultura de subsistência e à produção bovina e equina (C.P. Faria 1995, c.p.). Alfredo Nascimento, por exemplo, arrendava em 1925, uma invernada para gado nas terras dos índios junto ao Lageado Tigre, numa área próxima à atual ponte (Krerã 1995, c.p.). Neste caso, o Arrendamento era pago em espécie, gado e gastos em casa comercial de Nonoai, para as festas dos índios (id.). Em 1930, Osorinho Faria vivia com a família numa área de campo, identificada como Mangueirão (N.L. Pires 1995, c.p.). Ele pagava renda da terra ao cacique Vitorino Condá,

mas segundo Krerã ou Patrício da Silva, 83 anos (1995, c.p.), os preços era irrisórios. Cipriano Pires Faria (id.) passou a morar na área em 1940, junto ao sogro Osorinho. Por esta época o “inspetor de índios” do SPI (Brasil. SPI 1941) encontrou três arrendatários na área, a saber, mas três arrendatários de invernadas para gado: Bernadino Gonçalves, Jair Winkler e Gabriel Menezes, cuja situação foi por ele regularizada.” (Lopes 1995:34)

As terras localizadas junto à cidade de Nonoai, que vinham, até então, sendo arrendadas pelo cacique a não-índios (C.P Farias 1995, J.Vaz 1995), passaram a ser arrendadas pelo primeiro diretor ou inspetor de índios do P.I – posto indígena – mantido pelo SPI na área, Francisco Vieira dos Santos. Embora tenha retirado ocupantes não-índios de Campinas das Pedras e da “barra” do Rio Demétrio, Santos (Brasil, SPI 1941) “tomou conta” das três invernadas para gado, arrendava a Jair Winkler, Gabriel Menezes e Bernardino Gonçalves, e as regularizou.”

A prática de arrendamento foi, inclusive, ampliada à época. Os primeiros empresários agrícolas a arrendar foram os irmãos José, João e Alexandre Seden, mas não permaneceram muito tempo devido à condição de alcoólatras de dois deles (C.P Farias id). Mais tarde, em acordo com o chefe Loca dos Santos, Sistílio Sartoreto transformou a área de campos indígenas em lavoura mecanizada e a empresa Tissiani e Gasparoto também contratou arrendamento de terras com o SPI.

Muitas dessas invasões também se constituíam em estratégias para tentar assegurar contratos de arrendamento das terras dos índios:

“Por exemplo, em 1965 o SPI identificou 531 famílias de posseiros (“intrusos”) em Nonoai (Brasil. SPI. 1965). Deste total 25 famílias se retiraram pacificamente 77 foram forçadas a sair pois foram identificadas como “perniciosas”, outras 59 famílias receberam o prazo até janeiro de 1966 para se retirarem, e 258 famílias regularizaram sua situação como arrendatárias. Esta foi uma tática recorrem em Nonoai por décadas, principalmente face às pressões do poder econômico e político local. Tais pressões, inclusive, persistem em

tempo pais recentes, mas hoje são direcionadas diretamente as lideranças indígenas e aos índios individualmente.” (Lopes 1995:43)

As invasões e o arrendamento por não índios recrudesceram em fins da década de sessenta. Em 1968, por exemplo, ante a investigação realizada pela Assembleia Legislativa do estado, um total de cerca de 420 famílias foram localizadas como arrendatárias e/ou posseiras das terras dos índios de Nonoai (Rio Grande do Sul. ALE 1968), mas, em “comissão parlamentar de inquérito”, os deputados federais constataram que o arrendamento não estava sendo pago, apesar da defasagem do preço. O alqueire foi contratado a 70 cruzeiros e em dois pagamentos, enquanto que no mercado regional de terra o alqueire arrendado estava sendo contado a 150 cruzeiros (Brasil. Congresso Nacional 1971:61). Com a constituição da 4ª Secção Planalto, muitos dos ocupantes não índios se encontravam na área no mínimo desde inícios da daquela década, cultivavam a expectativa de nova redistribuição das terras indígenas que estavam a ocupar.

Em meados dos anos de 1970, a AI Nonoai se encontrava tomada por não-índios, quer na condição de pretensos proprietários, arrendatários, invasores, ou ocupantes. O DGPI- Departamento Geral do Patrimônio Indígena da FUNAI realizou um controle da situação dos arrendatários de pequenas glebas de terra, quando um total de 361 foi identificado (Brasil, FUNAI/DGPI 1974). A área ocupada por estes arrendatários era de 2994,37 ha (id.:8). Chegou a haver uma mobilização das autoridades no sentido de um reassentamento destes arrendatários, mas nada de concreto foi viabilizado neste caso. E, como a renovação dos contratos de arrendamento tinha sido proibida pelo Estatuto do Índio, tais arrendatários não mais pagaram a renda, tendo permanecido na área na condição de invasores, até a expulsão feita pelos indígenas em 1978.

O sistema atual de arrendamento

Após a Retomada em 1978 o grupo indígena expulsou cerca de oito mil famílias, estimando um total de 32 mil pessoas, sendo que o número de indígenas era bastante reduzido, apenas 500 pessoas, segundo José Lopes³. Esta proliferação de colonos ocorreu em decorrência da expansão de projetos de exploração de madeiras que foram cedendo, com o passar dos anos, área para agricultura. Após o violento conflito e sem mais arrendatários na terra indígena, ficaram a mercê de sua própria produção durante dois anos. José Lopes afirma que durante este período as comunidades passaram fome, aumentando o índice de desnutrição entre as crianças, o que fez com que este optassem em retornar com a prática de arrendamento, agora com o nome de parcerias.

As parcerias, que seguem a mesma estrutura de exploração do arrendamento, obtiveram este nome com o intuito de burlar eventuais represálias de órgãos de fiscalização da lei, tal como o MPF, pois existe uma vedação legal que não permite o usufruto de terras indígenas por grupos que não sejam indígenas. A alternativa encontrada foi desenvolver um projeto de desenvolvimento que funciona na forma de cooperativa. Assim, foi criada a cooperativa indígena de Nonoai, em 2009, seguindo alguns preceitos da então ideologia percussora do programa GATI/FUNAI, ou seja, amparada na ideia de etnodesenvolvimento.

Na prática o funcionamento da cooperativa ocorre pela intermediação das parcerias. Os contratos são firmados com arrendatários e parte de safra, geralmente, dois sacos por hectare plantado, é destinada para um fundo no qual a cooperativa parece utilizar para adquirir maquinário e assim caminhar para a autonomia frente aos arrendatários locais. Ocorre que tal processo teria a duração

³ José Lopes é o cacique da Terra Indígena de Nonoai desde o período da Retomada. Ele é uma das poucas lideranças Kaingang que consegue manter-se no poder de forma quase absoluta, sem grandes levantes regionais públicos. Nas próximas páginas serão ilustrados aspectos deste tipo de dominação pela estrita relação com o arrendamento, sendo que na conclusão retorno a este ponto para a noção de cacicado.

inicial prevista para cinco anos, seguindo o projeto inicial de implementação da cooperativa, mas, segundo Marcos, atual presidente da cooperativa e filho de José Lopes, eles não alcançarão essa meta em decorrência de revés na produção dos dois últimos anos, gerando uma grande dívida, sanada este ano.

Em campo, não conseguimos avaliar se está havendo a correta destinação dos recursos para o fundo, mas acredito que a própria cooperativa não tenha um controle tão preciso. Ocorre que no curto período que estávamos realizando a pesquisa tivemos acesso a contratos de parceria que eram feitos manualmente, em computadores, fora do ambiente da cooperativa, já que esta possui sede em fase de construção. Os contratos eram feitos com arrendatários tradicionais e no nome dos indígenas donos das parcelas mensuradas em hectares e os vinculavam por um período de seis anos, tendo como prazo final 2020.

De toda forma, a essência do funcionamento da cooperativa indígena é sua vinculação com a cooperativa local de não indígenas, pois estes vendem o insumo e parte da estrutura de maquinário. Até certa medida, não se sabe ao certo qual é percentual da produção que é pago a cooperativa, tanto indígena, quanto a dos brancos, mas calcula-se que seja em torno de 30 sacas, das 55 a 70 que são produzidas por hectares, em algumas situações a relatos que as sacas destinadas por família sejam 8 sacas anuais, ou mesmo que o cacique absorve 30% da taxa de lucro. De toda maneira, a média de lucro por família, na hipótese de 4 hectares plantados anualmente é cerca de R\$ 7.200, sem considerar a parte absorvida pela cooperativa e considerando apenas o custo pago em insumo e maquinários. Seguindo esta mesma linha de cálculo e considerando o montante o valor médio de R\$ 55,00 por saca de soja e que um hectare produz, em média, 60 sacas, o valor total que a Terra Indígena de Nonoai movimenta anualmente é R\$ 19.800.000,00.

Ocorre, porém, que nem todos pertencem à cooperativa. Na época da pesquisa haviam 48 famílias vinculadas diretamente, o que torna

difícil a avaliação da taxa de lucro anual recebida pela cooperativa, ou mesmo pelos cooperativados. De todas as aldeias, a que mais possui sócios vinculados à cooperativa é a aldeia em que José Lopes mora junto com sua família, sendo além de cacique o capitão. Pinhalzinho, por exemplo, possui apenas 5 sócios e, ironicamente, é percebida como o local “mais justo” em termos de distribuição de renda entre as famílias.

Cabe ainda ressaltar que do montante de terra agricultável em Nonoai, todo ano é reservado cerca de 300 hectares de uma área comunitária para produzir soja, cujo lucro é destinado a cobrir os custos de elaboração da festa do índio. Das demais áreas agricultáveis, apenas aquelas cujo plantio é manual é reservada a agricultura de subsistência onde se produz milho, feijão, mandioca e abóbora.

Análise

O que nos chamou maior atenção durante o trabalho de campo foi que a operacionalidade da dinâmica social da comunidade, relativa ao arrendamento, ocorria pela estrita relação entre o poder (a forma de agenciar estes poderes), e o valor atribuído às coisas e o dinheiro, o que implicava, individualmente, em diferentes leituras de um projeto de modernidade calcado na atuação dos arrendatários, tido como parceiros, e, coletivamente, na possibilidade de esferas de trocas que permitem a centralização do poder econômico com o fim de produzir/reproduzir o poder político.

O arrendamento parece trazer à tona aspectos das representações identitárias do grupo articuladas a problemas advindos da aceitação e reconhecimento local. Claramente, a individualidade surge como fator de diferenciação influenciado pela maior circulação de recursos e bens. Por consequência, o arrendamento passa a ser percebido não é apenas como um mecanismo de produção e circulação de dinheiro no qual as lideranças prosperam pelo acúmulo de maiores fazendas, mas como

uma forma de concentração de poder que reverte a lógica de subalternidade do grupo frente aos colonos.

Várias vezes ouvimos em campo dos Kaingang: “Os índios daqui tem confiança junto aos produtores locais, tem crédito.” Esta distinção, todavia, não opera de maneira uniforme, aqueles indígenas que se encontram engajados de forma integral neste projeto de modernidade apoiam-se em valores individualistas, gerando uma diferenciação interna, que pode ser exemplificada por Marcos, filho de José Lopes e presidente da cooperativa indígena.

Marcos, como todos os filhos de José Lopes, fez agronomia, teve uma educação formal forte. Calcado para ser o possível sucessor de José Lopes, acredita que haja uma distinção entre os novos e os antigos que se reflete na forma com que percebem a terra e os objetos. Para ele, os antigos não tem nada por não saberem acumular. Tudo o que recebem gastam no mesmo dia, dando ou consumindo.

Estes, na visão de Marcos, são os índios primitivos, aqueles que ainda agem como antigamente e não percebem que o mundo mudou. Geralmente, são os que estão descontentes com o modelo de exploração de terra, sendo eles que se apresentam como oposição a liderança de José Lopes. Segundo Marcos, muitas destas famílias, cujo patriarca adota esta “perspectiva imediatista”, vendem suas propriedades a preço de banana e vão buscar outras terras no qual possam ter controle dos recursos.

Parte destas famílias formam os acampamentos e buscam resgatar uma parcela de terra indígena que permita a sobrevivência de seu grupo familiar. Porém, a atuação política dos Kaingang nos acampamentos não decorre apenas da distinção de projetos políticos, mas de uma situação geracional mais complexa, no qual os antigos são vistos como depositários do conhecimento, sendo a justificativa moral para o resgate de terras e, por consequência, a realização do desejo de prosperidade econômica, porém, encerram a contradição de serem eles os menos beneficiados com o modelo de arrendamento, na medida em

que perderam a proeminência da chefia da unidade doméstica.

Seguindo por outro ponto de vista, o da terra, o que parece é haver uma transposição do estado que ela possui, ora ela está dentro de um circuito mercantil, ora fora. Esta proposição lembra as observações de Igor Kopytoff no qual aborda a biografia das coisas e observa que determinados objetos entram e saem do estado de mercadoria e que tal movimento pode ser rápido ou lento, constante ou inconstante.

Segundo a proposição deste autor, a candidatura de uma coisa ao estado de mercadoria é mais um traço conceitual do que temporal, pois é definido a partir de determinados critérios simbólicos e culturais característicos do contexto social e histórico particular de trocabilidade. Assim, a terra no momento que é reivindicada para ser um território indígena se associa uma noção de tradicionalidade e logo pressupõe uma indivisão, são as terras dos antepassados, compreendidas tanto pelos Kaingang, como pelo Estado, por seus atributos relacionados a uma política restitutiva no qual a formação da terra indígena busca resgatar áreas que foram desapropriadas a força.

Porém, em 1976, logo após a reconquista do território indígena, se inicia a divisão em parcelas, reproduzindo a mesma divisão que ocorria quando as terras pertenciam aos colonos, e, nesse momento, a terra modifica seu estado e passa a entrar no circuito interno de trocas na comunidade. Historicamente, esta passagem do estado da terra para mercadoria já ocorreu, como foi relatado nas seções anteriores. Porém, dessa vez, em decorrência da centralidade do processo de retomada, o papel da liderança assume maior proeminência. Logo, aquelas lideranças que resistiram e tomaram a frente do embate, acumulam maiores porções de terras e distribuem a quantidade de forma a reforçar sua liderança.

No entanto, a terra não produz valor em si, ela pode servir a uma unidade doméstica como bem de uma produção voltada à esfera da subsistência cujo circuito de troca é restrito, porém passa a produzir valor e transitar entre as esferas de valores quando ocorre a plantação

mecanizada. A terra mecanizada é a que é alvo da disputa, não ocorrendo a mesma briga por áreas não mecanizáveis, principalmente matas e encostas, tradicionalmente destinadas aos Guaranis ou famílias que não participam do arrendamento.

Assim, o terceiro momento da carreira biográfica da terra é quando esta passa a se inserir em contexto de trocabilidade intercultural, o arrendatário surge e assume o controle da produção, sendo que o produto da terra é transformado em dinheiro. Logicamente, como Appadurai (2008) lembra, este regime de troca não pressupõe que as pessoas que trocam compartilhe o mesmo quadro cultural de crenças sobre o objeto, compondo um regime de valor específico:

“Tais regimes de valor são o fator determinante na constata transcendência de fronteiras culturais por meio do fluxo de mercadorias, entendendo-se cultura como um sistema de significados localizados e delimitado.”(Appadurai 2008:19)”

O arrendatário, descendente do europeu que foi combatido e expulso na época da retomada, se torna o parceiro. Passa a plantar soja em terra indígena e divide os lucros deste plantio com os donos das fazendas. Ocorre que o dinheiro passa a ser o lastro deste regime de valor, passando a integrar aquilo que Kopytoff chama de contexto mercantil. Não se trata mais de trocas na esfera de subsistência, mas de uma esfera de consumo que decorre da complexificação e entrada de outras mercadorias, calcadas pelo mecanismo mercantil que o dinheiro possibilita.

Esta complexificação dos mecanismos de trocas se torna também uma consequência da temporalidade anual das safras, o que faz com que os lucros sejam percebidos como um horizonte longínquo, surgindo necessidades diárias, principalmente alimentícias, que os indígenas tentam com muita dificuldade superar. Logo, o arrendatário, consciente da taxa de retorno do que receberia pela plantação, empresta dinheiro a

juros orbitantes para os indígenas. Em pouco tempo, o hectare que produziria cerca de 60 sacas de soja, tendo uma taxa de lucro para o indígena de 30 sacas, cerca de R\$ 1.600,00, passa a valer apenas 8 reais, quando não é totalmente quitado e passa a significar apenas dívidas.

Os mercados locais, conhecedores desta prática que ocorre desde o início do século XX, utiliza a mesma tática para endividar o indígena cobrando valores mais alto do que praticados para não indígenas por mercadorias convencionais. Localmente, esta prática se chama *venda de soja verde*, sendo uma das ferramentas mais duradoras de vinculação entre os grupos indígenas, arrendatários e mercados locais, tanto a nível individual, quanto coletivo, na medida em que o financiamento dos insumos por parte dos cooperativados utiliza o mesmo mecanismo de endividamento para a cooperativa não indígena.

Dessa forma, quem tem maior possibilidade de lucro, neste contexto, são aqueles que mantêm mais capacidade de se relacionar com os não indígenas acumulando maior riqueza e redistribuindo de forma a potencializar sua liderança, que em menor, ou maior ordem está sempre ameaçada, talvez em decorrência dos sistema de casamento e da cosmologia. Diante disso, surgem lideranças fortes, ou como Sahlins classifica, os Big Men;

“Para Sahlins, este tipo de poder esta hecho de una mezcla de cooperacion y dominacion, y el personaje que lo encarna no surge por azar, sino en determinadas sociedades tribales dotadas de una estructura muy particular y que se halla muy generalizada en Melanesia. Son las sociedades sin jefes hereditarios, acéfalas, compuestas de un determinado número de grupos locales, iguales en el plano politico, que administran sus propios recursos materiales y su fuerza de trabajo; estando organizados segundo relaciones de parentesco y de residencia segmentarias que no implican la atribucion automatica, por via hereditaria, de funciones y de posiciones de poder a individuos que ocupan por su nacimiento los puntos de segmentacion de estas relaciones de parentesco (transmision de funciones sociales o de

riquezas de un padre a su hijo primogenito o benjamin, por ejemplo, o transmision de hermano mayor a menor, seguida de una vuelta al hijo mayor del hermano mayor, etc...). En resumen, como decia John Barnes no estariamos frente a sociedades segmentarias de modelo «africano», y quede claro que hada alusion a sociedades como los Nuer, estudiados por Evans Pritchard o los Tiv, estudiados por Bohannan. Para Sahlins el Big man y su poder constituirian una respuesta institucional propia de un tipo de sociedad y que dimana de la logica de sus estructuras; y responderia a la necesidad de dotarse de un poder politico supralocal en determinadas circunstancias - organización de la guerra, de los ceremoniales religiosos, de los intercambios con las tribus lejanas. El Big Man seria por sus ambiciones e iniciativas el medio de reunir para las finalidades comunes la riqueza y los esfuerzos de muchos grupos locales. Seria el soporte inestable, provisorio, de las relaciones politicas supralocales, que todavia no habrian alcanzado el grado en el que les es preciso tomar la forma de una institucion permanente. (Godelier 1986:197)

Pela observação classificatória de Godelier, percebe-se que vários pontos se aplicam intensamente a realidade Kaingang e para as sociedades Jê, em geral, destacando que o Big Man não é um líder que se mantenha pela herança, sendo produto de uma estrutura social fragmentada que encontra no Big Man a capacidade supralocal de superar as diferenças internas e concentrar as forças coletivas, seja para realizar um evento, como o dia do índio⁴, ou os conflitos pela Retomada de outros grupos⁵, ou ainda exercer sua influencia pela dominação dos meios econômicos.

O Big Man é um homem que possui um poder adquirido graças aos seus próprios méritos. Méritos estes que seguem certa classificação

4 Os Kaingang de Nonoai realizam, anualmente, uma grande festa no dia do índio que envolve um grande montante de recursos acumulados em uma preparação anual.

5 No momento em que realizávamos uma entrevista com José Lopes, o cacique de Rio das Várzeas que está em processo de Retomada desta terra indígena, ligou para José Lopes. Depois de uma curta conversa José Lopes avisou que ele ligou para ver a possibilidade de ter ajuda em uma situação de conflito que estava emergindo. Ao que parece, os indígenas estão acampados próximos a um balneário, sendo que o segurança de uma pousada abriu fogo contra o grupo, ferindo um indígena. Prontamente, a segurança da pousada foi reforçada e o grupo encontrava-se acuado. Porém, planejavam uma retaliação contra a pousada e para isso necessitavam de pessoas, tendo um montante de jovens reduzido na comunidade. José Lopes informou para o cacique que em um dia ele conseguiria levar mil indígenas, prontos para qualquer situação de conflito, bastava ele requisitar.

no qual destaca algumas características, segundo Godelier; calcular bem as relações; ser bom orador e saber conversar; ter domínio da língua e do português; ser capaz de utilizar a estratégia do dom e contra dom; ser um grande produtor, mas também acumular riquezas para redistribuí-las; representar toda a sua família, aldeia e grupo étnico, tendo um nome e fama que se espalhe; intervir nas relações de parentesco, analisando os tipos de casamentos que são aptos ou não, tendo em vista a manutenção da riqueza e velando pelos costumes tradicionais.

Na prática, todos estes méritos derivam da superioridade que demonstra no exercício de algumas atividades, no caso do José Lopes, do exercício da guerra, que pode ser percebida tanto na sua foraz atitude em manter a centralização do poder pelo monopólio da estrutura de coerção, quanto pelo seu desempenho na época em que ocorreu os conflitos que acompanharam a Retomada da Terra Indígena de Nonoai. Segundo o próprio José Lopes avidamente relatou em campo, dando a entender ser uma das diversas histórias contadas com o intuito de espalhar sua fama, ele participou ativamente de conflitos que levaram a morte de dezenas de colonos e indígenas em 1978. De toda forma, apenas possuir estas qualidades não é qualificação suficiente para produzir um Big Man, é necessário que o dom, ou seja, a capacidade de acumular riquezas e distribuí-las com uma generosidade calculada possibilite a legitimidade dessa liderança.

Diretamente, é o dom que gera a vinculação do staff que permite a manutenção de sua fama, sendo este staff composto essencialmente de pessoas que mantêm certa proximidade e por isso recebem maiores benefícios que os demais, apesar de nem sempre receberem prebendas diretas, compartilham a fama e reputação da liderança. Assim, facilmente se forma uma facção composta por parentes próximos e aliados que se vinculam a este pelos presentes recebidos, compondo, em sua maior parte, os que mantêm maiores porções de terra e integrando a estrutura quase policial subordinada a liderança. Estes são o núcleo duro da cooperativa e, possivelmente, são as 48 famílias que formam os associados.

Um ponto analítico que enseja esta situação é que para manter e expandir o seu poder, um Big Man tem que recorrer a práticas contraditórias; atrasar o momento que devolve aos membros de sua facção o que tenham oferecido para legitimar sua reputação (contra-dom), deixar de pagar equativamente às famílias indígenas que arrendam de forma a intermediar acordos com os arrendatários e assim obter parte do lucro, ou mesmo não estabelecer uma contrapartida semelhante, de forma que possa acumular riquezas. O problema, e isto parece ocorrer em todas as comunidades Kaingang do Rio Grande do Sul que mantêm estrutura social centralizadora como Nonoai, é que estes "pequenos desvios" que produzem a riqueza das lideranças geram diversos descontentamentos que podem vir a deslegitimar sua dominação, minando sua base social.

Esta situação é bastante sentida em relação à cooperativa, cuja transparência no empenho dos recursos é inexistente. Não se sabe qual é a arrecadação da cooperativa, qual é área plantada, quem são os arrendatários, quanto é pago por hectare para a cooperativa não indígena por fornecer maquinários e insumo e nem o valor exato do que é encaminhado para a liderança e para o fundo da cooperativa. Concretamente, mesmo as glebas de indígenas que arrendam individualmente não possuem uma noção precisa da área de suas terras que estão sendo arrendadas. É de todo este "mistério" que a liderança de José Lopes encontra sua força e a possibilidade de acumular riquezas, ou redistribuí-las.

Alternativas de produção e subsistência

Em todas as casas visitadas podemos observar que o artesanato representa enorme importância para as famílias, sendo, em muito casos, algo além de uma atividade complementar ao arrendamento, na medida em que a restrição de terra e a lógica do endividamento por meio da compra de insumos e utilização do maquinário levam a uma temporalidade longa, não provendo todas as necessidades imediatas,

principalmente aquelas ligadas a alimentação.

A temporalidade de produção artesanal se liga diretamente a temporalidade da produção de terras arrendadas. Ao longo de todo as famílias indígenas produzem diversas peças, concentrando o período de vendas destas no período de alta do turismo regional, sendo comum o circuito de venda do artesanato se ligar diretamente a pontos de socialização em centros urbanos ou pontos turísticos.

Conforme nos foi relatado, o local mais buscado para a venda de artesanato produzido na comunidade são a praias de Camboriú, em Santa Catarina, e o centro de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Dos produtos confeccionados que podemos observar a produção de cestas de taquara impera sobre as demais, sendo o preparo das tiras um trabalho constante.

Outro fator que auxilia intensamente a subsistência das famílias é o trabalho em empresas de beneficiamento de carne animal, ao que parece, os jovens compõem a maior parte dos indígenas empregados nestas empresas. As comunidades também possuem uma população aposentada considerável, o que contribui para a sustentabilidade das famílias. As comunidades também costumam acessar benefícios sociais, principalmente o bolsa família.

Conclusão

Em certa medida, o que está em jogo quando se fala em arrendamento em terras indígenas é o potencial lícito ou ilícito de tal prática. Ocorre que, além desse pressuposto, o arrendamento também se insere em esferas de valores, formadas historicamente, que permite definir o contexto biográfico que o próprio significado da terra apresenta, como também das pessoas que estão envolvidas na produção/consumo/troca.

De imediato, por se tratar de uma terra indígena, surge à dicotomia de tratamento da terra como mercadoria, legalmente inalienável,

mas localmente comerciável, em detrimento da terra como dádiva, ou seja, algo cuja circulação objetiva estabelecer vínculos e reciprocidade entre famílias.

Ao que parece, a carreira biográfica da terra transita entre as esferas de valor de acordo com seus atributos e temporalidades. Aquelas que se relacionam a esfera de produção são aquelas cujo objetivo se conecta a grande festa anual que ocorre na semana do dia do índio. Aquelas terras que se relacionam a esfera de valor, percebida como escambo, são aquelas trocadas ou dadas “a preço de banana” para outros indígenas da própria comunidade, em decorrência de projetos familiares próprios, brigas com liderança, ou simplesmente pela falência da terra em sustentar a unidade familiar. Por fim, a situação da terra que parece ser mais usual é a percepção dela como commodities para a realização do arrendamento, tal como foi apresentando ao longo deste parecer. Esta proposição mista da biografia da terra se aproxima mais da noção proposta por Valeri (1994:18) em que quebra a dicotomia dádiva x commodity:

“My own inclination is either to dispense with the dichotomy 'gift'/commodity exchange' altogether or, as I do in this article, to use as a useful shorthand for the relative contrast between a variety of forms of give-and-take dictated by a sense of obligation and commitment, on the one hand, and a variety of forms merely or principally dictated by a desire to obtain certain objects by means of exchange, on the other. Further, I would stress that, in deciding whether a phenomenon is closer to the 'gift' pole or to the 'commodity exchange' pole of the spectrum of give-and-take, the nature of the pre-existing relationship between the object give and the giver ('alienable' or 'inalienable' or whatever) is much less important, and more contingent the nature of the relationship between the parties, and more contingent, than the nature of the relationship between them.”

Sem dúvida, o dinheiro vem ser um equalizador de valor que circula entre as esferas, tal como propõe Siltoe (2006), influenciando bas-

tante na dinâmica da circulação de mercadorias como subproduto do arrendamento. Basta atentar para a proliferação de bens que conferem status, principalmente, a grande quantidade de carros, de tal forma que ouvi um trocadilho do cacique de Ligeiro, quando interrogado sobre a razão de tantos carros nas aldeias: “Índio gosta de carinho”.

Dessa maneira, o que se torna mais nítido é que o sistema de arrendamento é também uma forma de sociabilidade e que tem um forte potencial de transformação social, tal como pressupõe Strathern (2006:44):

“Por sociabilidade, que significar uma estrutura de conhecimento sobre a maneira pela qual as pessoas impactam (impinge) umas às outras. A sociabilidade torna visíveis as relações em sua forma culturalmente constituída e também informa normativamente essas relações. Assim, ela mantém uma dupla relação com a ação social através da construção social e moral da forma de relação (relatedness)”.

Esta noção se aproxima da percepção que autora utiliza referindo-se a Gregory (1982), no qual a categoria “bens” implica uma relação subjetiva entre um indivíduo e um objeto de desejo – bens são pré-definidos como coisas que a pessoa quer. Categorias como as mercadoria e dádiva, ao invés disso, referem-se à organização de relações. A troca de mercadoria estabelece uma relação entre os objetos trocados, ao passo que a troca de dádivas estabelece uma relação entre os sujeitos envolvidos na troca.

“No consumo produtivo, toda produção é também consumo, no sentido de que envolve a utilização consumptiva dos materiais e da força de trabalho: as pessoas, na forma de seus trabalhos são transformadas em coisas. A produção consumptiva, por sua vez, é o processo inverso, é o consumo das coisas necessárias à sobrevivência e reprodução humanas. Os “objetos” (isto é, as “coisas”) consumidos transforma-se em coisas. Nesses termos, se a produção, enquanto um processo de “objetificação”, converte em coisas o trabalho e as energias das pessoas, o

consumo, como um processo de personificação, promove a sobrevivência da população, convertendo coisas em pessoas (Gregory 1982, PP.33-35).

Já Strathern (2006), entende por objetificação a maneira pela qual as pessoas e as coisas são construídas com algo que tem valor, ou seja, são objetos do olhar subjetivo das pessoas ou objetos de sua criação. Reificação e personificação são os mecanismos ou técnicas simbólicas por meio dos quais isso se faz.

Numa economia mercantil, coisas e pessoas tomam a forma de coisas (Strathern 2006:134) é algo que inclui na preposição de que os objetos (de qualquer tipo) são reificados como coisas-em-si. Concomitantemente, numa economia de dádiva, os objetos agem como pessoas.

Dessa forma, a terra possui a força de pessoa, ela circula como dádiva, ou como meio promotor de relações, pelo produto da exploração desta, ou seja, a soja. Da mesma forma, o arrendatário, passa a ser, em vários contextos, não uma pessoa do circuito de troca, mas uma “coisa”, um meio de conseguir dinheiro para promover a circulação de outras dádivas na terra indígena de forma a reforçar a liderança de José Lopes.

Esta mesma pressuposição opera, também, por parte do arrendatário, ora as lideranças indígenas são transformadas em coisas de forma com que se possa apenas conseguir lucro, a partir de um pressuposto mercantil, ora pertencem a uma relação dadivosa, cujo objetivo é reforçar a liderança do cacique para que, em época de eleições, estes possam contar com votos dos indígenas. Este mesmo cálculo vale para o cacique, no qual utiliza do poder econômico advindo das parcerias para distribuir dádivas, ou mesmo como um subterfúgio de ações de repressão que podem minar o seu apoio político, de forma que quando ocorre a expulsão de famílias das comunidades, o ônus recaia sobre a agência do arrendatário.

Esta estrutura política, no sentido de relações, suposições e disputas é o que vincula valor e troca na vida social das coisas e é o que encerra a noção de cacicado, pois o político, nesse processo, não se refe-

re tão somente ao fato de representar e constituir relações de privilégio e controle social, mas refere-se a tensões constantes entre quadros existentes (de preço, barganha etc.) e a tendência das coisas romperem tais quadros. Essa própria tensão decorre do fato de nem todas as partes compartilham os mesmos interesses em qualquer regime específico de valor, nem serem idênticos os interesses de qualquer uma das duas partes em uma determinada troca (Appadurai 2008).

Por fim, surge a pergunta, o que aconteceria se o Estado acabasse efetivamente com o arrendamento? Ao que parece, o problema maior não seria o impacto econômico, na medida em que o apoio de órgãos de fomento e outras cooperativas ofereceriam máquinas e insumos para a produção. Como a operação das máquinas envolve tecnologia de ponta, poucos indígenas poderiam operar o maquinário e assim plantar em toda terra, não exigindo a presença de não índios na T.I.

O problema maior decorreria da instabilidade das alianças políticas operacionais e historicamente constituídas e que legitimam há 30 anos a liderança de José Lopes, algo que poderia intensificar a briga pelo cacicado, levando a um novo desenho organizacional político e territorial.

Recomendações

Tal como foi relatado ao longo deste parecer, a ausência de transparência ao lidarem com o arrendamento é um fator de produção de desigualdade de poder entre o grupo, o que implica também em desigualdade econômica.

A forma que se apresenta de lidar com este processo é promover mecanismo que permitem visualizar o território e gerenciá-lo com maior clareza. Dessa forma, se faz necessário a implementação de um etnomapeamento, uma das ferramentas que embasam os processos de gestão previstos na Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Ter-

ras Indígenas (PNGATI), assim como a construção de um Plano de Gestão Ambiental e Territorial (PGTA).

Estas medidas, podem ser incentivadas e executadas pela FUNAI, mas também podem também deriva de iniciativas locais próprias. No Rio Grande do Sul, a EMATER é um forte parceiro que pode auxiliar na execução desta política.

Bibliografia

ABBOT, R. Relatório de atividades. Porto Alegre. Inspetoria do SPI-RS. Manusc. 34 pgs. AMI. 1912.

ALMEIDA, L. K. Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto de Xapeó – SC. Florianópolis: UFSC. Dissertação de mestrado. 2004.

APPADURAI, Arjun. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008.

BRASIL. SPI. Correspondência com uma Relação de Moradores Não-Índios. Em 20 de Fevereiro. PI Nonoai. Original do arquivo do Museu Índio, 1941.

BRASIL.CN. Câmara dos deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito Destinada a Estudar a Legislação do Indígena, Investigar a Situação em se Encontram as Remanescentes Tribos de Índios. Diário Congresso Nacional. Supl. Ao nº 15.28 de Abril. Brasília. 1971.

BRASIL. FUNAI/DGPI- Fundação Nacional do Índio- Diretoria Geral do Patrimônio Indígena. Relação de arrendatários na 4ª. Delegacia Regional, Posto Indígena Nonoai. Em 10 de setembro. Brasília. 1974

CREPEAU, Robert R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horiz. antropol.* [online]. 2002, vol.8, n.18 [cited 2014-01-27], pp. 113-129 . Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200005&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-7183. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832002000200005>.

GREGORY, C.A. Gift and Commodity. London, Academic. Press. 1982

GODELIER, Maurice. La producción de grandes hombres: Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea. Akal, 1986.

GONÇALVES, C.T. Proteção Fraternal aos Índigenas. In Relatórios da Secretaria de Estado dos Negócios e Obras Públicas. Porto Alegre. 1911.

LOPES, T.L. Ocupação expropriação e direitos territoriais dos Kaingang e Guarani de Nonoai, RS. Laudo antropológico. PGR/FUNAI, 1995.

NIMUENDAJÚ, C. Nimuendajú. Etnografia e Indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: Ed. Da Unicamp, (1913) 1993.

KOPYTOFF, I. Biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo In: APPADURAI, A.(Org.). A vida social das coisas, p. 89-121, 2008.

SILLITOE, Paul. Why spheres of exchange?. Ethnology, v. 45, n. 1, 2006.

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Editora da UNICAMP, 2006.

VALERI, Valerio. Buying women but not selling them: gift and commodity exchange in Huauulu alliance. Man, p. 1-26, 1994.

VEIGA, J. Aspectos fundamentais da cultura Kaingang. Campinas, SP: Curt Nimuendajú 2006.