



Universidade Federal do Pará
Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural
Núcleo de Estudos Integrados sobre Agricultura Familiar – NEAF
Programa de Pós-graduação em Agricultura Amazônica - MAFDS

**Nº. 024 “Terra que tudo dá”: as diferentes concepções de uso da
“natureza” Marabá x Comunidades indígenas x Xikrin**

Mirtes Emília Almeida Manaças

2011

“Terra que tudo dá”: as diferentes concepções de uso da “natureza” Marabá x Comunidades Indígenas x Xikrin

Earth who gives everything": the use of various conceptions of "nature" Maraba, Indigenous Communities, Xikrin

Mirtes Emília Almeida Manaças¹

Resumo²:

Partindo de considerações acerca das diversas formas de pensar o uso da “natureza”, e da ideia que se tem de “natureza”, o artigo aborda o processo de ocupação humana do espaço geográfico o qual denomino macrorregião de Marabá. Atentando aos grupos não indígenas e indígenas da região.

Palavras-Chaves: Ideias de natureza; Macrorregião de Marabá; Indígenas e não indígenas.

Abstract:

Based on considerations about the different ways of thinking about the use of nature and the idea that one has to “nature”, the article discusses the process of human occupation in the geographic area which we call macro-region of Marabá. Giving attention to non-indigenous and indigenous groups in the region.

Keywords: Ideas of nature; Macro-region of Maraba; non-indigenous and indigenous.

Nas últimas décadas do século XIX, as sérias e sangrentas lutas na região de Boa Vista do Tocantins, no Estado do Goiás (atual Tocantinópolis) fizeram com que muitas famílias fugissem do local, buscando novos lugares para viver. Muitas deixaram aquela região em direção ao local que daria origem a Marabá. Em 1894, com o intuito de instalar o burgo

¹ Doutoranda em História Social da Amazônia (UFPA) mirtesemilia@uol.com.br

² A ideia desse *paper* nasceu das discussões durante as aulas do doutorado em História Social da Amazônia na Universidade Federal do Pará (UFPA), especificamente na disciplina “História e natureza”, ministrada pela professora Dra. Maria de Nazaré Angelo-Menezes, do Núcleo de Estudos de Agricultura Familiar (NEAF), que procurou abordar a relação dialética entre a sociedade humana e a sua diversidade natural

agrícola do Itacaiúnas³, Carlos Leitão⁴, acompanhado de um grupo de pessoas composto por vaqueiros, lavradores e comerciantes, chega às proximidades do rio Itacaiúnas e, no ano seguinte, instala o Burgo. Entretanto, para criarem seu gado, uma expedição partiu pelas terras da região em busca dos campos gerais, ou seja, eles fariam uso dos campos naturais para a criação do gado que possuíam. Contudo, foi durante a expedição com este fim que, ainda em 1896, o grupo descobriu a presença do caucho (*Castilloa ulei*) em toda a região Tocantins-Araguaia-Itacaiúnas, que logo se tornou a fonte da primeira grande cobiça pelas riquezas da região⁵.

A relação do migrante com a natureza amazônica geralmente se deu no sentido da exploração dos recursos naturais existentes em seu solo. Assim, o homem que aqui chegava dependia dos campos para a produção básica de alimentos, o colonizador trazia consigo seus animais, que serviriam de alimento ao proprietário e funcionários; estes animais se alimentavam da vegetação produzida no solo, porém esta vegetação necessita ser regada por uma contínua fonte de água, que vem dos rios e lagos que, por sua vez, servem de ambiente para os peixes, que servirão de alimento para o migrante que chegou como colonizador. Até aqui, percebemos que a relação de dependência da natureza por parte do homem não é suficiente, pelo menos a médio prazo, para causar danos à natureza. Contudo, com a aceleração do processo de desenvolvimento, o consumo e o desejo de riquezas aumentaram, e desencadearam uma relação de exploração exacerbada por parte do homem.

Ao olharmos para as comunidades indígenas que viviam na região dos rios Araguaia, Tocantins e Itacaiúnas, percebemos que tinham essas terras como parte de seu território. Ainda em 1896, segundo Curt Nimuendajú, Frei Gil Villanova contatou cerca de 500 indígenas que viviam na região de Conceição do Araguaia, vindos de outros lugares, fugindo

³ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 29-34.

⁴ Chefe político do feudo de Boa Vista do Tocantins, Deputado Estadual florianista e chefe emergente, Coronel Leitão deixou seu feudo após ser derrotado politicamente. EMMI, Marília Ferreira. *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 19.

⁵ EMMI, Marília Ferreira. *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 18-25.

de conflitos com não índios. Contudo, com a chegada dos migrantes⁶ a fim de instalarem o Burgo, os lugares tomados pela comitiva de Carlos Leitão deixaram de ser utilizados pelos indígenas⁷.

No ano seguinte, provavelmente, a notícia da descoberta do caucho já se espalhará⁸, e houve uma intensa migração da população do Nordeste brasileiro para a região dos cauchais, em busca das riquezas naturais existentes. Foi na busca de explorar o caucho que chegou o nordestino Francisco Coelho da Silva⁹, vindo de Grajaú (MA), e se juntando aos moradores do Burgo¹⁰.

Logo, com a exploração do caucho, vieram mais pessoas para a região. Em consequência da exploração do caucho em toda a região banhada pelos rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas, mais uma vez, os indígenas tiveram que se afastar de lugares onde,

⁶ Diante das transformações viabilizadas pelos que aqui chegavam, as comunidades já existentes recriavam e reorganizavam-se dentro do novo contexto social. Muitas são as dificuldades encontradas pelos migrantes em geral, e algumas delas até mesmo para os que aqui já estavam. Segundo os ecologistas contemporâneos que estudam as especificidades do trópico úmido, são as variações de temperatura diurna e noturna, a existência de micro-organismos, como fungos, parasitas, vírus, insetos, entre outros, que fazem com que a população avalie constantemente os benefícios de permanecerem em determinadas áreas, ou mudarem-se. A malária, por exemplo, continua sendo um forte obstáculo para a adaptação humana em determinadas regiões, e isto ocorre desde a colonização até os dias atuais. Porém, a natureza influencia ainda mais, alcançando variações que vão das enchentes dos rios à épocas de grandes incêndios naturais. Esses fatores relacionados à natureza também influenciam na formação ou não do povoamento planejado pelo Governo para ocupação da Amazônia. Mas isso não é tudo. Há que lembrar que a existência de grandes fazendas expulsa os agricultores e ribeirinhos da localidade que passa a ser transformada pela pastagem; bem como pela criação de búfalos em algumas regiões do Pará, pois os búfalos vão passando e causando grandes mudanças como afastamento de peixes, destruindo plantações, destruindo pequenos riachos e acabando com a vegetação local. CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia**: debates teóricos e experiências de pesquisa. Belém: UFPA, 2001. p.141-164.

⁷ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p.19-20 e 24.

⁸ A riqueza da região amazônica encanta os nordestinos há muito tempo. Podemos ver isto nos estudos realizados por Lacerda ainda no século XIX. Segundo Franciane Gama Lacerda, —As impressões causadas pela Amazônia foram destacadas por muitos que por essa região passaram. Rios, florestas, animais, riquezas naturais enfim, que encantavam e que assustavam, são evocados nos relatos dos viajantes, naturalistas, estudiosos e turistas, (...) p.209. A imprensa era um canal pelo qual se passava a imagem do Pará, geralmente o Pará era representado como terra promissora, onde os cearenses podiam se refugiar da natureza seca de seu Estado. LACERDA, Franciane Gama. Entre o sertão e a floresta: natureza, cultura e experiências sociais de migrantes cearenses na Amazônia (1889-1916). **Revista Brasileira de História**, v. 26, n. 51. 2006. p. 205.

⁹ Comerciante e criador de gado de Grajaú – MA.

¹⁰ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 22-25, 28-29.

outrora, tinham liberdade para viverem. Como os caucheiros cobiçavam aqueles espaços povoados por indígenas, ricos em caucho, cuidaram de expulsar, a qualquer custo, os indígenas do local, a fim de poderem retirar o produto livremente. Contudo, os indígenas também lutavam no intuito de manterem-se. Nesta época, algumas das tribos que povoavam a região eram os Kayapó, os Purucarôs, os Djôre e os Xikrin, que viviam às margens destes rios e que quase foram aniquilados pelos colonizadores que chegavam à região¹¹.

Desde o século XVIII os Kayapó povoam as regiões do rio Araguaia e Itacaiúnas, porém, com a quase aniquilação de seus habitantes, os poucos índios que restavam se refugiavam em outras partes ainda não alcançadas pelo colonizador¹². Entretanto, já no século XIX, os indígenas ainda guerreavam entre si, o que provocava tensões, acusações, conflitos internos, formação de facções e cisões políticas, entre eles mesmos. Atitudes como estas enfraqueciam os indígenas, pois, após alguns conflitos dentro de uma comunidade, eles se dividiam, e um grupo partia da região gerando outro grupo, o que enfraquecia as comunidades indígenas para enfrentar as guerras com os não índios, uma vez que estavam divididos e, portanto, em números menores e espalhados em aldeias ao longo do percurso dos rios. Certamente, atitudes como esta favoreciam os não indígenas, que até se beneficiavam com o ocorrido¹³.

É em meio ao intenso fluxo de *aventureiros* desembarcando na região, que Francisco Coelho da Silva, mais um dos nordestinos que buscavam dias melhores, chegou à região à procura do caucho. Em junho de 1898, mudou-se do Burgo para morar na região em que acontece a junção dos rios Tocantins e Itacaiúnas, e passa a ser comerciante, com um pequeno comércio chamado, Casa Marabá onde negociava com os extratores do caucho que utilizavam os rios como meio de locomoção¹⁴.

Os indígenas, após conflitos internos e separações entre si, criando novas aldeias, passam a estabelecer contato, com a finalidade de trocar seus produtos por produtos do não índio, com esses extratores que subiam os rios. Os Kokorekre, por exemplo, faziam trocas com os extratores que subiam o rio Parauapebas, e os Put-Karôt com os regionais que subiam

¹¹ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

¹² Uma das causas para os conflitos entre indígenas e não indígenas, bem como entre grupos de pessoas é a concepção que estas têm de natureza, fator determinante em como farão uso destas riquezas “naturais”. CARVALHO, Marcos de. **O que é natureza**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

¹³ Informações obtidas através dos relatos dos idosos da aldeia que comumente recontam sobre as guerras e dificuldades vividas por seus antepassados e como o outro se beneficiava da situação. Contudo, apesar da disponibilidade destes senhores em nos contar sobre seu povo, foi necessário um tempo relativamente longo de entrevistas e conversas para que eles retornassem a falar das histórias de forma menos fragmentada, e então pudéssemos concluir as respostas aos questionamentos que tínhamos.

¹⁴ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 24-25, 29-33.

o rio Cateté. Neste período, para a extração das riquezas regionais, os principais caminhos eram os rios, havia uma estreita relação entre os colonizadores e indígenas com as águas correntes da região. Os rios, lagos e igarapés em geral serviam de água para matar a sede, de provisão da alimentação trazendo o peixe, de riquezas a serem exploradas como os diamantes, de caminhos a serem trilhados na busca da andiroba, do caucho, da copaíba, do açaí, enfim, de tantos frutos que também serviam para alimentar, vender e trocar por outros elementos necessários ao cotidiano fosse da população ribeirinha, fosse do indígena. No geral, os extratores que subiam os rios levavam consigo elementos incomuns ao cotidiano destas comunidades locais¹⁵.

As trocas aconteciam com produtos naturais como andiroba, copaíba, frutos da mata e caças diversas, dentre outras coisas, por produtos como terçados, chapéus, alimentos vindos da cidade, roupas, botijas para água, foices, e por vezes até armas. Contudo, durante esse contato com os não índios, além de passarem a incorporar elementos de consumo, os indígenas foram afetados por doenças que antes não conheciam, ao ponto de quase morrerem todos os indígenas daquelas comunidades. Enquanto isso, na região de Conceição do Araguaia, os indígenas que por lá ficaram eram constantemente atacados por grupos de não índios, que desejavam o local habitado por aquelas aldeias, para extraírem as riquezas naturais lá existentes, o que fez com eles novamente, saíssem de lá, em número reduzido e, conseqüentemente, enfraquecidos¹⁶.

Os colonizadores descobriam as riquezas existentes naquelas terras e divulgavam-nas, fazendo com que outras tantas pessoas viessem, principalmente do Nordeste brasileiro¹⁷, a fim

¹⁵ Idem

¹⁶ MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996.; CARNEIRO, Marcelo Sampaio Domingos. **Latifúndio e ocupações camponesas ao longo da Estrada de Ferro Carajás: reabrindo a fronteira quinze anos depois**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.

¹⁷ FONTES, Edilza. A batalha da borracha, a imigração nordestina e o seringueiro: a relação história e natureza. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas (Org.). **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2006. p. 227-257.

de explorar tais recursos, fortalecendo a economia nacional¹⁸. Os indígenas que ali viviam haviam sido afetados com as transformações ocorridas naqueles poucos anos. Foi após o contato com o colonizador que as comunidades Kokorekre e Put-Karôt, já debilitadas por causa das doenças adquiridas do não índio e pelos ataques dos extrativistas que os deixaram em pouquíssimo número de pessoas, resolveram unir-se, formando uma única comunidade indígena, fugindo assim para a região do rio Bacajá, deixando as margens dos rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas, que já estavam povoadas por não índios¹⁹.

Assim, unidos e fortalecidos com um bom número de guerreiros para lutarem pela continuação de seu povo, os indígenas resolvem formar aldeamento na região do rio Bacajá, inclusive para fugirem das guerras com outras comunidades indígenas que, na época, ainda aconteciam e de cuja situação os não índios tiravam proveito, ao saberem que determinadas comunidades estavam em conflito, desencadeando seu enfraquecimento, o que criava um ambiente favorável a ataques com menos vítimas não indígenas²⁰.

Porém, enquanto aconteciam estas turbulências na vida das comunidades indígenas que habitavam as regiões daqueles rios, na comunidade não índia que povoava a região também ocorriam transformações. Em 1904, por exemplo, com o fim do Burgo, após a morte de Carlos Leitão, a subprefeitura do Burgo do Itacaiúnas foi transferida para o povoado de Pontal que, na época, já possuía 1.500 habitantes, os quais denominavam sua região de Marabá²¹.

¹⁸ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 24-26.; EMMI, Marília Ferreira. **Estrutura fundiária e poder local: o caso de Marabá**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1985.; MACHADO, Paulo Fernando. **O pólo siderúrgico de Carajás: gênese de uma nova região industrial**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1992.; SAMPAIO, Waldemar Sobral. **Os grandes projetos na Amazônia: impactos macroeconômicos no Estado do Pará nos anos oitenta**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.; INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988.; BORGES, Fabrício Quadros. **A cadeia produtiva bovina de corte em Marabá**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2001.

¹⁹ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

²⁰ Informações contidas nos cadernos de campo, onde registramos as longas conversas com a comunidade sobre os antepassados dos Xikrin.

²¹ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 30-32.

O contingente populacional aumentou tanto naqueles poucos anos, que, ainda em 1908, políticos locais fizeram representação ao presidente do Estado do Goiás, pedindo que anexassem Marabá àquele estado. Contudo, o Governo do Pará, ao saber do acontecido, expediu contingente policial ao local, a fim de garantir seus direitos, e Marabá passa a ser Distrito Judiciário da Comarca do Araguaia.

Não satisfeita, a população, em 1913, reivindicou ao Governador do Pará, Dr. Enéas Martins, que criasse o município de Marabá, e o Governador, atendendo à solicitação, por meio da Lei n° 1.278, de 27 de fevereiro de 1913, oficializou a criação do Município. Na ocasião foi nomeado o Cap. Pedro Peres Fontenelle como representante legal do Governador²².

Com tamanhas transformações, tanto na vida dos índios quanto dos não índios que habitavam a região, e num espaço de tempo tão pequeno, era natural que os conflitos existissem, uma vez que se tratava de muitas pessoas com modos de vida totalmente diferentes. Pessoas com ideias e ideais bem diferentes, desde a religião ao modo de cultivar a terra. Por isso, acreditamos que estes conflitos se davam não apenas pelo desejo de consumo das riquezas existentes, mas também pelas diferentes formas de pensar o uso da terra, as diferentes formas de ver o mundo.

A questão é que, não bastasse a exploração do caucho, logo, em 1920, teve início a exploração da castanha em grande escala²³, inclusive coincidindo com a desvalorização do caucho²⁴. Eis aqui mais um agravante para os conflitos entre indígenas e colonizadores²⁵. A

²² EMMI, Marília Ferreira. *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 33-37.; EMMI, Marília Ferreira. **Estrutura fundiária e poder local: o caso de Marabá**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1985.

²³ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 48-53.

²⁴ KITAMURA, Paulo Choji. **Castanhais nativos de Marabá-PA: fatores de depredação e bases para a sua preservação**. Belém: EMBRAPA-CPATU, 1984. p. 10.

²⁵ Anteriormente os castanhais na região de Marabá, larga e livremente utilizado pelos indígenas, passaram a compor o plano do governo para —desenvolverl a Amazônia. Neste período, algumas famílias receberam incentivo do governo do Pará (que, na época, decidira ser interessante a exploração da castanha uma vez que a borracha havia entrado em declínio). E, no intuito de —desenvolverl a Amazônia, o Estado federal, por meio de seu interventor no Pará, na ocasião Magalhães Barata, durante os anos 1930, deu a algumas famílias o direito de propriedade privada nas terras (que até então eram da União, e que agora passam a ser de iniciativa privada como incentivo à exploração). Estavam apenas começando as transformações naquele espaço, pois não demorou para que, entre 1955 e 1966, fossem criados outros 262 títulos de terras que garantiam o direito de uso da propriedade em perpetuidade. Foram 898.000 hectares de terras públicas em favor de uma minoria de proprietários que passaram a ser os donos dos castanhais. Mais de 80% dessas terras estavam concentradas na região de Marabá, que hoje está distribuída entre os municípios de Curionópolis, Eldorado dos Carajás, Jacundá, Itupiranga, Conceição do Araguaia, São Geraldo do Araguaia e Tucuruí, região conhecida como —polígono dos

castanha permanece, até os dias atuais, como fruto de grande apreciação por parte dos indígenas e, naquele período, eles dependiam ainda mais da produção dos castanhais, que lhes garantiam alimentação por uma longa estação. Era da castanha que eles retiravam o leite para alimentar principalmente suas crianças e idosos. O fruto garantia, também, o cozimento de mingau de banana e macaxeira, bem como servia para o cozimento de carnes nobres como jabuti, caititu, tatu e algumas aves. Sem esquecer que, há poucos anos, os indígenas faziam da castanha uma moeda de troca junto a estes colonizadores, no comércio com os regionais que subiam os rios em busca das extrações das riquezas naturais.

Com a exploração supervalorizada da castanha²⁶, os indígenas precisam deixar também as terras de castanhais, e não mais apenas as terras com o caucho. Inicia-se aí uma transformação na alimentação destas comunidades indígenas, que deixam de depender, na mesma proporção que antes, da alimentação à base da castanha. Aliás, a castanha, para o indígena da região, era mais que alimentação, eles possuíam grandes rituais para comemorarem as coletas de castanha, além de utilizarem seus ouriços para a confecção de instrumentos musicais, bem como para medicação contra anemias e fraquezas. Com o aumento na escala de produção da castanha, a população marabaense voltou a crescer aceleradamente, e mesmo os castanhais mais distantes passaram a ser explorados, gerando ainda mais conflitos com os indígenas. Tratava-se de lados opostos, com grandes diferenças na forma de ver os benefícios trazidos pela castanha, desencadeando na não aceitação quanto à forma de o outro agir, tanto por parte dos indígenas quanto dos não indígenas. A comunidade não índia, adequadamente armada, partiu para a exploração dos castanhais, fazendo com que os indígenas recuassem²⁷.

Os conflitos durante a exploração dos castanhais eram frequentes. Neste período, inclusive, a comunidade Aikewara, vivendo na região do rio Araguaia, teve sua população quase aniquilada, sobrevivendo pouquíssimas pessoas. Entretanto, os conflitos estavam apenas no início, pois quanto mais pessoas chegavam, mais ficava perceptível a diferença de opinião quanto ao uso adequado daquelas terras. Em 1923, com Marabá tornando-se cidade,

castanhais. Em 1985 o polígono dos castanhais incluía 180 propriedades abrangendo cerca de 900.000 hectares, contudo, em apenas um ano a quantidade de terras saltou para 1.747.900 hectares. Vale ressaltar que estas terras, anteriormente da União, passaram então a ser propriedade particular através de títulos definitivos, ou de longos e indefinidos arrendamentos sempre renováveis. SAHA, Suranjit Kumar. *Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira*. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

²⁶ A exploração dos castanhais pelo extrativismo na região não demorou a acabar, e a esse respeito o engenheiro agrônomo da Embrapa Alfredo Homma, especialista em economia rural na Amazônia, diz que “a retirada de produtos da floresta, como a seiva da seringueira e a castanha-do-pará, não são economicamente viáveis a longo prazo”. Palestra ministrada para turma de doutorado na disciplina de História e Natureza - PPHIST, UFPA. 2011.

²⁷ Depoimentos obtidos durante filmagens realizadas da coleta de castanha em trabalho de campo em 2006.

as especulações sobre as riquezas da região tomaram maiores proporções, gerando um aumento rápido no número de novos moradores, afetando a estrutura da cidade, desencadeando uma cidade sem planejamento. Não demorou para que viessem as consequências: acontece em 1926 a primeira grande cheia da região, quando a cidade ficou totalmente destruída²⁸.

Foi também em 1926 que mais uma riqueza da região despertaria grandes ambições e traria ainda mais multidões a fim de explorá-la. O motivo de tantos sonhos agora eram os diamantes²⁹, descobertos no ribeirão Cametaú, em frente ao povoado de Lago Vermelho (hoje Itupiranga)³⁰.

Com esta nova frente de extração, os indígenas, submersos em um processo de REadaptação e incorporação de diversos elementos do outro, na busca pela permanência de suas comunidades, precisavam recuar, deixando as margens dos rios para os extratores de diamantes. No entanto as populações indígenas não aceitavam tais situações passivamente. Ao contrário, elas guerreavam, lutavam, uniam-se quando enfraquecidas, originando outras comunidades que pudessem estar fortes para enfrentar o colonizador e, até, aprendiam a utilizar as armas da sociedade não índia, tudo para defenderem a permanência de suas populações. Como exemplo de tais comportamentos, os Kokorekre e os Put-Karôt (antecessores dos atuais Xikrin) se uniram na busca pela sobrevivência de seu povo, sendo esta união parte da ação que resultou na emergência dos Xikrin.

Segundo William Cronon, não podemos não agir se quisermos nos manter vivos temos, sim, que usar a natureza, temos que participar da rede terrestre de matança e consumação, que é o que sustenta todas as criaturas do planeta, a questão é que devemos ter consciência da necessidade de agir com cuidado, sendo o mais atenciosos que pudermos com as consequências daquilo que estamos fazendo³¹. A relação do homem que aqui chegava com a natureza encontrada era das mais diversas, contudo todos tinham um mesmo objetivo: a exploração, independente da forma e da quantidade.

No entanto, apesar das especulações quanto aos diamantes, o forte da economia local era mesmo a castanha que, em 1927, já fazia de Marabá o maior produtor de castanha na região tocantina. Este momento foi definido pela sociedade não índia como marco para o desenvolvimento da cidade, pois chegou a iluminação pública, produzida pela usina a lenha. Desde então, a cidade foi tomando outras proporções, e não demorou para que surgisse o mercado municipal e, em função de tantas explorações das riquezas naturais do local, ainda

²⁸ MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996. p. 108.

²⁹ COTA, Raymundo Garcia. O setor madeireiro na Região de Carajás. COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 145-165.

³⁰ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 69-72.

³¹ CRONON, WILLIAM. Modes of prophecy and production: placing nature in history. **The Journal of American History**, New York, p. 1123-1128, 1983. p. 14.

em 1935, chegaram os aviões e deu-se a inauguração do Aeroporto, quando a cidade possuía apenas 460 casas. Com a inauguração do aeroporto, já era possível ir a Marabá por via aérea, porém ainda não havia estradas para novas possibilidades comerciais, o que prejudicava o crescimento do comércio local. Em 1960 a construção da rodovia Belém-Brasília trouxe novas possibilidades comerciais para a região, e seis anos mais tarde iniciaram-se as explorações de minérios da Serra dos Carajás³².

Em todo o histórico da região, percebe-se uma relação baseada na exploração, na busca das riquezas contidas naquelas terras, uma relação de buscar na natureza deste lugar o que o seu habitat anterior muitas vezes não proporcionava. Portanto, o cenário da região mudava também em função desta busca por melhores ambientes para se viver, mesmo com atividades simples como à base da agricultura familiar, o que não resultava em grandes mudanças imediatas no cenário local, mas que ao longo dos tempos traria grandes transformações.

Apesar de tamanhas mudanças ocorridas nesta região, apenas nos finais da década de 50 e início da década de 60³³, é que algumas comunidades indígenas estavam sendo formalmente contatadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), dentre elas a comunidade Xikrin. Formalmente, ela foi contatada pelos sertanistas, os quais descobriram que o grupo Kokorekre, que na década de 20 havia se unido a outros indígenas mebengôkré para fortalecerem-se na luta pela sobrevivência, agora, depois de algum tempo, tinham passado por um processo de cisão e haviam se separado, estando uma parte próximo às margens do rio Cateté, aldeia que denominavam de Catete (os atuais Xikrin do Cateté), e a outra parte da cisão ficara nas margens do rio Bacajá, onde permanecem até os dias atuais e formam a aldeia Xikrin do Bacajá³⁴.

Toda a região nas proximidades de Marabá e lugares onde antes as comunidades indígenas viviam regularmente, desde a década de 40, estavam passando por aceleradas transformações. As comunidades indígenas, ainda debilitadas, buscavam reelaborar seu modo de vida em função da permanência de suas comunidades. Isso pode ser percebido quando, algum tempo depois, as índias passam a se preocupar com o controle de natalidade entre a comunidade, e iniciam, a partir da década de 60, uma busca por parentescos em outras comunidades do mesmo tronco a fim de realizarem casamentos. Isto se dava, especialmente, quando não havia mulheres ou homens dentro da própria comunidade. Como exemplo, entre os Aikewara e Parakanã algumas relações de parentesco foram constituídas neste período.

³² MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996. p. 108.

³³ Neste período os novos projetos políticos do Governo nacional estavam começando a transformar a região, conforme tratado por: HÉBETTE, Jean. O Grande Carajás: um novo momento da história moderna da Amazônia Paraense. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean (Org.). **Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia**. Belém: NAEA/UFGPA, 1989. p. 13, 21, 25, 28-29.

³⁴ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

A cidade e a região de Marabá estavam em acelerado crescimento e apenas a Belém-Brasília era pouca para tamanho movimento, em função dos negócios que abrangiam uma vasta região. Por isso, em 1969 dava-se início à rodovia PA-70, ligando Marabá à Belém-Brasília. Saliente-se, aqui, que a construção desta rodovia desencadeou grandes mudanças na comunidade Aikewara, que precisou REelaborar seu modo de vida, para continuar sobrevivendo à chegada dos não índios. Neste período, aquela comunidade passou por um intenso processo de REestruturação política e social. Seu modo de sobrevivência já não podia depender dos castanhais, por eles já estarem sendo destruídos e transformados em pastos para a criação de gado, o que contribuiu para, mais tarde, uma séria desnutrição nas crianças daquela comunidade indígena, que dependiam do leite da castanha para produção de diversos alimentos³⁵.

Assim, em meio a um intenso processo de acentuadas transformações, os indígenas se deram conta de que, para conseguirem permanecer ao longo dos tempos, não podiam ser passivos diante da situação à qual foram expostos. Deram-se conta, também que, unindo-se poderiam tornar-se mais fortes, para buscarem seus objetivos junto à sociedade não índia, ali representada pelo conjunto de pessoas migrantes de outros Estados, enraizados em valores, costumes e culturas díspares. Aquela sociedade surgida em Marabá pensava totalmente diferente da sociedade indígena, quanto à melhor forma de utilizar as riquezas naturais da região, e como aquelas riquezas poderiam lhes ser benéficas. Diante do processo em que se viram inseridos, os indígenas buscaram novos meios de sobrevivência: RESignificaram, REelaboraram, REaprenderam seus próprios valores, costumes, hábitos, crenças e desejo pela vida.

Enquanto isso, as transformações continuavam³⁶e, em 1971, ficou pronto o primeiro trecho da Rodovia Transamazônica³⁷. Visando ao crescimento regional ainda maior, o Governo Federal criou o Projeto Integrado de Colonização³⁸ (PIC) do INCRA, na região de Marabá, que entre 1970 e 1985 passa a ser —Área de Segurança Nacional.

Pelo que podemos observar, os anos que vieram foram bem agitados, com o conflito armado conhecido como Guerrilha do Araguaia (1972–1975)³⁹, a construção da Hidrelétrica⁴⁰

³⁵ Entrevistas realizadas com os idosos Aikewara durante atividade de campo entre 2004-2007.

³⁶ PINTO, Lúcio Flávio. A desorganização do grande projeto. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. (Org.). **Industrialização, grandes projetos: desorganização e reorganização do espaço**. Belém: Editora da UFPA, 1995. p. 47-58.

³⁷ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 145-152.

³⁸ No ano de 1970, o Decreto-lei n° 1.110, de 09/07/70, criou o Instituto Brasileiro de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que, no ano seguinte, pelo Decreto n° 68.153, Ementa n° 271, deu início ao Projeto Integrado de Colonização (PIC), que visava a um melhor aproveitamento e melhor distribuição das terras.

³⁹ No período da ditadura militar, partidos e organizações de esquerda decidiram ir contra o regime utilizando a luta armada. O movimento envolveu tanto a cidade quanto o campo, e marcou a história política recente do

de Tucuruí (1973)⁴¹, que resultou num lago de 2.460 Km² ⁴², e as chuvas de 1980 que resultaram na segunda maior enchente registrada em Marabá, na qual o Rio Tocantins chegou a subir 17,42 metros. A cidade estava então em acelerado processo de transformação, viabilizando inclusive grandes mudanças no cenário geográfico da região. Mas o grande acontecimento deste período foi mesmo a descoberta do Garimpo de Serra Pelada.

Veja que a construção das estradas provocou naturalmente o aumento rápido da população regional, que almejava ganhar um pedaço de terra nas proximidades das estradas recém-construídas. Com o incentivo do Governo, diariamente chegavam novos habitantes para a região, com o intuito de ganhar terras e investir também na agricultura⁴³. A agricultura

Brasil. A Guerrilha do Araguaia recebeu este nome porque aconteceu próximas ao rio Araguaia, na divisa entre os atuais estados do Pará, Maranhão e Tocantins, e ocorreu no início da década de 1970. O Partido Comunista do Brasil, PC do B foi o responsável por organizar a guerrilha. NASCIMENTO, Durbens Martins. **A guerrilha do Araguaia**: —paulista e militares na Amazônia. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

⁴⁰ Em geral a construção de barragens e hidrelétricas afeta os indígenas e toda a população residente próximo da área construída. Para melhor compreender as questões sobre as diversas barragens e comunidades indígenas veja. PONTES, Felício; BELTRÃO, Jane Felipe. Xingu, barragens e nações indígenas. In: SEVA FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.; MAGALHÃES, Antônio Carlos. Índios e barragens: a complexidade étnica e territorial na região do Médio Xingu. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 255-265.

⁴¹ PINTO, Lúcio Flávio. Grandezas e misérias da energia e da mineração no Pará. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 98-100.; CASTRO, Edna Maria Ramos de. Resistência dos atingidos pela barragem de Tucuruí e construção de identidade. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean. **Na trilha dos grandes projetos**: modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFGA, 1989. p. 41-53.; ASSIS, Eneida; FORLINE, Louis. As pressões da Eletronorte sobre os autores do EIA. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 91-92.

⁴² ARAÚJO, Rubens Milagre; PAULA, André Saraiva de. A eletricidade gerada em Tucuruí: para onde? Para quê? In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 135-143.

⁴³ Segundo Lira “É recente a história do crédito agrícola para a agricultura familiar na Amazônia. Esta conquista é o resultado do esforço realizado pelas instituições que representam à categoria, de políticos comprometidos com a dinamização do desenvolvimento econômico do meio rural e principalmente do empenho dos próprios agricultores”. LIRA, José Antonio. Crédito Agrícola Familiar: a visão dos beneficiários do FNO no Município de Santo Antonio do Tauá. UFPA – Centro de Ciências Agrárias: EMBRAPA Amazônia Oriental. Dissertação. Belém: 2005.

mexe com o cenário verde da região, pois acarreta o desmatamento, a troca da vegetação natural, e isso tem influência na fauna e na flora da região⁴⁴, ação que afeta também o modo de vida dos indígenas que, outrora, faziam uso da caça e agora não têm mais tantos animais, precisando deixar seu tempo dedicado à caça para dedicar-se ao cultivo de roças maiores, criação de animais domésticos para alimentação, produção diária de alimentação, o que, inclusive, tira do indígena o tempo dedicado aos rituais, por exemplo. São estas pequenas mudanças diárias que, ao longo de um demorado processo, viabiliza a REconstrução e REelaboração da identidade destas comunidades indígenas.

Contudo, aconteciam ainda mudanças na vida das comunidades afetadas pela construção da Hidrelétrica de Tucuruí, que tiveram grande parte de suas terras alagadas, sendo necessário saírem daquela área e passarem a morar em outra região, ali próximo, mas com a qual não possuíam ligações anteriormente. Os Parakanã, por exemplo, passaram por forçadas transformações, que provocaram mudanças de comportamento imediato em muitos indígenas da comunidade⁴⁵.

Mas, como a região sempre fora marcada pela exploração de suas riquezas naturais, os esforços do Governo em *mudar a cara* da região Norte fizeram com que, em 1984 entrasse em funcionamento a Estrada de Ferro Carajás⁴⁶, pela qual iria escoar o minério retirado da Serra dos Carajás e, ainda, transportar passageiros do Pará para o Maranhão e vice-versa. No ano de 1988, teve início outra parte da exploração de minérios na região, que foi a instalação de indústrias siderúrgicas⁴⁷ em Marabá, para produção de ferro-gusa⁴⁸.

⁴⁴ Segundo Worster, é inquestionável o quanto a agricultura trouxe mudanças revolucionárias aos ecossistemas do planeta. WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agro-ecológica na história. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, SP, v. 5 n. 2, p. 7, 2003. p. 7.

⁴⁵ ARAÚJO, Rubens Milagre; PAULA, André Saraiva de. A eletricidade gerada em Tucuruí: para onde? Para quê? In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 139-143.

⁴⁶ Segundo Maria de Fátima Carneiro Conceição, no que diz respeito à construção de ferrovias na Amazônia, elas foram fundamentais nas questões relacionadas à ocupação e à exploração dos recursos minerais, tanto no passado quanto no presente. Inclusive, estas ferrovias espalhadas pelo Norte do país, além de possibilitarem novos assentamentos, forçaram também os rearranjos populacionais. As comunidades e vilas que de alguma forma eram alcançadas foram alteradas, tendo seu dinamismo afetado. Contudo, todas as intervenções com programas e projetos para essa região são caracterizados por serem decisões vindas de fora, ainda que, por vezes, com a participação da elite local. CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia**: debates teóricos e experiências de pesquisa. Belém: UFPA, 2001. p. 141-164.

⁴⁷ Desde a década de 80, um dos elementos principais de estratégias de desenvolvimento industrial proposto pelo governo federal para Amazônia Oriental brasileira era transformar o corredor da Estrada de Ferro Carajás em um gigante polo mínero-metalúrgico, apesar de este ser uma área rica em florestas tropicais sem qualquer contato com o mundo industrial até então. Tudo ocorreria em três ciclos, sendo o primeiro até o ano 2000, com a implantação de indústrias que produziriam insumos básicos como aço e, a partir de então, paulatinamente,

A utilização da estrada de ferro gerou um gigantesco *vai e vem* de pessoas na região, que vão de Parauapebas a São Luís no Maranhão. Regularmente, desembarca em Marabá um enorme contingente vindo do nordeste brasileiro, em especial do Maranhão e do Piauí, em busca de melhoria na qualidade de vida. Além dos que sonham com um emprego no comércio marabaense, há os que buscam terras para agricultura e pecuária. O fato é que, não sendo possível conseguir terras e empregos para todos, a cidade foi crescendo desordenadamente, inclusive com índice considerável de desempregados. Geralmente, as pessoas que conseguem terras derrubam as matas para fazerem pastos, ou para o plantio de roças, o que gera poluição e muitas doenças respiratórias em determinadas épocas do ano, afetando, inclusive, as comunidades indígenas das quais são vizinhas, colaborando para que muitas crianças indígenas necessitem de tratamento para problemas respiratórios, o que provoca superlotação no hospital indígena, e faz com que a liderança indígena entre em atrito com a FUNASA, órgão responsável pela saúde indígena.

Vale salientar, ainda, que a estrada de ferro passa perto de algumas comunidades indígenas no Maranhão, e que estas comunidades, ao buscarem apoio do Governo com alguma reivindicação sem serem atendidas, por vezes, paralisam a passagem dos trens tanto de passageiros quanto cargueiros, entrando em atrito com a Vale. Esta foi à forma mais adequada encontrada pelos indígenas para terem suas solicitações atendidas rapidamente. Estas solicitações geralmente são por melhoria no atendimento de suas necessidades básicas, como educação, saúde, alimentação e transporte até os hospitais mais próximos⁴⁹.

seriam ampliadas a verticalização e a integração dos parques industriais. Aqui como nos demais projetos feitos para a região, mais uma vez o governo colocou à disposição dos investidores uma série de facilidades quanto à infra-estrutura, crédito e incentivos fiscais. Para se ter uma ideia do acordo, saliente-se que as empreiteiras recebiam isenção do Imposto de Renda sobre os lucros obtidos na implantação da obra, podendo investir 50% do imposto em novos projetos. MONTEIRO, Murilo de Abreu. A siderurgia e a produção de carvão vegetal no corredor da Estrada de Ferro Carajás. In: COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 183-121.

⁴⁸ INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988. p. 23-26.

⁴⁹ Folha Online. **Índios libertam funcionários da CVDR no Maranhão**. 09/02/2006; TV Brasil. **Funasa afirma cumprir exigências dos povos indígenas no Maranhão**. 08/02/2006. TV Brasil. **Ocupação da Estrada de Ferro Carajás, no Maranhão, por parte dos índios**. 08/02/2006.

Neste meio tempo, a população marabaense continuou a crescer, e teoricamente a implantação de um parque sidero-metalúrgico na área do Programa Grande Carajás⁵⁰ poderia produzir elementos que resultassem na dinamização da economia local⁵¹. Especulações como estas, unidas aos resultados divulgados em 2004 pelo Distrito Industrial de Marabá – DIM de que a produção de ferro-gusa chegava à marca de 1.674.720t, são responsáveis pelo fluxo contínuo de pessoas aventurando-se em busca de melhores condições de sobrevivência, seja através de emprego, ou das explorações das riquezas naturais da região.

A história de Marabá, desde seu primeiro habitante é marcada pelo comércio das riquezas naturais, tanto que Francisco Coelho, primeiro comerciante da localidade e pessoa responsável pelo nome da cidade, por chamar de Marabá seu armazém de aviamento, situado na confluência dos rios Tocantins/Itacaiúnas, foi para a região, exatamente, pelo atrativo das riquezas naturais existentes ali. Seu comércio, na verdade um grande barracão, servia aos pioneiros com todo tipo de secos e molhados. Lá, segundo a tradição, Coelho comprava o caucho, a andiroba, a copaíba, os frutos da mata, as caças diversas e, nos fundos, mantinha um animado cabaré, com a venda de bebidas e mulheres, as quais ele mesmo mandava buscar no Maranhão. O nome, Marabá, é um termo tupi, que significa filho de branco com mulher índia.

Marabá, hoje com 96 anos, faz divisa com os municípios de São Domingos do Araguaia, São João do Araguaia, Parauapebas, Curionópolis, Eldorado dos Carajás, Itupiranga e Novo Repartimento. Estes municípios nasceram em virtude do processo de povoamento citado acima⁵², e toda esta região comporta Terra Indígena.

⁵⁰ Os primeiros passos do PGC: **1967**- novo código de mineração que vem a incentivar a aplicação do capital privado na pesquisa mineral; a Companhia Meridional de Mineração, subsidiária da United States Steel Co., encontra ferro na Serra dos Carajás; **1969**- para os levantamentos de geologia é criada a Companhia de Recursos Minerais; **1970**- União da CVRD e U.S. Steel para explorar o ferro de Carajás, sob denominação de Amazônia Mineração S.A.; **1971**- inicia-se uma crise internacional e durante toda a década as multinacionais vão saindo de cena; **1974**- 10.000ha de terras já foram concedidos para exploração pela AMZA; **1977**- termina a união da U. S Steel e CVRD; **1980**- Eletronorte inicia a construção da Hidrelétrica de Tucuruí, obra necessária para exploração de minério em Carajás; **1981**- Anunciado o Programa Grande Carajás, dando início às obras de ferrovias, de portos e da mineração; **1982**- extinta a AMZA, incorporando seu acervo à CVRD. Falência da CAPEMI agropecuária S/A, encarregada pelo desmatamento do reservatório de água de Tucuruí. Saliente-se que todos os gastos necessários para infraestrutura do PGC foram assumidos pelo governo federal. COTA, Raymundo Garcia. **Carajás: a invasão desarmada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. p. 62-63.

⁵¹ Instituto do desenvolvimento Econômico-Social do Pará. INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988. p. 24-25.; CARNEIRO, Marcelo Sampaio Domingos. **Latifúndio e ocupações camponesas ao longo da Estrada de Ferro Carajás: reabrindo a fronteira quinze anos depois**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.

⁵² Até a década de 70, a castanha foi o ponto forte da economia de Marabá, contudo, paralelamente a este período, houve a conclusão da construção da rodovia Belém-Brasília em 1960, e o Programa de Integração

Centramo-nos na cidade de Marabá para pensar as relações da comunidade indígena com a não indígena por ser ela o espaço central do sul e sudeste do Estado, no que diz respeito aos brancos e indígenas de toda aquela região, uma vez que é para Marabá que se deslocam indígenas e não indígenas, a fim de resolverem desde as pequenas coisas cotidianas às decisões políticas, econômicas e sociais. Desde o início da formação de Marabá, pequenos grupos de pessoas sem recursos econômicos deslocavam-se do Nordeste do país em direção não apenas à região de Marabá, mas à Amazônia oriental, ocupando as terras e agindo como se estas fossem livres. Vimos ainda que chegaram, também, grandes empresas que, de forma mais rápida, por terem recursos, iniciaram a devastação da floresta, transformando-a em diversos aspectos, inclusive com a derrubada das matas para implantar pastos, com as embarcações subindo e descendo os rios, e escavando o chão para a retirada do minério, provocando transformações no cenário ambiental.

Assim, ao longo das décadas, a cidade de Marabá, por sua localização geográfica, passou por uma série de etapas, acontecimentos e ações, que geraram um aumento e melhoria da produção econômica, acompanhada de mudanças sociais mais profundas, o que a tornou polo do Sul e Sudeste do Estado. Porém, tais mudanças redesenham a história, por gerar um panorama de um imenso conflito social e étnico; o que, com o tempo, foi desencadeando situações incertas e irreversíveis, deixando um grande número de vítimas.

Nacional (PIN), no período do governo Médici, o que provocou, na década de 70, a chegada de três novos rumos de —desenvolvimento nesta área: a migração espontânea, iniciada em 50, mas agora de forma bem mais significativa e acentuada nas décadas de 60 e 70, especialmente com as pessoas vindas do Goiás e do Nordeste; a migração financiada pelo Estado em 73, supervisionada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) o qual foi criado com esta finalidade; e o terceiro ponto que foram as grandes fazendas de gado estabelecidas na região, salientando que algumas destas fazendas se estendiam sobre centenas de milhares de hectares. Assim, já em 1975, há uma mudança política e o INCRA, que financiava essa colonização já com os pequenos camponeses, passa então para a criação e venda de gigantescas fazendas comerciais com mais de 600.000 hectares de terra. Não bastasse, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), incentivava que as empresas industriais localizadas no Sul do país desenvolvessem grandes fazendas de gado nessa região, com os recursos obtidos através da isenção de impostos. Com mais estas três atividades na região de Marabá, a população, que variava de 20.000 a 24.500 entre 60 e 70, inchou, para ser mais precisa, pois em 1980 já havia 60.000 habitantes residindo ali. Esta explosão populacional aconteceu pela imigração induzida, o que estabeleceu intensos conflitos pela terra entre os que a queriam para agricultura de subsistência e os que desejavam instalar as gigantes fazendas comerciais. Porém, a forma rápida como chegaram não permitiu que todos conseguissem se organizar dentro do esperado, e uma quantidade considerável de pessoas não foram absorvidas pelos trabalhos nas fazendas, nem nos setores informais que foram surgindo pela necessidade de sobrevivência na região, e nem mesmo nos setores pecuários e agrícolas. Isso resultou em multidões aglomeradas em determinadas localidades de mais fácil subsistência gerando os povoados que mais tarde se tornaram as cidades de hoje. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

Em toda a região marabaense, desde a década de 1960, o uso econômico do espaço regional cresceu a um ritmo acelerado, saindo do extrativismo vegetal (em especial a coleta da castanha-do-pará) e rapidamente se destacando a agricultura e a pecuária, bem como a extração comercial da madeira⁵³; sem demora cresceu também a área da mineração, com garimpos de ouro e a mina de ferro de Carajás⁵⁴ e empresas de Siderurgia.

A exploração dos castanhais, por exemplo, trouxe comerciantes que investiram muito dinheiro tanto no comércio local, para suprir as necessidades da população que chegava para trabalhar na coleta das castanhas, quanto no próprio negócio da castanha, como embarcações para escoar o produto, grandes galpões para armazenar a castanha coletada, inúmeros animais, como burro, cavalo e jumento para trabalhar como animais de carga. A exploração dos castanhais trouxe para a região grande número de trabalhadores, provocando estímulo à invasão destes castanhais que, saliente-se, eram em terras indígenas. O caso acontecido com os índios Gavião é exemplar: em 1921, o Governo do Pará criou, para eles, a gleba Ipixuna e, três anos mais tarde, em 1924, o Estado retomou as terras e o direito de posse, arrendando o castanhais para fazendeiros; em 1943, o caso se repete, com a mesma comunidade indígena, já na gleba Mãe Maria, que lhes foi dada e, mais tarde, arrendada; não bastando, tempos depois, após 1965, o Estado implanta a PA-70 ou BR-222, atravessando a reserva indígena do mesmo povo Gavião, como consequência da criação da BR que ligou Marabá à rodovia Belém-Brasília. Houve a penetração de fazendeiros, camponeses e pessoas em busca de terras, surgindo daí a Morada Nova, antigo Km 12, como resultado do fluxo de imigrantes, a apenas 13km da reserva indígena.

Diante de tantas idas e vindas em terras, que ora eram suas, ora eram dos outros, ora eles podiam ter a caça, a roça, a vida ritual e cotidiano tranquilo, ora eles se viam sem terras, sem casas, sem roças, simplesmente sem lugar, hoje, tantas décadas depois, se a comunidade Gavião permanece, se aquele grupo de pessoas se identifica como Gavião, deve-se à enorme luta de permanência e vontade de sobrevivência mantida ao longo do processo no qual foram inseridos, sem qualquer aviso prévio. Não resta dúvida de que a comunidade necessitou se REestruturar política, econômica e socialmente e, ainda, REsignificar os elementos

⁵³ Os planos da exploração da madeira na Amazônia tiveram início na década de 60, para serem exportadas para o sul do país e para o exterior, razão para abertura de grandes rodovias ligando a Amazônia ao resto do Brasil. As estradas eram necessárias por causa das transformações da economia brasileira, especialmente no governo de Juscelino Kubitschek de Oliveira entre 1955 e 1960. Era necessário haver novos mercados para o sul vender seus produtos de consumo duráveis, bem como se precisava de novas fontes de matérias-primas. COTA, Raymundo Garcia. O setor madeireiro na Região de Carajás. COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997.; COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 147.

⁵⁴ HÉBETTE, Jean. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean. **A questão agrária: problemas e conflitos não resolvidos**. Belém: EDUFPA, 2004. v. 2. p. 171.

incorporados da cultura do outro, a fim de munirem-se das armas necessárias, para poder lutar por seus direitos, sem estar em bruscas desvantagens junto à sociedade predominante, aqui representada pelos habitantes da região marabaense. A menos de 15 quilômetros da cidade de Marabá, mas com a reserva localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, hoje, estes indígenas frequentam as escolas, cursinhos pré-vestibulares e faculdades de Marabá.

O processo no qual a comunidade Gavião foi inserida desencadeou mudanças profundas em diversas direções e, para permanecerem como povo, precisaram reelaborar sua forma de viver, pensar e agir em relação ao não índio. Após tantas indecisões, consideramos que, certamente, além dos conflitos externos, estas posições provocaram questionamentos internos em cada sujeito que se identificava como Gavião, sendo necessária uma busca pela reelaboração da identidade individual, a fim de fortalecer uma identidade coletiva e, assim, buscarem uma reestruturação a partir de como estavam. Se, anteriormente, eles tinham os recursos retirados dos castanhais, ao terem suas terras arrendadas para os fazendeiros, os Gavião teriam que encontrar um outro meio de garantir o sustento da comunidade. Isso implicava grandes esforços por parte da liderança, inclusive para manter a comunidade unida diante de tantos destratos por parte do novo mundo no qual foram inseridos.

Segundo Stephen Grant Baines, hoje, uma das problemáticas indígenas no Brasil está ligada às dificuldades relacionadas às demarcações de terras (ainda mais quando acontece o que se deu com a comunidade Gavião, que ora o Governo liberava, ora vetava), pois os entraves burocráticos são muitos, as verbas liberadas pelo Governo são insuficientes e, como se isso fosse pouco, o próprio processo burocrático é lento. Baines, em concordância com João Pacheco de Oliveira⁵⁵, salienta que este divide o processo de reconhecimento das terras indígenas no Brasil em cinco fases, sendo: sua condição inicial de terras não identificadas; as terras identificadas (declarada identificadas e interdita); fase de delimitação; a demarcação, homologação; e a regularização, registro⁵⁶. Não esquecendo que grande parte das terras indígenas é utilizada por pessoas não índias, que moram e trabalham ilegalmente dentro destas terras e a FUNAI não possui recursos suficientes para vigiar todas as reservas indígenas. Neste sentido, as terras, apesar de serem dos indígenas, continuam sendo exploradas pelos não indígenas que se beneficiam ilegalmente da situação, impulsionando o giro desta roda gigante na qual os indígenas foram colocados desde que os colonizadores aqui chegaram.

Todavia, os conflitos atuais não se resumem às burocracias da legalização de terras, que desembocam quase sempre em mortes e sequelas. Para Edmundo Oliveira⁵⁷, os diversos confrontos entre indígenas e não índios se deram nas mais variadas formas e momentos. Entre

⁵⁵ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: MCT/CNPq, 1988.

⁵⁶ BAINES, Stephen Grant. **As terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia**. Brasília, 2001. (Série Antropologia). p. 6-12.

⁵⁷ OLIVEIRA, Edmundo. **A vitimização dos índios na Amazônia**. Belém: CEJUP, 1991. p. 15-17.

elas, ele salienta o contato com os madeireiros, através da exploração ilegal de madeiras de Lei, dentro da reserva indígena; os garimpeiros, quando se aventuram em busca dos minérios existentes dentro das reservas; a circunvizinhança representada muitas vezes na pessoa do grande fazendeiro, do castanheiro; e ainda os Grandes Projetos do Governo. Não obstante, sempre em busca de novos caminhos que garantam a sobrevivência de suas comunidades, os indígenas se deparam com a ausência de Políticas Indigenistas mais sérias. Mesmo quando este contato aparenta ser favorável ao indígena, quando a comunidade parece estar sendo beneficiada, isso é ilusório, como é o caso da comunidade Gavião que firmou acordo com a Eletronorte e recebeu uma considerável indenização da empresa⁵⁸, contudo, sofre, até os dias atuais, os impactos incontornáveis de tal ação: sua reserva está cercada por fazendas e cidades, os animais que outrora faziam parte de sua alimentação certamente já não estão no cardápio atual, pois as matas ao redor da reserva já foram devastadas, os jovens da comunidade já não falam no cotidiano o idioma de seu povo, e poucos falam o idioma de seus ancestrais.

A acelerada transformação ocorrida na região sul e sudeste do Estado viabilizou que a população marabaense fosse formada por pessoas vindas de todas as regiões do Brasil. Em geral, os espaços fronteiriços são marcados por comportamentos específicos de sociedades compostas por pessoas vindas de diversas regiões e culturas diferentes e que ali residem. Estes espaços comportam inúmeras culturas, ideias, ideologias e desafios, que resultam em situações peculiares⁵⁹. Os espaços fronteiriços possuem alguns elementos em comum, contudo, têm elementos próprios de cada região onde estão inseridos, o que permite que

⁵⁸ BAINES, Stephen. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 7-9, jan./jun. 2000. p. 141-162.

⁵⁹ A realidade marabaense, bem como dos indígenas que a compõem, assemelha-se ao da cidade de Oiapoque, fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, que tem sua população composta por pessoas que chegam de todas as regiões, tanto do Brasil quanto da Guiana e, claro, frequentada pelos indígenas da região. Com a chegada dos não índios, ao longo dos anos, os indígenas aprenderam a depender das cidades próximas a suas aldeias para realizarem transações comerciais, buscar médicos e estabelecer relações políticas, mantendo uma estreita relação com a cidade. A convivência constante com a cidade trouxe aos indígenas a consciência da necessidade de fazer escolhas, trazendo da cidade o que lhes convém e repelindo o que possa ser mau. Na intenção de melhor aproveitar suas relações com a cidade, os indígenas da região do Uaçá, em 1992, criaram uma associação para discutir seus problemas, seja a saúde, educação e meio ambiente, a fim de chegarem a um acordo dentro de seus interesses, para criarem estratégias de como resolvê-los. As preocupações da associação estão voltadas principalmente para as questões relacionadas à segurança de seu território, garantindo o espaço geográfico e a proteção das cabeceiras dos rios que por lá passam. ASSIS, Eneida. As questões ambientais na fronteira Oiapoque/Guiana Francesa e sua influência sobre os grupos tribais: os Galibi, Karipuna e Palikur. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: UFPA, 2001. p. 47-59.

encontremos na região Norte do país comunidades que sofreram diferentes processos em seu encontro com o colonizador nas regiões de fronteira⁶⁰, apesar de todas estarem numa mesma região. Como exemplo, observemos a comunidade Kayapó que, após contato com os colonizadores e convivendo nesse espaço fronteiro de Marabá, segundo Curt Nimuendajú, começaram a sentir os reflexos dessa proximidade em seu cotidiano⁶¹.

Entre 1950 e 1980 os Xikrin viviam uma situação distinta da que vivem há cerca de trinta anos. O volume populacional, o acesso à saúde, à alimentação entre outros, eram muito precários. Nas últimas três décadas, os Xikrin têm emergido, se fortalecido com população crescente e maior qualidade de vida⁶². Os Xikrin, ao se perceberem inseridos em um novo momento histórico, desencadeado a partir das transformações ocorridas na região, como sujeito ativo, modifica suas estruturas e as projeta para os fins desejados, aqui, a emergência de seu povo, uma vez que foi em decorrência das mudanças ocorridas na macrorregião marabaense que puderam perceber novas possibilidades financeiras para a comunidade Xikrin. E este é um dos fatores que fora decisivo na reconstrução populacional desta comunidade, bem como seu fortalecimento político, social, econômico e cultural, pois eles se reconfiguram e tiram proveito da situação, possibilitando para a comunidade o direito à saúde⁶³, escola, alimentação, medicamentos, certa comodidade e maiores facilidades em manter seus rituais, uma vez que possuem alimentação necessária para todos os dias rituais⁶⁴.

⁶⁰ HÉBETTE, Jean. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean. **A questão agrária: problemas e conflitos não resolvidos**. Belém: EDUFPA, 2004. v. 2. p.169-189.

⁶¹ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

⁶² Ao longo de nossa pesquisa de campo, foi possível conversarmos com Xikrin homens e mulheres em idades variadas. Através destas entrevistas percebemos que eles têm consciência das dificuldades vividas em décadas anteriores após intenso contato com o não índio, como a ausência de condições mínimas para que sua população pudesse ter mais filhos, e seus adultos pudessem viver mais; e clareza das facilidades existentes nas últimas décadas, como o fácil acesso a médicos, dentista, alimentação balanceada para crianças e idosos e escolas, dentre outros, que, segundo eles, fazem diferença no cotidiano da comunidade.

⁶³ Dentro da aldeia Djudjê-kô existe uma farmácia que funciona também como enfermaria, onde se realizam os primeiros socorros quando necessário, antes de retirar o enfermo para um hospital. Dois dos enfermeiros que lá trabalham são índios que fizeram o curso técnico de enfermagem para atenderem sua comunidade. Em entrevista com eles, soubemos que os idosos da comunidade se dirigem diariamente à farmácia para tomarem *Sustag* como complemento alimentar, e vitaminas como E, A, complexo B e cálcio dentre outras, para fortalecer o organismo. Segundo os enfermeiros, isso acontece depois da melhoria financeira obtida pelos Xikrin, e que é graças à forma como vivem atualmente que podem possibilitar a estes idosos uma velhice saudável.

⁶⁴ Geralmente, ao se prepararem para os rituais, os indígenas se dirigem a Marabá ou Tucumã a fim de comprarem parte da alimentação que deverá ser consumida durante os rituais. Em função dessas viagens a Marabá, nós recebíamos a visita das famílias ou de alguns homens Xikrin que estavam na cidade com tal finalidade. Aproveitávamos as visitas para conversarmos tanto sobre os rituais quanto sobre as novas possibilidades de alimentação que já há algum tempo eles inseriram no cardápio. Segundo eles, nem sempre é

Segundo Ôtore Xikrin, alguns dos rituais “programados” podem não acontecer em determinado ano, mas eles se esforçam para que todos sejam realizados⁶⁵. Para a realização de cada um destes rituais, é exigida muita preparação por parte de toda a comunidade. É necessário tempo para os ensaios, para a confecção dos adornos corporais, para a preparação do material utilizado nas pinturas, como o jenipapo, o urucum e o azeite de coco, referentes aos dias ritualísticos. Um dos fatores que torna importante a realização destes rituais é o ensino de seus valores e princípios às novas gerações. Ensinar seus costumes é indispensável para que a nova geração Xikrin trilhe os mesmos caminhos de seus antepassados, conseguindo dar continuidade à sua comunidade.

É durante o ritual que a sociedade consegue unir, se não todas, pelo menos, quase todas as formas de ensino-aprendizagem dos valores de sua comunidade. É o ritual que comporta a música, a dança, a culinária, os adornos corporais, as pinturas e a socialização. É através do ritual que um Xikrin pode fazer do momento da aprendizagem, literalmente, um tempo de festa; e ensinar sobre seus valores e fundamentos que são considerados por eles como indispensável para dar continuidade aos Xikrin. Existe certa preocupação em poder encaminhar os jovens desta geração para que prossigam capazes de dar continuidade aos Xikrin, proporcionando-lhes cada vez mais melhores condições de permanência e sobrevivência - durante nossas pesquisas, pudemos manter diversas conversas que nos mostravam a preocupação em ensinar aos jovens seus valores para que possam dar continuidade a sua sociedade.

E é em função da expectativa de garantir, para a comunidade Xikrin, melhores condições de vida em acordo com valores próprios que eles reelaboram diversas ferramentas a serem utilizadas para se reconstruírem e se reafirmarem diariamente, mesmo quando estão distantes de sua Terra Indígena. Uma ferramenta muito usada é a pintura e os adornos corporais, pois eles possuem ligação direta com sua origem, sendo utilizados pela comunidade desde os tempos imemoriais.

Alguns dos adornos corporais utilizados pelos indígenas nos rituais possuem ligação com os mitos de origem⁶⁶. A fim de tornar clara a consideração que faremos sobre as pinturas corporais, nos deteremos em uma observação sobre alguns comportamentos rituais através

possível conseguir caça suficiente para alimentar toda a comunidade durante as festas, e antigamente se deixava de fazer alguns rituais por essa razão, porém, nos anos mais recentes, com as possibilidades e facilidades encontradas, o Xikrin pode comprar frangos, peixes, refrigerantes e feijão, dentre outros alimentos para sustentar a comunidade durante o ritual, podendo, assim, fazer o rito com todas as exigências, como a quantidade de pessoas envolvidas e os dias necessários para que o ritual seja verdadeiro, autêntico, e não um ritual falso, kajgô.

⁶⁵ MANAÇAS, Mirtes E. A.. **Mundo Sonoro Musical Djudjê-Kô: Influências do desenvolvimento do sudeste paraense no comportamento musical Xikrin através do Kwörö-kango**. Monografia de Especialização em História Social da Amazônia. Instituto de Filosofia – Faculdade de História – UFPA. 2008.

⁶⁶ VELTHEM, Lucia Hussak van. **A pele Tuluperê: uma etnografia dos traçados Wayana**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998. p. 30-33.

dos quais os Xikrin transmitem costumes, valores, crenças, princípios e mitos. A vida ritual entre os Xikrin é um contínuo. Em todo momento há comportamentos que estão ligados diretamente a questões rituais, como é o caso do nascimento de um novo bebê na comunidade. Somente após o nascimento do primeiro filho de um casal, o pai do bebê terá sua entrada formal naquela comunidade como um homem maduro. Este momento é marcado pelas formalidades legais exigidas pelos Xikrin, para que possa ser considerado legítimo e verdadeiro, ou seja, um momento *mejx kumrenx*⁶⁷.

Após o nascimento do primeiro filho, um amigo acompanha o jovem pai em uma volta pela aldeia, marcando sua entrada na sociedade como um homem maduro. Depois, dirige-o à casa onde está a mãe e o filho, posicionando-os juntos e proferindo um discurso ritual. A partir dali, o jovem pai passa a ser considerado por todos como um homem maduro⁶⁸. Todas as etapas da vida Xikrin são demarcadas por rituais que devem ser realizados com os maiores cuidados e especificidades possíveis para que ele seja verdadeiro e belo, e assim não seja um ritual *kajgo*, falso, ou seja, não fique um ritual falsamente bonito.

Segundo Clarice Cohn, desde cedo as crianças já são levadas no colo para acompanhar os rituais, pois a criança deve acompanhar a pessoa que lhe transmite a prerrogativa de preferência desde que é bebê de colo (*karore*), para que ao longo dos anos ela possa estar observando e acompanhando bem de perto todo o ritual que um dia, quando adulto, na ausência do outro, ela assumirá.

Um importante ritual entre os Xikrin é o *mê-rêrêmêx*. Trata-se de um ritual que não é diretamente ligado a nenhum rito de passagem específico, e que, exatamente por isso, fica fácil realizá-lo e incrementar nele alguns elementos de rituais que os Xikrin já não conseguem realizar na íntegra por diversos fatores aos quais foram submetidos nos tempos mais recentes. Há que se observar também que durante esta festa as danças acontecem à noite, pois as danças de um ritual dificilmente podem ser interrompidas, e dançar à noite fica mais fácil; assim, os Xikrin dançam do pôr-do-sol até o amanhecer.

Saliente-se que, quando o *mê-rêrêmêx* é feminino, são as meninas que dançam, quando é masculino, os meninos. Como para os rituais as crianças precisam de suas *kwatui*, no *mê-rêrêmêx* são as *kwatui* que cantam para seus *tabdjuo*. Para que ocorra um ritual deste é necessário que os pais da criança preparem diariamente o alimento que será comido no ritual, e por isso os pais são os únicos a não dançarem. No ritual de que participamos em 2007, os pais diziam ser uma grande honra poder dar a seus filhos um *mê-rêrêmêx* de verdade, legítimo e belo. Todo *mê-rêrêmêx* realizado na aldeia é precedido de grande euforia por parte dos

⁶⁷ Expressão usada para dizer que algo é bonito, muito bom, positivo; um ritual que foi feito dentro de todas as formalidades é bonito, é bom, portanto é autêntico e consegue alcançar seu objetivo.

⁶⁸ COHN, Clarice. **A criança indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 33 e 71-94.

familiares, que levam os ensaios por um longo período, em reuniões diárias, em que as músicas são repetidas inúmeras vezes até o cansaço. À medida que o grande dia se aproxima, aumentam as reuniões e ensaios: eles se iniciam na madrugada com as mais velhas, e estende-se aos fins de tarde. Os dias que antecedem os rituais são cheios de felicidade por parte de todos que anseiam por seu acontecimento.

Com tudo pronto, ornamentos, músicas, familiares, convidados, alimentação e cada detalhe em seu lugar, chega então o grande dia para que o ritual do *mê-rêrêmêx* possa ser realizado. Todas as famílias montam acampamento em frente as suas casas e as deixam vazias para que os *mekaron* (espíritos) venham assistir ao ritual. As pessoas participantes cuidam da dança, as famílias (os homens quando a festa é das mulheres, e as mulheres quando a festa é dos homens) se reúnem em frente à casa e passam a noite ali fazendo café, alimentação e aquecendo a noite com enormes fogueiras, dando apoio aos que estão dançando. Sobre este ritual tanto Lux Vidal quanto Clarice Cohn falam de uma cobertura construída na frente das casas onde as crianças passam a noite protegidas dos espíritos. No ritual observado por nós, em 2007, notamos que a disposição das cobertas continua a mesma seguindo as casas da aldeia, contudo, não são mais feitas cobertas, como antes; agora as famílias compram barracas de camping com colchonetes e cadeiras de praia para acampar na frente de suas casas e assistirem ao ritual protegidas do frio e do *mekaron*.

No caso do ritual de nomeação⁶⁹ dos Xikrin, para que a sociedade o aceite como um legítimo ritual é necessário que ele seja patrocinado por seus *mekrareremejx*, ou seja, pelos pais que anseiam fazer de seus filhos pessoas Belas⁷⁰. E tornar seus filhos Belos só é possível através do ritual. É indispensável que os pais da criança dona da festa sejam capazes de providenciar alimentação para todos da aldeia, durante todo o período cerimonial, pois disso depende a legitimidade do ritual, e, quando isto não acontece, —a festa é considerada

⁶⁹ MANAÇAS, Mirtes Emília Almeida. **Inhõ Pyka Já, Inhõ Ba Já Djwy Dja Ba Ijôk Me Py o Utà**

Além do que os olhos vêem: etnogênese, Xikrin-Mebêngôkre e a macrorregião de Marabá. Diss. Mestrado – UFPA, IFCH – PPHIST, Belém, 2010. Cap. I.

⁷⁰ A ideia de beleza aqui é distinta do que a cultura ocidental considera belo. Para um Xikrin, tornar o filho uma pessoa bela é dar a ele o direito a nomes que dentro de sua comunidade os reporta a tempos imemoriais recebidos através de rituais bem preparados, podendo ser considerado pela comunidade como autêntico, como semelhante aos realizados por seus antepassados; tornar alguém em uma pessoa Bela é dar a ela o direito a prerrogativas recebidas (é quase como uma herança, algo que só se dá a alguém de valor inestimável); ser belo é estar ligado à comunidade por valores únicos e exclusivos; é, dentro daquele conjunto, ser reconhecido por particularidades de sua família, adquiridas ao longo da trajetória vivida por aqueles Xikrin; trata-se, portanto, de aspectos internos. GORDON, César. **O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo)**. Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424).

ilegítima (*kajgo*), resultando, em consequência, em nomes falsamente bonitos (*idji mejx kajgo*)⁷¹.

Outros rituais de nomeação comumente realizados na comunidade Xikrin são: o Bep, Tàkàk e Katàp para os nomes masculinos, e Be-kwöj, Nhàk, Ire, Pājnh, Kôkô e Ngre, para os nomes femininos, salientando que todas as cerimônias visam à construção dos sujeitos Xikrin em Belos.

Recentemente Cezar Gordon⁷² propôs uma excelente reflexão do que pensa esta comunidade sobre a beleza. Os Xikrin preocupam-se em fazer rituais belos, produzir pessoas belas, confeccionar ornamentos belos, estarem belos. Existe um padrão de beleza no qual eles fazem questão de estar, e tudo que não é perfeito dentro de seus padrões é considerado num meio termo falso (*kajgo*) ou feio, ruim (*punure*). Para que um ritual Xikrin seja autêntico, belo, verdadeiro, ele precisa ser *mejx kumrenx*. Segundo Cezar Gordon, os grandes rituais têm como objetivo conferir ou atribuir, pública e coletivamente, os nomes bonitos (*idji mejx*) e as prerrogativas cerimoniais (*kukràdjà*) transmitidos às crianças pelos seus “nominadores” das categorias *ngêt* e *kwatyj*. Estas crianças que participam do ritual recebendo as honras são chamadas de *mereremejx*:⁷³ enquanto seus pais são chamados de *mekrareremejx*⁷⁴.

Mais que isto, há um sentido na beleza destes rituais essenciais para a fabricação do SER Xikrin. Lembremos que é dos processos de fabricação corporal que estão a cargo dos pais e familiares próximos desde o nascimento de um bebê até a puberdade que depende a beleza física do sujeito Xikrin. Mas não só, pois alguns procedimentos rituais são indispensáveis na construção do estatuto moral da pessoa: a furação das orelhas para garantir o bom entendimento; a furação dos lábios, no caso dos meninos, para garantir uma capacidade oratória e há também a questão central da fabricação corporal que é a pintura com seus traços geométricos. Cezar Gordon acrescenta que

“O cuidado dos parentes e a ativação de relações sociais adequadas, tudo isso concorre para garantir a correção, a perfeição e a beleza

⁷¹ COHN, Clarice. **A criança indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 17.

⁷² GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 14-15.

⁷³ O termo exprime um sentido próximo a “*aqueles a quem se dá/outorga a beleza*”, “*aqueles que sairão belos [da festa]*”, ou ainda, “*aqueles que alcançam a beleza e se exibem lindamente*”. GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 14.

⁷⁴ Aqueles cujos filhos sairão bonitos. GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 14-15.

(*mejx*) de uma pessoa. A boa aparência corporal é um índice de uma correção sociológica, ética e moral. A beleza, portanto, não é inata. Ela é o resultado de um encadeamento de procedimentos sociais”⁷⁵.

Todo o viver Xikrin, tudo o que está ligado ao seu modo de ser, deve cooperar para torná-lo belo. Os rituais, os mitos, os valores, os princípios, seu modo de pensar e agir, devem, antes, conduzi-lo a tornar-se, a ser, a estar Belo. É por isso que existem os rituais de nomeação, para que os Xikrin possam receber nomes bonitos. Estes nomes, conforme recebidos nos mitos são compostos de determinados prefixos, como os já mencionados acima, e considerados grandes nomes cerimoniais; além da beleza, eles possuem poder advindos da origem mítica e sobrenatural. Os nomes bonitos foram descobertos ou criados por pessoas que são tidas como heróis culturais que viveram em tempos remotos e que possuíam extraordinária capacidade xamânica e transformativa, por isso recebiam estes nomes dos seres animais⁷⁶.

Compreendemos, portanto, que para a sociedade Xikrin existem os nomes belos (*idji mejx*) e grandes (*idjikati*), os quais, por meio dos rituais, transformam seus portadores em pessoas belas (*memejx*), e os nomes inutilmente bonitos, falsamente bonitos sem um verdadeiro efeito de valoração ou beleza, ou seja, os nomes *kajgo*, que são os nomes das pessoas que não participaram de rituais, ou que porventura seu ritual não foi considerado autêntico, ao contrário, mais parecia um ritual de brincadeira, de mentira, que eles denominam de falso. As pessoas que participam de rituais tidos como *kajgo* são consideradas comuns, vulgares (*mekajkrit*), não sendo respeitadas pela comunidade.

Por fim,

“É no ritual que a beleza se objetifica e se mostra em sua máxima extensão sociológica e cosmológica. E o ritual é precisamente o contexto em que os Xikrin se mostram e se fazem *belos* (por isso também, por exemplo, é que eles preferem sempre ser fotografados em trajes rituais, pois é quando se sentem apropriadamente apresentáveis). Não é por outros motivos, que os períodos cerimoniais

⁷⁵ César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 16.

⁷⁶ Em nossa monografia de Especialização em História Social da Amazônia - UFPA, tratamos da festa da mandioca e como esses heróis com poderes xamânicos e transformativos conviviam com os animais conversando, recebendo conhecimento e trocando experiências. Nas entrevistas os xamãs nos garantiram que os animais falam em seu idioma Xikrin e falam muito bem, ao ponto de lhes ensinar sobre rituais, músicas, remédios, pois é quando seu espírito sai do corpo e entra na floresta convivendo com seus habitantes que um xamã recebe o conhecimento.

são momentos de grande excitação erótica, em que jovens rapazes e moças flertam intensamente e combinam encontros amorosos. O ritual, portanto, é o ponto auge da produção (ou extração, ou atribuição) da beleza. Na verdade, é o contexto em que toda a beleza que eles puderam produzir, apreender ou apropriar do cosmo se objetifica. Os rituais são momentos em que a própria sociedade mostra-se como deve ser: bela, correta, boa. *kukràdjà mejx kumrenx*”⁷⁷.

Para Cezar Gordon, o interesse do Xikrin pela beleza é tão intensa que pode explicar, inclusive, seu interesse pelo gosto pelos objetos da cultura não índia, pois, até certo ponto, eles não têm nem ideia de como funciona o mundo das fábricas de tantos objetos utilizados pela cultura não índia. Estes objetos são considerados por eles como muito bem feitos, com excelente acabamento, e que estão sendo inovados com lançamentos de novos produtos cada vez mais incrivelmente bem feitos. Cezar Gordon salienta que a beleza dos elementos produzidos pelas indústrias deleita os Xikrin, pois estes indígenas reconhecem que os brancos, genericamente, detêm um conhecimento valioso, que se manifesta através dos diversos objetos que fabricam industrialmente.

Esta posição dos Xikrin nos ajuda a compreender, por exemplo, seu grande interesse por diversos elementos da cultura não índia, como o gosto pelos televisores de Plasma e LCD, as filmadoras digitais com mini DVD, que eles utilizam para filmar seus rituais e logo em seguida assistem a si mesmos na tela de plasma que fica no centro da aldeia.

Neste sentido, na medida em que os Xikrin consideram algum elemento da cultura do outro como algo que seja belo, podendo ser inserido em seu cotidiano ajudando na construção da beleza Xikrin, eles o fazem sem cerimônias, e isto não foge aos princípios Xikrin, afinal desde os tempos míticos a comunidade toma para si o que considera *mejx*, agregando valores próprios e ressignificando, e que a partir deste processo servirá para a construção de um legítimo Xikrin, assim como as penas das aves utilizadas em rituais, os nomes bonitos e legítimos trazidos pelo Xamã por meios sobrenaturais.

A incorporação dos elementos pelos Xikrin acontece pela ânsia de tornar-se legítimo, belo, puro, *mejx*, e não ilegítimo ou falsamente belo, *kajgo*. Isto nos mostra que a busca pela originalidade na construção de sua pessoa resulta no fato de que os Xikrin estão em eterno fluxo, em constantes transformações. Um Xikrin busca sempre inovar-se, construir-se continuamente. Desde os tempos míticos, vemos o desejo pela originalidade buscada através do novo, adaptando e reformulando suas tradições. Mesmo diante dos tradicionais traços geométricos da pintura corporal eles conseguem deixar impressos no corpo pintado os traços

⁷⁷ César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 16.

do novo momento vivenciado. Para um Xikrin a inovação está a serviço do princípio de diferenciação, e este é a base da reprodução social e da continuidade da sociedade.

Os traços existentes em seus corpos através da pintura e ornamentação é uma ferramenta utilizada por eles desde os tempos míticos aos dias atuais como representação da forma de resistência e desejo por continuidade de sua sociedade.

Mebêngôkre `ok⁷⁸

O indígena possui uma forma especial de narrar seus sentimentos, ideias e modo de ser. Para ele, muito do que precisa ser dito pode ser colocado em seu corpo através da pintura corporal. Por meio desta pintura, é possível perceber, inclusive, os elementos da cultura não índia, já incorporados, agregados valores e ressignificado pela sociedade indígena.

A pintura corporal indígena é dotada de valores estéticos e simbólicos, o que viabiliza a construção de uma imagem corporal dentro de seu universo, narrando todo o contexto da comunidade em questão. É através da pintura que identificamos as famílias, sua etnia, contexto social, momento que estão passando e/ou sentindo, comemorações, e como anda seu cotidiano. Cada família, grupo e etnia têm pinturas específicas e próprias que os distinguem dos demais, além de serem elementos de ornamentação dos que almejam a condição de belo. As pinturas corporais têm utilidades outras, como a defesa contra o sol, os insetos e os maus espíritos. Constituem-se em uma linguagem desenvolvida para a comunicação dentro das aldeias, uma vez que a pintura é um código partilhado entre os indivíduos que dela fazem parte.

Para Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de Barros, tudo leva a crer que a pintura corporal é uma das últimas formas de resistência de identidade étnica, pois, quando precisam que prevaleça sua condição de índio e o direito constitucional à posse da terra, constroem uma linguagem indumentária, narrativa e simbólica, pintando-se e adornando-se com suas insígnias, num comportamento conduzido sem a mediação verbal, apenas a mediação visual, viabilizando, aí, elos de sua união e persistência da identidade tribal⁷⁹.

Segundo Lux Vidal, os objetos utilizados e o lugar que estes ocupam dentro da comunidade indígena nos possibilitam olhar o corpo como suporte, linguagem, discurso, tema e conteúdo para se discutir as representações visuais de uma cultura. Assim, podemos ver o corpo como múltiplas facetas e como uma ferramenta social⁸⁰, independentemente de os

⁷⁸ A Pintura do Mebêngôkre.

⁷⁹ BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica: a pintura corporal dos Índios Karajá**. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

⁸⁰ VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó: um estudo de caso**. p. 36. PUC-Rio - certificação digital n° 0410910/CB. p. 36-38.

traços da pintura serem simples, rebuscados ou modestos. É necessário estarmos atentos, pois sempre estarão trazendo uma mensagem, narrando um contexto, contando uma ação, um desejo, um momento.

Pensarmos a pintura corporal nas comunidades indígenas da Amazônia é não esquecer que o uso do corpo é individual e coletivo, natural e social. Os traços da pintura, em cada sujeito, trazem consigo ideais coletivos, mas, ao mesmo tempo, mantêm a individualidade. Assim, a vida social e organizacional, os mitos e o jeito de ser são inspirações que compõem a transformação do corpo em arte, através da pintura. Para a Antropologia, o corpo é o elemento que nos permite perceber e captar os principais valores dos povos indígenas, pois é nele que as experiências cotidianas e tradicionais vêm em formas gráficas, compondo a ornamentação corporal, tornando-a uma linguagem compartilhada através do visual.

As comunidades indígenas, em geral, fazem uso de coisas retiradas da natureza para se adornarem. Contudo, ainda que haja diversidade de penas, peles, dentes e ossos de animais e sementes de variados tamanhos e tipos, a ornamentação predominante é a pintura corporal, sendo o preto do jenipapo e o vermelho do urucum suas cores dominantes, mas fazem uso também do branco e amarelo retirados do barro.

Segundo Aranha⁸¹, na ocasião de sua visita ao rio Demeueni, afluente dos rios Aracá e Uaruá, ainda nas primeiras décadas do século XX, ao adentrar as malocas dos índios, em especial ao visitar a maloca de Taluco, índio Chirianas, todos estavam muitíssimo ornamentados com penas, dentes e peles de animais, fios de algodão, ervas aromáticas e, ainda, bordados diversos com miçangas. Aranha salienta que esses adornos são complementações da ornamentação primária que é a pintura corporal, momento em que os indígenas untavam seus corpos com óleo de patauá ou de cumaru e, em seguida, pintavam rosto, peitos, costas, braços e pernas com o vermelho do urucum e o pó do carajuru e as demais partes do corpo pintavam de jenipapo.

Estudos arqueológicos dão conta de que a pintura indígena, seja corporal, ou em utensílios de seu cotidiano, não se modificou significativamente ao longo do tempo. Entretanto, podem ter ocorrido mudanças no significado e na razão pela qual ela se dá, pois é possível que tenha havido necessidade de REleitura ou REsignificação de seu mundo e modo de sobrevivência, já nos tempos de maior contato com outras culturas, fossem indígenas ou não.

O ornamento com a pintura, seja corporal, seja em peças de cerâmica, tem elementos ligados aos mitos⁸², crenças, valores e características que definem cada comunidade⁸³. A

⁸¹ ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro. A terra, as cousas e o homem da Amazônia: memórias históricas, geográficas, etnográficas, mineralógicas, botânicas e zoológicas das minhas viagens através da Amazônia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, Belém, n. 2, fasc. 3, p. 10-15, out. 1920. p. 323-342.

⁸² RIBEIRO, Berta. Verdades Fundamentais e Expressão Gráfica, a mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 35-50.

pintura indígena pode ser vista como uma forma de narrar seu cotidiano e, além de suas crenças e mitos, revela seu apreço pelo belo. Segundo Lima, cada sociedade tem sua forma de construir sua narrativa, o que possibilita diversas linguagens narrativas com suas particularidades. O que a caracteriza como narrativa é o fato de ela estabelecer uma organização temporal, dando ordem ao diverso, ao irregular, ao acidental⁸⁴.

Para François Hartog, ao se construir a narrativa, deve-se pensar o que exatamente deverá ser transmitido; quais são as provas para sustentar o que está sendo narrado; quais são as possibilidades permitidas pela fonte e, ainda, como esclarecer os métodos utilizados. Assim, o historiador precisa ser hábil e deve delimitar o tempo, o espaço e a cronologia, buscando uma organização para a narrativa⁸⁵. Observemos que François Hartog recomenda que seja pensado exatamente o que se quer dizer, e esta é uma característica própria de cada pintura corporal, pois, como veremos mais à frente, a pintura corporal utilizada por um indivíduo é feita de acordo com o que ele quer comunicar, seja sua etnia, sua família, sua idade, seu cotidiano ou suas comemorações.

A construção de uma pintura não se dá ao acaso. Cada grupo possui uma técnica e uma intenção particular de criar os motivos que compõem a pintura corporal. Assim, a pintura do Xikrin é diferente da pintura dos Borôro, a qual também se diferencia da comunidade Karajá, que por sua vez distingue-se da pintura Kayapó e assim por diante. Contudo, todas elas possuem a ideia principal de transmitirem especificidades próprias de cada comunidade indígena, construindo a narrativa que traduz o sujeito, com seus mitos, valores, cotidiano, e apreço pela arte.

O que há em comum nas pinturas corporais entre uma etnia e outra, provavelmente, é a representação da natureza. Geralmente elas dizem respeito a uma árvore, a um animal, a uma espécie de folha, aos traços de uma palmeira ou de outra grande árvore da floresta. Elas podem, ainda, trazer a natureza representada, quando relacionadas a determinadas épocas mais propícias a este ou aquele inseto, cobras, frutos, cheias dos rios, queimadas. Há, porém, traços da pintura que são específicos para grandes rituais, demonstrando momentos importantes para a comunidade, através da representação dos mitos de criação, dos grandes feitos e de relações interétnicas. Estas são algumas das possibilidades de inspirações para a criação dos motivos da pintura corporal, suscitando, nos corpos indígenas, uma arte viva.

⁸³ ANDRADE, Lúcia. A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Assurini do Trocará. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 117-131.

⁸⁴ LIMA, Luiz Costa. “A narrativa na escrita da história e da ficção”. **A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. p. 19-20.

⁸⁵ HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (Org.). **Passados recompostos: campos e canteiros da história**. Rio de Janeiro: UFRJ: FGV, 1998. p. 193-202.

Como já foi dito, cada comunidade indígena dá significações diferenciadas às suas pinturas. Vejamos a pintura corporal entre a comunidade indígena Borôro. Para esta comunidade, não diferente das demais, a pintura corporal é utilizada no cotidiano e nos rituais, possuindo papel definido para cada situação, atuando como uma narrativa. É o caso da festa fúnebre, narrada por Rondon. Ele conta que, ao morrer alguém da comunidade, o defunto era preparado para o velório, sendo inteiramente untado de urucum. Então, todos os parentes vinham junto ao defunto e sobre ele deixavam correr sangue, que jorrava de centenas de cortes, talhos ou arranhões, feitos em seus próprios corpos com conchas afiadas. Isto proporcionava um banho de sangue, oferecido ao morto, como última homenagem e relíquia, por amigos e familiares. O funeral tinha um encarregado da organização. Este responsável era acompanhado por outras pessoas, todos muito bem pintados de vermelho (urucum), para prosseguirem o ritual com as danças e cantos que o compunham, enquanto as mulheres bradavam as qualidades do defunto e se cortavam, prestando a última homenagem ao morto. Era no cenário de canto, dança, poeira, suor, lágrimas, sangue e muita pintura corporal de urucum, resultando em rostos vermelhos suados e contraídos, que simbolizavam a visão assustadora da morte⁸⁶.

Após o velório, enterravam o defunto, que todas as manhãs era desenterrado por pessoas sempre devidamente pintadas, para ser molhado e assim acelerar a decomposição do corpo. No oitavo dia, desenterravam-no mais uma vez, dando continuidade ao ato fúnebre Aidje, no qual, todos, pintados de formas diferentes, com traços e cores adequados para a ocasião, se dirigiam para um mato próximo e, ali, pintavam de barro amarelo quatro índios escolhidos que deveriam desencarnar o defunto dentro de uma lagoa, lago ou rio, até que os ossos, depois de lavados, ficassem bem brancos⁸⁷.

Notamos que entre os Borôro a pintura fúnebre é basicamente vermelha, feita do urucum, destacada pelo sangue derramado sobre o defunto, e amarela utilizada por quem vai desencarnar os ossos retirada do barro - a cor amarela utilizada pela comunidade deve-se, provavelmente, à particularidade do solo de uma região específica, uma vez que o barro branco e amarelo são geralmente de lugares onde há nascente de água sem vegetação de raízes escuras, assim é possível que outras comunidades não façam uso destas cores pela ausência desse tipo de barro em suas reservas indígenas.

Pelos relatos da comissão Rondon, é notório que estas pinturas eram de suma importância e significação, como parte dos elementos que compunham o ato fúnebre dos Borôro. Neste sentido, compreender a pintura corporal utilizada neste ato fúnebre é percebê-la como meio de comunicação visual repleta de simbolismos.

⁸⁶ Rondon, 1953a: apud TACCA, 2002, p. 224.

⁸⁷ TACCA, Fernando de. Rituais e festas Bororo. A construção da imagem do índio como selvagem na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

Segundo Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de Barros⁸⁸, entre os Karajá, a pintura corporal serve não apenas como comunicação visual, mas como importante mecanismo de socialização. A pintura se torna primordial, pois é através dela que constituem e ordenam seu universo. Para ela, o desenhista Karajá possui grande liberdade para produção e execução das variedades gráficas, gerando assim motivos decorativos de considerável importância no seu sistema simbólico visual, e que possuem características estruturais de uma linguagem. Estes motivos criados geram grandes acervos de desenhos, constantemente renovados a partir de contatos com outras aldeias do grupo, ou mesmo com etnias diferentes. Assim como os Borôro, os Karajá possuem pinturas adequadas e específicas, cheias de representações e significações para o cotidiano e para o momento ritual, produzindo uma narrativa visual que represente seu jeito de ser.

Para a comunidade Karajá, ambos os sexos dominam a técnica da pintura corporal, e quanto mais conhecedor das tradições for o pintor, maior sua integração na comunidade, embora todos se subordinem aos cânones tribais e às imposições ecológico-culturais, mantendo padrões e temas culturalmente determinados. Numa aldeia Karajá, arte e vida dificilmente podem ser separadas.

No geral, independente da comunidade indígena, o exercício da pintura corporal é um prazer, além de materializar e concretizar discursos. Podemos compará-la a uma atividade lúdica, que lhes dá muita satisfação. Comumente, as pinturas corporais acontecem informalmente. Eles se pintam, conversam, riem e fazem comentários sobre a execução dos desenhos e das improvisações de cada artista, mantendo na base o grafismo original⁸⁹. Seja qual for a sociedade indígena a pintura corporal possui grande importância nos momentos cerimoniais. Além de servir para enfeitarem-se, ela pode viabilizar uma comunicação de valores, crenças e mitos, demonstrando a integração do sujeito naquela sociedade.

O certo é que a pintura corporal, com todas as suas significações e unida aos mais diversos ornamentos, contém, em si, a narrativa do cotidiano de uma sociedade indígena. É neste contexto que os índios Kayapó expressam de maneira formal e resumida, através da ornamentação, sua cosmologia, estrutura social, relação com a natureza e ainda a construção de sua identidade. Todos os ornamentos de um Kayapó estão diretamente ligados a seu clã. Para eles, o prazer de pintar é dado às mulheres, e cada pintura fala a idade, a função social, e o papel de cada indivíduo naquela comunidade, o que os diferencia dos demais seres vivos, humanos ou não⁹⁰.

⁸⁸ BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica**: a pintura corporal dos Índios Karajá. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

⁸⁹ MULLER, Regina Polo. Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Assurini do Xingu. In: *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. Org. Lux Vidal. Studio Nobel. Ed. da Universidade de São Paulo: FAPESP. São Paulo. 1992. p. 231-248.

⁹⁰ VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó**: um estudo de caso. PUC-Rio - certificação digital n° 0410910/CB. p. 42-43.

Enquanto nas pinturas corporais Borôro predomina o vermelho⁹¹ e na pintura corporal Karajá os traços são ligeiramente livres, ao gosto do artista⁹², na comunidade Kayapó a cor predominante é o preto retirado do jenipapo e os desenhos são geométricos, de linhas retas ou quebradas, formando triângulos ou quadrados e sempre se referem ao meio ambiente, à fauna, à flora ou a qualquer novidade, de seu cotidiano ou trazida de outra cultura. Por exemplo, a palavra que se refere à cor preta na língua kayapó é a mesma usada para se referir à morte e à área da floresta que circunda a aldeia (Tyk), assim, por meio da palavra utilizada, percebemos a relevância da presença da pintura de jenipapo, ou seja, mroti ami `ok, a sua própria condição humana⁹³.

Os índios kayapó pertencem ao tronco linguístico Jê. Eles são formados por oito grupos, entre eles os índios Xikrin, os quais possuem grandes semelhanças nas formas de criar e executar as ornamentações corporais. Contudo, para os Xikrin a pintura está ligada ao mito em que uma estrela desceu à terra e transformou-se em mulher, depois que teve seu corpo pintado com jenipapo. Por isso, a pintura corporal na comunidade indígena Xikrin é uma atividade feminina, na qual as mulheres reunidas em sessões de pintura coletiva, geralmente debaixo da copa de uma árvore, decoram o corpo umas das outras, utilizando as mãos e lascas de taquara. Elas aproveitam o momento para trocar experiências e conhecimentos. As meninas logo cedo iniciam os primeiros traços da pintura, desenvolvendo a habilidade para que, após terem seus filhos, estejam hábeis para assumir o papel das mães Xikrin, de pintarem seus filhos assim que perdem o cordão umbilical, de mantê-los sempre muito bem ornados, com pinturas bem trabalhadas e muitos adornos de penas e miçangas⁹⁴.

A pintura corporal Xikrin⁹⁵ possui variados desenhos e significações. A multiplicidade dos estilos varia com a estrutura social dos grupos etários, entre homens e mulheres. Devemos aqui pensar como o Xikrin reflete o tempo, uma vez que a pintura corporal se dá em sequência temporal do desenvolvimento do sujeito, passando de uma faixa etária a outra, significando que em todo tempo haverá pinturas corporais, permitindo visualizar o ciclo completo da vida, numa representação total da estrutura social Xikrin.

⁹¹ TACCA, Fernando de. Rituais e festas Bororo. A construção da imagem do índio como selvagem na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

⁹² BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica: a pintura corporal dos Índios Karajá**. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

⁹³ VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó: um estudo de caso**. PUC-Rio - certificação digital n° 0410910/CB. p. 36.

⁹⁴ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté**. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 41-57.

⁹⁵ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 143-90.

Segundo Márnio Teixeira Pinto⁹⁶, o modelo do simbolismo corporal Xikrin privilegia a combinação virtual de todos os estilos. Através da pintura corporal é demonstrada com clareza a oposição radical entre Indivíduo e Sociedade, entre Identidade Social e Identidade Biológica, entre uma Sociedade considerada imutável e os indivíduos concebidos como eternamente em trânsito. Portanto, o todo social dos Xikrin realiza-se simbolicamente, uma vez que o tempo está representado em seus corpos através das pinturas, numa narrativa temporal visual. Desta forma, a comunidade se organiza no espaço temporal através dos corpos individuais, tomados de um dado momento no tempo.

Compreendemos ser a pintura corporal indígena, bem como seus ornamentos que complementam a pintura, uma forma de narrar sobre si e sobre os seus, por meio dos traços da pintura corporal e suas reelaborações. Assim, como a sociedade não índia fala desse encontro com as sociedades indígenas, utilizando os recursos escritos, os índios trazem em seus corpos muito do que reelaboraram após o contato com o colonizador. As pinturas corporais, hoje, já recebem muitos elementos da cultura do não índio. Os indígenas fazem uso de tintas à base d'água, como tintas guache, para deixarem seus corpos ainda mais enfeitados, bem como utilizam glitter para dar brilho nos cabelos, e lã desfiada e esmiuçada, para colar no corpo, dando o colorido que outrora era retirado das cascas de ovos das aves, mas saliente-se que estes elementos recebem novos valores e significados.

Com o desmatamento ao redor de sua Terra Indígena, muitos animais diminuíram, bem como sementes e flores que eram usadas na confecção da linguagem corporal. Por razões como estas, hoje, boa parte dos adornos corporais são incrementados com elementos da cultura não índia, e a pintura corporal muitas vezes é incrementada com elementos comprados no mercado mais próximo, pois o indispensável é a realização do rito, seja com os elementos primeiros, seja através dos novos elementos que recebem os valores da cultura Xikrin.

Segundo Lux Vidal, a ornamentação, em especial a pintura corporal entre os Kayapó, expressa, de modo bastante formal e até gramatical, como estes indígenas compreendem a cosmologia e a estrutura social. Inclusive, vai além, a pintura corporal revela a cada sujeito as múltiplas facetas de sua pessoa, em contraposição a todos os demais indivíduos, no tempo e no espaço, o que resulta em elementos que servirão como recurso para a construção da identidade e da alteridade dos Xikrin⁹⁷.

Para os Kayapó, a pintura corporal é marcada por características de um sistema de comunicação visual rigidamente estruturado, simbolizando processos, eventos, status e categorias dotados de íntima relação com os outros meios de comunicação utilizados por estes indígenas, como os meios verbais e não verbais. Lux Vidal lembra que o processo histórico

⁹⁶ PINTO, Márnio Teixeira. Corpo, morte e sociedade: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquartejar um inimigo. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

⁹⁷ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética.** São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 143-144.

vivenciado pelos indígenas também pode ser percebido em seus corpos, pois as pinturas corporais possuem

“sequências de pinturas, estabelecidas por convenções, que marcam no tempo e no espaço as transformações, que no plano individual e social afetam as diferentes pessoas ou categorias de pessoas na comunidade. As conexões internas, que conferem a essa arte características e funções específicas, determinam também, em larga medida sua persistência”⁹⁸.

A pintura corporal tem, sim, a função social e mágico-religiosa, mas também, para o indígena da comunidade Xikrin, é a maneira *correta* e bela de se apresentar, o que desencadeia uma séria relação entre o ético e o estético, possibilitando, assim, que encontremos dois sujeitos em um só, ou seja, de um lado o indivíduo, e de outro o personagem social incorporado. Esta pintura, como atividade em si, viabiliza a socialização, a integração e o controle de, a todo tempo, poder construir e reproduzir os princípios básicos da grande família Kayapó.

Toda mulher Xikrin é pintora. É um atributo da natureza feminina. A pintura é elaborada com base em motivos geométricos, apresentados em linhas retas ou linhas quebradas. Apesar de existir os elementos-base que compõem o elenco de motivos faciais e corporais, há uma ligeira liberdade por parte do artista, que pode representar, de acordo com os motivos-base, novos elementos por meio da pintura corporal. Apesar de as pinturas representarem aspectos referentes ao meio ambiente, como a fauna e a flora, elas podem também, representar outros elementos que fazem parte de seu cotidiano, ou ainda que passaram a fazer parte de seu cotidiano, a partir do contato constante com o não-índio. É o caso de motivos que representam estampas de tecidos, caixas de fósforos ou bandeiras de times de futebol.

Diante do exposto, fica perceptível que há diversas maneiras de pensar, perceber, compreender e utilizar os recursos da “natureza”. Por isso, a utilização dos recursos “naturais”, para muitos indígenas pode ser pensado por exemplo como elementos indispensáveis à pintura corporal, caso do Urucum, enquanto isso, para o mesmo Urucum, outra grupo de pessoas pode pensá-lo como forma de gerar renda, plantando grandes quantidades para produção do Coloral. Ao mesmo tempo, essa mesma terra pensada por este grupo como adequada para o plantio de Urucum, é desejada por outro grupo, que pensa ser aquele espaço, ideal para plantar capim e criar gado por exemplo.

⁹⁸ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 144.

Não se trata, de certo ou errado, a questão está profundamente relacionada à ideia que se tem de “natureza”. A vasta região que denomino de macrorregião de Marabá, comporta do



indígena com suas tradições no manejo da terra, a exploração ininterrupta de minério. Da extração exacerbada de madeira à produção de carne vermelha para exportação. Da agricultura familiar planejada com órgãos competentes à pobreza e miséria por “falta” de terras. Do pescador artesanal ao imenso trem que leva *nosso* minério dia e noite sem parar. Todos se beneficiando positivamente (segundo suas

perspectivas de positivo) da “natureza”.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Lúcia. A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Assurini do Trocará. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 117-131.

ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro. A terra, as cousas e o homem da Amazônia: memórias históricas, geográficas, etnográficas, mineralógicas, botânicas e zoológicas das minhas viagens através da Amazônia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, Belém, n. 2, fasc. 3, p. 10-15, out. 1920. p. 323-342.

ARAÚJO, Rubens Milagre; PAULA, André Saraiva de. A eletricidade gerada em Tucuruí: para onde? Para quê? In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 135-143.

ASSIS, Eneida. As questões ambientais na fronteira Oiapoque/Guiana Francesa e sua influência sobre os grupos tribais: os Galibi, Karipuna e Palikur. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: UFPA, 2001. p. 47-59.

ASSIS, Eneida; FORLINE, Louis. As pressões da Eletronorte sobre os autores do EIA. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.

BAINES, Stephen Grant. **As terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia.** Brasília, 2001. (Série Antropologia).

BAINES, Stephen. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 7-9, jan./jun. 2000. p. 141-162.

BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica:** a pintura corporal dos Índios Karajá. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

BORGES, Fabrício Quadros. **A cadeia produtiva bovina de corte em Marabá.** Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2001.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio Domingos. **Latifúndio e ocupações camponesas ao longo da Estrada de Ferro Carajás:** reabrindo a fronteira quinze anos depois. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.

CARVALHO, Marcos de. **O que é natureza.** São Paulo: Brasiliense, 2003.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. Resistência dos atingidos pela barragem de Tucuruí e construção de identidade. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean. **Na trilha dos grandes projetos:** modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989. p. 41-53.

COHN, Clarice. **A criança indígena:** a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia:** debates teóricos e experiências de pesquisa. Belém: UFPA, 2001. p.141-164.

COTA, Raymundo Garcia. **Carajás:** a invasão desarmada. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

COTA, Raymundo Garcia. O setor madeireiro na Região de Carajás. COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás.** Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 145-165.

CRONON, WILLIAM. Modes of prophecy and production: placing nature in history. **The Journal of American History**, New York, p. 1123-1128, 1983.

EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé).

EMMI, Marília Ferreira. **Estrutura fundiária e poder local**: o caso de Marabá. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1985.

Folha Online. **Índios libertam funcionários da CVDR no Maranhão**. 09/02/2006;

FONTES, Edilza. A batalha da borracha, a imigração nordestina e o seringueiro: a relação história e natureza. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas (Org.). **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2006. p. 227-257.

GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424).

HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (Org.). **Passados recompostos**: campos e canteiros da história. Rio de Janeiro: UFRJ: FGV, 1998. p. 193-202.

HÉBETTE, Jean. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean. **A questão agrária**: problemas e conflitos não resolvidos. Belém: EDUFPA, 2004. v. 2.

HÉBETTE, Jean. O Grande Carajás: um novo momento da história moderna da Amazônia Paraense. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean (Org.). **Na trilha dos grandes projetos**: modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

Instituto do desenvolvimento Econômico-Social do Pará. INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988. INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988.

KITAMURA, Paulo Choji. **Castanhais nativos de Marabá-PA**: fatores de depredação e bases para a sua preservação. Belém: EMBRAPA-CPATU, 1984.

LACERDA, Franciane Gama. Entre o sertão e a floresta: natureza, cultura e experiências sociais de migrantes cearenses na Amazônia (1889-1916). **Revista Brasileira de História**, v. 26, n. 51. 2006.

LIMA, Luiz Costa. **“A narrativa na escrita da história e da ficção”**. A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LIRA, José Antonio. Crédito Agrícola Familiar: a visão dos beneficiários do FNO no Município de Santo Antonio do Tauá. UFPA – Centro de Ciências Agrárias: EMBRAPA Amazônia Oriental. Dissertação. Belém: 2005.

MACHADO, Paulo Fernando. **O pólo siderúrgico de Carajás:** gênese de uma nova região industrial. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1992.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. Índios e barragens: a complexidade étnica e territorial na região do Médio Xingu. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ:** alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 255-265.

MANAÇAS, Mirtes E. A. **Inhõ Pyka Já, Inhõ Ba Já Djwy Dja Ba Ijôk Me Py o Utà -** Além do que os olhos vêem: etnogênese, Xikrin-Mebêngôkre e a macrorregião de Marabá. Diss. Mestrado – UFPA, IFCH – PPHIST, Belém, 2010.

MANAÇAS, Mirtes E. A.. **Mundo Sonoro Musical Djudjê-Kô:** Influências do desenvolvimento do sudeste paraense no comportamento musical Xikrin através do Kwörökango. Monografia de Especialização em História Social da Amazônia. Instituto de Filosofia – Faculdade de História – UFPA. 2008.

maps.google.com.br

MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá.** Marabá: Grafil, 1996.

MONTEIRO, Murilo de Abreu. A siderurgia e a produção de carvão vegetal no corredor da Estrada de Ferro Carajás. In: COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás.** Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 183-121.

MULLER, Regina Polo. Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Assurini do Xingu. In: **Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética.** Org. Lux Vidal. Studio Nobel. Ed. da Universidade de São Paulo: FAPESP. São Paulo. 1992. p. 231-248.

NASCIMENTO, Durbens Martins. **A guerrilha do Araguaia:** paulista e militares na Amazônia. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo:** sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, Edmundo. **A vitimização dos índios na Amazônia**. Belém: CEJUP, 1991.

PINTO, Lúcio Flávio. A desorganização do grande projeto. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. (Org.). **Industrialização, grandes projetos**: desorganização e reorganização do espaço. Belém: Editora da UFPA, 1995. p. 47-58.

PINTO, Lúcio Flávio. Grandezas e misérias da energia e da mineração no Pará. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 98-100.

PINTO, Márnio Teixeira. Corpo, morte e sociedade: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquarterar um inimigo. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

PONTES, Felício; BELTRÃO, Jane Felipe. Xingu, barragens e nações indígenas. In: SEVA FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.

RIBEIRO, Berta. Verdades Fundamentais e Expressão Gráfica, a mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 35-50.

Rondon, 1953a: apud TACCA, 2002.

SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

SAMPAIO, Waldemar Sobral. **Os grandes projetos na Amazônia**: impactos macroeconômicos no Estado do Pará nos anos oitenta. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.

TACCA, Fernando de. Rituais e festas Bororo. A construção da imagem do índio como selvagem na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

TV Brasil. **Funasa afirma cumprir exigências dos povos indígenas no Maranhão**. 08/02/2006.

TV Brasil. **Ocupação da Estrada de Ferro Carajás, no Maranhão, por parte dos índios**. 08/02/2006.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VELTHEM, Lucia Hussak van. **A pele Tuluperê**: uma etnografia dos traçados Wayana. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1998.

VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó**: um estudo de caso. PUC-Rio - certificação digital n° 0410910/CB.

VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977.

WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agro-ecológica na história. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, SP, v. 5 n. 2, p. 7, 2003.