

(DES) ENCONTROS ENTRE ETNICIDADE INDÍGENA E URBANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA

Tatiane de Cássia da Costa Malheiro
IFPA/Campus Rural de Marabá
tatiane.costa@ifpa.edu.br

RESUMO:

A relação entre etnicidade indígena e urbanização na Amazônia, é aqui analisada a partir de uma problemática espacial, fundada na diversidade histórica e na coexistência de temporalidades distintas. Com foco na presença indígena na cidade de Marabá, que sintetiza esta relação entre os processos de produção das cidades e identidade étnica na Amazônia, através de diferentes e específicas formas de uso do espaço urbano por sujeitos étnicos, e das diferentes perspectivas de mundo que permeiam o tempo-espaço indígena. Inscritos num modo de viver a cidade e o urbano, em fragmentos da cidade que revelam as contradições e conflitos da vida social, que mostram a identidade étnica na cidade como referências materiais e simbólicas da reprodução da vida em múltiplas dimensões.

Palavras-chave: Etnicidade Indígena; Urbanização; Amazônia.

GT – 09: A produção do urbano: abordagens e métodos de análise

1 INTRODUÇÃO

A análise da relação entre etnicidade indígena e urbanização na Amazônia, está baseada numa leitura da cidade a partir da sua diversidade histórica e da coexistência de *temporalidades*, e deve considerar as formas específicas, e, múltiplas, de uso do tempo e do espaço que grupos indígenas fazem do espaço urbano. Contudo, além das diversas temporalidades que animam a produção do espaço da cidade, temos ainda as *descontinuidades temporais e espaciais* do fenômeno urbano.

Na Amazônia o urbano e a etnicidade indígena se constituíram de forma mútua num contato de interdependência historicamente construído, que adquiriu diferentes significados ao longo da história. Com base nisso, ao pensar os desencontros da etnicidade indígena na cidade de Marabá, fazemos um esforço de trazer para o debate da urbanização amazônica, uma análise da situação de *fronteira* (MARTINS, 2009), e do *contato interétnico* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972), uma vez que tais pressupostos, nos permitem compreender que tanto a cidade se constituiu como tal a partir da presença e do trabalho indígena, como o indígena em suas diferentes e específicas formas organização e reprodução social, experienciando a vida urbana e junto com esta, reconfigurando suas práticas sócio espaciais, e logo suas *fronteiras étnicas* (BARTH, 2000). Nesta linha de raciocínio o (des)encontro indígena no/com o urbano revela-se tanto num movimento de negação da identidade indígena, como de reconhecimento da mesma, dependendo do contexto e das situações históricas em que o contato com os processos de urbanização lhes foram impostos.

Tais pressupostos nos colocam diante de uma análise espacial, que dê conta do papel de grupos étnicos como sujeitos que historicamente produziram o urbano regional, passa por uma leitura da etnicidade, e por uma problemática espacial que veja a heterogeneidade como intrínseca e estruturante da produção do espaço, alcançando a partir disso a alteridade, e por sua vez uma compreensão do espaço como aberto e desarticulado, que permite o ecoar de outras vozes, tendo com isso um caráter fundamentalmente político. Dessa forma, o espaço não é entendido aqui como mero substrato social ou apenas como reflexo das relações sociais. Sua compreensão ontológica se dá a partir de três proposições, que negam uma natureza fragmentada, a ele, muitas vezes atribuída. A primeira proposição o entende como produto de interrelações sociais, apontando-nos interações entre os diferentes níveis da realidade (econômico, político e social) e escalas de análise da vida social, que se apresenta na imensidão do global até o particular da vida cotidiana. A segunda proposição considera a coexistência das diferenças, que reconhece o espaço como a esfera do encontro de trajetórias sociais distintas, ou ainda da existência da multiplicidade de experiências

humanas. Por fim, temos a terceira proposição que o revela como um processo de *devir*, num estado de transformação contínua e inacabada, um constante refazer da história. E que pode conter projetos, desejos (MASSEY, 2015).

2 O DES-ENCONTRO DA ALTERIDADE NA FRONTEIRA: “Aldear o índio” na produção do urbano Amazônico

A leitura tradicional de fronteira pelo reconhecimento das mudanças radicais na paisagem, da estruturação de redes técnicas, e da difusão de um modo de viver a cidade, restringe a análise a criação de uma nova sociabilidade fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais, que limita-se a compreensão de um simples deslocamento populacional por sobre novos territórios, por vezes colocados como vazios, como se conduzisse tais territórios à uma situação social e espacial de modernidade. Diferente desta defendemos uma concepção de *fronteira* como o lugar social de alteridade e do conflito. Sendo dessa forma, o urbano expressão da fronteira, se revela, não simplesmente pelo encontro entre os diferentes entre si, mas “essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro” (MARTINS, 2009, p. 132) pelo desencontro de temporalidades históricas distintas, e ao mesmo tempo contemporâneas (MASSEY, 2015).

A expansão da fronteira, não só expande a sociedade nacional, por sobre os territórios indígenas, mas ao mesmo tempo expande um padrão de circulação espacial, e condições modificadas de reprodução das sociedades indígenas. Se revelando em contrapartida e desdobramentos no outro lado da *fronteira étnica*. À medida que a fronteira se expande, ela avança num *canibalismo simbólico*. (MARTINS, 2009)

A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna a parte antagônica do nós. Quando a história passa a ser a nossa história, a história da nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos mesmo porque somos antropofagicamente nós e outro que devoramos e nos devorou (MARTINS, 2009, p. 134).

Se tomamos como referência os povos indígenas, para a compreensão da fronteira na Amazônia, não tem como ignorar o impacto da expansão urbana sobre as populações indígenas. Roberto Cardoso de Oliveira nos ajuda nessa aproximação, a partir da ideia de *situação de contato* (1972), a partir da qual defende que a reflexão sobre a questão indígena no Brasil, não se restringe a compreensão e explicação dos grupos étnicos em si, mas em sua relação com a sociedade envolvente. Não apenas descrevendo a situação do contato, mas explicando-a como *contato interétnico*, a partir de aspectos sociológicos em detrimento de uma análise cultural.

Etnicidade indígena no espaço urbano, não compreende apenas situações de migração e afastamentos de nichos com evidentes contrastes culturais, como aldeias e reservas. Na Amazônia o urbano e a etnicidade indígena se constituíram de forma mútua num contato historicamente construído numa interdependência, que adquiriu diferentes significados ao longo da história do *contato interétnico*, permeado de relações colonialistas (internas e externas) de violência e expropriação aos povos indígenas. Expresso na relação entre a formação dos núcleos urbanos e as políticas de aldeamentos de nações indígenas baseadas em remoções e reduções territoriais, vinculadas a estratégias de apropriação ora do *trabalho* indígena, ora das *terras* ocupadas por comunidades indígenas.

Aldear o índio foi a estratégia usada em diferentes contextos ao longo da história do indigenismo, que buscava ao mesmo tempo uma definição de territórios indígenas diretamente relacionados as estratégias de expansão dos projetos coloniais, e o processo de produção do urbano regional, através da deportação e confinamento de comunidades inteiras ora em missões religiosas, das quais surgiram as primeiras cidades da região; ora em aldeias de “Diretórios”, onde se reproduzia um trabalho compulsório de servidão; ora junto as cidades, quando da expansão da fronteira agropastoril para garantir a apropriação dos territórios tradicionais, ora em reservas, para contenção territorial de povos em espaços de terras devolutas onde não fossem um “empecilho” a expansão de frentes econômica, e de contrapartida pudessem reproduzir-se física e culturalmente sob um regime tutelar conduzido pelo Estado. De maneira geral, esses processos estão ligados a *modalidades de incorporação* e subalternização, a partir do processo de (des)aldear o índio, reproduzindo um reposicionamento espacial na geometria de poder de constituição das cidades e do indigenismo oficial.

A dimensão Territorial apresenta-se primeiramente nas estratégias geopolíticas do Estado português na conquista das terras ao norte da colônia do Brasil, esta foi permeada pelo confronto militar, assentado na guerra e no extermínio dos indígenas que resistiram a invasão das tropas militares do estado colonial, o símbolo dessa ocupação política ainda marca a paisagem regional, com os fortes militares construídos nesse contexto junto aos quais surgiram importantes cidades amazônicas. Seguindo a lógica de dominação territorial, a criação de aldeamentos missionários realiza a primeira experiência de redução dos territórios indígenas no Brasil, fundamentadas no deslocamento e confinamento de diferentes sociedades nativas em missões, onde se dava a apropriação do trabalho indígena, a partir das quais irão surgir os primeiros núcleos urbanos coloniais na Amazônia. Na produção das cidades mineiras na fronteira goiana ainda no século

XVIII quando o Estado Pombalino investiu na construção de *aldeias-modelos*, onde o índio deveria ser “pacificado” e “incorporado” a civilização através de sua submissão as leis do Estado e pelo trabalho compulsório de servidão, utilizado como instrumento “pedagógico” de assimilação de suas antigas práticas tribais. Na abertura das vias fluviais para a navegação comercial entre as capitanias do Pará e Goiás, as políticas adotadas em relação aos indígenas, baseava-se no *controle e policiamentos* dos índios que atacavam as embarcações, assim como as povoações ribeirinha que serviam de entreposto comercial, neste processo surge a primeira iniciativa de *militarização do espaço* nesta região, por meio do estabelecimento de presídios, fortes e paliçadas demonstrando que a natureza de tais políticas, fundamentavam-se na guerra e extermínio dos índios.

Ao longo do século XIX, e até mesmo após a instauração da república, as estratégias de dominação territorial, perpetuaram, e a Constituição de 1891 atribui aos estados o direito de decidir sobre as terras existentes, sem se referir ou nomear as populações indígenas, o que intensificou perseguição as comunidades isoladas. É neste contexto que a questão indígena que durante séculos se restringia à um problema de mão-de-obra e incorporação, se converte num problema de terras, numa *questão fundiária*, o que intensificou a perseguição e extermínio de povos indígenas isolados. Será a partir das propostas de *proteção e tutela* que surgem no sentido de amenizar o genocídio de diversas comunidades por onde a fronteira econômica se expandia, dando início a uma relação de definição da “*condição*” de índio vinculada a vigilância de órgãos estatais, o que se ratifica com a militarização da questão indígena na segunda metade do século XX quando o Brasil entra no regime ditatorial, que irá fundamentar no *controle do índio e de suas terras*, a garantia da expansão do capital e a integração nacional.

Com efeito observa-se uma construção histórica nos processos de urbanização da Amazônia, de um *projeto civilizatório* de negação da identidade indígena na produção das cidades desde sua constituição como núcleo urbano, até as formas de reprodução social, política econômica e culturais da mesma. Esta dimensão da relação entre urbanização e etnicidade indígena, está baseada numa reprodução contraditória ora de incorporação do indígena na formação dos primeiros núcleos urbanos, ora de negação desse mesmo sujeito em sua condição étnica na reprodução das cidades. Processo nitidamente marcado em todas as suas expressões desde a colônia até nosso o contexto atual pela negação da identidade étnica como elemento integrante da questão urbana, consolidando a concepção de indígena como *não-cidade*.

A palavra “índios” (...) parece a começar a ser empregada por meados do século aparentemente para designar os indígenas submetidos (seja aldeados, seja

escravizados), por oposição ao termo mais geral “gentio”, que designa os indígenas independentes. (...) ao longo do século, usam-se para designar as etnias o termo “gerações”, “nações” e “linhagens”. Pela metade do século, começa-se também a empregar a expressão “negro da terra” por escravo – além dos termos tradicionais “gentio” “brasil” “brasileiro”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 50).

A exploração do indígena enquanto população para o povoamento da colônia, foi elemento fundamental para a efetivação da incorporação da Amazônia enquanto colônia de domínio de Portugal, para tal foi necessário a incorporação forçada do indígena à sociedade urbana colonial, por meio da “*Pacificação*” dos índios “bravos”, através da atuação da igreja com a catequese, assim como pelas políticas de *Assimilação/Emancipação* com as imposição pombalina das leis e práticas de “urbanidade”; e posteriormente com a lógica de “civilidade” do século XIX baseada na *transformação do índio em trabalhador nacional*.

E como herança desses processos civilizatórios, os indígenas são comumente pensados tanto do ponto de vista das políticas públicas como do ponto de vista epistemológico, a partir de uma conexão ancestral com os seus territórios, e, por conseguinte definidos como espacialmente estáticos e pertencentes a territórios fixos, o que dá substância para uma narrativa que conecta a identidade a direitos territoriais. *Aldear o índio* significava reposicionar nações indígenas no jogo da *geometria de poder* (MASSEY, 2004) imposta pelo Estado e pelo capital. O que nos permite afirmar que a relação entre urbanização e etnicidade indígena na Amazônia, aponta para uma *geografia do contato interétnico*, e as formas espaciais impostas aos povos indígenas, que se reproduziram na consolidação de uma concepção do indígena como *não-cidade*.

Vale destacar que a invisibilidade enquanto sujeito étnico dos indígenas que vivem nas cidades, não é apenas um descuido metodológico de institutos estatísticos e um desinteresse de pesquisadores, sociedade da civil e do Estado. Tal questão é parte de um imaginário que diluiu as muitas etnias numa única definição étnica, a indígena, a partir de um processo civilizatório violento de subalternização e negação de suas diferenças (ALMEIDA, 2008), materializado ao longo do processo histórico de constituição das cidades e das políticas indigenistas.

2.1 O DES-ENCONTRO DA ETNICIDADE INDÍGENA NA CIDADE DE MARABÁ

Localizada no médio Tocantins, a cidade de Marabá, é caracterizada como cidade de porte médio¹, é o principal núcleo urbano de toda a região sudeste do estado do Pará. É, economicamente e politicamente, a cidade mais importante dessa região, desde sua incorporação a economia regional, através da exploração do extrativismo vegetal, primeiramente com a extração do caucho e posteriormente com a atividade da castanha. Foi nesse contexto, que esta cidade se estabeleceu, como centro de comercialização, baseado no capital mercantil, a partir do qual ganhou expressiva importância regional como entreposto comercial e de transporte, caracterizando-se como *centro polarizador* de toda essa sub-região. Tal característica acentuou-se a partir de 1960 quando a Amazônia foi marcada por intensivos processos de urbanização que marcaram o espaço regional, com transformações na organização do espaço, na estruturação do território e na redefinição da rede urbana regional como reflexo da atuação do poder estatal em políticas voltadas para integração, ocupação e desenvolvimento regional. A inauguração de novos eixos de circulação, com a abertura de estradas; a implantação de projetos de colonização oficial; e o incentivo a entrada do grande capital expressos nos grandes projetos de exploração mineral e energético, fortalecem de forma decisiva o papel exercido por esta cidade como espaço de convergência de fluxos migratórios, de concentração e distribuição de força de trabalho para todo o sudeste paraense. Tais processos contribuíram para o fortalecimento da centralidade urbana dessa cidade, na região sudeste paraense, devido a importância que passa exercer como ponto estratégico de expansão de contingentes demográficos e de grande capital em toda essa sub-região (TRINDADE JR *et all*, 2016).

Na região do Médio Tocantins, Marabá é o primeiro núcleo urbano, que se tem notícias, formado fora de aldeias indígenas. No entanto, este rápido esboço, sobre os processos que conferiram a essa cidade a posição privilegiada de centro de decisões econômicas do ponto de vista regional, nos permite desenvolver apontamento também da construção de seu papel enquanto centro de decisões políticas no que se refere as políticas indigenistas pensadas para os povos indígenas do sudeste do Pará. O antropólogo Cardoso de Oliveira escreveu na década de 1960, em seu trabalho *Área de fricção interétnica*, sobre esse papel decisivo que Marabá exercia nas

¹ Como cidade média Marabá constitui-se como centro cujas dinâmicas e funções urbanas servem de mediação entre as pequenas cidades da região e as metrópoles regionais (São Luís e Belém), extrarregionais (Goiânia, Brasília etc.), assume um papel central devido a convergência de fluxos, a disponibilidade de infraestrutura e a uma relativa densidade técnica, de atividade econômicas e sociais que concentra (TRINDADE Jr *et all*, 2016).

decisões referentes aos índios da região e seus territórios, sendo essa cidade “o lugar onde se pensa e se decide, em última instância, o destino das populações tribais do Tocantins, ocupando posição estratégica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1967, p. 192).

A presença indígena nas cidades da Amazônia, não pode ser lida como um movimento único e recente de deslocamento para as cidades de povos comumente classificados como “desaldeados”. Essa definição antecipada da etnicidade indígena no espaço urbano, está associada a uma busca pelo reconhecimento das coisas em detrimentos do contínuo, dos processos e dos encontros, e revela de certa forma, nossa dificuldade em repensar ou até mesmo de *reconceituar* a cidade e os processos que a produzem. Segundo Doreen Massey (2015), superando tal limitação, poderíamos desafiar a ideia de *localismo exclusivistas*, fundado na *reivindicação de uma autenticidade eterna*, que segundo a autora, pode nos levar a uma associação rasteira entre o *espacial* e a ideia de *fixação dos significados*, o que seria uma forma de subjugar o espacial, e traz ao espaço um caráter de fechado e acabado, definido internamente como imóvel. “A imobilidade espacial silencia o devir temporal” (p. 56). Em Marabá, a relação entre etnicidade indígena e a urbanização apresenta-se a partir de múltiplos processos, que levaram diferentes comunidades ou famílias indígenas a viver o urbano, e torná-lo parte de suas práticas sociais, políticas, econômicas e culturais, sem necessariamente perder o vínculo com seus territórios ou com seus grupos étnicos. No espaço urbano ressignificam suas formas de interações com o outro, e a partir disso redesenham suas fronteiras étnicas.

A presença dos povos indígenas nas cidades do sudeste paraense, apresenta-se a partir da reprodução da identidade étnica no espaço urbano ligada a processos históricos distintos. Identificamos de uma maneira geral essa relação organizada em três características: *A relação de trânsito do povo Xikrin*, onde a cidade faz parte de uma dimensão importante da vida indígena, mas sua estadia na mesma não ocorre de forma permanente, é uma presença localizável porem tem uma duração limitada que pode variar de alguns dias a vários meses, essa relação é profundamente marcada pelo acesso a mercadoria, através do fortalecimento da pratica de consumo. *O movimento pendular aldeia-cidade*, é identificado a partir da proximidade entre a terra indígena Mãe Maria em relação a cidade de Marabá, separadas por aproximadamente 30 quilômetros de distância, amparada por uma infraestrutura da redes de transporte que ligam as aldeias e a área urbana, o povo Gavião tem uma relação cotidiana com a cidade, a partir da qual realiza deslocamentos diários entre ambas, sendo nesse contexto uma presença constante e permanente. Temos ainda, a presença indígena de residência fixa na cidade, são famílias de várias etnias que possuem uma

relação com o espaço urbano historicamente construída, suas trajetórias são memórias vivas no cotidiano urbano, suas formas de reprodução, suas práticas econômicas e socioculturais além de referenciar espacialidades e territorialidades indígenas na cidade, assinalam o conjunto de transformações socioespaciais pelas quais passou o espaço urbano de Marabá, organizam-se em unidades familiares de uma mesma etnia ou produto de casamento interétnicos ou com não indígenas. *R-existem* enquanto grupos étnicos no espaço urbano, ressignificam a concepção de ausência ao reproduzirem-se na *terceira margem da existência étnica na cidade* de Marabá.

2.1.1 ESPAÇOS DE PERAMBULAÇÃO

O povo Xikrin, habita a região desde meados do século XIX, possui atualmente uma população de 1059 indígenas (IBGE, 2010) que vive na margem esquerda do rio Cateté, na bacia do rio Itacaúnas, próximo a serra dos Carajás, na Terra Indígena Xikrin do Cateté, fisicamente demarcada desde 1981. Estão organizados em três aldeias que se denominam Cateté, Djudjêkô, O'odjà, com organizações políticas próprias, cada uma possui um Posto Indígena da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e associações civis (GORDON, 2011).

Este povo foi diretamente afetado pelas políticas de modernização do território da década de 1970, expresso no Projeto Grande Carajás. A exigência do Banco Mundial, financiador do “Projeto Grande Carajás” para a regulação do “amparo” às populações indígenas em contrapartida pela Concessão de Lavra à CVRD, estatal à época, em regime de direito real de uso de terras públicas na Floresta Nacional de Carajás, cria o “Programa Xikrín” para dar assistência à saúde, educação, atividades produtivas, vigilância e administração, para as comunidades Xikrín do Cateté. A partir deste processo, as associações indígenas foram organizadas com intuito de representar cada uma das aldeias Xikrin, perante a sociedade brasileira, e administrar os recursos oriundos deste convenio, estas são: Associação Indígena Bep-Nói, Associação Indígena Kàkàrekre e Associação Porekry. As sedes destas associações estão localizadas na área urbana da cidade de Marabá, e intensificaram as interações dos Xikrin com o contexto regional, principalmente com o contexto urbano.

É um povo que tradicionalmente se alternava entre um período passado na aldeia, e outro período de perambulação e dispersão pelo território, em expedições de caça que poderiam durar meses. Duas formas de organização da vida comunitária, que além de representar a necessidade de subsistência e produção material, também correspondem a dinâmica sociopolítica e de socialidade do povo Xikrin. Mudavam de acampamento com muita frequência, nestas expedições pelo território, mas nunca se afastam por muito tempo da aldeia, que é sempre o ponto de retorno,

se deslocam mantendo uma comunicação e intercâmbio constante entre a aldeia e a floresta (VIDAL, 1977). Atualmente as longas expedições de perambulação pela mata já não são mais realizadas, no mesmo formato, estão limitadas a curtas temporadas de caças, que duram poucos dias, e estão associadas ao ciclo de atividades cerimoniais. Estas expedições fora da aldeia compunha o leque das distintas estratégias desses indivíduos para a obtenção de bens e riquezas, através da interação com o estrangeiro que os concederia posição de destaque diante do grupo. (GORDON, 2006)

Essa estratégia parece se deslocar das florestas para o espaço físico das cidades, onde constantemente buscam por obter bens materiais externos ao seu modo de vida tradicional. Se nas décadas iniciais do contato eram armas, munições, terçados, panelas e redes, a medida que foram inseridos na lógica econômica regional, por meio de negociações com madeireiros, garimpeiros e nas últimas décadas por meio de convênios de compensação com a empresa Vale, devido a exploração mineral em seu território, estes produtos foram substituídos pela representação do dinheiro, a partir do qual intensifica-se o consumo nas áreas comerciais dos centros urbanos, como feiras, supermercados, shopping centers etc.

Durante suas expedições pela cidade de Marabá, os Xikrin usam como residência a Casa do Índio, espaço construído para atender os indígenas da região durante assistência médica na cidade, inicialmente era administrado pela Funai, no entanto foi apropriado pelas associações do povo Xikrin, e passou a ser de uso exclusivo destes. A *Casa do Índio*, está localizada no bairro Folha seis, na área periférica da cidade, as margens do rio Tocantins. É identificada pelos vizinhos do bairro como a “aldeia dos índios”. Ali os índios Xikrin, residem durante sua passagem pela cidade, que dura o tempo de um tratamento médico, ou de uma formação escolar. Deste ponto da cidade muitas famílias, saem a procura dos serviços urbanos e do comércio da cidade.

Algumas lideranças da comunidade, ou representantes das associações, ocupam outros espaços, anteriormente ficavam em hotéis, financiados com os recursos das associações, mas a partir de 2001, passaram a alugar cada chefe uma casa na cidade, com o intuito de reduzir os custos com hospedagem em hotel, principalmente quando passaram a matricular seus filhos nas escolas da cidade. São casas grandes, de vários quartos, geralmente no mínimo três, para dar conta da intensa circulação de parentes que recebem. São alugadas sem fiador ou caução, entretanto com a garantia que associação possui recursos suficientes para cumprir os compromissos. Para a manutenção dessas casas, são contratadas empregadas não indígenas que realizam os serviços domésticos, de limpeza e preparo de alimentos. Essa presença Xikrin em Marabá é

predominantemente masculina, as mulheres quando vão à cidade, o fazem acompanhadas dos maridos, ou pai e mãe. (GORDON, 2006).

Para este povo a cidade de Marabá, é um espaço transitório, entretanto de suma importância para a reprodução dos mesmos, uma vez que se construiu uma relação de interdependência entre a cidade e a aldeia, onde se busca na primeira as formas de reprodução econômica e social da comunidade, por meio da aquisição de bens, e conseqüentemente de prestígio. Mesmo que a estadia dos membros deste grupo na área urbana, não ocorra de forma permanente, é uma presença constante, pois a medida que uns chegam das aldeias outros retornam da cidade para a Terra Indígena. Na cidade são facilmente localizados espacialmente, mesmo que sua permanência seja de duração indefinida, variando de alguns dias a vários meses.

2.1.2 MOVIMENTO PENDULAR ALDEIA-CIDADE

Distante 30 km da cidade de Marabá está a Terra Indígena Mãe Maria, demarcada e regularizada desde a década de 1940. Pertence ao povo Gavião, organizado em três distintos grupos, que foram alocados neste território para atender diferentes interesses de cunho econômico e político à medida que se deu o contato destes com as frentes regionais.

O povo Parkatejê, foi transferido para esta área logo na primeira metade do século XX, durante a exploração dos castanhais, por meio de solicitações de agentes econômicos e políticos regionais, e devido aos sangrentos conflitos que estabeleciam com os castanheiros, sertanistas do Serviço de Proteção aos Índios, que juntamente com missionários realizavam expedições de pacificação desse grupo. Como medida de “proteção” foram deslocados das áreas de castanhais para junto de um posto de atração indígena do SPI chamado Mãe Maria.

O povo Kinkatejê, foi deslocado para a área da reserva, devido aos conflitos e aos impactos devastadores da construção da rodovia PA – 070, e pela conseqüente expansão da agropecuária e seus processos de grilagem de terra que comprimiu este grupo na margem esquerda do rio Tocantins, ainda no território do estado do Maranhão. Neste contexto sofriam ataques sucessivos dos regionais, dos quais muito índios morriam, e devido a estas ameaças deslocavam-se constantemente, em direção a jusante do rio. Face a situação de conflito a agência indigenista, neste contexto a Fundação nacional do Índio, organizou a atração deste grupo, tendo em vista a pressão que empresas madeireiras exerciam para a remoção do grupo das áreas ricas em mogno, em vistas de serem exploradas via incentivos fiscais da SUDAM, o que ocorreu de forma apressada em 1969 (FERRAZ, 1998)

O povo Akratikateje, também conhecido como Gavião da Montanha, também chegaram a reserva Mãe Maria por meio de deslocamento compulsório, tiveram sua terra inundadas pela construção do lago da usina hidrelétrica de Tucuruí. No geral junto a todos os grupos deslocados compulsoriamente para junto do posto Mãe Maria, eram usados argumentos persuasivos pelos agentes tutelares, baseados na propriedade da terra, na abundância de bens industrializados que estariam disponíveis na nova localidade através da comercialização da castanha e na “reunião aos parentes” (FERRAZ, 1998)

O benefício compensatório destinado ao povo Xikrin, nas negociações com as empresas de mineração que se instalaram na região a partir da década de 1970, estendeu-se ao povo Gavião, que também assinou um convenio particular com empresa Vale e FUNAI, em fins da década de 1980. Devido a construção na área da reserva da Ferrovia Carajás-Itaqui responsável por transportar a produção mineral da mina de Carajás até o porto de São Luiz. A entrada deste recurso intensificou a relação com a área urbana de Marabá, principalmente através do consumo na cidade, o deslocamento cidade-aldeia acentuou-se ao longo do tempo, o que foi facilitado pela aquisição e distribuição de automóveis entre as lideranças, e pela estruturação da logística de transporte que atravessam a área da Terra Indígena Mãe Maria cotidianamente.

Iara Feraz (1998) destaca que em menos de uma década, este povo percorreu um sinuoso e contraditório caminho entre a busca por autonomia e a quase total dependência aos recursos monetários fruto de compensações indenizatórias, o que provocou uma intensa desorganização econômica e social, principalmente, no que se refere ao surgimento de conflitos internos entre “turmas”, devido a desigualdade de acesso aos recursos monetários. Assim como entre os Kayapó, analisados anteriormente, o consumo e a acumulação de bens entre os Gaviões, consiste no reforço de valores individuais, que confira prestígio diante do grupo, o que acentuou as disputas pelo controle dos recursos compensatórios.

À medida que os embates, em torno de compensações intensificaram, as incursões do povo Gavião ao espaço urbano tornavam-se cada vez mais frequentes, organizados politicamente, centravam-se nos acordos, ajustes e revisões dos termos compensatórios, tornando a cidade de Marabá palco de negociações. Conjuntamente, intensifica-se da mesma forma o processo de aquisição de bens na dinâmica do grupo Gavião, através do consumo, como elemento estruturante da relação que estabeleceram historicamente com a cidade de Marabá, e que ainda marca o imaginário das lideranças. Uma vez, que tais questões reafirmam uma premissa de que “*a cidade está chegando cada vez mais perto*”, esta frase abriu nossos trabalhos de entrevistas com as

lideranças do povo Gavião, sendo reveladora que a medida que as incursões para cidade tornavam-se mais frequentes, a presença da identidade étnica do povo Gavião, se reafirmava como parte da dinâmica urbana de Marabá, da mesma forma que o tempo da cidade, passava a compor o cotidiano das aldeias da Terra Indígena Mãe Maria.

Até o momento da entrada dos recursos indenizatórios na dinâmica socioeconômica do grupo, a principal fonte de renda estava na venda da castanha e do cupuaçu. Logo essa disponibilidade de recursos monetários assumiu papel central, colocando as demais atividades em situação secundária para a subsistência e obtenção de bens. E deu início a uma reestruturação na vida sociocultural deste povo através do consumo, intensificando a relação com a área urbana de Marabá, e, condicionando a subsistência do grupo aos gêneros alimentícios adquiridos no mercado regional.

Evidenciando, nesses termos, como a questão da *proximidade* entre a terra indígena Mãe Maria e a cidade, aparece como uma característica específica desse processo, atualmente já é possível observar que os limites da malha urbana de Marabá, encontraram-se aos limites da T.I. Mãe Maria. O uso indígena do espaço urbano pelo povo Gavião, é permanente, ocorre sem que necessariamente, estes precisem fixar-se na cidade, os fluxos disponíveis da aldeia, são efetuados principalmente através da infraestrutura de redes de transporte, que atravessam a reserva por meio da BR 222, conectando as aldeias a área urbana, permitindo assim o povo Gavião realizar suas atuais incursões, através de um *movimento pendular*.

2.1.3 EXISTÊNCIA ÉTNICA NA TERCEIRA MARGEM

Na terceira margem desses desencontros, observamos o movimento permanente de famílias indígenas de suas aldeias para Marabá, e, assim, como em diversas outras realidades do Brasil, como nos aponta Baines (2001), este movimento está relacionado as questões específicas dos processos de contato interétnicos com as frentes regionais. Em Marabá, algumas famílias indígenas, estão na cidade, desde sua formação, quando os Gaviões, eram atraídos para o espaço urbano para “limpar” os castanhais para as oligarquias locais. Outras famílias indígenas, chegaram durante a expansão dos projetos de colonização, ainda na década de 1970, fugindo das condições de precariedade e abandono nas aldeias, e outras famílias, deslocaram-se para Marabá, nas décadas mais recentes, procurando fora das aldeias oportunidades de trabalho e de escolarização.

Enfatizando a ideia de mudança, a coexistência de múltiplas trajetórias faz referência a ideia de movimento e transformação, como elementos constituintes fundamentais para a compreensão do espaço (MASSEY, 2004). Estando, dessa forma intimamente ligado a ideia de

encontro. São múltiplas as *trajetórias* de indígenas, que perderam os vínculos com seus territórios de origem (*des)encontrando-se* no espaço urbano de Marabá. São famílias de diferentes etnias que se fixaram ao longo da história na cidade, suas trajetórias são memórias vivas no cotidiano urbano, suas formas de reprodução socio espacial, suas práticas econômicas e socioculturais além de referenciar espacialidades e territorialidades indígenas na cidade, assinalam o conjunto de transformações socioespaciais pelas quais passou o espaço urbano de Marabá.

A família da etnia Xerente, chegou em Marabá em 1970, ocuparam espaços periféricos e precários na cidade, como as margens dos rios, onde praticavam a pesca artesanal, e coletavam sementes para a confecção de artesanato, que eram comercializados nos portos da cidade, destas atividades buscavam garantir a sobrevivência família. Após várias décadas vivendo na cidade, esta família apropriou-se dos códigos urbanos, e a partir destes vem atuando junto aos movimentos indígenas regionais, como representantes da questão indígena em diferentes setores como educação, saúde indígena, direitos indígenas dentre outros. A família da etnia Guajajara reside na cidade desde a década de 1990, foi levada pela identificação étnica com os índios Xikrin, que ocupam a Casa do índio, junto aos quais habitaram por breve período. Através de um movimento de ocupação espontânea de lotes urbanos, fixaram residência no entorno da Casa do Índio, no bairro Folha Seis. Neste local, compartilham relações de coesão e solidariedade com os parentes que se hospedam na instituição. Esta família, mantém uma forte relação com o trabalho agrícola. Seja em aldeias indígenas, com quem mantêm laços de solidariedade mútua, a exemplo da aldeia Akrantikatejê, que ajudaram no processo de estruturação da mesma, e a partir disso, com apoio de Payaré, liderança Gavião, durante certo período trabalhou nesta comunidade com plantio. Mesmo na cidade, em Marabá, mantém uma relativa relação com a terra e com atividades produtivas, reproduzindo-se do trabalho em lotes da área *periurbana*, ou na limpeza de quintais.

Em Marabá, como colocada em linhas anteriores, os indígenas da terceira margem, à medida que chegaram ao espaço urbano, fixaram-se em áreas de ocupação espontânea, caracterizados pela ausência de serviços e equipamentos urbanos, espaços da cidade classificados pelo IBGE, como *aglomerados subnormais*², áreas em sua maior parte constituídas por habitações

² Consiste num conjunto constituído por 51 ou mais unidades habitacionais caracterizadas por ausência de título de propriedade e pelo menos uma das características abaixo: - irregularidade das vias de circulação e do tamanho e forma dos lotes e/ou - carência de serviços públicos essenciais (como coleta de lixo, rede de esgoto, rede de água, energia elétrica e iluminação pública). Sua existência está relacionada à forte especulação imobiliária e fundiária e ao decorrente espraiamento territorial do tecido urbano, à carência de infraestruturas as mais diversas, incluindo de transporte e, por fim, à periferização da população. Surgem, nesse contexto, como uma resposta de uma parcela da população à necessidade de moradia, e que irá habitar espaços menos valorizados pelo setor imobiliário e fundiário dispersos pelo tecido urbano. (IBGE - Aglomerados Subnormais Informações Territoriais, 2010).

precárias, edificadas em áreas de risco e sujeitas a inundações. Contribuindo para a produção do que Almeida (2008), define como *Estigma territorial*, uma associação simplista entre precariedade urbana e condição étnica.

A reprodução socioespacial destas famílias indígenas em nada se aproxima dos formatos de *aldeias urbanas*, identificadas em muitas cidades, geralmente produzidas a partir da aproximação entre sujeitos, com base num processo de identificação étnica ou de organizações políticas, como associações ou cooperativas indígenas. Nesse caso, em específico, trata-se de uma presença étnica que ocorre através da fixação na cidade de famílias indígenas, oriundas de diferentes etnias, numa *existência atomizada*, ou seja, diluídos na população urbana não indígena, arranjados em suas estruturas familiares, e junto com estas reproduzindo sua condição étnica, e, através desta uma relação com a cidade historicamente construída. Suas formas de reprodução socioespacial, suas práticas econômicas e socioculturais além de referenciar espacialidades e territorialidades indígenas na cidade, assinalam o conjunto de transformações socioespaciais pelas quais passou o espaço urbano de Marabá.

Almeida (2008), em seu trabalho sobre o mapeamento situacional dos índios da cidade de Manaus, identifica na realidade de algumas famílias indígenas, essa forma de organização atomizada, enquanto produto de uma organização familiar. Ele destaca que à medida que novos agregados são incluídos as formas de reprodução do grupo, este vai ganhando expressão de comunidade, passando a ser definida pelos membros do grupo, como *aldeia*. Em Marabá, esse movimento não é o mesmo, os núcleos de organização familiar de indígenas na cidade, destacam-se na lógica urbana simplesmente por ser “casa de índio”, o que lhe referência diante de indígenas de outras etnias como “casa de parente”.

Além das práticas socioespacial, de tais sujeitos, referenciem sua condição étnica, a partir das formas de agrupamento na cidade, com base no núcleo familiar, no qual reproduzem estratégias de reprodução da vida, nesse processo, percebemos ainda a configuração de *fronteiras culturais*, como expressão da distinção étnica em espaço urbano, desde a definição do local de residência, que tomam como referência, a presença de parentes indígenas de outras etnias, como no caso dos sujeitos que fixaram residência no entrono da Casa do Índio, tomando esta como ponto de partida para a participação em movimentos de ocupação espontânea em seu entorno, até a ocupação de fragmentos da cidade as margens do rio, garantindo com isso a sobrevivência da pratica de pesca artesanal. Destacamos ainda como, processo de constituição de fronteiras culturais a coleta de sementes para a confecção e venda de artesanato indígena, nas regiões de portuárias de

Marabá, ou ainda a sobrevivência do trabalho agrícola, demonstrando a permanência do vínculo com a terra. Para Almeida (2008) na constituição de tais fronteiras, é comum os espaços de reprodução e de produção se sobreporem, fazendo com isso que as unidades residenciais, também se definam como o *lócus* da etnicidade.

No entanto na cidade, as agências indigenistas oficiais, responsáveis por garantir atendimento específico, aos povos indígenas, historicamente vem associando *direitos identitários*, aos estereótipos e estigmas criados em torno da imagem do *índio bravo*, e ao isolamento territorial, e a partir disso tentam definir a condição étnica de um indivíduo ou de um grupo. Sustentam-se em perspectiva de cunho culturalista, que buscam por “traços culturais genuínos”, e justificam a negação de atendimento diferenciado a grupos localizados em centros urbanos, a partir da ideia de “perda da identidade indígena”, quando entende que os “valores” e “formas de comportamento” próprios da vida urbana, contrapõem-se práticas tradicionais indígenas, que em tal perspectiva deve se reproduzir restritos aos espaços das aldeias. Essa forma de conduzir as políticas indigenistas por parte do estado cria uma Dicotomia entre *aldeados x urbanos*, e restringi direitos identitários resultantes da conquista dos movimentos indígenas, prevista na Constituição Federal, a direitos territoriais. Os índios da cidade são por definição institucional, índios não existentes, e condicionados a uma situação de extraterritorialidade, por serem postos na condição de “*fora do lugar*” ou ainda de “*pertencentes a lugar nenhum*”, ou como nas proposições de Agamben (2015) testemunham a restrição de sua existência a uma situação de refugiados, submetidos a uma condição paradoxal de *extraterritorialidade*.

Segundo Alfredo Wagner de Almeida (2006) a base territorial de grupos étnicos, não se adere simplesmente à divisões político-administrativas, à rígidas separações de etnias, à uma base econômica homogênea, ou à uma simples e usual separação entre rural e urbano, pois redesenham de diversas maneiras e com diferentes formas organizativas suas expressões políticas.

Nesse sentido, o termo, *índios urbanos*, ao tentar fazer referência a sujeitos sociais sem vínculo territorial, não dá conta da complexidade da reprodução étnica indígena na cidade de Marabá, onde a relação entre os povos indígenas da região e o espaço urbano, envolve diferentes formas de se relacionar com os territórios indígenas e suas dinâmicas de reprodução da vida social, cultural, política e econômica. O termo, *índios urbanos* ou *desaldeados*, aparece nesse sentido, como uma forma de classificação por parte das agências indigenistas para identificar quem deve ficar de fora do atendimento diferenciado.

Nesse sentido, desconsiderar as novas práticas socioculturais, reduzindo os sujeitos que se auto definem como indígenas, á fixidez num tempo, restringindo sua definição a um passado mítico e idealizado, sendo julgados diante da perda de práticas como a religião ou de habilidades de reprodução como a caça, reafirmando uma recusa a dinâmica da identidade que nega a configuração étnica permanentemente construída. Esse processo é comumente verificado na postura de órgãos indigenistas, que baseados em tal leitura, condicionam os direitos indenitários a critérios officiosos de definição de identidade étnica.

O primordialismo, enquanto estático e naturalizador, predefine os indivíduos através de laços de sangue, religião, linguagem, região e “costumes”. Este tipo de operacionalidade, fundado num princípio essencialista, enfatiza a crença na uniformidade e nas origens “ancestrais” das comunidades étnicas, recusando conceituá-las consoante um fator coletivo ou político-organizativo, caracterizado pela heterogeneidade, e negando-as como um fator contingente ou variável nas relações sociais. (...) Há uma recusa officiosa explícita de contemplar uma possível dinâmica da identidade étnica e de reconhecer a capacidade das pessoas de assumirem múltiplos papéis sociais e várias identidades. A dupla recusa agrava a situação dos indígenas na cidade, que passam a ter questionada sua “definição legítima” e seu reconhecimento em termos jurídico-formais. (ALMEIDA, 2008 p. 27)

A condição étnica da terceira margem, apresenta-se com isso a partir de uma *concepção de ausência*, que de um lado, nega a identidade étnica do sujeito por sua condição, que também é urbana, e por outro lhe nega a cidade em sua condição étnica. Condenando-o, dessa forma, a uma situação de marginalidade em ambas as situações, sendo com isso, “sempre o outro, o objeto, e não o sujeito. É sempre o que *vai voltar a ser* e não o que *é*” (MARTINS, 1988). A demora desse encontro definitivo, define o que é a existência étnica de indígenas nas cidades amazônicas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A negação da identidade indígena na produção das cidades aparece desde sua constituição como núcleo urbano, até as formas de reprodução social, política, econômicas e culturais da mesma. Neste processo visualiza-se uma reprodução contraditória, ora de incorporação do indígena na formação dos primeiros núcleos urbanos, ora de negação desse mesmo sujeito em sua condição étnica na reprodução das cidades. Processo nitidamente marcado em todas as suas expressões desde a colônia até o contexto atual pela negação da identidade étnica como elemento integrante da questão urbana. Como herança desses processos civilizatórios, os indígenas são comumente pensados tanto do ponto de vista das políticas públicas como do ponto de vista epistemológico, a partir de uma conexão ancestral com os seus territórios, e, por conseguinte

definidos como espacialmente estáticos e pertencentes a territórios fixos, o que dá substância para uma narrativa que limita a identidade a direitos territoriais.

Ao pensar a etnicidade indígena a partir da urbanização amazônica, entendemos que os diversos povos indígenas que vivem as cidades, como grupos étnicos definidos nos múltiplos contatos e encontros vivenciados no cotidiano urbano amazônico, onde suas culturas não se evidenciam como atributos de exclusividades, mas como essencialmente dinâmicas e passíveis de reconfigurações, ao necessitarem construir as suas *fronteiras étnicas*, a partir dos (des) encontros do diverso na cidade, onde se ressignificam ou se reconfiguram em outras distintas formas de organização política e social.

As contradições sociais são históricas e não se reduzem a confrontos de interesses entre diferentes categorias sociais, pois os desencontros são também desencontros de tempos, e, portanto, de possibilidades. Na descoberta da gênese contraditória de relações que persistem está a descoberta de contradições não resolvidas, de alternativas não consumadas, necessidades insuficientemente atendidas, virtualidades não realizadas (MARTINS, 2009). São esses desencontros que dão sentido a práxis, fazendo-a repetitiva, mimética e inovadora no mesmo movimento. É, no desencontro indígena na cidade, que se reinventam as possibilidades de construção de uma questão urbana permeada de elementos de etnicidade, quando se funda no resgate e na unificação política de concepções e relações que não foram capturadas por uma lógica hegemônica do que seria viver *a e na* cidade, mas que permanecem nas virtualidades bloqueadas.

4 REFERÊNCIAS

Livro/Book:

ALMEIDA, A. W. B. (Org.) *Estigmatização e Território*: Mapeamento Situacional dos Indígenas em Manaus. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Índios no Brasil*: História, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

GORDON, César. *Economia Selvagem*: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP, 2006.

MASSEY, D. *Pelo Espaço*: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MARTINS, J. S. *A Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. *Não há terra para plantar nesse verão: O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

VIDAL, L. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó- Xikrin do rio Cateté*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1977.

Capítulo de Livro/ Book chapter:

AGAMBEN, G. Mais além dos direitos do homem. In: *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LAST, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

GORDON, C. Em nome do belo: o valor das coisas Xikrin-mebêngôkre. In: SILVA, F. *et all* (Orgs). *Uma coleção etnográfica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. (org.) *O Espaço da Diferença*. Campinas: Papius, 2001.

TRINDADE JR, S. C; AMARAL, M. D. B. ; RIBEIRO, R. ; MALHEIRO, B. C. P. ; RODRIGUES, J. C. Uma cidade média na Amazônia oriental: a centralidade urbano-regional de Marabá no sudeste paraense. In: SPOSITO, M. E. B; ELIAS, D; SOARES, B. R. (Org.). *Agentes econômicos e reestruturação urbana e regional: Marabá e Los Angeles*. 1ed.São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016, v. 1, p. 27-222.

Tese, dissertação e monografia/Thesis, dissertation and monograph:

Ferraz, I. *De Gaviões à Comunidade Parkatêjê: uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS/Museu Nacional-UFRJ. 1998.

Anais/Acta:

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Áreas de fricção interétnica In: *Atas do simpósio sobre a biota amazônica*. Vol. 2 (Antropologia). Rio de Janeiro: Conselho Nacional de pesquisa, 1967 p. 187-193.

CARDOSO DE OLIVEIRA. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: *Sociedade e Cultura*, V. 6, N. 2, JUL./DEZ. 2003, p. 117-131.