
O DES-ENCONTRO DA ALTERIDADE NA FRONTEIRA: ETNICIDADE INDÍGENA E URBANIZAÇÃO NO SUDESTE PARAENSE

THE DIS-ENCOUNTER OF ALTERITY ON THE FRONTIER: INDIGENOUS ETHNICITY AND URBANIZATION IN THE SOUTHEAST PARÁ

Tatiane de Cássia da Costa Malheiro¹

RESUMO: A questão étnica na produção do urbano amazônico é aqui investigada a partir de uma problemática espacial fundada na diversidade histórica e na coexistência de temporalidades distintas. Dessa maneira, analisa-se a presença indígena na cidade de Marabá, que sintetiza esta relação entre urbanização e identidade étnica na Amazônia por meio de diferentes e específicas formas de uso do espaço urbano por sujeitos étnicos, bem como 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, a ação desses sujeitos revela as contradições e conflitos da vida social, que mostram a identidade étnica na cidade como referências materiais e simbólicas de reprodução da vida em múltiplas dimensões.

Palavras-chave: Etnicidade indígena. Urbanização. Amazônia.

ABSTRACT: The ethnic question in the production of the amazonian urban is here investigated from the perspective of a spatial problematique grounded upon the historical diversity and the coexistence of distinct temporalities. Therefore, it is analyzed the indigenous presence in the city of Marabá, which synthesizes this relation between urbanization and ethnic identity in the Amazon through different and specific forms of use of the urban space by ethnic subjects, as well as the different world perspectives that permeate the indigenous time-space. Inscribed in a way of living the city and the urban, in fragments of the city, the action of those subjects reveals the contradictions and conflicts of social life, which show the ethnic identity in the city as material and symbolic references for the reproduction of life in multiple dimensions.

Keywords: Indigenous ethnicity. Urbanization. Amazon.

¹ Geógrafa pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Planejamento do Desenvolvimento pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da UFPA. Doutora em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora de Geografia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Rural de Marabá. E-mail: tatiane.costa1302@gmail.com.

Artigo recebido em fevereiro de 2020 e aceito para publicação em outubro de 2020.

INTRODUÇÃO

Pensar o espaço levando-se em conta a diversidade histórica e a coexistência de temporalidades que o caracterizam, permite-nos melhor compreender uma pluralidade temporal que nos aproxima da reflexão sobre questões de etnicidade na produção do urbano amazônico, seja na sua relação com o processo histórico e geográfico de formação dos núcleos urbanos, seja na dinâmica e nas formas de uso que sujeitos étnicos fazem do espaço da cidade, ou, ainda, na presença indígena organizada social e politicamente, reproduzindo-se em fragmentos específicos das urbes amazônicas.

Seguindo tal premissa, analisa-se, a partir da Amazônia, como o urbano e a etnicidade indígena se constituíram de forma mútua num contato de interdependência historicamente construído e permeado por diferentes significados. Entende-se que essa relação se reproduziu a partir de uma situação de fronteira (MARTINS, 2009), no *contato interétnico* (OLIVEIRA, 1972) entre o índio e os processos de urbanização, no qual tanto a cidade se constituiu enquanto tal a partir da presença e do trabalho indígena, como grupos indígenas experienciaram a vida urbana e, junto com a reprodução desta, reconfiguraram suas identidades e suas práticas sócio espaciais.

Para fundamentar tal afirmação, organizou-se a reflexão em dois momentos. No primeiro momento, centra-se a análise nas situações de contato entre as populações indígenas e o avanço da fronteira na região amazônica. Nesse sentido, busca-se demonstrar como essas situações foram permeadas por intensos conflitos e combates no âmbito dos quais *políticas indigenistas* (CARNEIRO DA CUNHA, 2012) foram pensadas no sentido de estruturar modalidades de incorporação e subalternização das populações nativas a um projeto colonial, dado a partir do reposicionamento espacial de comunidades em áreas favoráveis aos interesses geopolíticos e econômicos nos diferentes contextos históricos. Nesse processo, *aldear o índio* foi uma estratégia de definição de territórios indígenas através da deportação e confinamento de comunidades inteiras em espaços da dominação colonial.

Seguindo a mesma estrutura de pensamento, dedica-se, na segunda parte do trabalho, à análise da reprodução da identidade étnica no espaço urbano de Marabá, que, ligado a processos históricos distintos, revela-se a partir de três características: *a relação de trânsito do povo Xikrin* na cidade de Marabá, uma presença localizável, de duração limitada e profundamente marcada pelo acesso à mercadoria através do consumo; o *movimento pendular aldeia-cidade do povo Gavião*, baseado na proximidade entre a Terra Indígena Mãe Maria e a cidade de Marabá, amparada por uma infraestrutura de redes de transporte que garante ao povo Gavião uma relação cotidiana com a cidade, sendo na área urbana uma presença constante e permanente. Outrossim, procura-se também destacar a presença indígena de residência fixa na cidade, organizada em unidades familiares de uma mesma etnia ou produto de casamento interétnicos que reproduzem práticas econômicas e socioculturais que referenciam espacialidades e territorialidades da agenda dos movimentos indígenas. *R-existem*, de um lado, a negação da identidade étnica por sua condição, que também é urbana, e, por outro lado, nega-lhe a cidade em sua condição étnica, ressignificando, assim, a concepção de ausência ao reproduzirem-se na *Terceira Margem*.

ALDEAR O ÍNDIO NA PRODUÇÃO DO URBANO AMAZÔNICO

Na Amazônia, a etnicidade indígena e o urbano se constituíram alicerçados uma relação de interdependência que adquiriu diferentes significados ao longo da história do que Oliveira (1972) denomina como *contato interétnico*. Esse, permeado por formas

colonialistas internas e externas de violência e expropriação para com os povos indígenas, expressou-se por meio da 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*, ora das *terras* ocupadas por essas comunidades.

Nesse sentido, partindo-se do princípio que a etnicidade indígena no espaço urbano não compreende apenas situações de migração e afastamentos de nichos com evidentes contrastes culturais, como aldeias e reservas, destaca-se que ela nos mostra uma relação que se reproduziu historicamente a partir de uma situação de fronteira (MARTINS, 2009), ou seja, no *contato interétnico* entre o índio e os processos de urbanização.

No âmbito desse processo de inter-relação étnica, ressalta-se que as cidades se constituíram apoiadas na presença e no trabalho indígenas, cujos povos, de forma individual, em organização familiar ou em grupos étnicos, experienciaram a vida urbana e, mediante a reprodução dessa forma de sociabilidade, reconfiguraram suas identidades e suas práticas sócio espaciais. Ademais, dependendo do contexto e das situações históricas em que o contato com os processos de urbanização foram impostos junto a esses grupos, assinala-se que tal reconfiguração se deu pelo movimento de negação ou mesmo de reconhecimento de sua identidade indígena.

A leitura tradicional de fronteira, dada 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 da criação de uma nova urbanidade fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. Essa, por sua vez, limita-se à compreensão de um simples deslocamento populacional por sobre novos territórios, por vezes colocados como vazios, como se esse movimento conduzisse tais territórios a uma situação social e espacial de modernidade.

Aqui, defende-se uma concepção de *fronteira* como lugar social de alteridade e como lugar do conflito. O urbano, nesse contexto, é expressão da fronteira e 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 amplia a sociedade nacional por sobre os territórios indígenas, como, concomitantemente, difunde um padrão de circulação espacial, com condições modificadas de reprodução das sociedades indígenas; momento em que se revela, em contrapartida, o outro lado da *fronteira étnica*. Assim, à medida que a fronteira se expande, ela avança num *canibalismo simbólico* (MARTINS, 2009), pois, ainda segundo esse autor:

[...] 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, grifo do autor).

Nesse debate, tomando-se como referência os povos indígenas para a compreensão da fronteira na Amazônia, não tem como ignorar o impacto da expansão urbana sobre essas populações. Baseado na ideia de *situação de contato*, Oliveira (1972) defende que a reflexão sobre a questão indígena no Brasil não se restringe à compreensão e à explicação dos grupos étnicos em si, mas em sua relação com a sociedade envolvente, explicando-a a partir de aspectos sociológicos como *contato interétnico*.

As situações de contato entre as populações indígenas e o avanço da fronteira na região amazônica, notadamente na região sudeste do estado do Pará, foram permeadas por intensos conflitos e combates, ocorridos, inicialmente, entre: o Estado português, que buscava a dominação territorial; os bandeirantes, que exploravam a região de contato com o Brasil Central em busca de ouro; os criadores de gado, que migravam pelos sertões do Maranhão à procura de novos pastos; os coletores, que adentravam as matas extraindo os produtos florestas; e os índios, que habitavam tradicionalmente estes territórios. Contudo, ressalta-se que, para essas populações indígenas, o Estado implantou estratégias de contenção territorial e de subordinação pela exploração de sua força de trabalho, responsável por desenhar a geografia de poder estabelecida entre os povos indígenas e a região do sudeste paraense.

Nesse processo, as *políticas indigenistas* na Amazônia, das quais a ideia de *aldear o índio* é tributária, impuseram uma definição de territórios indígenas diretamente relacionada às estratégias de expansão dos projetos coloniais. Isso porque, tais políticas foram estruturadas com base em modalidades de incorporação ou exclusão das populações nativas, bem como do reposicionamento espacial de comunidades em áreas favoráveis aos interesses geopolíticos e econômicos nos diferentes contextos históricos.

Com isso, no processo de produção do urbano regional a partir dessas políticas, observou-se a deportação e o 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 às 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 eles não fossem um “empecilho” à expansão de frentes econômicas e, em contrapartida, pudessem se reproduzir física e culturalmente sob um regime tutelar conduzido pelo Estado.

De maneira geral, esses processos estão ligados a *modalidades de incorporação* e subalternização alicerçadas em um processo de (des)aldeamento do índio, reproduzindo um reposicionamento espacial na geometria de poder de constituição das cidades e do indigenismo oficial. Seguindo esta lógica de dominação territorial, a criação de aldeamentos missionários é responsável por realizar a primeira experiência de redução dos territórios indígenas no Brasil; experiências essas fundamentadas no deslocamento e no confinamento de diferentes sociedades nativas em missões, onde se dava a apropriação do *trabalho indígena* e, doravante, irão surgir os primeiros núcleos urbanos coloniais na Amazônia.

Entende-se com isso que a relação entre os aldeamentos religiosos e a formação dos primeiros núcleos urbanos na Amazônia parte do princípio que o processo de *aldeamento* no contexto colonial faz referência à ideia de concentração populacional, isto é, aglomerações multiétnicas criadas por missionários e autoridades coloniais que isolavam populações “descidas” e, conseqüentemente, “dessocializadas” (MONTEIRO, 2001).

Foi assim, por meio da atuação de missionários e do estabelecimento de aldeamentos indígenas, que os primeiros núcleos urbanos começam a surgir ao longo do rio Tocantins, mormente a partir do início do século XVII. Ao adentrarem o referido rio, os jesuítas encontraram os índios *Tupinambás* e os índios *Apinajés* e, através do descimento desses povos, estabeleceram sete aldeias, instalando na atual cidade de *Cametá* a primeira missão às margens do Tocantins, da qual os missionários subiam o rio e faziam descer milhares de índios para nela serem “pacificados” e catequizados (PATERNOSTRO, 1945). Fundada em 1635, a missão de *Cametá* existiu solitária por muito tempo, juntamente com pequenos povoados, como *Baião*, que fora fundado no ano de 1694. Assim, à medida que a região ia sendo paulatinamente desvendada e povoada, os grupos indígenas eram “integrados” ou simplesmente exterminados.

Com as reformas pombalinas, uma urbanização do território assentada na criação de núcleos urbanos e do povoamento dos mesmos tornou-se fundamental à conquista da Amazônia. Dessa forma, a política colonial buscava promover a ocupação do espaço com vilas e cidades mediante a retirada das ordens missionárias e da implantação do poder político institucional nesses lugares. Destarte, os antigos aldeamentos religiosos seriam promovidos à categoria de vila, devendo-se imprimir uma feição menos nativa e mais “civilizada” às suas paisagens, com a presença de monumentos como, principalmente, o pelourinho, a câmara, a cadeia e a capela.

Na produção das cidades mineiras na fronteira do ouro, que partia de Goiás descendo pelos rios Araguaia e Tocantins, o Estado Pombalino investiu na construção de *aldeias-modelos*, onde o índio deveria ser “pacificado” e “incorporado” à civilização através de sua submissão às leis do Estado e pelo trabalho compulsório de servidão, utilizado como instrumento “pedagógico” de assimilação de suas antigas práticas tribais. Dentre as nações indígenas que foram alcançadas e assentadas nas aldeias-modelos do alto Araguaia, destacam-se as nações *Akwé*, com os grupos *Akroá*, *Xacriabás*, *Xavantes* e *Canoeiros*, *Karajá* e os *Kayapó Meridionais*. Os índios *Akroá* foram aldeados em São Francisco Xavier do Duro, atual cidade de Dianópolis-TO.

A espoliação do índio nessa região segue ao longo do século XIX por meio, principalmente, da instauração de estruturas militares e missões religiosas, buscando combinar o uso da força (táticas de guerra e dominação do território) com uma pedagogia de conversão. Na abertura das vias fluviais para a navegação comercial entre as capitanias do Pará e de Goiás, as políticas adotadas em relação aos indígenas baseavam-se no controle e na realização de policiamento dos índios, sobretudo daqueles que atacavam as embarcações e as povoações ribeirinhas que serviam de entreposto comercial.

Nesse processo, surge a primeira iniciativa de militarização do espaço nessa região, dada por intermédio do estabelecimento de presídios, fortes e paliçadas, demonstrando que a natureza de tais políticas fundamentava-se na guerra e no extermínio dos índios. Assim, povoados foram se estruturando em torno das guarnições militares, fortes e paliçadas, junto às quais também foram formados aldeamentos indígenas como uma política oficial que, além de pacificar as tribos hostis que atacavam os colonos e o comércio pelo rio, deveriam ter como funcionalidade o fornecimento de infraestrutura, abastecimento e reserva de mão de obra (CUNHA, 2012) tanto para as guarnições dos presídios, como para as povoações de colonos e para as embarcações que circulavam pelos rios da região.

Dentre as cidades que surgiram dessa política indigenista de militarização do espaço, destacam-se Tucuruí (*Alcobaça*) e Imperatriz (*Santa Tereza*) no rio Tocantins; São João do Araguaia (*São João das Duas Barras*) na confluência entre os rios Araguaia e Tocantins; Couto Magalhães (*Santa Maria do Araguaia*), *Xambioás*, *São José dos Martírios* e *Leopoldina* no rio Araguaia.

Contudo, destaca-se que *Alcobaça* foi instituída enquanto fortificação militar pelo governador do Pará, Teles de Menezes, em 1782, voltando-se principalmente à “domesticação” dos índios *Apinajés*, que constituíam uma forte nação guerreira localizada um pouco ao sul da confluência Araguaia-Tocantins. Também com a finalidade de domesticação dos índios e proteção da navegação, os portugueses criaram, no ano de 1797, o forte de *São João das Duas Barras*, atual cidade de São João do Araguaia. A fim de pacificar os índios Carajás e Xavantes, a política oficial de Goiás, representada pelo Capitão Geral Fernando Delgado, levantou o presídio de Santa Maria do Araguaia, em 1780, local onde hoje está a atual cidade de Conceição do Araguaia.

O contexto político nacional do início do século XIX colocava a “catequese” e a “civilização” dos índios como elementos importantes na pauta da política ministerial do Império, considerando-os enquanto uma questão de “serviço público”. Com isso, deu-se o reestabelecimento do trabalho missionário para a catequese e pacificação dos índios bravos como política oficial que autoriza a vinda de Missionários Italianos da ordem dos Capuchinos para fundar missões religiosas nas províncias do Brasil.

Ademais, o trabalho de catequese realizado junto aos índios do Araguaia-Tocantins envolvia a criação de aldeamentos missionários, de modo a tirá-los das terras de interesses das frentes econômicas para, então, colocá-los em pontos onde pudessem ser úteis aos interesses políticos e econômicos (CUNHA, 2012). Nesse contexto, realizava-se a pacificação dos índios por meio da fé cristã, bem como a “civilização” deles por intermédio do trabalho; estratégias essas que tinham como pano de fundo a incorporação do indígena à *economia política da Catequese*, a qual, segundo Ianni (1979), consistia em tirá-los da “condição selvagem” e colocá-los em “estado de sociedade”, momento em que eram levados pelos padres ao cristianismo e, pelos cristãos, à superexploração de sua força de trabalho nas atividades econômicas, sejam elas extrativistas, pecuárias ou agrícolas.

Ao longo do século XIX, e até mesmo após a instauração da república, as estratégias de dominação territorial perduraram. A Constituição de 1891, por seu turno, atribui aos estados o direito de decidir sobre as terras existentes sem, contudo, referir-se ou nomear as populações indígenas; fato que intensificou a perseguição às comunidades isoladas. Dessa maneira, a questão indígena, que durante séculos se restringiu a um problema de incorporação de mão-de-obra, converte-se em *questão fundiária*. Neste contexto, a urbanização regional ganha ares de uma modernidade antecipada e, junto com ela, ocorre uma crescente pressão econômica sobre os territórios indígenas, resultando na eliminação física de comunidades inteiras.

Diante disso, surgem no cenário político propostas de *proteção e tutela*, visando amenizar o genocídio que avançava juntamente com a fronteira econômica, mas também condicionar o *índio* à vigilância de órgãos estatais. É o contexto das políticas indigenistas de atração e ordenamento das populações indígenas, no qual se produz a (i)mobilidade dos povos indígenas e a conseqüente associação da identidade étnica a territórios exclusivos, definidos pelo Estado e separados dos espaços da cidade; processo esse que se consolida com a reestruturação do espaço urbano regional, animado mediante as intervenções estatais de meados do século XX, contexto de militarização da questão indígena fundamentada no *controle do índio e de suas terras* como estratégia de garantir a expansão do capital e a integração nacional.

Com efeito, observa-se uma construção histórica nos processos de urbanização da Amazônia marcada por 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 cultural das mesmas. Essa 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.

Assim, nitidamente marcado em todas as suas expressões, desde a colônia até o contexto atual, esse processo revela a negação da identidade étnica como elemento integrante da questão urbana, responsável por consolidar a concepção do indígena como *não-cidade*. Isso pode ser evidenciado com a exploração do indígena enquanto população para o povoamento, notadamente a partir de sua incorporação forçada a uma sociedade urbana colonial, por meio da “pacificação” dos índios “bravos”; incorporação essa

fortemente definida pela atuação da igreja com a catequese, assim como pelas políticas de *assimilação/emancipação*, com as imposições pombalinas das leis e práticas de “urbanidade” e, posteriormente, com a lógica de “civilidade” do século XIX, baseada na transformação do índio em trabalhador nacional.

Como herança desses processos civilizatórios, o indígena é comumente pensado tanto do ponto de vista das políticas públicas como do ponto de vista epistemológico a partir de uma conexão ancestral com territórios específicos e delimitados pelo Estado. Por conseguinte, são agentes definidos como espacialmente estáticos e pertencentes a estes territórios fixos; fato esse que dá substância para uma narrativa que conecta a identidade a direitos territoriais.

Contudo, aldear o índio significava reposicionar nações indígenas no jogo da geometria de poder 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 das formas espaciais impostas aos povos indígenas, as quais se reproduziram na consolidação de uma concepção do indígena como *não-cidade*.

Com isso, percebe-se que a invisibilidade dos indígenas que vivem nas cidades enquanto sujeitos étnicos não é apenas um descuido metodológico de institutos estatísticos ou mesmo um desinteresse de pesquisadores, da sociedade civil e do Estado. Tal questão é parte de um imaginário que diluiu as muitas etnias numa única definição étnica – a indígena – segundo 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.

ETNICIDADE INDÍGENA NA CIDADE DE MARABÁ

Localizada no médio Tocantins e caracterizada como cidade de porte médio², a cidade de Marabá apresenta-se como o principal núcleo urbano de toda a região sudeste do estado do Pará. Isso porque, desde a sua incorporação à economia regional, especialmente com a atividade do extrativismo vegetal, primeiramente com a extração do caucho e, posteriormente, da castanha, Marabá se destaca como a cidade mais importante dessa região, tanto do ponto de vista econômico quanto político.

Dessa maneira, considerada como *cidade da castanha*, Marabá se estabeleceu enquanto um centro de comercialização baseado no capital mercantil, a partir do qual ganhou expressiva importância regional como entreposto comercial e de transporte, configurando-se como centro polarizador de toda a sua sub-região; característica essa acentuada desde os anos 1960, momento em que a Amazônia foi marcada por intensivos processos de urbanização que, especialmente, delinearão-se por transformações na organização e na estruturação do território e pela redefinição da rede urbana amazônica como reflexo da atuação do poder estatal em políticas voltadas para integração, ocupação e desenvolvimento regional.

Nesse contexto, então, pode-se destacar a inauguração de novos eixos de circulação, com a abertura de estradas; a implantação de projetos de colonização oficial; e o incentivo à entrada do grande capital por meio dos grandes projetos de exploração mineral e energética. Essas iniciativas, por sua vez, fortaleceram de forma decisiva o papel exercido por essa cidade como espaço de convergência de fluxos migratórios, mas também de concentração e distribuição de força de trabalho para todo o sudeste paraense.

A característica de *cidade de colonização oficial* é atribuída a Marabá devido a sua condição de *rurópolis*, cuja função baseava-se em ocupar posição de destaque na hierarquia urbana proposta

pelo governo federal, notadamente enquanto núcleo administrativo principal, isto é, um centro de integração regional responsável por polarizar as *agrópolis* e *agrovilas* que estavam na base da hierarquia urbana que se propunha. Tal condição contribuiu para o fortalecimento da centralidade urbana dessa cidade na região sudeste paraense, devido, principalmente, à importância que passa a exercer enquanto ponto estratégico da expansão de contingentes demográficos e de grande capital em toda essa sub-região (TRINDADE JUNIOR *et al.*, 2016).

A partir dos anos 1980, Marabá se tornou um centro sub-regional em razão do papel que passou a assumir no contexto de atuação do grande capital direcionado para a Amazônia, buscando empreender uma racionalidade empresarial na qual as empresas de mineração, que marcaram a região com um significativo crescimento demográfico, ganharam destaque. Diante de tais processos e com base em sua posição estratégica, a cidade em referência tornou-se um entroncamento rodoferroviário, constituindo-se, portanto, enquanto base logística das empresas de mineração, com destaque para o papel da, à época estatal, Companhia Vale do Rio Doce – CVRD, atual empresa Vale, de capital privado.

Conforme sustentam Trindade Junior *et al.* (2016), essa conjuntura contribuiu para a definição de Marabá como *cidade econômica corporativa*, uma vez que ela permitia uma maior fluidez das atividades econômicas e novas demandas do mercado local, regional e extrarregional. Como resultantes destes processos, a cidade atraiu um grande contingente populacional, além de presenciar uma intensificação dos fluxos logísticos, tornando-se centro articulação de transportes da rede aeroviária e rodoferroviária.

Somado a esses processos, assinala-se a instalação do Distrito Industrial de Marabá, também na década de 1980 e responsável por intensificar o ritmo das atividades produtivas, de comércio e de serviços que passou a estar direta e indiretamente relacionado aos interesses desses agentes empresariais; fato que fortaleceu a posição de centralidade que a cidade já apresentava no contexto sub-regional e consolidou sua importância em termos econômico-corporativos no âmbito regional.

Todos esses processos que foram determinantes na consolidação do papel e da relevância de Marabá no sudeste paraense também provocaram uma série de transformações sócio espaciais e de mudanças na estrutura produtiva dessa cidade, animando, assim, uma reestruturação espacial que condicionou a configuração de uma dinâmica urbana significativamente mais intensa, sobretudo no que diz respeito aos novos objetos espaciais e ao rápido incremento populacional a ela direcionado. Dessa maneira, tem-se a implantação de serviços antes inexistentes, o incremento da infraestrutura urbana e a expansão da cidade.

Com isso, ressalta-se que, na região do Médio Tocantins, Marabá é o primeiro núcleo urbano formado fora de aldeias indígenas (EMMI, 1987). No entanto, esse rápido esboço acerca dos processos que conferiram à cidade em questão a posição privilegiada de centro de decisões econômicas do ponto de vista regional também nos permite destacar a construção de seu papel enquanto centro de decisões políticas, principalmente no que se refere às políticas indigenistas pensadas para os povos indígenas do sudeste do Pará. Sobre essa questão, Oliveira (1967) chama a atenção para esse papel decisivo que Marabá exercia nas 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” (OLIVEIRA, 1967, p. 192).

Nesse sentido, a presença dos povos indígenas nas cidades do sudeste paraense, ligada a processos históricos distintos, apresenta-se a partir da reprodução da identidade étnica no espaço urbano. Aqui, e de uma maneira geral, identifica-se essa relação organizada em três características:

- a) *a relação de trânsito do povo Xikrin*, na qual a cidade faz parte de uma dimensão importante da vida indígena, mas sua estadia na mesma não ocorre de forma permanente, sendo, assim, uma presença localizável, mas com duração limitada, podendo variar de alguns dias a vários meses; relação essa relação que é profundamente marcada pelo acesso à mercadoria mediante o fortalecimento da prática de consumo;
- b) *o movimento pendular aldeia-cidade*, identificado a partir da proximidade entre a Terra Indígena Mãe Maria e a cidade de Marabá, separadas por aproximadamente 30 km de distância e amparadas por uma infraestrutura de redes de transporte que liga as aldeias e a área urbana. Nesse movimento, aponta-se que o povo Gavião tem uma relação cotidiana com a cidade ao realizar deslocamentos diários a ela, sendo, nesse contexto, uma presença constante e permanente;
- c) *a existência étnica na terceira margem*, caracterizada pela presença indígena de residência fixa na cidade baseada em famílias de várias etnias que possuem uma relação historicamente construída com o espaço urbano e cujas trajetórias são memórias vivas no cotidiano urbano. Assim, destaca-se que suas formas de reprodução, suas práticas econômicas e socioculturais, além de referenciar espacialidades e territorialidades indígenas na cidade, assinalam um conjunto de transformações sócio espaciais pelas quais o espaço urbano de Marabá passou. Ademais, a organização desses grupos se dá em unidades familiares de uma mesma etnia ou com base em casamentos interétnicos ou com não indígenas; maneira essa pela qual esses sujeitos *r-existem* e ressignificam a concepção de ausência ao se reproduzirem na terceira margem da existência étnica na cidade de Marabá.

O povo Xikrin, da perambulação na mata à cidade

O povo Xikrin habita a região desde meados do século XIX e possui, atualmente, uma população de 1.059 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 possuindo um Posto Indígena da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e associações civis (GORDON, 2011).

É um povo que tradicionalmente se baseava no seminomadismo, alternando um período na aldeia, onde viviam basicamente de produtos agrícolas, da caça, pesca e coleta, e outro período de perambulação e dispersão pelo território, em expedições de caça que, inclusive, poderiam durar meses (VIDAL, 1977). Nesses termos, os Xikrin são concebidos como importadores do exterior, sendo essas expedições fora da aldeia fundamentais para compor este leque de estratégias à obtenção de bens e riquezas mediante a interação com o estrangeiro que os concederia posição de destaque diante do grupo (GORDON, 2011).

Este povo foi marcado por intensa mobilidade territorial, diversas separações e fusões de aldeias, por meio das quais desenvolveram intensa relação com a expansão urbana regional, diretamente relacionada às frentes de ocupação e dominação do território e às atividades extrativistas. Assim, foram inseridos na lógica de reprodução econômica da atividade da castanha e, a partir de então, passaram a realizar atividades integradas ao mercado regional.

Da mesma forma, adentraram a exploração madeireira e garimpeira, o que representou uma considerável fonte de renda e aquisição de mercadorias para a comunidade e passou a exigir que eles se deslocassem cada vez mais para as cidades. Nesses espaços, que funcionavam principalmente como centros àquelas atividades extrativistas, buscavam traçar conhecimento com empresários desse setor e, com a anuência da FUNAI, passaram a firmar contratos com empresas.

Contudo, as políticas de modernização do território, da década de 1970, afetaram diretamente esses povos, sobretudo com o Projeto Grande Carajás. A exigência do Banco Mundial – financiador do “Projeto Grande Carajás” – para a regulação do “amparo” às populações indígenas como contrapartida à Concessão de Lavra cedida à CVRD, em regime de direito real de uso de terras públicas na Floresta Nacional de Carajás, cria o “Programa Xikrín” para dar assistência à saúde, à educação, às atividades produtivas, à vigilância e à 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, além de administrar os recursos oriundos deste convênio, com destaque à Associação Indígena Bep-Nói, à Associação Indígena Kâkârekre e à Associação Porekry. As sedes dessas associações estão localizadas na área urbana da cidade de Marabá, contribuindo na intensificação das interações dos Xikrin com o contexto regional, principalmente com o contexto urbano.

Atualmente, as longas expedições de perambulação pela mata já não são mais realizadas no mesmo formato, pois estão limitadas a curtas temporadas de caças que duram poucos dias e estão associadas ao ciclo de atividades cerimoniais. Essa estratégia parece se deslocar das florestas para o espaço físico das cidades, onde, constantemente, esses grupos buscam obter bens materiais externos ao seu modo de vida tradicional. Se nas décadas iniciais do contato eram armas, munições, terçados, panelas e redes, à medida que foram inseridos na lógica econômica regional, por meio de negociações com madeireiros, garimpeiros e, nas últimas décadas, mediante convênios de compensação com a empresa Vale devido à exploração mineral em seu território, esses produtos foram substituídos pela representação do dinheiro, a partir do qual o consumo é intensificado nas áreas comerciais dos centros urbanos, como feiras, supermercados, shopping centers etc.

Nestas expedições pela cidade de Marabá, os Xikrin usam como principal espaço de referência a Casa do Índio, localizada no bairro Folha Seis, na área periférica da cidade, às margens do rio Tocantins. Sob a administração inicial da Funai, esse espaço foi construído para atender os indígenas da região durante assistência médica no espaço urbano marabaense, sendo, posteriormente, apropriado pelas associações do povo Xikrin para ser de uso exclusivo desse grupo. Identificada pelos vizinhos do bairro como a “aldeia dos índios”, a Casa do Índio serve como residência para os índios Xikrin que estão de passagem pela cidade, seja no período em que recebe tratamento médico ou formação escolar. Ademais, a partir dessa casa, muitas famílias saem à procura de comércio e serviços.

Algumas lideranças da comunidade ou representantes das associações ocupam outros espaços. Isso porque, se anteriormente ficavam em hotéis, financiados com os recursos das associações, desde o ano de 2001 cada chefe passou a alugar 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.

Tais casas são alugadas sem fiador ou caução, porém, 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, com destaque para o fato de que, quando vão à cidade, as mulheres o fazem sob a companhia dos maridos ou dos pais ou mães (GORDON, 2006).

Destarte, para esse povo, a cidade de Marabá é um espaço transitório, mas de suma importância à sua reprodução, dada a relação de interdependência construída entre a cidade e a aldeia em que se buscam 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 desse grupo na área urbana não ocorra de forma permanente, durando de alguns dias a vários meses, trata-se de uma presença constante e de fácil localização, pois ao passo que uns chegam das aldeias, outros retornam da cidade para a Terra Indígena.

Incursões do povo Gavião à cidade

Distante a 30 km da cidade de Marabá, a Terra Indígena Mãe Maria, no município de vizinho de Bom Jesus do Tocantins, é um território demarcado e regularizado desde a década de 1940. Pertencente ao Povo Gavião, encontra-se organizada em três grupos distintos, cujas autodenominações foram constituídas pelos processos de deslocamento e posicionamento em relação ao rio Tocantins, a partir do qual cada “turma” se formou na medida em que se reorganizavam em detrimento das guerras intertribais: *Parkatejê* (povo da jusante do rio), *Kikatejê* (povo da montante do rio) e *Akratikatejê* (Povo da Montanha) (FERNANDES, 2010).

Os primeiros contatos com os índios Gavião, no Médio Tocantins, ocorriam num formato que alguns autores chamam de *primeiras incursões*, inicialmente caracterizadas, segundo Laraia e Matta (1978), por contatos esporádicos, pacíficos e simplesmente visuais entre esses índios e os brancos que usavam o rio Tocantins apenas como via circulação; tipo de contato esse que, ainda conforme esses autores, perdurou enquanto a expansão econômica não tinha motivação para penetrar as matas desta porção do território.

No entanto, quando o extrativismo vegetal modificou a estrutura econômica, social e política do médio Tocantins e do antigo burgo do Itacaiúnas, do qual se originou a cidade de Marabá, tem-se a intensificação do contato com os índios Gavião, fato que os tornou cada vez mais violentos. Ainda nesse contexto, deve-se acrescentar que eles foram alvos de *expedições de extermínio* organizadas por políticos locais, comerciantes e donos de castanhais que, partindo de Marabá, tinham como estratégia neutralizá-los e retirá-los das áreas de castanha. Dessa maneira, os indígenas foram atraídos para as cidades de Marabá e Itupiranga, onde foram submetidos a condições paupérrimas de sobrevivência e impedidos de trabalhar com atividades ligadas a caça, pesca e agricultura, tornando-se, com isso, pedintes à procura de alimentos e roupas no espaço urbano.

Assim, ao longo do século XX, com intuito de atender interesses econômicos e políticos, tais grupos foram alocados de forma compulsória ao passo em que se dava o contato do povo com as frentes regionais. Durante a exploração dos castanhais, por exemplo, o grupo *Parkatejê* foi transferido para essa área logo na primeira metade do século XX em razão de solicitações de agentes econômicos e políticos regionais e dos sangrentos conflitos que estabeleciam com os castanheiros. Com isso, sertanistas do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, juntamente com missionários, realizaram expedições de pacificação do grupo, o qual, sob uma dita medida de “proteção”, foi deslocado das áreas de castanhais para junto de um posto de atração indígena do SPI, chamado Mãe Maria.

O povo *Kinkatejê*, por sua vez, foi deslocado para a área da reserva devido aos conflitos e aos impactos devastadores da construção da rodovia PA-070 e, conseqüentemente, à expansão da agropecuária e seus processos de grilagem de terra; processos esses responsáveis por comprimir esse grupo na margem esquerda do rio Tocantins, ainda no território do estado

do Maranhão. Nesse contexto, com os sucessivos ataques que sofriam, muito índios morriam e, tendo em vista essas ameaças, deslocavam-se constantemente em direção a jusante do rio.

Em face dessa situação de conflito, a Fundação Nacional do Índio organizou a atração desse grupo, levando em consideração a pressão que empresas madeireiras exerciam para a remoção do povo em questão das áreas ricas em mogno, a serem exploradas via incentivos fiscais da SUDAM, o que ocorreu de forma apressada em 1969. O povo *Akratikatejê*, também conhecido como Gavião da Montanha, também chegou à reserva Mãe Maria por meio de deslocamento compulsório, quando sua terra foi inundada pela construção do lago da usina hidrelétrica de Tucuruí (FERRAZ, 1998).

Com a implantação do Projeto Grande Carajás, a área da reserva torna-se alvo da construção da Estrada de Ferro Carajás-Itaqui, responsável por transportar a produção mineral da mina de Carajás até o porto de São Luiz, no Maranhão, cortando a reserva Mãe Maria em toda a sua extensão. Desse modo, o benefício compensatório destinado ao povo Xikrin por ocasião das negociações com as empresas de mineração estendeu-se ao povo Gavião, que também assinou um convênio particular com empresa Vale e FUNAI, em fins da década de 1980.

A entrada desse recurso intensificou a relação com a área urbana de Marabá, principalmente por meio do consumo na cidade. Com isso, o deslocamento cidade-aldeia acentuou-se ao longo do tempo, o que foi facilitado pela aquisição e distribuição de automóveis entre as lideranças, bem como pela estruturação da logística de transporte que atravessam a área da Terra Indígena Mãe Maria cotidianamente.

Nesse sentido, Ferraz (1998) destaca que, em menos de uma década, esse povo percorreu um sinuoso e contraditório caminho entre a busca por autonomia e a quase total dependência aos recursos monetários, fruto de compensações indenizatórias; fato que provocou uma intensa desorganização econômica e social, principalmente no que se refere ao surgimento de conflitos internos entre “turmas”, devido à 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, acentuando as disputas pelo controle dos recursos compensatórios.

Tendo em vista que os embates relacionados às compensações estavam sendo intensificados, as *incursões* do povo Gavião ao espaço urbano marabaense tornavam-se cada vez mais frequentes. Dessa maneira, organizados politicamente, centravam-se nos acordos, ajustes e revisões dos termos compensatórios, fazendo da cidade em referência palco de negociações. Simultaneamente, intensifica-se o processo de aquisição de bens na dinâmica do grupo Gavião como elemento estruturante da relação histórica que esses sujeitos estabeleceram com a cidade de Marabá, que ainda marca o imaginário das lideranças. Contudo, destaca-se que, na medida em que tais *incursões* para cidade se tornam mais frequentes, a presença da identidade étnica do povo Gavião se reafirma como parte da dinâmica urbana de Marabá, da mesma forma que o tempo da cidade passa 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 na vida de relações desse povo, colocando as demais atividades em situação secundária no que tange à subsistência e à obtenção de bens. Essa situação, baseada no consumo, deu início a uma reestruturação na vida sociocultural deste povo, intensificando a relação com a área urbana de Marabá e condicionando a subsistência do grupo aos gêneros alimentícios adquiridos no mercado regional.

Levando-se em consideração que a questão da *proximidade* entre a terra indígena Mãe Maria e a cidade aparece como uma característica específica desse processo, destaca-se que, atualmente, é possível observar que os limites da malha urbana de Marabá encontraram-se próximos aos limites da Terra Indígena Mãe Maria.

Assim, o uso indígena do espaço urbano pelo povo Gavião é permanente e ocorre sem que, necessariamente, esse grupo precise se fixar na cidade, uma vez que os fluxos disponíveis da aldeia são efetuados principalmente mediante a infraestrutura de redes de transporte, que atravessa a reserva por meio da BR-222 e conecta as aldeias à área urbana, permitindo que o povo Gavião realize suas atuais incursões a partir de um *movimento pendular*.

Existência étnica na terceira margem

O movimento permanente de famílias indígenas dado de suas aldeias à cidade de Marabá, bem como em diversas outras realidades do Brasil, de acordo com Baines (2001), está relacionado às questões específicas dos processos de contato interétnico com as frentes regionais. Em Marabá, algumas famílias indígenas estão na cidade desde sua formação, quando os Gaviões eram atraídos para o espaço urbano com o objetivo de “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, enquanto outras, ainda, deslocaram-se para Marabá nas décadas mais recentes à procura oportunidades de trabalho e de escolarização fora das aldeias.

Enfatizando a ideia de mudança, a coexistência de múltiplas trajetórias faz referência à ideia de movimento e transformação enquanto elementos constituintes fundamentais à compreensão do espaço (MASSEY, 2004) e que estão, dessa maneira, intimamente ligados à ideia de encontro. Assim, são múltiplas as *trajetórias* de famílias indígenas que perderam os vínculos com seus territórios, encontrando-se e desencontrando-se no espaço urbano de Marabá.

Nesse sentido, destaca-se que indígenas da família da etnia Xerente chegaram a Marabá em 1970 e ocuparam espaços periféricos e precários na cidade. Fixaram-se no bairro Amapá, inicialmente às margens do rio Tocantins, onde praticavam a pesca artesanal e coletavam sementes para a confecção de artesanatos, os quais eram comercializados nas áreas portuárias da cidade e garantiam a sobrevivência da família. Posteriormente, esses sujeitos foram remanejados com a construção do aeroporto da cidade, permanecendo no mesmo bairro, nas proximidades do rio.

Após várias décadas vivendo na cidade, essa família apropriou-se dos códigos urbanos e, desde então, 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, por sua vez, reside na cidade desde a década de 1990, tendo sido levada pela identificação étnica com os índios Xikrin, que ocupam a Casa do Índio. Junto deles, habitaram nesse espaço de apoio ao indígena por um breve período e, após um movimento de ocupação espontânea de lotes urbanos, fixaram residência no entorno da Casa do Índio, no bairro Folha Seis. Nesse local, compartilham relações de coesão e solidariedade com os parentes que se hospedam na instituição.

Ressalta-se que essa família mantém uma forte relação com o trabalho agrícola tanto em aldeias indígenas – onde mantém laços de solidariedade mútua, a exemplo dos vínculos estabelecidos para com a aldeia *Akrantikatejê*, sobretudo no processo de

estruturação da mesma e no plantio realizado durante certo período nessa comunidade, com o apoio de *Payaré*, liderança Gavião –, como na cidade, em Marabá, local em que mantém certa relação com a terra e com atividades produtivas, reproduzindo-se com base no trabalho em lotes da área *periurbana* ou na limpeza de quintais.

A reprodução socioespacial das famílias indígenas aqui analisadas em nada se aproxima dos formatos de *aldeias urbanas* identificadas em muitas cidades, posto que, geralmente, elas são produzidas a partir da aproximação de indígenas em determinados espaços da cidade, 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 por meio da fixação na cidade de famílias indígenas oriundas de diferentes etnias, numa espécie de *existência atomizada*, ou seja, diluídos na população urbana não indígena, arranjados em suas estruturas familiares e, junto com essas, reproduzindo sua condição étnica, em uma relação com a cidade historicamente construída.

Em seu trabalho sobre o mapeamento situacional dos índios da cidade de Manaus, Almeida (2008) identifica na realidade de algumas famílias indígenas essa forma de organização atomizada enquanto produto de um arranjo familiar. Para o autor, na medida em que novos agregados são incluídos às formas de reprodução do grupo, esse vai ganhando expressão de comunidade, passando a ser definido pelos membros do povo como *aldeia*. Em Marabá, esse movimento não é o mesmo, haja vista que os núcleos de organização familiar de indígenas na cidade se destacam na lógica urbana simplesmente por ser “casa de índio”, o que pode ser entendido no âmbito de outras etnias como “casa de parente”.

Além das práticas sócio espaciais de tais sujeitos referenciarem sua condição étnica a partir das formas de agrupamento na cidade, isto é, com base no núcleo familiar em que são representadas estratégias de reprodução da vida, pode-se perceber a configuração de *fronteiras culturais* como uma expressão da distinção étnica no espaço urbano, como, por exemplo: a) a definição do local de residência que tomam como referência; b) a presença de parentes indígenas de outras etnias, como no caso dos sujeitos que fixaram residência no entrono da Casa do Índio, tomando-a como ponto de partida para a participação em movimentos de ocupação espontânea em seu entorno; e c) a ocupação de fragmentos da cidade às margens do rio, garantindo com isso a sobrevivência da prática de pesca artesanal.

Em adição, a coleta de sementes para a confecção e venda de artesanato indígena nas regiões de portuárias de Marabá e a sobrevivência do trabalho agrícola, que demonstra a permanência do vínculo com a terra, são atividades que também podem ser destacados como elementos desse processo de constituição de fronteiras culturais. Isso porque, para Almeida (2008), na constituição de tais fronteiras, torna-se comum os espaços de reprodução e de produção se sobreporem, fazendo com que as unidades residenciais também se definam como o *locus* da etnicidade.

No entanto, ressalta-se que as agências indigenistas oficiais, responsáveis por garantir atendimento específico aos povos indígenas na cidade, vêm historicamente associando *direitos identitários* aos estereótipos e estigmas criados em torno da imagem do *índio bravo* e do isolamento territorial desses povos. Essas associações são sustentadas com base em uma perspectiva de cunho culturalista, que busca atribuir “traços culturais genuínos” e justificar a negação de atendimento diferenciado a grupos localizados em centros urbanos de acordo com a ideia de “perda da identidade indígena”.

O referido posicionamento sugere o entendimento de que os “valores” e “formas de comportamento” próprios da vida urbana se contrapõem às práticas tradicionais indígenas que, em tal perspectiva, devem ser reproduzidas de maneira restrita nos espaços das aldeias.

Essa forma de conduzir as políticas indigenistas por parte do Estado cria uma dicotomia entre *aldeados* x *urbanos*, restringindo direitos identitários, resultantes da conquista dos movimentos indígenas que estão previstos na Constituição Federal, a direitos territoriais. Assim, por definição institucional, os índios cidadãos são índios não existentes e condicionados a uma situação de extraterritorialidade, dada a condição de “fora do lugar” e de “pertencentes a lugar nenhum” a que são submetidos; ou, como nas proposições de Agamben (2015), a uma situação de refugiados, com restrições a sua existência e submetidos a uma condição paradoxal de *extraterritorialidade*.

Segundo Almeida (2006), as dicotomias entre campo-cidade devem ser relativizadas em seu caráter absoluto, principalmente quando fazem referência ao que denomina como *comunidades tradicionais* e ao que compreende suas manifestações etnoculturais. De acordo com esse autor, a base territorial de grupos étnicos não se adere simplesmente a divisões político-administrativas, a rígidas separações de etnias, a uma base econômica homogênea ou mesmo a uma simples e usual separação entre rural e urbano, pois redesenham de diversas maneiras e com diferentes formas organizativas suas expressões políticas.

Vale destacar que 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. Nesse sentido, o termo *índios urbanos* ou *desaldeados* aparece como uma forma de classificação por parte das agências indigenistas para identificar quem deve ficar de fora do atendimento diferenciado.

Por estas razões, desconsiderar as novas práticas socioculturais, reduzindo os sujeitos que se autodefinem como indígenas à fixidez num tempo e restringindo sua definição a um passado mítico e idealizado, julgando-os diante da perda de práticas como a religião ou de habilidades de reprodução como a caça, reafirma uma recusa à 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 identitários a critérios oficiais de definição de identidade étnica. Dessa forma, Almeida (2008) sinaliza que:

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 oficiosa 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, portanto, 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, nega-lhe a cidade em sua condição étnica,

condenando-o, dessa forma, a uma situação de marginalidade em ambas as situações, sendo “sempre o outro, o objeto, e não o sujeito. É sempre o que *vai voltar a ser* e não o que *é*” (MARTINS, 1988, p. 50, grifos do autor). A demora desse encontro definitivo evidencia o que é a existência étnica de indígenas nas cidades amazônicas.

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 que a configuram. Nesse 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 esse 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.

Contudo, é importante afirmar que o índio e a cidade não são elementos antagônicos, pois o indígena no espaço urbano não está necessariamente deslocado de seu lugar de origem, tampouco fora de seu mundo e em completo contraste com sua essência, ou mesmo experienciando uma mudança cultural que o tornara igual a outro. A concepção simplória que associa índio-aldeia/floresta como algo dado, ignora que os processos de urbanização na Amazônia têm profunda relação com a reprodução étnica indígena, seja na estruturação dos núcleos urbanos, seja na reprodução do intra-urbano e do urbano regional, o que significa dizer que a cidade é meio/condição/produto da presença indígena e o indígena é produtor da urbanização, seja na cidade ou na aldeia.

Ao se pensar a etnicidade indígena no contexto da urbanização amazônica, pode-se entender que os diversos povos indígenas que vivem as cidades são grupos étnicos definidos por múltiplos contatos e encontros vivenciados no cotidiano urbano amazônico. Isso porque, nesse ambiente, suas culturas não se evidenciam como atributos de exclusividades, mas como essencialmente dinâmicas e passíveis de reconfigurações, sobretudo se se necessitar construir as suas *fronteiras étnicas* a partir dos (des)encontros do diverso na cidade, na qual se ressignificam ou se reconfiguram em outras distintas formas de organização política e social.

Por conseguinte, 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. Ademais, 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).

Assim sendo, 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.

NOTA

2 Na condição de cidade média, Marabá se constitui 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.), assumindo um papel central devido à convergência de fluxos, à disponibilidade de infraestrutura e à relativa densidade técnica, mas também de atividade econômicas e sociais que concentra (TRINDADE JUNIOR *et al.*, 2016).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ALMEIDA, A.W.B. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2006. 192 p.
- 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.
- BAINES, S. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, Brasília, v. 2, n. 7, p. 15-17, nov./dez. 2001.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1998. p. 185-227.
- CUNHA, M. C. da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- EMMI, M. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém: NAEA/UFPA, 1987.
- FERNANDES, R.F. **Educação escolar Kÿikatêjê**: novos caminhos para aprender e ensinar. Programa de Pós-Graduação em Direito. 2010. 194 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.
- FERRAZ, I. **De Gaviões à Comunidade Parkatêjê**: uma reflexão sobre processos de reorganização social. 1998. 222 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- GORDON, C. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP, 2006.
- GORDON, C. Em nome do belo: o valor das coisas Xikrin-mebêngôkre. In: SILVA, F. *et al.* (org.). **Uma coleção etnográfica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. p. 207-262.
- IANNI, O. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1979.
- IBGE. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- LARAIA, R.; MATTA, R. da. **Índios e castanheiros**: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins. São Paulo: Corpo e Alma do Brasil, 1978.
- MARTINS, J.S. **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.
- MARTINS, J.S. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

- MASSEY, D. Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad nun mundo em proceso de globalización. **Treballs de la Societat Catalana de Geografia**, n. 57, p. 77-84, 2004.
- MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.
- MITCHEL, J.C. The kalela dance: aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia. **Manchester University Press**, n. 27, 1956.
- MONTEIRO, J. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre Docência) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- OLIVEIRA, R. C. de. Áreas de fricção interétnica. **Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica**. Rio de Janeiro, 1967. v. 2, p. 187-193.
- OLIVEIRA, R. C. de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.
- OLIVEIRA, R. C. de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 117-131, jul./dez. 2003.
- PATERNOSTRO, J. **Viagem ao Tocantins**. São Paulo: Nacional, 1945.
- TRINDADE JR., S-C.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. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. v. 1. p. 27-222.
- VIDAL, L. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977.