

OS (DES)ENCONTROS ENTRE ETNICIDADE INDÍGENA E URBANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

TATIANE COSTA MALHEIRO¹

IFPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-9460-2886>

RESUMO: *As políticas de aldeamento condicionadas aos povos indígenas da Amazônia brasileira nos demonstram como se materializaram, ao longo do processo histórico, a estreita relação entre a formação dos núcleos urbanos e a políticas indigenistas, baseadas em remoções e reduções territoriais vinculadas a estratégias de dominação do trabalho ou das terras ocupadas por comunidades indígenas. Nesse sentido, propõe-se pensar a geografia urbana regional como produto histórico de políticas de deportação e confinamento de comunidades indígenas. Com efeito, observa-se uma construção histórica dos processos de urbanização da Amazônia apoiada em um projeto civilizatório de negação da identidade indígena na produção das cidades, desde a sua constituição como núcleo urbano até as formas de reprodução social, política econômica e cultural da mesma.*

PALAVRAS-CHAVE: *Urbanização, políticas indigenistas, Amazônia.*

ABSTRACT: *The resettlement policies imposed on the indigenous peoples of the Brazilian Amazon demonstrate how the close relationship between the formation of urban centers and indigenous policies, based on territorial removals and reductions linked to strategies of labor or land domination over the indigenous communities, materialized throughout the historical process. In this sense, it is proposed to consider the regional urban geography as a historical product of deportation and confinement policies towards indigenous communities. Indeed, there is a historical construction of the processes of urbanization in the Amazon supported by a civilizing project that denies indigenous identity in the production of cities, from their constitution as urban centers to the forms of social, political, economic, and cultural reproduction thereof.*

KEYWORDS: *Urbanization, indigenist policies, Amazon.*

¹ 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-CRMB). E-mail: tatiane.costa@ifpa.edu.br

Introdução

Atualmente, mais de 30% da população indígena brasileira localiza-se em áreas urbanas, o que corresponde a mais de trezentos mil indígenas vivendo em cidades. Mesmo que este dado pareça indicar um fenômeno recente no que se refere à presença indígena nas cidades do Brasil, dedicamo-nos a defender que tais processos foram historicamente construídos, à maneira como alguns trabalhos, com diferentes abordagens, nos auxiliam nesse sentido.

Em meados da década 1960, Roberto Cardoso de Oliveira, no trabalho *Urbanização e tribalismo* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968), analisa a relação dos índios Terena com as cidades sul-mato-grossenses de Campo Grande e Aquidauana e faz uma reflexão em torno dos mecanismos que levam esses indígenas a se manterem unificados a partir de sua condição étnica e mesmo diante da diversidade de situações que os abrange. Nesse contexto, o autor destaca o contraponto entre índios “aldeados” e “cidadinos”, ou “rurais” e “urbanos”, colocados em pontos extremos de um processo contínuo de mobilidade aldeia-cidade, dado a partir de uma inserção definitiva da população Terena na estrutura socioeconômica regional.

Na Amazônia, mais especificamente na região do médio e baixo Tocantins, no mesmo contexto de reflexões de Cardoso de Oliveira (1968), Laraia e Da Matta (1978) investigam a relação entre índios e castanheiros na estruturação da região do sudeste paraense, bem como as implicações definitivas da transferência compulsória dos índios desta região para algumas cidades – como Marabá e Tucuruí – enquanto uma tentativa de “pacificação”, uma vez que os indígenas representavam um obstáculo aos avanços da exploração dos castanhais praticada por grupos políticos da região.

Mais recentemente, uma pesquisa desenvolvida na cidade de Manaus demonstra a diversidade desta problemática ao apresentar um mapeamento situacional da presença étnica indígena nesta metrópole da Amazônia. Dessa maneira, o estudo também traz uma análise de questões relativas à “crescente” composição multiétnica e pluricultural das cidades regionais, assim como do processo de reconfiguração étnica hoje em curso na região, com destaque para a formação de identidades políticas na cidade a partir da identificação étnica no âmbito dos movimentos indígenas (ALMEIDA; SANTOS, 2008).

Com foco nas políticas públicas voltadas à educação e à saúde indígena nas cidades de Belém e Manaus, Pontes (2011) examinou as ações do poder público municipal para com os indígenas residentes nessas duas cidades, identificando insatisfações por parte desses sujeitos quanto à inadequação e/ou ausência de planos, projetos e programas específicos que os ampare. A *cidade média* de Altamira, situada na região do Xingu, no estado do Pará, também é *lôcus* de investigação no que se refere à presença étnica e Saraiva (2008), por sua vez, apresenta-nos a situação dos índios Juruna e as dificuldades que estes têm enfrentado nas últimas décadas com a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Segundo a autora, o avanço das frentes de expansão condiciona

estes indígenas a uma situação urbana na qual suas identidades são constantemente postas à prova, fato que os têm levado, enquanto “índios urbanos”, a reivindicar direitos identitários e, assim, afirmarem-se enquanto sujeitos étnicos. Estudando a região do médio Rio Uapés, Andrello (2006) realiza uma etnografia de uma *cidade indígena* – o povoado Iauaretê – e aborda tanto as mudanças históricas experimentadas por alguns dos grupos indígenas dessa região, como o repertório simbólico mobilizado por estes sujeitos, a partir do qual eles qualificam a identidade indígena em Uapés e compõem o sistema social regional.

Seja por meio de olhares sobre *indígenas nas cidades* ou de análises sobre *cidades indígenas*, estes pressupostos se caracterizam, aqui, como pontos de partida para o desafio de olhar e compreender a presença da etnicidade indígena nos distintos processos de urbanização da Amazônia, especificamente ao longo da bacia Araguaia Tocantins, uma área de transição onde a floresta amazônica encontra-se com os campos de cerrado do planalto central e com as áreas de caatinga do Nordeste. Nesta área, diversas nações indígenas não apenas se encontraram e estabeleceram trocas por meio de alianças ou de combates intertribais, como também se encontraram com a fronteira econômica que se expandiu a partir de frentes distintas, em um momento no qual a rede urbana ainda se estruturava seguindo a dinâmica dos cursos fluviais.

Assim, de *Goiás* partiam os bandeirantes expandindo a atividade do ouro, seguido da criação de gado pelos campos do Araguaia, o que incentivava a formação de rota fluvial de comércio pelos rios Tocantins e Araguaia; do *Maranhão*, e em busca de pastos naturais, espraavam-se as frentes agrícola e pastoril; do *Pará*, tem-se o desenvolvimento de atividades extrativistas inicialmente com as drogas do sertão, ainda no período colonial, que se intensificou com a descoberta do caucho, seguida pela exploração dos castanhais do Médio Tocantins.

Partindo destes pressupostos, centramos nossa análise nas estratégias geopolíticas de conquista e controle do território amazônico, tomando como ponto de partida as iniciativas militares do Estado português na dominação das terras ao norte da colônia do Brasil, mostrando que as mesmas foram permeadas pelo confronto, assentado na guerra e no *extermínio* dos indígenas que resistiram à invasão das tropas militares do estado colonial.

O símbolo dessa ocupação política, por seu turno, 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 *escravidão indígena*, a partir das quais irão surgir os primeiros núcleos urbanos coloniais na Amazônia.

Ademais, é fundamental considerar a expansão das cidades mineiras na fronteira Goiana, ainda no século XVIII, quando as reformas Pombalinas investiram na construção de *aldeias-modelos* nas quais 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.

Nesse momento do trabalho, são colocadas as estratégias indigenistas pensadas no contexto da abertura das vias fluviais para a navegação comercial entre as capitanias do Pará e Goiás, quando as políticas adotadas em relação aos indígenas baseavam-se no *controle e policiamento* dos índios que atacavam embarcações e povoações ribeirinhas que serviam de entreposto comercial. Além do mais, ocorre o estabelecimento de presídios, fortes e paliçadas, junto às quais materializam um novo formato de aldeamentos religiosos por meio da *conversão*.

Vale destacar ainda as estratégias de dominação territorial que se perpetuaram ao longo do século XIX, quando a questão indígena, que durante séculos se restringia a um problema de mão de obra e incorporação, foi convertida num problema de terras, ou seja, numa *questão fundiária* que intensificou a perseguição e extermínio de povos indígenas isolados. Diante desse cenário, propostas de *proteção e tutela* surgem no sentido de amenizar o genocídio de diversas comunidades por onde a fronteira econômica se expandia, no caso aqui em específico da frente extrativista amazônica.

Espaço urbano e a coexistência da diferença

Pensar o espaço a partir de sua diversidade histórica e da coexistência de temporalidades nos permite melhor compreender uma diversidade temporal mediante a qual nos aproximamos da reflexão sobre a problemática da 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 cidades amazônicas.

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, o que permite o ecoar de outras vozes, tendo isto 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 inter-relações 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, a terceira proposição o revela como um processo de *devir*, num estado de transformação contínua e inacabada, um constante refazer da história, que pode conter projetos, desejos... (MASSEY, 2015).

Partindo desses pressupostos negamos uma perspectiva que vê as cidades como essências tradicionais ou realidades imutáveis, ou como espaços totalmente transformados pelo capital. Da mesma forma, negamos a associação cristalizada que comumente se faz entre índios e natureza/floresta, concepção culturalista que supõe uma essência e que vê a mudança como um movimento contraidentitário. Assim, não existe definição de identidade em si, os processos identitários se forjam em contextos específicos, sempre relativos a questões que envolvem interesses diversos; questões estas sempre passíveis de serem detectadas numa pesquisa empírica contextualizada.

Dessa maneira, identidades são constituídas em torno de uma característica relacional, o que significa dizer que são definidas em relação ao outro, tanto do ponto de vista individual quanto do coletivo, sempre somos o outro de alguém. Nessa perspectiva, a cidade aparece como um contexto fundamental para a constituição de identidades por meio do encontro do diverso:

os meios urbanos podem ser fatores de encadeamento ou reforço dos processos identitários. A cidade multiplica os encontros de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou suas redes de relações familiares ou extrafamiliares. Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades e, na teoria, a dimensão relacional da identidade (AGIER, 2001, p. 9).

Nota-se que não se trata de uma simples recontextualização, pois o processo envolve a necessidade experimentada pelos sujeitos envolvidos de edificar fronteiras simbólicas em seus contextos específicos, reelaborando o conteúdo dos enunciados e das declarações identitárias que, constantemente, recebem uma pluralidade de fluxos. Com isso, demonstra-se que a relação entre etnicidade e urbanização não consiste em um reflexo de uma etnicidade originária rural, transplantada à cidade, tampouco de conservação de uma continuidade cultural. Pelo contrário, ela está baseada na etnicidade como constituída no contexto das relações sociais urbanas e que nestas ganham classificação social, o que pode implicar uma reconfiguração nas relações e costumes sem, necessariamente, representar uma continuidade de práticas do passado (MITCHEL, 1956).

Identidade étnica [...] não pode ser definida em termos absolutos, porém unicamente em relação a um sistema

de identidades étnicas, diferentemente valorizadas em contextos específicos ou em situações particulares. Nas relações interétnicas, de conformidades, por exemplo, com a dinâmica do sistema de fricção interétnica, as relações se dão em termos de dominação e sujeição (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 122).

Questiona-se a visão de isolamento social e geográfico como determinante na manutenção de uma diversidade cultural, visto que a reprodução de grupos étnicos não está necessariamente baseada na ocupação de territórios exclusivos. Ao contrário disso, o contato e a coexistência de diferentes grupos persistem diante do contato interétnico e da interdependência entre diferentes etnias, pois o central neste processo é a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que o abrange. As características culturais que assinalam essas fronteiras podem mudar, da mesma forma que mudam as características culturais dos sujeitos pertencentes a estes grupos e suas formas de organização. Ademais, a dicotomização entre membros e não membros do grupo pode nos indicar a natureza de uma continuidade e nos permite investigar as formas e os conteúdos culturais em mudança (BARTH, 2000).

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”, o que reflete uma definição antecipada da etnicidade indígena no espaço urbano, associada a uma busca pelo reconhecimento das coisas em detrimento do contínuo, dos processos e dos encontros. Isso, por sua vez, pode estar associado ao que Massey (2015) chama de *localismo exclusivista*, fundado na *reivindicação de uma autenticidade eterna*.

Para esta autora, essa leitura 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 trazer ao espaço um caráter de fechado e acabado, definido internamente como imóvel. Em suas palavras, “a imobilidade espacial silencia o devir temporal” (MASSEY, 2015, p. 56).

Em Marabá-PA, a relação entre etnicidade indígena e urbanização apresenta-se a partir de múltiplos processos, os quais 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, esses agentes ressignificam suas formas de interações com o outro e, a partir disso, redesenham suas fronteiras étnicas.

O (des)encontro da alteridade na fronteira: “aldear o índio” na produção do urbano amazônico

Na Amazônia, a etnicidade indígena e o urbano se constituíram alicerçados em uma relação de interdependência que adquiriu diferentes

significados ao longo da história do que Cardoso de 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 de 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 socioespaciais. Ademais, dependendo do contexto e das situações históricas em que o contato com os processos de urbanização foi imposto 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 dos 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).

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*, Cardoso de 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 foram permeadas por intensos conflitos e combates, ocorridos, inicialmente, entre: a) o Estado português, que buscava a dominação territorial; b) os bandeirantes, que exploravam a região de contato com o Brasil Central em busca de ouro; c) os criadores de gado, que migravam pelos sertões do Maranhão à procura de novos pastos; d) os coletores, que adentravam as matas extraíndo os produtos florestais; e e) os índios, que habitavam tradicionalmente estes territórios. Contudo, para as 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 esses povos 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, momento em que se dava a apropriação do *trabalho indígena* e, doravante, iria 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 de 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-PA 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 mediante a 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 se fundamentava 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 (CARNEIRO DA 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-PA (*Alcobaça*) e Imperatriz-MA (*Santa Tereza*) no Rio Tocantins; São João do Araguaia-PA (*São João das Duas Barras*) na confluência entre os rios Araguaia e Tocantins; Couto Magalhães-TO (*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-PA. 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-PA.

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 a 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 (CARNEIRO DA 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 super exploração de sua força de trabalho nas atividades econômicas,

sejam elas extrativistas, pecuárias ou agrícolas.

Contudo, perpetuando a política indigenista de deportação e concentração de grupos indígenas distintos e, em muitos casos, inimigos tradicionais, o *aldeamento do índio no século XIX* ganha expressão seguindo as conveniências de cunho econômico de tal contexto, ao se realizar, principalmente, pela retirada de comunidades inteiras das regiões disputadas por frentes pastoris e agrícolas para serem confinadas nestas mesmas regiões em parcelas de territórios ou em outras áreas onde pudessem ser úteis. Assim, a partir de tais processos, diversas cidades surgiram como resultado de políticas indigenistas ao longo dos rios Tocantins e Araguaia.

Em síntese, desde a conquista, as *políticas indigenistas* na Amazônia impuseram uma definição de territórios indígenas diretamente relacionada às estratégias de expansão dos projetos coloniais, sendo a partir destas que as condições concretas para a fundação e consolidação dos núcleos urbanos na região foram estruturadas. Desde as missões jesuíticas do século XVII até as missões dominicanas do século XIX, diversas cidades surgiram das estratégias do Estado de *aldear o índio*, a partir do qual se garantia o domínio desses agentes e do território (Quadro 01).

Quadro 01 – Políticas de aldeamentos indígena e formação de cidades

POLÍTICA DE ALDEAMENTO	FUNDAÇÃO	POVO INDÍGENA	NOME DE ORIGEM	NOME ATUAL
Missões jesuíticas	1636	Tupinambás e Apinajés	Camutá	Cametá-PA
Diretório Pombalino	1751	Acroá e Xacriabás	São Francisco Xavier do Duro	Dianópolis-TO
Presídio	1782	Apinajés	Alcobaça	Tucuruí-PA
Presídio	1825	Creniês e Timbiras	Santa Tereza	Imperatriz-MA
Presídio	1797	Timbiras, Carajás e Apinajés	São João das Duas Barras	São João do Araguaia-PA
Presídio	1780	Kaiapós e Carajás	Santa Maria do Araguaia	Couto Magalhães-TO
Presídio	1849	Carajás	Leopoldina	Aruanã-TO
Missões do século XIX	1825	Apinajés	Boa Vista	Tocantinópolis-TO

Missões do século XIX	1851	Xerentes	Tereza Cristina	Tocantínia-TO
Missões do século XIX	1846	Kraôs	Pedro Afonso	Pedro Afonso-TO
Missões do século XIX	1863	Xavante e Carajás	São José do Araguaia (Jamimbú)	São José dos Bandeirantes (Nova Crixás-GO)
Missões do século XIX	1897	Kaiapós	Conceição do Araguaia	Conceição do Araguaia-PA

Fonte: Costa-Malheiro (2019).

Em síntese as políticas indigenistas na Amazônia foram estruturadas a partir de modalidades de incorporação ou exclusão das populações nativas e do reposicionamento espacial de comunidades em áreas favoráveis aos interesses geopolíticos e econômicos nos diferentes contextos históricos. A prática de *aldear o índio* ao longo da história do indigenismo, ao mesmo tempo em que representou o controle e o domínio de territórios e de nações indígenas, também expressou a formação e produção de cidades na Amazônia, mediante políticas de deportação e confinamento de comunidades inteiras ora em missões religiosas, das quais surgiram as primeiras cidades da região, ora em aldeamentos de administração leiga, para a imposição de um projeto civilizatório de destruição da organização tribal e de submissão ao trabalho compulsório, ou mesmo junto a estruturas militares, como fonte de mão de obra e estratégias de demarcação da ocupação territorial.

A discriminação do índio, bem como a perseguição a comunidades isoladas, perpetua-se mesmo após a instauração da república. A Constituição de 1891 atribui aos estados o direito de decidir sobre as terras existentes, sem se referir ou nomear as populações indígenas, e mantém o conceito de terras devolutas assegurado pelas leis de Terras (GAGLIARD, 1989). É dessa maneira que, na fronteira Araguaia-Tocantins, o cerco estratégico aos indígenas se expandia por meio de fazendas, cidades e guarnições militares, consolidando o controle territorial e dos recursos ambientais por intermédio da utilização do trabalho indígena e na expropriação de seus territórios. Será apenas nas duas últimas décadas do século XIX que esta relação começa a ganhar novos traços no que se refere, principalmente, às relações de trabalho e às políticas de reposicionamento de comunidades indígenas.

No século XX, quando a urbanização regional ganha ares de uma modernidade antecipada, ocorre uma crescente pressão econômica sobre os territórios indígenas, resultando na eliminação física de comunidades inteiras. Nesse particular, a criação da agência indigenista oficial dá início a uma relação de definição da “condição” de índio vinculada à vigilância de órgãos estatais, ao mesmo tempo em que passa a ocupar lugar de natureza inóspita para o urbano da *belle époque*. Trata-se do contexto das políticas indigenistas de atração e ordenamento das populações indígenas, no qual se produz a (i)mobilidade dos povos indígenas e a

consequente 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 produzida pelas intervenções estatais de meados do século XX, momento 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.

Assim, percebe-se que, historicamente, *aldear o índio* significou reposicionar nações indígenas no jogo da geometria de poder (MASSEY, 2001, 2004) imposta pelo Estado e pelo capital. Nesse sentido, a relação entre urbanização e etnicidade indígena na Amazônia aponta a *geografia do contato interétnico* e das formas espaciais impostas como estratégia de incorporação de populações indígenas à produção do urbano regional, do mesmo modo que, outrossim, significou uma estratégia multifacetada de negação da condição étnica do indígena no processo de constituição das cidades.

Políticas indigenistas e a existência étnica na terceira margem

As instituições conduzem a política indigenista a partir de critérios objetivos utilizados como base para a tentativa de se desenhar uma imagem do que significa ser índio. Com isso, constroem-se instrumentos políticos pra a definição sistemática de uma política que associa a *identidade étnica indígena* ao reconhecimento oficial de territórios, circunscrevendo, assim, um grupo ou população em termos *biopolíticos* (FOUCAULT, 1985). Nessa perspectiva, a política se faz condicionando o indígena que não se enquadra em tais critérios, seja por escolhas pessoais, por decisões políticas do grupo étnico ou por expropriações sofridas por agentes externos ao grupo, a uma zona obscura, num território de ninguém, num espaço vazio de leis e normativamente não existente.

Foucault (1985) nos leva a uma reflexão sobre o *poder sobre a vida* apresentada em dois polos: um, através do que ele chama de *corpo como máquina*, no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, em sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos; e outro, que consiste no *corpo-espécie*, o suporte dos processos biológicos transpassado pela mecânica do ser vivo.

Nesse sentido, a *disciplina do corpo* e a *regulação da população* consistem na organização do poder sobre a vida. A *disciplina* por meio de instituições responsáveis pela *regulação* da população, reflexões de táticas e aprendizagem. Desse modo, a educação e a ordem da sociedade configuram um bio-poder, elemento indispensável ao capitalismo e que se dá pela *inserção* dos corpos no aparelho de produção mediante um *ajustamento* dos fenômenos de população aos processos econômicos.

Assim, métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, se dão pelo desenvolvimento do aparelho de Estado como instituição de poder. Este garante a manutenção das

relações de produção e, por outro lado, por uma *biopolítica* que está presente em todos os níveis do corpo social e é utilizada por instituições bem diversas que agem no nível dos processos econômicos e operam como fatores de segregação e de hierarquização social, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia.

O poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos, não se trata de pôr morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade (FOUCAULT, 1985 p. 135).

A negação da condição étnica dos indígenas em situação urbana, por parte das agências governamentais, pode ser identificada nos dados da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), quando a mesma aponta que os quatros DSEIS do Estado do Pará atendem uma população total de 36.405 indígenas distribuídos em 404 aldeias. Estes dados, observados à luz do levantamento do censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), apresentam disparidades em relação à população indígena total do estado do Pará, envolvendo situações de domicílio rural e urbano que é de 51.217 indígenas.

Com isso, é possível perceber que o sistema da SESAI não considera como população a ser atendida pela assistência diferenciada de saúde uma população de aproximadamente 15.000 indígenas, que coincide com a população contabilizada pelo IBGE em condição de situação de domicílio fora de terras indígenas (Tabela 01).

Tabela 01 – População Indígena do estado do Pará por Situação de Domicílio

Total	Terras indígenas	Fora de Terras Indígenas
51.217	35.816	15.401

Fonte: IBGE (2010).

Nisso, percebe-se uma inexistência de qualquer “interesse prático” para examinar e compreender as demandas que os indígenas têm pela cidade e na cidade. Negar a relação que se reproduz historicamente entre os povos indígenas e as cidades na Amazônia, e no Brasil como um todo, tem sido o caminho encontrado por tais posturas oficiais para não estender o trabalho das agências de assistência a toda uma população indígena quando os mesmos são mantidos fora dos dados censitários.

Assim, termos como “*inexistência*”, “*fora do sistema*”, “*fora do lugar*” são recorrentes nas inquietações desses sujeitos, surgindo como denúncia de uma política de exclusão e regulação que não os vê em sua diferença e ignora os direitos constitucionais de autorreconhecimento. Dessa maneira, criam-se critérios institucionais e burocráticos para definir identidades e designar os que ficam dentro ou fora do sistema oficial da população a ter seus direitos específicos atendidos. Com isso, reproduz-se uma dicotomia baseada em estigmas e preconceitos nas classificações entre “*aldeados*” e “*urbanos*”.

Mas em relação com as instituições a gente percebe muito agora né, a própria SESAI, não reconhece, somos totalmente *excluídos do sistema*, eles dizem que o índio que mora na cidade, tem que ser mais um ali, tem que procurar o sistema de saúde, que tem que procurar sua própria defesa, porque tem que tá aldeado, pronto acabou, e você não tem acesso, mas a gente insiste, a gente não desiste não, porque o que a gente queria é que a gente estivesse no censo, e esse censo se mistura com a população quando você faz parte do censo da cidade. Tipo assim, você é mais um, *você não é contado como indígena*, e a gente sabe que esse último censo aí apontou mais de 300 mil indígenas vivendo na cidade. Descobriu, mas se você buscar no sistema da SESAI não tem essa população. *Nós estamos ali, mas nós não estamos*. Então a nossa briga é pra nós estar no censo, onde vai dizer onde é que tá os indígenas. É essa nossa briga com a SESAI, entendeu? Quando tem vacina pra população indígena, é uma briga. Porque a gente não é atendido, porque eles não contam, a gente não tá em consideração de população de risco, porque a gente tá na cidade (Concita Sompré, entrevista realizada em janeiro de 2018).

Compreendemos como um equívoco se reportar a questões de *isolamento*, seja no passado, quando se atribui a determinados sujeitos a condição de verdadeiros ou puros, caso sua imagem represente figuras coloniais; seja um isolamento em territórios exclusivos, a partir dos quais se tenta explicar elementos definidores de grupos étnicos. Essa forma de conduzir as políticas indigenistas por parte do Estado cria uma dicotomia entre *aldeados x urbanos* na definição da identidade étnica indígena, ao mesmo tempo em que reduz os direitos identitários, resultantes da conquista dos movimentos indígenas e previstos na Constituição Federal, a direitos territoriais.

Ao analisar o papel dos postos indígenas no processo de contato com os Terenas e Tikuna, Cardoso de Oliveira (1972) chama a atenção para as formas de classificação dos índios pertencentes a estes grupos da região do Mato Grosso e da região do extremo noroeste brasileiro na floresta amazônica, respectivamente. Destaca que, na relação com a ação indigenista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), surgem duas categorias de índios: aqueles que estavam localizados junto aos povos indígenas ou em áreas de Reservas Indígenas; e aqueles que estavam *fora do alcance da proteção tutelar*, estando localizados em fazendas dessas regiões, onde atuavam como trabalhadores colonos, ou localizados nas cidades, numa situação que este autor chama de “*índios urbanizados*”.

Cardoso de Oliveira (1972) também reflete acerca da diferença de tratamento para com estes índios por parte da agência tutelar que, em sua acepção, estava relacionada à ineficiência ou à precariedade da ação indigenista, resultando numa atitude discriminatória dos próprios

funcionários do SPI para com os índios, levando os indígenas, por sua vez, a estarem sempre reivindicando sua *condição de índio* para garantirem um mínimo de assistência. Já neste momento por parte da ação tutelar, o antropólogo identifica a associação que é feita entre a ideia de *proteção* e dois pontos específicos: o primeiro, à questão da *terra*, baseada na localização das populações indígenas em áreas definidas e reservadas pelo Estado, através do SPI; e o segundo, à *ação policial*, por meio da vigilância que o órgão exerce sobre a relação entre os índios e os “civilizados”.

Percebe-se, com isso, que, na regulação do Estado, as estruturas e práticas são compreendidas a partir de espaços sociais e políticos, onde vigoram categorias previamente estabelecidas. O que foge à lógica desses espaços sociais é caracterizado como exterior à sociedade e “passa à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 18).

Nessa concepção oficiosa, os índios da cidade são, por definição institucional, *índios não existentes* ou, na melhor das hipóteses, estão condicionados a uma situação de *extraterritorialidade*, por serem postos na condição de “*fora do lugar*”, ou ainda de “*pertencentes a lugar nenhum*”. Desse modo, testemunham a restrição de sua existência a uma situação de refugiados na cidade, submetidos a uma condição paradoxal de *extraterritorialidade* ou *ateritorialidade* (AGAMBEN, 2015).

A ideia de extraterritorialidade está necessariamente associada a um *regime de exceção*, pois o ponto de vista que a decreta é uma miragem sem sujeito pensante, nem identidade, nem limite material *a priori*. Quando são posicionados no “espaço de fora”, estes sujeitos revelam a tensão entre um dentro inacessível, do ponto de vista das categorias cidadãs, e um fora vivido, como forma de sobrevivência. É nesta tensão que a *heterotopia* se constitui como exceção, “por ser um lugar de confinamento de vida que parece se situar no meio do vazio, mas que está sempre na fronteira de uma ordem social” (AGIER, 2015, p. 46). Assim, esses processos têm por características comuns a separação e a suspensão do reconhecimento de igualdade política entre os sujeitos que o produzem e os ditos cidadãos “comuns” da cidade.

Nessa lógica, de um sistema que se apresenta como uma máquina de produzir alteridades, estão fundadas as bases de construção da definição de “*índios urbanos*”, reproduzida numa antiga tentativa de criar distinções entre *bravos e mansos*; *administrados* e *emancipados*, *puros* e *misturados*, *urbanos* e *aldeados*. Visualiza-se, com isso, a construção daquilo definido por Dussel (2011) como *exterioridade*, que seria uma metáfora espacial para identificar aquele posto de fora das totalizações do sistema, exatamente por sua alteridade, que foge às amarras da razão.

Vale destacar que, ao tentar fazer referência a sujeitos sociais sem vínculo territorial, o termo *índios urbanos* 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. A esse respeito, Rosani Fernandes nos afirma em entrevista que:

[...] é o termo que se utiliza oficialmente, 'ah o fulano é desaldeado', então acaba sendo uma forma de taxar, de identificação, que é sinônimo de não-direito para os órgãos oficiais, tem sido isso, o "desaldeado" é aquele que não tem direito (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

Neste processo, a questão da *tutela* ganha expressividade, esta que historicamente aparece como instrumento da missão civilizadora e é baseada na premissa de que os povos não ocidentais seriam testemunhas de estágios históricos anteriores à chamada história da humanidade. Esse ponto de vista, na verdade, corresponde à história do ocidente, a partir da qual se reproduziu uma concepção de diferença fundamentada no plano da natureza das sociedades, como se as mesmas estivessem dispostas ao longo do gradiente do progresso, organizadas numa sequência na fila da história. Nessa perspectiva, os índios são vistos como incapazes que exigem uma "proteção" até que alcançassem a "civilização" na fila da história, reafirmando uma concepção de *integração* como sinônimo de *assimilação* cultural. Assim, "Respeita-se o índio como homem desde que abandone sua condição étnica específica" (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 114).

Alfredo Wagner de Almeida (2008) pondera que as dicotomias entre campo-cidade devem ser relativizadas em seu caráter absoluto, principalmente quando fazem referência ao que ele chama de *comunidades tradicionais* e ao que compreende suas manifestações etnoculturais. Segundo este 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 a uma simples e usual separação entre rural e urbano, pois redesenham de diversas maneiras e com diferentes formas organizativas suas expressões políticas.

O atendimento da agência indigenista responsável pela saúde indígena não possui um controle específico sobre a população indígena com residência permanente nos centros urbanos. O controle existente de população, para fins de vacinação e atendimento, está prioritariamente voltado para as aldeias. Os indígenas que porventura estejam residindo fora das mesmas precisam ser reconhecidos por estas comunidades e suas lideranças.

Na ausência desta referência, a existência de tais sujeitos diante do Estado não é considerada legítima, em termos burocráticos, para a garantia de direitos. Isso se torna notável nos casos de conflitos ou divergências políticas entre lideranças ou grupos distintos no interior de terras indígenas, que acabam por culminar na saída espontânea ou induzida de determinadas famílias das aldeias em direção aos centros

urbanos, fazendo com que, automaticamente, tais sujeitos deixem de fazer parte do universo de população a ser atendido.

Nestes casos, de indígenas que já residiram em aldeias e, por motivos diversos, precisaram deixá-las, a situação de extraterritorialidade é comparada pelos próprios sujeitos como produção de um “*arquivo morto*”. Rosani Fernandes afirma que, ao procurar o órgão de saúde para solicitar documentação relativa à vacinação de seus filhos, descobriu que sua documentação, por não estar localizada entre os arquivos do sistema da aldeia na qual residia antes de mudar-se para a cidade de Marabá, foi dada como inexistente.

Eu morei dez anos na aldeia. E a sensação que eu tenho é como se quando a gente saísse da aldeia a gente deixasse de existir como indígena pra FUNAI e pra SESAI. Eu tinha todo um controle vacinal na aldeia Kikatejê e depois na Ladeira Vermelha quando eu fui morar com a minha família. E agora há poucos dias eu precisei do cartão de vacina do meu filho porque ele vai fazer um trabalho no Xingu e tem que estar com as vacinas em dias e tal, e eu fui na SESAI procurar e eles simplesmente não encontraram, *é como se a gente estivesse num arquivo morto*. Então principalmente a SESAI é onde a gente sente mais isso, talvez porque é onde a gente procura mais, fecha os olhos, *é como se você deixasse de ser indígena no momento que você sai da aldeia*. Eu reclamei isso, mas parece que não há uma preocupação em atender essas pessoas, pra mim, é um descaso (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

A situação de invisibilidade, identificada na relação estabelecida entre os órgãos indigenistas e as demandas da população indígena urbana, reproduz-se em outros espaços políticos. Como já mencionado, muitas famílias que deixam suas aldeias e comunidades em direção aos centros urbanos o fazem à procura de diversos serviços básicos necessários à reprodução da vida; serviços esses tidos como inexistentes ou deficientes no interior das terras indígenas – a questão educacional é um dos pilares desta relação.

A Secretaria Estadual de Educação do estado do Pará (SEDUC) recebe constantemente demandas das comunidades indígenas no que diz respeito às dificuldades e desafios referentes às políticas educacionais voltadas para as escolas das aldeias. No entanto, no que se refere à demanda indígena existente na área urbana reconhecida e até mesmo de fácil identificação – se for levado em consideração os locais de residência indígena –, não há levantamento, identificação ou acompanhamento deste público escolar. Com isso, reproduz-se a inexistência dos mesmos diante do Estado.

Tendo atuado como indicada pelo movimento indígena da região enquanto representante deles nos espaços de decisão sobre questões educacionais junto à SEDUC, a professora Rosani Fernandes ressalta a

dificuldade de minimamente se pensar políticas específicas para tal público, uma vez que, oficialmente, não há qualquer forma de registro ou estatística sobre tal população estudantil, estando a secretaria de educação restrita às políticas de aldeia e suas inúmeras dificuldades estruturais, de reconhecimento e de construção de currículo.

Em outros termos, a demanda de estudantes indígenas nas escolas urbanas está diluída no restante da população estudantil, sem qualquer referência à sua condição étnica e suas especificidades no que concerne a uma educação diferenciada.

Não existe. O que se tem de número e de estatísticas são partir das matrículas das aldeias, é um público invisibilizados. Hoje, aqui nessa unidade regional de ensino, a gente tem três escolas indígenas estaduais, todas as três são Gavião a aldeia Parkatejê, Kikatejê, e aldeia Kakrapekyti. São três escolas estaduais indígenas de nível médio, algumas ainda em processo de regularização, algumas ainda sem o reconhecimento das disciplinas básicas. Não há dados estatísticos, sobre esses estudantes que estão em outras escolas, não há acompanhamento. Inclusive, é uma questão que a própria SEDUC ainda não se atentou pra isso. A gente sabe que eles estão aqui, a gente sabe que, por exemplo, os Xikrin estudam nas escolas urbanas, mas a impressão que se tem é que o mínimo que se tem é voltado para as aldeias (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

Muitas demandas de indígenas que estão nas áreas urbanas e que não se enquadram nos estigmas ou estão deslocadas da ideia de territórios exclusivos têm chegado a *embates legais*, geralmente em torno da questão da identidade indígena, exigindo-se, amiúde, que o indígena corresponda aos estereótipos que se têm dele. O Ministério Público Federal (MPF) tem movido diversas ações no estado do Pará questionando e condenando a postura de agências governamentais que negam o atendimento diferenciado a indígenas que residem na área urbana.

No oeste do Pará, em ação ajuizada em maio de 2015, o MPF solicita à União que cadastre no banco de dados do sistema diferenciado de saúde os indígenas que não moram em área demarcadas, bem como que distribua cartões para acesso aos serviços, que se organize e garanta atendimento às comunidades. Ademais, em liminar, o MPF estabelece que a Casa de Saúde Indígena (CASAI) de Santarém deve passar a atender qualquer indígena que more na zona urbana do município, seja de forma provisória ou definitiva. Este caso, em específico, faz referência a 13 etnias do Baixo Tapajós², mas a decisão do MPF evidencia que o atendimento deve ser feito aos indígenas de quaisquer outras etnias.

² Borari, Munduruku, Munduruku Cara Preta, Jaraqui, Arapyun, Tupinambá, Tupaiú, Tapajó, Tapuia, Arara Vermelha, Apiaká, Maytapu, Kumaruara.

A União, por seu turno, apresentou contestação baseada nos argumentos de impossibilidade jurídica do pedido, alegando que o poder judiciário não pode intervir no âmbito da “discricionariedade administrativa” e, ainda, que a liminar apresentada pelo MPF teria “caráter absolutamente satisfativo”. Em resposta, o MPF afirma que se trata de uma prática de inconstitucionalidade que vicia a conduta estatal e aponta que tal contestação não discutiu o cerne da demanda:

[...] a possibilidade ou não de a União estabelecer um critério discriminatório, injustificado e sem previsão constitucional, para excluir da prestação de saúde diferenciada os povos indígenas que ocupam tradicionalmente territórios ainda não demarcados formalmente e os indígenas que vivem nos centros urbanos (MPF, 2016, p. 1-2).

No sul do Pará, identifica-se outro caso semelhante, também referente ao atendimento diferenciado à saúde indígena. O MPF, por meio da Procuradoria da República no município de Marabá, aciona a União sobre a recusa de prestação de serviço público de saúde diferenciado aos indígenas da etnia Atikun que habitam a área urbana do município de Redenção. Em resposta, através do Juiz Federal da 1ª Vara da Subseção Judiciária de Redenção, o pedido do MPF é indeferido, sustentando a negativa na ausência de demarcação da terra habitada pelos índios e na afirmação de “que os referidos índios são residentes em áreas urbanas, sendo considerados aculturados, logo sem direitos a atendimento diferenciado” (MPF, 2018, p. 1).

Na cidade de Marabá, o MPF também acionou a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA) por indeferir a inscrição de um candidato indígena residente na área urbana do município de Marabá ao Processo Seletivo Especial, em relação a uma seleção diferenciada que destina vagas para indígenas e quilombolas. O jovem Yaponã Guajajara teve seu direito a concorrer por uma vaga específica numa instituição pública de ensino superior negado a partir da justificativa de não apresentar documentação necessária que comprovasse seu vínculo a uma comunidade indígena. Diante disso, o MPF orienta a universidade a viabilizar a inclusão de critérios objetivos que permitam a participação de indígenas sem vínculos com determinadas aldeias nos seus processos seletivos (MPF, 2019).

É uma briga constante que a gente trava com o sistema, até mesmo com a própria universidade. A gente teve uma demanda agora de um Guajajara. E esse é o problema da minha família, a minha família vive isso constantemente. Na hora de entrar pra vaga eles pedem a assinatura de um cacique, uma liderança. Aí quem tá na cidade fica sem saber o que fazer. Minha família vive isso constantemente. Antes nós tava recorrendo pra organizações. Quando tinha a APITO, a gente pedia pra APITO assinar, mas agora a APITO já não tá mais tão

ativa, ela existe, mas não tá ativa (Concita Sompré, entrevista realizada em janeiro de 2018).

Para os indígenas, quando um órgão indigenista criar critérios para definir a quem destina o atendimento, baseando-se em traços físicos ou no vínculo dos sujeitos a áreas reconhecidas e delimitadas pelo Estado, essa prática é por eles classificada como *racismo institucional*.

[...] porque, por exemplo, quando você não entra no censo, você é invisibilizado, quando você tem a vacina para as pessoas da aldeia e não tem para as pessoas que estão na cidade, ou você só tem para aqueles que dentro desse quadrinho são considerado indígena, você discrimina como órgão e isso é racismo institucional, é aquele que seleciona, é o que determina quem tem e quem não tem direito, que passa pela não assistência e pela negação do direito. Quando a SESAI não tem isso no número, não prevê vacina para quem mora aqui (cidade), não prevê um acompanhamento das pessoas que moram aqui em Marabá, ela está simplesmente dizendo que esses indígenas não existem para nós (Rosani Fernandes, entrevista realizada em setembro de 2016).

A condição étnica na terceira margem condena sujeitos e grupos a situações de constrangimento, sobretudo quando seus direitos lhes são subtraídos e situações de preconceito, rejeição e discriminação tornam-se parte da relação entre os indígenas e as instituições indigenistas.

[...] os profissionais de saúde da FUNAI, que naquela época não era esse sistema da FUNASA, ainda não tinha passado para FUNASA, era a FUNAI que tomava conta, eles tinham um preconceito muito grande contra a gente. Toda vez que a gente chegava a gente ouvia: "a lá vem aqueles índios véio", "lá vem os filhos da Dona Guaxini", "porque esses índios que ficam aqui? acham que tem que ser atendido?". A gente cansou de ouvir essas vozes e a gente fingia que era surdo para poder conseguir as coisas. De vez em quando que minha mãe batia de frente, mas não era sempre que minha mãe tava perto para bater de frente, mas ela bateu de frente muitas vezes, com a própria chefe da saúde. Minha mãe chegou muitas vezes a discutir com ela, com alguns profissionais da própria FUNAI. Meu pai bateu muito de frente, justamente porque não queria apoiar a gente, né? Pelo fato da gente morar na cidade eles não queriam dar esses apoios e esse constrangimento a gente percebe até hoje com os índios que moram na cidade (Concita Sompré, entrevista realizada em janeiro de 2018).

Nesse sentido, desconsideram-se as novas práticas socioculturais e reduzem-se os sujeitos que se autodefinem como indígenas à fixidez num tempo, 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, reafirmando 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 indenitários a critérios oficiosos 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 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).

Dessa forma, a condição étnica da terceira margem apresenta-se 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, também o nega a cidade em sua condição étnica, condenando-o 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, p. 50). A demora desse encontro definitivo define o que é a existência étnica de indígenas nas cidades amazônicas.

Considerações finais

Com efeito, observa-se uma construção histórica nos processos de urbanização da Amazônia que é marcada por um *projeto civilizatório* de negação da identidade indígena na produção das cidades, desde sua constituição como núcleo urbano até as suas formas de reprodução social, política econômica e cultural. 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, às 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.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. Para além dos direitos do homem. *In*: AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015. p. 18-25.

AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.

AGIER, M. Do refúgio nasce o gueto: antropologia urbana e política dos espaços precários *In*: BIRMAN, P. *et al.* (org.). **Dispositivos urbanos e trama dos viventes**: ordens e resistências. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 33-53

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, 2008.

ALMEIDA, A. W. B.; SANTOS, G. S. (org.). **Estigmatização e território**: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/EDUAM, 2008.

ANDRELLO, G. **A cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP/ISA, 2006.

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. p. 25-67.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

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

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 117-131, jul./dez. 2003.

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

COSTA-MALHEIRO, T. **(Etni)cidade indígena na Amazônia**: por uma geografia do contato interétnico. 2019. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DUSSEL, E. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011.

FOUCAULT, M. O direito de morte e poder sobre a vida. *In*: **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. p. 127-141.

GAGLIARDI, J. M. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, 1989.

IANNI, O. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

IBGE. Censo 2010. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 fev. 2022.

LARAIA, R.; DA MATTA, R. **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, RJ: Vozes, 1988.

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

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. (org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2001. p. 177-185.

MASSEY, D. Lugar, identidad y geografías de la responsabilidade nun mundo em proceso de globalización. **Treballs de la Societat Catalana de Geografia**, [s. l.], n. 57, p. 77-84, 2004.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MITCHEL, J. C. **The kalela dance**: aspects of social relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia. Manchester: Manchester University Press, 1956.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre-Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Processo nº. 2096-29.2015.4.01.3902**. Resposta do MPF a contestação da união à decisão que obriga atendimento a saúde indígena. Santarém: Procuradoria da República no Município de Santarém, [2016]. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/resposta-do-mpf-a-contestacao-da-uniao-a-decisao-que-obriga-atendimento-a-saude-indigena>. Acesso em: 08 abr. 2023.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ação Civil Pública nº 0002768-57.2017.4.01.3905**. [...] Instalação de posto de saúde em Comunidade Indígenas (Povo Yanomani - Comunidades Lapaz e Hokomanawo ou Hokomanawë). Brasília, DF: Tribunal Regional Federal da 1ª Região, [2018]. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2018/decisao_trf-1_saude_indigenas_atikun_pa.pdf. Acesso em: 08 abr. 2023.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Inquérito Civil nº 1.23.001.000339/2017-01**. Apurar possível restrição do acesso de indígenas não residentes em aldeias em processos seletivos especiais voltados para povos indígenas na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA. Marabá: Procuradoria da República do Município de

Marabá, [2019]. Disponível em: [https://apps.mpf.mp.br/aptusmpf/protected/download/recuperarIntegraUnico?etiqueta=PGR-00345378%2F2019&tipoArquivo=\[application/pdf\]](https://apps.mpf.mp.br/aptusmpf/protected/download/recuperarIntegraUnico?etiqueta=PGR-00345378%2F2019&tipoArquivo=[application/pdf]). Acesso em: 08 abr. 2023.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **A formação do Brasil e outros ensaios**: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PATERNOSTRO, J. **Viagem ao Tocantins**. São Paulo: Nacional, 1945.

PONTES, L. A. S. X. **Políticas públicas e os índios citadinos**: estudo das políticas indigenistas de educação e saúde em Belém e Manaus (1988 a 2010). 2011. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

SARAIVA, M. P. **Identidade multifacetada**: a reconstrução do ser indígena entre os Juruna do Médio Xingu. Belém: NAEA, 2008.

Recebido em: 15/03/2023 * Aprovado em: 10/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023
