

## **O NOVO HABITUS DE JOVENS INDÍGENAS E AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS NA AMAZÔNIA URBANA**

**Pirjo Kristiina Virtanen**

### **Introdução**

Atualmente, o processo de urbanização tem forte influência sobre a maioria dos povos indígenas no Brasil, pois existe uma parcela significativa da população indígena morando nos centros urbanos (Ferri 1990, Spyer 1990, IBGE 2000, Baines 2001). Em geral, na América Latina, a maioria das pessoas mora nas cidades e a migração na direção das cidades está mentando (Gilbert 1998). Há, todavia, muita desinformação e polêmica acerca da presença da população indígena nos centros urbanos. No Brasil, essa presença não é registrada com precisão nos censos demográficos, pois estes, em sua quase totalidade, levam em conta apenas as populações que residem nas terras indígenas. Também há grupos indígenas que vêm temporariamente para a cidade, moram em acampamentos e não querem viver em terras indígenas. Segundo a FUNAI, 100.000 – 190.000 índios vivem fora das terras indígenas, nas quais a população indígena é cerca de 345.000. No entanto, segundo o censo do IBGE de 2000, nos centros urbanos residem 383.298 índios, o que representa 52,2% do total da população indígena, que foi calculado em 734.127 indivíduos (IBGE 2000).<sup>1</sup>

A focalização da pesquisa sobre os jovens indígenas nas áreas urbanas é importante pelo menos por duas razões. Em primeiro

---

<sup>1</sup> Os números do censo da FUNAI e do IBGE variam muito devido aos diferentes métodos utilizados. O IBGE usa no seu levantamento a autodeclaração de cor ou raça da pessoa: se for preta, branca, amarela, parda ou indígena. Segundo os dados do IBGE, desde 1991 o aumento da população indígena foi 150%. Entre as possibilidades apresentadas para explicar o crescimento da população indígena destacam as seguintes: maior número de nascimentos do que mortes, imigração dos índios dos países vizinhos, aumento do número de índios urbanizados. De qualquer forma, os resultados indicam que hoje em dia a identidade étnica indígena não é escondida.

lugar, o estudo de antropologia da Amazônia considera a juventude indígena como um grupo que raramente produz algo próprio ou que forma um grupo social próprio. Os jovens estão a procura da resposta para a sua identidade e para o seu auto-conhecimento. (Massey & Jess 1995, Wulff 1995). Nos estudos acadêmicos, os jovens indígenas têm sido mencionados somente quando são abordados os rituais de passagem da infância para a vida de adulto (Fernandes [1948] 1988, DaMatta 1976, Hugh-Jones 1979, Fabian 1992, Lagrou 1997, McCallum 2001).

Em geral, na sociedade brasileira atual podemos ver que a população indígena, seja nas reservas ou nas áreas urbanas, experimenta a fase da adolescência, principalmente devido ao advento do sistema escolar. Os jovens passam mais tempo na escola e assim têm um período de amadurecimento mais prolongado, durante o qual o indivíduo aprende a viver no mundo e a arcar com responsabilidades. Em segundo lugar, é fundamental pesquisar os jovens no contexto urbano, onde as relações sociais e étnicas podem ser bem complexas e procurar saber qual é a situação dos jovens indígenas que moram nesses centros, em ambientes bem diferentes daqueles que marcam as culturas e meios de vida de suas etnias.

Este artigo é baseado na pesquisa de campo realizada entre os anos de 2003 e 2005 no estado do Acre, Amazônia do Brasil. A autora deste artigo trabalhou em Rio Branco com jovens indígenas Manchineri, Kaxinawá e Apurinã, na faixa etária entre 14 e 24 anos. Esses grupos étnicos representam a maioria dos migrantes indígenas na capital do estado do Acre, Rio Branco. Em 2002, o total dos três grupos foi de 1.200 índios conforme o levantamento feito pelo Grupo de Mulheres Indígenas da União das Nações Indígenas do Acre e Sul-do-Amazonas (GMI-UNI 2002). Os resultados apresentados referem-se a 66 jovens (24 Apurinãs, 24 Kaxinawás e 18 Manchineris). Deste grupo 33 pessoas são do sexo feminino e 33 do sexo masculino. A maioria deles reside nos bairros periféricos da cidade. O material desta pesquisa contém 115 entrevistas feitas na cidade com os jovens indígenas, além de observações participativas, fotografias, filmagens e coleção de desenhos feitos pelos jovens. As entrevistas foram efetuadas nas casas dos jovens ou em espaços públicos como escolas, bibliotecas e museus. O presente trabalho pretende apresentar

aspectos da atuação dos jovens indígenas nos campos sociais compostos pelas redes interétnicas dos grupos nos quais eles participam. Assim podemos começar a entender a identidade dos jovens indígenas que vivem nos centros urbanos, o significado da tradição e dos rituais e quais são seus valores, expectativas e dificuldades.

### **Migração dos jovens indígenas no Acre**

No Acre podemos verificar quatro períodos significativos na história de movimentos migratórios de povos indígenas. A chegada dos caucheiros e dos seringueiros no século XIX deu início ao “tempo das correrias”, o período em que os exploradores portugueses e estrangeiros vieram com o objetivo de extrair borracha, obrigando os índios a fugirem pelos rios e pela mata. No “tempo de cativo”, como costumam chamar esta fase na Amazônia, os índios foram deslocados a trabalhar para os patrões seringueiros nas “colocações” (as colônias na floresta), onde vários povos perderam muito de sua tradição transmitida oralmente e as práticas indígenas do dia-a-dia (Pinedo Ôchoa & Araújo 2002, Ribeiro 2000; Hemming 1991). Os movimentos migratórios dos índios em direção às cidades modernas ganharam força na década de setenta, quando, em várias regiões, os fazendeiros “paulistas” compraram seringais e as lideranças indígenas deram início à luta pela criação e demarcação das terras indígenas. Entre os motivos dessas migrações destacam-se a questão fundiária, saúde, educação, conflitos e as disputas internas nas aldeias e, ainda, alternativas de trabalho abertas com o surgimento do movimento indígena. Motivados por missionários instalados em suas terras, vários jovens foram para as cidades para estudar e se tornarem pastores. O último ciclo da migração começou no final da década de noventa, quando os jovens indígenas começaram a procurar melhores condições de vida nas cidades, principalmente o acesso à escola. Todos esses migrantes sonhavam com uma vida melhor, lutaram por sua sobrevivência e alguns deles aprenderam a defender seus direitos ao encontrarem na cidade representantes de organizações indígenas e indigenistas.

O processo de migração dos índios para as áreas urbanas tem sido muito acelerado. No Acre, alguns censos procuraram fazer

uma estimativa da população indígena urbanizada. O censo da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) de 2002 calculou cerca de 3.700 índios em 15 sedes municipais do Acre, dos quais 2.500 vivendo em Rio Branco, a capital acreana. Segundo a presente pesquisa, os motivos para a migração dos jovens indígenas para Rio Branco incluem 1) a mudança dos pais para a cidade, 2) o desejo de estudar, 3) a busca de trabalho assalariado, 4) o encontro com outros familiares já residentes na cidade, 5) o tratamento de saúde ou, ainda, 6) a perda da mãe ou do pai. Estas razões caracterizam o quarto movimento migratório para as cidades.

A maioria dos jovens que vieram para Rio Branco, no entanto, provém de colônias onde suas famílias trabalham para sobreviver na floresta. Assim, muitos desses jovens nunca viveram junto com seu povo em uma terra indígena demarcada. Em outros casos, o jovem chegou na cidade ainda criança ou nasceu na cidade. Para a maioria dos jovens que nasceram nas terras indígenas, a proximidade das aldeias com as sedes municipais acabou por incentivar sua migração para centros urbanos. Muitas vezes, esse movimento ocorreu de maneira progressiva, rumo à capital Rio Branco. Ou seja, ao longo dos anos, os jovens buscaram municípios mais populosos, até alcançarem a capital do estado.

Entre as preocupações comuns dos jovens indígenas entrevistados em Rio Branco estão a dificuldade de entrar na escola, a não conclusão dos estudos ou obtenção de emprego, as carências econômicas e de habitação e, ainda, o preconceito da população não-indígena. Dentre as principais dificuldades enfrentadas na cidade foi destacada a "falta de orientação". A escolaridade entre os jovens indígenas nos centros urbanos não é homogênea: há alguns estudantes universitários, enquanto outros são semi-alfabetizados. Muitos jovens têm tentado fugir da marginalização e do desemprego buscando trabalho em organizações indígenas ou instituições culturais onde possam se beneficiar de sua diferença étnica.

### **Campos sociais na cidade**

Durante a pesquisa no espaço urbano foi identificada a atuação dos jovens nos vários campos sociais, compostos pelas redes

sociais dos grupos nos quais eles participam. Segundo os resultados, é possível afirmar que, atualmente, os jovens indígenas em Rio Branco atuam em vários campos sociais, dentre os quais: seus respectivos grupos étnicos e familiares, a cultura da juventude, os processos etnopolíticos constituídos pelo "movimento indígena", o movimento de estudantes indígenas e as práticas de xamanismo atualizadas em contexto urbano. Nesses campos, os jovens produzem e mantêm diferentes formas de capital: social, cultural e simbólico. Os campos sociais que formam o espaço social das relações interétnicas são os quatro últimos campos apresentados.

O conceito de capital social foi usado por Pierre Bourdieu (1984, 1986:248-250), sociólogo francês, para referir-se às redes sociais, ao respeito, às amizades e à confiança. Bourdieu (2002 [1977]) desenvolveu uma teoria de construção sociológica do mundo por capitais (cultural, social, econômico e simbólico) que possibilitam a formação e o desenvolvimento de agentes sociais que ele chama (*habitus*) e campos sociais onde toda a atividade e prática são realizadas. Ele afirma que para o ator social ocupar um espaço é necessário que ele conheça as regras do jogo dentro do campo social em que esteja disposto a lutar (jogar).

É principalmente devido ao contato com a escola na cidade que os jovens indígenas participam da cultura da juventude. Essa é o espaço cultural mais global na América Latina, como observa Renato Ortiz (1998:62), no qual os jovens se manifestam através do vestuário, ou pelo gosto musical, língua, *hobbies* etc. Através da globalidade desse campo social, os jovens indígenas podem tentar adquirir o anonimato e até esconder sua etnicidade temporariamente, e atuar conforme os valores mais independentes. A cultura da juventude é ligada a certos lugares da cidade, onde os jovens se encontram: por exemplo, praças e shows musicais.

Na cidade, alguns jovens indígenas participam dos processos etnopolíticos constituídos pelo "movimento indígena", sediado na capital federal (Rio Branco), que permite mais contatos com outros povos indígenas e representantes governamentais e não-governamentais. Nesse contexto, os jovens produzem o capital social – baseado em um grupo representando etnicidade e cultura distinta, muitas vezes menosprezado pelos

grupos majoritários e portanto necessitando de melhor consideração de seus direitos indígenas.

As demandas do movimento indígena mudaram, para serem hoje solicitações de projetos especiais, que servem às necessidades específicas de diferentes grupos indígenas. Alguns exemplos são: a gestão de recursos naturais e vigilância territorial, melhorias na saúde e educação e resgate e registro de tradições culturais. Em geral, os discursos etno-políticos não são somente articulados pelas pan-organizações indígenas, mas pela participação de um amplo conjunto de novas organizações e associações indígenas, muitas delas criadas recentemente. Elas procuram parcerias com organizações, agências e entidades nacionais e internacionais para garantir os recursos financeiros e humanos (técnicos e profissionais) para os programas de seus grupos étnicos (Iglesias & Aquino 2005:167,184). O movimento indígena repercute em nível nacional e internacional. A participação se dá através do contato com pessoas que já trabalham no movimento, e dos eventos organizados pelas organizações indígenas e pelo estado nas áreas urbanas. A entrada nesse campo social é facilitada pelo conhecimento da língua portuguesa e pela educação escolar, que vários jovens indígenas urbanos possuem (ao contrário das gerações anteriores). Por isso, atualmente, muitos deles atuam como líderes no movimento indígena.

Na cidade, esse campo social acaba por abranger os movimentos de estudantes indígenas. Em Rio Branco, o Movimento dos Estudantes Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (MEIACSAM), criado em 1996, tem como objetivo facilitar o acesso dos estudantes à rede escolar e obter apoio financeiro para os que estudam nas sedes municipais. Entretanto, consideramos este movimento como um campo social próprio. Algumas pessoas possuem maiores responsabilidades e o movimento tem suas próprias regras informais, por exemplo, sua maneira de articular.

Hoje, o "bem" mais valorizado pela maioria dos jovens é o estudo, sendo este um fator que une os jovens indígenas na cidade. Nas entrevistas, vários jovens demonstraram desejo de estudar, mas destacaram a necessidade de apoio financeiro: alguns jovens já tentaram estudar na cidade, mas não

conseguiram terminar seus estudos devido às dificuldades financeiras, e voltaram para suas terras indígenas. Por outro lado, vários jovens já não retornam às suas aldeias depois dos estudos, pois conseguiram estabelecer na cidade. Consideramos os líderes do movimento dos estudantes como novos guerreiros, pois lutam pela melhoria da vida e pelo estabelecimento de novas relações sociais. Por meio dos estudos esperam ter mais independência e até poder futuramente planejar os processos na aldeia. Os jovens relatam que eles têm que “correr atrás” das organizações e órgãos que dão este apoio. Para eles, a etnicidade tornou-se uma ferramenta de luta pela oportunidade igual de acesso à educação.

Segundo a análise do material coletado para o presente estudo, o último e quinto campo social é o grupo que se interessa em aprender as práticas de xamanismo, por exemplo, o ritual de *ayahuasca*. Este antigo ritual de cura e de espiritualidade dos povos amazônicos (Weiss 1975, Luna 1986, Kamppinen 1989, Reichel-Dolmatoff 1996, Luz Fernandes 2002), é praticado no espaço urbano em casas particulares, especialmente de famílias Kaxinawá e Manchineri, e reúnem famílias e crianças. Este grupo pode ser bem heterogêneo, pois às vezes reúne brancos e índios de outros grupos étnicos, convidados ao evento sagrado. As experiências supranormais e crenças comuns são compartilhadas, criando confiança entre os participantes, e gerando assim um ponto de referência para alguns jovens. O regulamento de conduta também deve ser controlado, como alimentação, relações sexuais e o uso de estimulantes, possibilitando o sentido de comunidade. O conhecimento das técnicas espirituais e as experiências com os espíritos da floresta e seres sobrenaturais é um capital cultural reconhecido nesse campo. Atualmente, muitos jovens têm um papel importante em resgatar especialmente a cantoria de *ayahuasca*. Desta maneira, o jovem indígena possui conhecimentos especiais que os outros jovens da cidade não possuem e que não podem ser adquiridos através da educação estadual.

### **Novo capital simbólico**

A identidade dos jovens é reconstruída nesses campos, identificando o campo social como um espaço tradicional ou não. Isto quer dizer que em determinados espaços o ser indígena tem vantagens, pois este poderia ter facilidade de acumulação de capital simbólico o que faz os jovens orgulhosos de sua origem. Os campos sociais que representam a tradição e a etnicidade indígena são: 1) o seu próprio grupo étnico, 2) o movimento etno-político dos povos indígenas do estado, 3) o movimento de estudantes indígenas e 4) o grupo de pessoas que encontram seus interesses comuns no xamanismo. Através desses campos, a sua interação é mais fortemente reelaborada entre o passado e o futuro. A cultura da juventude é um campo social interétnico e neste, o objetivo é integrar-se com os outros jovens da cidade e adaptar-se às modernidades. É importante notar que os campos sociais não são separados pois, por exemplo, os jovens indígenas participando da cultura da juventude, passam o tempo livre com os primos da mesma idade. Geralmente, para os jovens, os seus familiares e o seu grupo étnico formam o círculo social mais próximo, apesar de terem contatos com seus colegas nas escolas.

A participação nos campos que representam etnicidade e tradição se dá por aceitação da condição étnica de índio, que é diferente da dos outros jovens brasileiros. Em especial, quando o jovem indígena admite isso no meio do seu povo ou em outros grupos indígenas, a consciência de ser índio dá-lhe um sentimento de pertencer a um grupo social próprio, embora não tenha experiências de convivência nas aldeias. No contexto geral, pertencer a um grupo étnico dá uma amplitude maior para a vida dos jovens do que casa, família e parentes.

Em geral, para os jovens, o grupo étnico é formado pelos parentes, tanto da cidade como da terra indígena, os quais os jovens muitas vezes não conhecem. Por isso, os parentes na terra indígena fazem parte de um grupo que é permanentemente não-existente. Para os jovens, seu povo serve como ponto de referência, que pode ser usado para se distinguir dos outros povos. Assim, para o jovem identificar-se como pessoa indígena é preciso permitir novas redes sociais: no seu grupo étnico e com os outros povos indígenas. Todavia,

nas terras indígenas há alguns parentes que consideram aqueles que decidiram morar na cidade como não-índios. Apesar de ser originalmente do mesmo grupo étnico, a afinidade é interrompida quando o parente muda o seu estilo de vida, comida, vestuário, língua e adapta-se ao ritmo urbano (Gow 1991). Porém, há jovens que passam as férias escolares nas aldeias, conseguem se adaptar bem às realidades, ritmos e dinâmicas locais, e somam conhecimentos àqueles que aprendem na cidade.

Na cidade devido aos novos contatos interétnicos, o conhecimento de costumes e de práticas tradicionais pode ser algo importante, pois é uma sabedoria especial transmitida oralmente e que os outros jovens da cidade não possuem. Em algumas situações, pode ser considerado como coisa positiva saber curar, saber cantar músicas indígenas e contar histórias indígenas. Os jovens percebem o valor de ser "indígena" como capital cultural nas relações intertribais e intracomunitárias. Entretanto, em Rio Branco, a maioria dos jovens indígenas tem pouco conhecimento da realidade das aldeias ou das tradições de seus povos. Apesar de demonstrar interesse em aprender a história, mitos e o artesanato de seus povos, muitas vezes enfrentam dificuldades, pois boa parte de seus pais já não fala mais suas línguas maternas ou não têm vontade de falar sobre tradições que muitas vezes foram obrigados a esconder ou negar. As dificuldades dos jovens indígenas, que vivem na cidade, em aprofundar esses conhecimentos, também depende do difícil acesso às aldeias e da distância dos parentes, especialmente dos avós, o que cria situações de socialização bastante diferentes das vigentes nas aldeias. Existem, porém, algumas famílias e etnias que mantêm e transmitem as tradições mesmo morando na cidade.

Nos campos sociais que representam a tradição e etnicidade, os jovens indígenas produzem e reproduzem o seu capital simbólico (o capital social e cultural), pois são capazes de acumular esse capital. Através dos capitais culturais (habilidades intelectuais oriundas do conhecimento tradicional) e sociais (novas redes e contatos sociais) eles criam seus próprios espaços na estrutura social. Muitas vezes esses espaços sociais foram construídos devido ao racismo que ainda é muito forte, classificando os índios como "caboclos" (Aquino 1977). Bourdieu (1990:118) também salienta que

provavelmente a acumulação do capital simbólico seja a única forma de produzir capital quando o capital econômico não existe ou não é reconhecido. Neste estudo o capital simbólico é central, pois esse é o capital com que os povos indígenas atualmente operam devido à baixa renda.

O capital simbólico que o jovem indígena produz nos campos sociais que representa a tradição é mantido pelos rituais urbanos. No Acre, os encontros culturais e políticos dos povos indígenas têm ocorrido com bastante frequência nos centros urbanos nos últimos anos e têm representado momentos relevantes para os jovens que aí vivem, pois assim têm a possibilidade de se encontrarem com parentes vindos das aldeias e com representantes de várias tradições. Estes podem ser considerados rituais modernos no espaço urbano, pois estabelecem os papéis, as relações sociais e conservam a tradição. Para os jovens indígenas que vivem na cidade é oferecido então a oportunidade de aprender crenças e práticas tradicionais, pois a cosmologia dos povos amazônicos e seus espíritos da natureza são representados por meio de músicas, pinturas corporais, danças, vestuários, objetos sagrados e enfeites. Esses espaços servem também para que esses jovens mostrem sua identidade indígena para seu povo, outros povos indígenas e os brancos. Além disso, as cerimônias de xamanismo no espaço urbano têm a mesma significação.

### **Novo *habitus* indígena na cidade**

Nos campos sociais onde os jovens indígenas produzem o seu capital simbólico, o *habitus* se torna diferente. Pois em cada campo social a posse de grandezas de capitais de cada ator social condiciona seu posicionamento espacial. Assim, os jovens acabam por ter vários *habitus* no espaço urbano, e o *habitus indígena* é um deles que possui as suas variações: cultural, política ou religiosa. Este novo *habitus* indígena pode ser verificado também pela participação dos jovens nos eventos juvenis e nos partidos políticos como representantes dos jovens indígenas, o que ocorreu nos últimos anos, além dos rituais modernos no espaço urbano.

Segundo várias teorias da modernidade, a identidade moderna é algo dinâmico que se beneficia dos elementos do passado (Hall 1992, Hannerz 1996). Stuart Hall (1992:304-305) diz que

o processo da globalização origina novo interesse pelo local e, os operadores ativos articulam a relação entre o global e o local. Hoje os grupos indígenas da Amazônia também têm se convertido, pouco a pouco, num objeto da história para serem os agentes de seu próprio desenvolvimento, através da consciência de sua diferença cultural (Jackson 1995, Turner 1991 & 1993, Sahlins 1997). Para os jovens na minha pesquisa, a tradição é formada pela complexidade de fluxos culturais. Em determinados espaços o ser indígena tem vantagens, pois poderia servir como capital simbólico e criar espaços.

Esse surgimento do *habitus* indígena é visível devido às mudanças no regime político, ao reconhecimento da população indígena em geral pelas entidades políticas e ao processo de reidentificação urbana junto ao povo brasileiro (Ramos 2003). Atualmente várias pessoas se interessam pela cultura indígena ou pelas práticas de cura. No final da década de oitenta, começou a nova valorização dos povos tradicionais na região através dos atores internacionais e nacionais, como organizações não-governamentais e igreja. Também o fortalecimento da comunicação entre as terras indígenas e os centros urbanos possibilitou a vários povos a apresentação de sua identidade indígena para outros povos. Através desses contatos intertribais, os povos indígenas descobriram que fazem parte de uma população distinta, que se encontra em outras partes do Brasil, e até mesmo fora do território brasileiro. Essas novas relações interétnicas criaram novos campos de poder, onde tradição e etnicidade podem ser representadas, especialmente por jovens indígenas urbanos que geralmente já têm melhor nível de escolaridade, além de novos "capitais simbólicos indígenas".

### **Conclusão**

As emergentes identidades dos jovens indígenas na cidade se configuram de maneira contextual. Não há apenas uma tentativa de "retorno às raízes", nem uma integração total à vida urbana. As identidades se cruzam e se "deslocam" mutuamente. A identidade dos jovens indígenas se configura como uma identidade contextual devido à nova fase vivida por essas novas identidades que emergem. Esta nova identidade

foi criada para as novas necessidades do mundo globalizado onde os jovens indígenas vivem atualmente. Hoje a habilidade de remarcar o conhecimento e as regras aplicáveis em cada posicionamento é importante. O conhecimento e a identificação das regras sociais incluem o uso de capitais que são importantes naquele campo social.

O presente estudo mostra que os jovens indígenas não somente transformam as culturas tradicionais, mas para eles a história indígena tornou-se algo discutido, e por isso, as representações indígenas possibilitaram aos jovens produzir e manter diferentes formas de capital simbólico, até nos centros urbanos, nos vários campos sociais. Dessa maneira, os jovens estão usando a lógica criativa e heterodoxa contrariamente à lógica ortodoxa da sociedade envolvente para quem os povos indígenas têm representado algo estático, e que não é preciso modernizar. O novo *habitus indígena* dos jovens indígenas nas cidades amazônicas rompe a imagem tradicional dos povos amazônicos como sistemas fechados, e mostra suas possibilidades de circular nos vários campos sociais, desde as escolas urbanas brasileiras até as cerimônias tradicionais. A história dos povos indígenas continua na cidade, que raramente é considerado como espaço indígena. Etnicidade e tradição oferecem uma experiência de continuidade nos centros urbanos e as representações indígenas têm possibilitado a participação dos jovens em vários campos sociais, resultando, de diferentes maneiras, em sua crescente "integração social".

A nova imagem indígena não está atada aos espaços físicos, mas aos campos sociais e às relações de poder. Ela pode ser revestida, como escreveu Eduardo Viveiros de Castro (1996, 1998) no perspectivismo, ou seja, serve como um modelo de diferenciação máxima na questão da identidade indígena, principalmente numa sociedade complexa. Através da diferenciação, e as representações indígenas aplicadas, o índio tem a sensação que certos poderes são ativados no corpo, poderes que o leva a uma benevolência, quando assim sentir necessidade. Esta é, no entanto, apenas uma das visões que os jovens indígenas da cidade têm sobre o mundo. Às vezes querem também, como já mencionamos, adaptar e representar, por exemplo, culturas juvenis. O conceito de transformação é típico para os pensamentos amazônicos e isto explica as

facilidades dos jovens indígenas de adaptar e aplicar lógicas e estruturas cognitivas diferentes, incluindo modos de se vestir, se comportar e falar, além de outros códigos.

Os conflitos ocorrem devido a falta de informação e quando os jovens sentem que ninguém está dando atenção às suas demandas. É fundamental que o jovem indígena saiba de onde vem e para onde está indo. Como qualquer migrante do mundo, é possível ter laços em dois lugares diferentes, mas é difícil se desenvolver quando não se sente em casa em lugar nenhum.

## Referências

**Aquino Valle, T.** (1977) *Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano"*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

**Baines, S. G.** (2001) As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade. *Brasil Indígena*. 7. Pp. 15-17.

**Bourdieu, P.** (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Routledge & Kegan Nice.

**Bourdieu, P.** (1986) The Forms of Capital. J. G. Richardson (org.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press.

**Bourdieu, P.** (1990) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

**Bourdieu, P.** (2002) [1977] *Outline of Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

**DaMatta, R.** (1976) *Um Mundo Dividido - a Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Editora Vozes.

**Fabian, S. M.** (1992) *The Space-Time of the Bororo of Brazil*. Gainesville: University Press of Florida.

**Fernandes, F.** 1988 [1948] *A organização social dos Tupinambá*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

**Ferri, P.** (1990) *Achados ou perdidos? A imigração indígena em Boa Vista*. Goiás: MLAL.

**Fundação Nacional do Índio – FUNAI** (2002) *Relatório da situação fundiária das terras indígenas do estado do Acre*. Rio Branco: FUNAI.

**Gilbert, A.** (1998) *The Latin American City*. London: Latin American Bureau.

**Gow, P.** (1991) *Of Mixed Blood. Kinship and its history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

**Grupo de Mulheres Indígenas de União das Nações Indígenas do Acre e Sul-do-Amazonas - GMI-UNI** (2002) *Relatório de população indígena em Rio Branco*. Rio Branco: UNI-AC.

**Hall, S.** (1992) The Questions of Cultural Identity. S. Hall, D. Held e T. McGrew (orgs.), *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press.

**Hannerz, U.** (1996) *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.

**Hugh-Jones, S.** (1979) *The Palm and the Pleiades-initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Hemming, J.** (1991) *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. London: MacMillan.

**IBGE** 2000. *População residente autodeclarada indígena, por situação do domicílio, segundo o sexo e a religião – Brasil*. <<http://www.ibge.gov.br> [21.4.2006]

**Iglesias Piedrafita, M. & Aquino Valle, T.** (2005) *Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre*. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre - FASE II, Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Governo do Estado do Acre. Rio Branco.

**Kamppinen, M.** (1989) *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness. A Study of Two Mestizo Peasant Communities of the Peruvian Amazon*. Tese de doutorado. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica.

**Jackson, J.E.** (1995) Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*. vol 22 (1). Pp. 7-27.

**Lagrou, E. M.** (1997) *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

**Luna, L. E.** (1986) *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

**Luz Fernandes, P.** (2002) O uso ameríndio do caapi. B. Caiuby Labate e W. Sena Araújo (orgs.), *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

**Massey, D. & Jess, P.** (1995) Places and Cultures in an uneven world. D. Massey e P. Jess (eds.), vol 4, *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*. Oxford: The Open University.

- McCallum, C.** (2001) *Gender and Sociability in Amazonia: How Real People are made*. Oxford: Berg.
- Ortiz, R.** (1998) *Outro Território. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Bogotá: Convenio Andres Bello.
- Pinedo Ôchoa, L. & Araújo Teixeira, G.** (orgs.) (2002) *Índios no Acre. História e Organização*. Rio Branco: OPIAC.
- Ramos, A.** (2003) The Special (or Specious?) Status of Brazilian Indians. *Citizenship Studies*. Vol. 7 (4). Pp. 401-531.
- Reichel-Dolmatoff, G.** (1996) *The Forest within. The world view of the Tukano Amazonian Indians*. Foxole: Themesis Books.
- Ribeiro, D.** (2000) *The Brazilian People. The Formation and Meaning of Brazil*. Gainesville: University Press of Florida.
- Sahlins, M.** (1997) O "pessimismo sentimental" e a Experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*. Vol. 3 (1). Pp. 41-73.
- Spyer, J.** (1999) Urban Indians. R. Levine e J. J. Crocitti (orgs.), *The Brazil Reader. History, Culture, Politics*. Durham: Duke University Press.
- Turner, T.** (1991) Representing, Resisting, Rethinking. Historical Formations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. G. W. Stocking, Jr (org.), *Colonial Situations – Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Turner, T.** (1993) De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. M. Carneiro da Cunha e E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia. Etnologia e histórica Indígena*. São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- Viveiros de Castro, E.** (1996) Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*. 2 (2). Pp. 115-144.
- Viveiros de Castro, E.** (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Royal Anthropological Institute*. 4. Pp. 469-488.
- Weiss, G.** (1975) *The Campa cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol 52, part 5. New York.
- Wulff, H.** (1995) Introducing youth culture in its own right: the state of the art and possibilities. V. Amit-Talai e H. Wulff (orgs.), *Youth Cultures. A cross-cultural perspective*. London: Routledge.