

# Simbologia do rural-urbano na floresta amazônica: políticas, mediações e identidades

Edna Castro<sup>1</sup>

Sara Alonso<sup>2</sup>



## RESUMO

Observa-se nos últimos anos um aumento do interesse de pesquisas sobre cidades na Amazônia, voltadas, sobretudo, para compreender a diversidade do urbano considerando o seu contexto social, cultural e étnico. Contudo, ainda se encontram lagunas teóricas na formulação de questões analíticas que a partir da perspectiva sociológica e etnográfica explorem a dimensão simbólica das práticas (compreenda-se os efeitos e eficácia) sobre o espaço social. Nesta linha analítica, este trabalho explora, desde uma situação empírica (cidade de Altamira-Amazônia Brasileira) a dimensão simbólica do rural-urbano, e seus efeitos constitutivos para instituir identidades no espaço da cidade no contexto de processos de transformação, de reagrupamentos urbanos e da viabilização de políticas. Pressupomos que o espaço da cidade assume e produz diferentes significados, segundo o contexto em que os diversos agentes envolvidos na produção desse espaço lutam e materializam práticas, que põem em jogo as divisões desse espaço e, ao mesmo tempo, evidenciam a eficácia simbólica ou a ação produtiva da prática.

**Palavras-chave:** Rural-urbano na Amazônia. Diversidade do urbano. Identidade. Mistura. Mediação simbólica. Altamira.

---

1 Doutora em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, França. Professora do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

2 Doutora em Antropologia pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Professora de la Facultat de Comunicació/Blanquerna/Universidade Ramon Llull-Barcelona, Espanha.

**ABSTRACT**

An increase in studies on cities in the Amazon region has recently been observed, aimed at understanding, above all else, the diversity of the urban, cultural and ethnic populations of these population clusters. There are still however, in spite of much effort, considerable theoretical gaps in structuring analytical questions that, from a sociological and ethnographic perspective, fully explore, in their positivity, the symbolic extent of the practices (i.e. the effects and effectiveness) on the social landscape. From an analytical and empirical perspective, this study seeks to explore the city of Altamira in the Brazilian Amazon, the symbolic rural-urban dimension and its constitutive effects in establishing identities in Altamira within a framework that includes the transformation of processes for urban regrouping and policy feasibility. Our perception is that the Altamira region assumes and proposes different meanings according to a context in which various agents, involved in the production and living experience within this region, fight for and create practices that bring into play the divisions of this area and, at the same time, demonstrate the symbolic effectiveness or the pro-ductive action of the practical.

**Keywords:** Rural-urban in the Amazon. Urban diversity. Identity. Mixture. Symbolic mediation. Altamira.

.

## INTRODUÇÃO

Observou-se nos últimos anos um real crescimento do interesse, no contexto brasileiro e, em particular, na Amazônia, em ampliar os estudos nas ciências sociais sobre o fenômeno urbano. Este interesse pelas cidades está ligado, em grande parte, à compreensão de processos urbanos de ocupação ou processos territoriais e, ao mesmo tempo, à viabilização das “novas políticas de desenvolvimento regional e nacional”, entre elas, os investimentos em grandes projetos desenvolvimentistas. Nesse sentido, também têm aumentado as iniciativas para produzir conhecimento acadêmico voltado para a viabilização de políticas públicas nesses espaços, envolvendo agentes de instituições acadêmicas, entidades não governamentais e os próprios atores sociais.

Igualmente, são expressões significativas para o avanço do pensamento sobre as cidades na Amazônia, na linha de interpretação adotada por este trabalho, duas iniciativas pioneiras, o Projeto *Pequenas e Médias Cidades*, do Observatório de Conhecimento e Movimentos Sociais (COMOVA), experiência realizada entre a Universidade Federal do Pará (UFPA) e a FASE/Amazônia Oriental; e o Projeto *Cidades da Pan-Amazônia* que deu origem ao Seminário Internacional Cidades na Floresta, realizado em 2007, em Belém, pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará.

Não é a nossa intenção falar dessas experiências para os objetivos deste trabalho. Mas interessa-nos reter que se trata de condições que têm contribuído, em diferentes sentidos e de diferentes perspectivas, para (re)vitalizar “antigos” debates teóricos em torno da definição de cidade e/ou relação “rural-urbano”, “campo-cidade” e, por extensão, da crítica às ideias “evolucionistas” que ainda estruturam o debate na atualidade.

Tomamos como referência o processo de ocupação na cidade de Altamira, na Amazônia brasileira, no contexto das transformações geradas a partir dos anos de 1970, com a construção da rodovia Transamazônica e mais recentemente da hidrelétrica Belo Monte, em Altamira, processos marcados por conflitos e tensões entre estado, mercado e grupos sociais e étnicos diversos. O caso de Altamira nos parece exemplar: seu mosaico urbano expressa a manifestação de uma hierarquia na qual a simbologia do rural-urbano, entendida esta como processo de construção social sustentada em critérios igualmente construídos, é objetivada por meio de uma linguagem temporal (ou simbologia) no espaço da cidade que contribui para criar e alimentar critérios de divisão e distinção de identidades socioculturais.

Focalizamos nosso olhar sobre agentes e, entre eles os grupos indígenas Xipaia e Curuaia que moram na cidade de Altamira, centrando-nos, sobretudo, nas lideranças, para examinar de que maneira e em que sentido os elementos da simbologia do rural-urbano (na floresta amazônica) que aparecem nas narrativas, contribuem para definir essas populações como “índios misturados”, conforme Oliveira (2004), porém “autênticos”. Partindo de situações e focos analíticos diferentes, Oliveira (2004) e Alonso (1999; 2006) analisam a ideia de “mistura indígena” no contexto da ação tutelar, mostrando os seus efeitos constitutivos para criar a identidade Tembé (ALONSO, 1999) e a dos índios do Nordeste (OLIVEIRA, 2004). Nesta linha, o trabalho também indica possíveis conexões entre as políticas, os saberes especializados e as divisões e identidades socioespaciais.

Há muitas cidades amazônicas que na sua composição demográfica são indígenas. A população indígena da (ou na) cidade de Altamira tem sido objetivada como tal relativamente recente, e há questões urbanas que emanam desse universo. Desde finais do século XX e,

sobretudo, a partir dos primeiros anos do século XXI, em contextos de demandas de direitos a bens e serviços urbanos, entre outras, têm sido gerado um processo que representa esta população enquanto “índios misturados”, porém “autênticos”, que têm contribuído para um certo grau de reconhecimento social da sua cultura e identidade indígenas, no espaço da cidade.

Exploramos neste trabalho, na sua positividade, uma abordagem que permita compreender certas dimensões simbólicas da “relação rural-urbano”. Por isso o nosso interesse está voltado para os agentes, nas suas práticas e nos efeitos de mediação simbólicos (BOURDIEU, 1979; 1982; 1989) que exercem sobre o espaço da cidade (físico e social).

Pensamos, como hipótese, que os processos de transformação e de reagrupamento rural-urbano gerados em Altamira criam uma série de condições que favorece a constituição de processos de mobilização e de emergência de agentes com posições e graus diferentes de poder, no marco dos debates e da viabilização de políticas implementadas nas últimas décadas, orientadas para “o desenvolvimento da Amazônia”. Neste marco, materializam-se uma série de práticas onde se produzem e atualizam um conjunto de representações e de ideias de sociedade e de cultura em jogo, tomando com base elementos da simbologia rural-urbano da floresta amazônica e, por extensão, de oposições “campo-cidade” ou “aldeia-cidade”. Entre outras representações presentes nesse campo discursivo, destacamos “famílias rurais”, “índios da floresta”, “povos tradicionais” e “índios misturados”. As oposições “pureza-mistura”, “tradição-modernidade” e “subdesenvolvido-desenvolvido”, são ideias que estruturam as representações.

O texto está composto de cinco partes. Na primeira consta uma breve reflexão do contexto no qual se inserem as nossas preocupações, o instrumental analítico utilizado e a relevância do trabalho. Optamos em explicitar neste parte a perspectiva de análise por entendermos que está relacionada com a maneira de construir a problemática teórica e empírica da pesquisa, revelada na interpretação dos dados. A segunda, contextualiza e identifica, de um lado as políticas, agentes e práticas da administração (local, estadual e nacional), agentes do sector comercial e do industrial, trabalhadores rurais, entidades sociais e grupos indígenas; de outro, examina os efeitos e contribuições desses agentes para a construção da simbologia do rural-urbano na Amazônia. Tomando como eixo os fluxos migratórios, analisamos na terceira parte, as ideias que estruturam essa simbologia e os seus efeitos de capitalização sobre o espaço da cidade. Dadas as particularidades relativas à situação indígena e à política indigenista do Brasil, consideramos oportuno analisar, no quarto ponto, as questões que envolvem a população indígena da cidade de Altamira. No item seguinte examinamos alguns aspectos relativos ao significado da noção de “autenticidade da mistura” no marco do processo de reagrupamento dos índios naquela cidade.

## **REFLEXÕES SOBRE O CONTEXTO E INSTRUMENTAL TEÓRICO-ANALÍTICO UTILIZADO**

Sem dúvida, há um inegável aumento nas pesquisas sobre cidades na Amazônia, algumas adstritas a diferentes campos de conhecimento, outras que partem de uma leitura do urbano no cruzamento de temas numa perspectiva interdisciplinar. Na literatura sobre o tema, ver entre outros, Oliveira (2000), Veiga (2002), Trindade Júnior e Rocha (2002), Castro (2008;

2015), Alonso e Castro (2006), Cardoso (2006), Monte-Mór (2006); Browder, Godfrey (2006). Igualmente, há um esforço intelectual em superar as análises mais convencionais que associam as cidades às demandas urbanas por bens, serviços e empregos ou que analisam o fenômeno da urbanização baseando-se na dinâmica demográfica.

Um dos aspectos que se depreende destes trabalhos é que a compreensão da relação “rural-urbano” no contexto da Amazônia passa por ultrapassar a dicotomia rural-urbano e o olhar homogeneizador que a estrutura. O foco de análise não recai na sociedade agrária (ou “tradicional”) e suas transformações, próprio dos estudos da sociologia rural que emerge com força no Brasil a partir dos anos de 1970, tampouco no fenômeno urbano ou processo de ocupação urbana, sendo o “rural” compreendido como uma dimensão do urbano.

Não podemos deixar de mencionar a estreita conexão deste enfoque com os programas e planos diretores da nova política administrativa municipal que propõe uma visão integrativa e de articulação entre os diferentes espaços do território administrativo. Desde ponto de vista, além de repensar o rural-urbano, os autores põem em questão, implícita ou explicitamente, a referida dicotomia e a percepção homogeneizadora que define e percebe a cidade, entre outros critérios, com base em um dado padrão que remete à ideia de sociedade industrial. Sublinhamos que este modelo, próprio da urbanização na Europa, mostrado por Castells (1999), sustenta-se em programas e planos urbanísticos da política administrativa que define a cidade a partir da separação entre o que é considerado ou não cidade, isto é, a definição e percepção de cidade são constitutivas do limite que a separa de noções e representações do que é o campo. Aqui nos interessa destacar que o urbano ou a urbanização que resulta desse modelo de espaço uniforme é concebido, em última instância, como se fosse um processo inevitável que marca a “ocidentalização do mundo”.

Apesar do aumento de estudos e de esforços intelectuais voltados para compreender a diversidade morfológica ou de aglomerados urbanos, ainda se encontram lacunas teóricas na formulação de questões analíticas que explorem, na sua positividade, em uma perspectiva sociológica e etnográfica, a dimensão simbólica das práticas e os sentidos atribuídos e vivenciados pelos sujeitos. E foi este o desafio principal perseguido em nossa pesquisa na cidade de Altamira, por entendermos que escapa à reflexão sobre o urbano na Amazônia, a construção de olhares de sujeitos - no caso indígenas -, em condições desiguais, e de suas representações sobre a cidade. Desta perspectiva, conforme trabalhos de Alonso (1999) e Castro (2008; 2012) em outros contextos, também é tema de interesse as implicações simbólicas que têm os efeitos do saber especializado no marco desses processos, isto é, das “novas” dinâmicas culturais urbanas em que a produção de símbolos torna-se significativa.

O nosso ponto de partida pressupõe que a cidade e, por extensão, o rural-urbano, não é uniforme na sua expansão e na produção do espaço. Ele expressa divisões e distinções sociais na conformação dos seus espaços, na consolidação de bairros antigos e/ou no aparecimento de novos. Isto é, há uma produção de uma hierarquia físico-espacial através da qual se criam e resignificam identidades e classificações sociais, como “famílias rurais”, “índios da floresta”, “índios misturados, porém índios”. No limite, o urbano assume e produz diferentes significados, segundo o contexto em que os diversos agentes envolvidos na sua produção e vivência nesse espaço lutam e materializam práticas que põem em jogo as divisões desse espaço e, ao mesmo tempo, evidenciam a eficácia simbólica ou a ação produtiva da prática.

Nos últimos anos, especialmente na França, vem se configurando um campo de pesquisas a respeito da cidade e da observação do espaço (social), a partir da mudança no ângulo de

visão (Villanova et. al., 2001; Villanova e Vermès, 2005). Contextualizado na ideia do mundo globalizado, o importante na observação é ver como se efetuam e produzem os cruzamentos entre os mundos em matéria de espaço, dada a velocidade da generalização dos modelos urbanos. Deixa-se de lado o uso de conceitos analíticos referenciados em modelos teóricos fundamentados implícita ou explicitamente em análises binárias, como campo versus cidade, rural versus urbano, tradição versus modernidade, simples versus complexo, centro versus periferia, oriente versus ocidente, entre outras. Em outros termos, aqui já não importa a “tradição versus modernidade” nem o “culturalismo”, mas os processos de imitação ou de “troca cultural”. Na base desta perspectiva, está a ideia de que há uma “fusão” em um todo dado e, portanto, é impossível distinguir, nessa “uniformidade”, um centro de uma periferia; um dominante de um dominado, uma tradição de uma modernidade. Em cada momento podem se manifestar espaços que podem ser interpretados como “resistências” e “invenções”, que se alimentam reciprocamente.

Ampliando esta linha, Segaud (2007) sugere que em matéria de espaço, é importante compreender as trocas, identificar os deslocamentos, ver as transformações. No limite, pouco importa estabelecer as direções. O que importa é inscrever as observações nos processos de produção em perpétuo movimento. Neste sentido, a autora, tomando com base o enfoque de Laplantine (2005), aborda os elementos que resultam da interação entre diferentes culturas, como as manifestações das competências “das artes de fazer” nunca fixados ou sem “produções originais” “reinventadas” e “transmutadas” (SEGAUD, 2007, p.153-4).

Ainda que o nosso enfoque tenha certas proximidades com a perspectiva da prática utilizada pelos autores franceses, não obstante, pensamos que a sua visão “culturalista” estrutura uma ideia de modernização (ou cultura) e, portanto, de sociedade (ou campo-cidade). Nossa proposta implica em observar o fenômeno urbano de outro ângulo. Por isso nosso foco está na positividade das práticas culturais, ou melhor, observando as ações nos seus próprios termos: nas conexões que se dão entre agentes, práticas e efeitos de mediação para definir identidades e classificações sociais, no marco das transformações do espaço rural-urbano e a viabilização de políticas que estão referidas, de uma ou outra maneira, a processos de mudanças tomados como de desenvolvimento.

Esta perspectiva implica focalizar tanto a constante produção das ações segundo agentes e contextos quanto à eficácia simbólica que exerce sobre o espaço social, isto é, enquanto objeto representado, e como experiência vivenciada pelos sujeitos. Neste marco, são se trata apenas de incorporar os agentes na análise, no sentido e significado das ações, no universo do simbólico enquanto espaço vivido na experiência cotidiana (LEFEBVRE, 1974), mas compreender os efeitos performáticos que exercem seus atos, (também de fala), segundo os contextos (BOURDIEU, 1989).

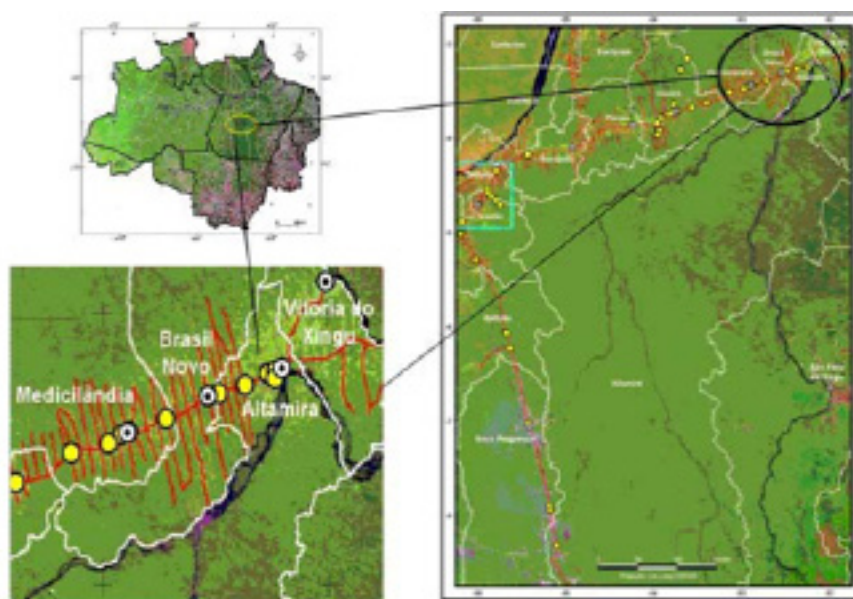
Assim, pensamos que a simbologia do rural-urbano, ao ser acionada e utilizada pelos agentes nos contextos de mobilização e de disputa pelos usos e apropriações do espaço, favorecem a criação de um discurso sobre a relação rural-urbano, cuja eficácia simbólica contribui para criar o rural-urbano e, ao mesmo tempo, subjetividades e identidades através do espaço da cidade. Não estamos afirmando que há uma homogeneidade de sentidos, mas sim que as ações são significativas para os atores envolvidos, seja para negar ou confirmar essas identidades e espaços. Este ponto de vista é atento à dimensão temporal ou o “tempo” das ações, com a finalidade de observar as continuidades e rupturas dadas no tempo.

Tomando como pano de fundo a importância que têm as situações e experiências etnográficas para o conhecimento de processos particulares, pensamos que as situações de pesquisas que envolvem grupos indígenas da (na) cidade de Altamira, representados socialmente como “índios misturados” em oposição a “puros” (como são referidos os índios da floresta amazônica que moram na aldeia), são situações favoráveis para questionar os naturalismos e essencialismos estruturados na relação rural-urbano e, sobretudo, para evidenciar que a oposição rural-urbano (ou aldeia-cidade) e tradição-modernidade estão na base constitutiva desse aparente paradoxo.

## PROCESSO DE (RE)ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO, PRÁTICAS DESENVOLVIMENTISTAS E SEUS EFEITOS

O município de Altamira, localizado no vale do rio Xingu que comporta várias etnias de povos originais, foi criado em 1911, tendo como sede a vila de Altamira (Figura 1). Cabe destacar que sua constituição está relacionada com a presença de missionários no rio Xingu e no Iriri nos séculos XVIII e XIX, especialmente com as práticas de aldeamento de grupos indígenas (Xipaia e Curuaia) realizadas pelos missionários da Companhia de Jesus e, posteriormente, pelos Capuchinhos, após a expulsão dos jesuítas em 1757. Uma expressão dessas práticas foi a aldeia-missão Tavaquara, criada na confluência do rio Xingu com o igarapé Panelas, atualmente um bairro da cidade de Altamira. A partir dessa missão e da foz do igarapé Ambé, margem esquerda do rio Xingu, estabeleceram-se as primeiras bases de Altamira como vila (1897) e posteriormente como cidade, em 1927.

**Figura 1** – Mapa com a localização da cidade de Altamira, da Rodovia Transamazônica e dos municípios próximos (Medicilândia, Brasil Novo e Vitória do Xingu)



Fonte: GETTAM/NAEA/UFPA.

Nesse período, a base econômica do município era o extrativismo da seringa e da castanha-do-pará. O escoamento da mercadoria era feito de Altamira pela estrada até Vitória (hoje município de Vitória do Xingu), de onde seguia por barco até Belém. O porto de Altamira foi fundamental para as relações da cidade com as povoações menores e para áreas rurais. Na década de 1940, sobretudo durante a Segunda Guerra Mundial, houve uma demanda crescente por borracha e a implementação de uma política voltada para atrair mão de obra. A vila de Altamira era formada por poucas casas e moradores, contudo havia muito movimento de embarcações para os seringais do Alto Xingu, o que indica que era mais um espaço de circulação de pessoas e de mercadorias do que um local para fixar residência ou moradia, sendo o rio Xingu o eixo importante de ocupação do território. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, e do “boom da borracha”, assim denominado pela historiografia oficial, embora o fluxo de pessoas na região tenha diminuído, já havia uma tendência à concentração da população na cidade (CASTRO, 2008), abrigando muitas famílias retirantes dos seringais.

Desde a sua constituição o município passou por várias fragmentações territoriais (ALONSO; CASTRO, 2006), mas, apesar destas, Altamira ainda é um dos maiores municípios do país, com uma extensão de 160.755 km<sup>2</sup>. No entanto, por trás das formalidades relativas à criação e à alteração de limites municipais, ocultam-se os processos de reagrupamento físico que implicam, por um lado, na estruturação e organização de novas divisões geopolíticas e sociais, como é o caso das unidades administrativas e territoriais criadas ao longo da rodovia Transamazônica e seus respectivos núcleos municipais; por outro, na emergência de novas dinâmicas urbanas ao incorporar demandas de serviços urbanos, embora mantendo estruturas agrárias e modos de vida rurais.

Na configuração espacial do município, de modo geral encontramos um núcleo urbano principal – a cidade de Altamira – e uma extensa zona rural, atualmente dividida em áreas devolutas (ou terras da União), em terras indígenas (TIs), em áreas de colonização agrícola, projetos de assentamento rural (PAs), unidades de conservação (UCs) e florestas nacionais (FLONA). Nessa divisão do espaço rural, os numerosos povoados e vilas onde se constituem grupos e identidades socioculturais, exercem importante função na organização produtiva e nas redes de sociabilidade. Nas proximidades da sede estão localizadas as áreas de colonização mais antigas, as estradas vicinais abertas após 1970, quando foram criados o Projeto Integrado de Colonização (PIC Altamira-Transamazônica) e os assentamentos ‘espontâneos’, originados nas décadas de 1980 e 1990, na Gleba Assurini.

De certa forma, esses processos ligados a práticas administrativas se expressam através da cidade pelos personagens que religam a cidade a uma diversidade de espaços sociais onde vivem, trabalham e se produzem em distintos grupos sociais. Na mesma linha, os pequenos portos da cidade, espalhados e contornando essa quase península que desenha sua orla, abrigam um sem número de trabalhadores vindos das ilhas ou lugares mais distantes, em direção à “capital”.

## **AS PRÁTICAS DE DESENVOLVIMENTO: AS MEDIAÇÕES DAS MOBILIZAÇÕES E A EMERGÊNCIA DE NOVOS ATORES**

O programa de colonização implementado pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) nos anos de 1970, teve a rodovia Transamazônica como eixo central. Na região de



Altamira, o órgão federal atuou através de duas linhas: o Projeto Integrado de Colonização (PIC/Altamira) e o Projeto Fundiário de Altamira (PF/Altamira), com base nos Decretos-lei nº 1106/70, 1164/71 e 68.443/71, que desapropriam as terras do Polígono de Altamira e incluem o município entre as Zonas de Segurança Nacional. Canalizaram-se intensos fluxos migratórios à região de pequenos agricultores, com ou sem estabelecimentos rurais, mas que foram se constituindo como unidades produtivas.

Contudo, paralelamente a esta política de ocupação e de colonização com base na agricultura familiar (modalidade de 100 há), o Governo Federal deu também prioridade a grandes empreendimentos privados nos setores voltados para a exportação: pecuária, madeira e mineração. Altamira tornou-se um dos 15 pólos de desenvolvimento definidos para o Pará. A modalidade de apropriação da terra, a partir dessas políticas, passa a ser traçada pela presença desses novos atores que se sucedem na terra, e que se contrapõem, pela própria lógica de funcionamento, à lógica da pequena produção. Nesse contexto, os projetos de colonização estavam subordinados ao projeto mais amplo de modernização institucional e econômica do país e à tensão entre práticas de desenvolvimento.

Na segunda metade de 1980, a Eletronorte inicia os estudos para a construção do Complexo Hidrelétrico de Altamira, já idealizado pela empresa em 1975, formado por duas usinas – a de Kararaô e a Babaquara, que, juntas, inundariam 8 mil km<sup>2</sup> de terras. A usina não chegou a se projetar. devido às mobilizações geradas no contexto dessas políticas (pequenos produtores rurais, povos indígenas e entidades urbanas). Não obstante, em 2000, a Eletronorte (Norte Energia) retoma o projeto da Usina Hidrelétrica (UHE) de Belo Monte, realizando novos estudos, num contexto atualizado de mobilizações e de implementação de políticas de gestão e de ordenamento do território.

Cabe destacar que a avaliação dos impactos ambientais e do meio antrópico é condição prévia para a construção da Usina (FEARNSIDE, 2013; BERMANN, 2013; CASTRO et al, 2014) e está ligada às novas condições que surgem dos efeitos das mobilizações na Amazônia e pressões das forças políticas internacionais na segunda metade da década de 1980. Em grande parte, os efeitos dessas pressões acabaram levando as agências financiadoras a rever os seus critérios de financiamento de grandes obras de energia hidráulica na Amazônia, redefinindo os termos de compromisso assinados com as empresas.

Do ponto de vista da eficácia simbólica das mobilizações, destacamos a gerada como parte e resultado do Encontro dos Povos Indígenas do Xingu. Este Encontro, realizado em Altamira, em 1988, reuniu diversos grupos indígenas que manifestaram as razões de sua oposição à construção da barragem Belo Monte. O evento contribuiu para a produção e divulgação de representações do índio e da cultura indígena como “habitante natural da floresta”, (re) atualizando, assim, a representação do exotismo dos índios da Amazônia.

Esta imagem do índio ligado à floresta amazônica estrutura ideias extraídas de um arcabouço de cunho evolucionista, produzidas e atualizadas nesse contexto. De um lado, e de forma concomitante, se dissemina a ideia da Amazônia como a “última fronteira”, ancorada na imagem da “pureza do índio, como guardião natural da floresta”, ou seja, mais próximo da “natureza” do que da “cultura”. De outro lado, a ideia de “frentes econômicas de expansão”, além de uma noção de sociedade e desenvolvimento econômico, sustenta um modelo de contato entre culturas: a “simples” ou “tradicional” (rural) e a “complexa” ou “moderna” (cidade). A primeira é personificada nos “índios” (“autóctones-coletores”, “isolados”) e a segunda nos “brancos civilizados”. A extinção ou perda paulatina dos costumes dos índios

e a “incorporação” dos costumes do branco é uma das implicações dessa lógica. Contudo, ainda perduraria uma certa identidade como resíduo ou vestígio do passado indígena, ou melhor, enquanto “remanescentes indígenas” ou “grupos misturados” e, por extensão, com similares características ao resto da população (conforme a dimensão regional ou local).

Neste sentido, favoreceu o reconhecimento e a visibilidade desses grupos num sentido cultural antes que social, ou como sujeitos políticos que lutam pelos seus direitos constitucionais, como a garantia à terra, à floresta, às águas e à vida do Xingu.

Não podemos deixar de vincular aqui a “exotização” como uma prática simbólica que costuma ter visibilidade e maior grau de eficácia em contextos de transformação e de processos de construção como o de Estado-nação. Pois, nestes contextos, agentes em condições e posições favoráveis intentam postular legitimidade para fazer valer, no sentido universalista, suas práticas e políticas desenvolvimentistas, isto é, pautadas pela ideia “da modernização e do desenvolvimento da cidade” como seu principal eixo, ambas percebidas como algo inevitável e teleológico. Neste sentido, grupos exotizados como os índios de Altamira (ou do Xingu) costumam emergir socialmente ou ser notícia visível, a partir de representações catastrofistas, como “testemunhas de tradições milenares”, “grupos em perigo de extinção”, “testemunhas de um mundo que desaparece rapidamente” e, por extensão, “assimilados como civilizados ou como vestígios misturados desse passado”.

## **OS FLUXOS DO RURAL E DO URBANO: A OBJETIVAÇÃO SIMBÓLICA NO ESPAÇO DA CIDADE**

Na década de 1970, o processo de ocupação e de concentração da população no espaço da cidade de Altamira se torna evidente. Milhares de famílias, sobretudo vindas do Nordeste e do Sul do país se instalam na região e, em particular, no perímetro urbano. Como um evento significativo para a história do país, num sentido geral e, em particular, para a cidade, este período foi materializado simbolicamente enquanto “lugar da memória”, no sentido atribuído por Nora (1984), através da construção da “Praça da Integração”. A praça foi inaugurada em 1988 e está localizada no centro da cidade, ao lado do mercado, numa das ruas de maior trânsito e de circulação de pessoas e veículos de passageiros que chegam e saem de Altamira.

Os dados da população (Tabela 1) no período compreendido entre 1960 e 2014 permite compreender melhor esse processo de mobilidade e (re)organização na cidade.

Observa-se a explosão demográfica ocorrida no município de Altamira nos últimos 54 anos (1960 a 2014) com um crescimento da ordem de 790,7%, superando o crescimento do Estado do Pará e o Brasil que apresentaram crescimento de 424,9% e 189,5%, respectivamente. Ao analisarmos a evolução populacional por situação do domicílio, este crescimento atinge proporções extraordinárias, enquanto que a população urbana do Brasil cresceu, no período, 443,9%, a do Estado do Pará 424,9% o município de Altamira exibe um crescimento de sua população urbana na ordem de 3.044,2%. Enquanto que o Estado do Pará possui um terço de sua população rural, Altamira compara-se ao Brasil, em termos relativos, tem 84% de sua população urbana e 15% rural.

**Tabela 1:** Evolução Populacional do Município de Altamira (rural-Urbana), do Estado do Pará e do Brasil (1960-2014)

		1960	%	1970	%	1980	%	1991	%	2000	%	2010	%	2014 (estimativa)	Varição %
Brasil	Total	70.191.370	100	93.134.846	100	119.011.052	100	146.825.475	100	169.872.856	100	190.155.799	100	203.196.717	189,5
	Urbana	31.533.681	44,9	52.097.260	55,9	80.437.327	67,6	110.990.990	75,6	131.925.238	81,2	160.934.649	84,4	171.498.029	443,9
	Rural	38.657.689	55,1	41.037.586	44,1	38.573.725	32,4	35.834.485	24,4	31.947.618	18,8	29.821.150	15,6	31.698.688	-18,0
Pará	Total	1.538.193	2,2	2.166.998	2,3	3.403.498	2,9	4.950.660	3,4	6.195.965	3,6	7.181.051	4,0	8.073.924	424,9
	Urbana	349.647	22,7	1.021.195	47,1	1.666.993	49,0	2.396.333	32,2	4.122.101	66,5	5.193.636	63,2	5.330.638	906,2
	Rural	988.546	64,3	1.145.803	52,9	1.736.505	51,0	2.553.672	47,5	2.073.864	33,5	2.287.415	31,5	2.543.286	157,3
Altamira	Total	11.987	0,8	15.345	0,7	46.496	1,4	72.468	1,5	77.439	1,2	99.075	1,3	106.768	790,7
	Urbana	2.883	24,1	5.905	38,5	26.905	57,9	50.145	69,3	62.285	80,4	84.092	84,9	90.646	3064,2
	Rural	9.104	75,9	9.440	61,5	19.591	42,1	22.263	30,7	15.154	19,6	14.983	15,1	16.122	77,1

Fonte: IBGE Censos Demográficos 1970, 1980, 1991, 2000, 2010 estimativa populacional 2014.

Na década de 1980 a prefeitura de Altamira regularizou novos bairros na cidade através de loteamentos de áreas. Contudo, as condições urbanas nestes novos espaços (bairros) eram deficientes, favorecendo, em parte, anos depois, o retorno “ao campo” de muitas famílias, ou de algum dos seus componentes, num diferente contexto de políticas de incentivo ao retorno e à fixação do homem no campo através da política de créditos. Neste sentido, não podemos deixar de lembrar que as intervenções orientadas à população da área “rural” do município costumam estar ligadas às políticas do governo Federal, num contexto mais amplo de intervenção na Amazônia. Em geral, as políticas municipais têm como eixo de intervenção a cidade e sua população.

Estes processos geraram, direta ou indiretamente, condições favoráveis à ocupação urbana pelas pessoas procedentes da área rural, acelerando o movimento de ocupação, expandindo a cidade, com a criação de novos “espaços na área urbana”<sup>3</sup>.

Sem deixar de considerar as particularidades das populações indígenas, ligadas em grande parte às continuidades e descontinuidades da política indigenista tutelar, o fluxo migratório também ocorre com essas populações localizadas no Xingu, que saem da aldeia para ir morar na cidade de Altamira. Posteriormente retomaremos algumas das implicações da prática indigenista tutelar, pois neste momento nos interessa sublinhar a prática simbólica dessa política, que se manifesta socialmente por meio de uma linguagem paternalista e evolucionista que liga o índio à aldeia (ou à floresta, ou melhor, à certa noção de natureza). Esta pressupõe uma ideia de “integração” exemplificada através dos “índios misturados” ou “des-aldeados”, segundo a qual a perda paulatina das características originais e a “incorporação” ao costume dos brancos são uma das suas implicações. Em outras palavras, o índio que sai da aldeia para morar na cidade é definido com características similares ao resto da população, na sua dimensão regional ou local.

3 As aspas têm o intuito de relativizar a ideia de urbano, e de enfatizar que, nesses processos de ocupação acelerada são partes constitutivas do mesmo, as “invasões”. Igualmente, buscam marcar particularidades destes processos de ocupação em Altamira, com o movimento acelerado de expansão urbana nas “grandes urbes urbanas latino-americanas”, com a chegada de massas de migrantes do campo e a criação de áreas de deterioro e marginalidade (CANCLINI, 2008)..

Interessa-nos destacar das diferentes formulações de entrevistados, a aparente conexão entre as divisões espaciais e as sociais, pondo em evidência o processo de construção de uma hierarquia do espaço físico da cidade, através da qual se projetam diferenças sociais. Isto fica mais explícito nas formulações de um entrevistado, quando define Brasília como o “bairro mais popular” e o conjunto dos bairros criados durante o processo de ocupação como bairros que “vão se formando com essas pessoas de origem rural”. Contudo, esses bairros e as diferenças sociais que objetivam são percebidos como se fossem culturais, mais que propriamente sociais. Neste sentido, destacamos as representações “famílias pobres”, “origem rural”, “periferia”, “bairro mais popular” “índios misturados”, que definem e classificam social e culturalmente as pessoas que moram, por exemplo, no bairro de Brasília, Açaizal, ou em outros “bairros pobres” posteriormente formados, como Liberdade e Progresso.

Essas representações são marcas de um “estigma” e alimentam as diferenças de poder e, por extensão, as desigualdades sociais, na medida em que atuam como “inibidores de comportamento social e individual das pessoas e dos grupos estigmatizados e, portanto, como (re)produtoras de uma certa “territorialização rural” marcada pelo estigma e a tendência à evitá-los”.

Nestes bairros, alguns identificados como “invasões” costumam estar ausentes as políticas ou serviços de atenção às necessidades básicas (saneamento urbano, esgoto, água encanada à domicílio, etc.). Em geral, tais serviços urbanos costumam estar condicionadas ao “tempo da política”, como os acordos firmados, sobretudo nos últimos anos, entre Prefeitura e os responsáveis pela implementação dos grandes projetos, no marco dos efeitos da Hidroelétrica Belo Monte.

Em síntese, das diferentes formulações extraídas, depreende-se uma certa morfologia social organizada segundo uma linguagem temporal (evolutiva), referenciada e sistematizada no pólo “rural-urbano”. É como se a ocupação e constituição dos bairros de Altamira gerassem, como parte e resultado desse processo, uma dada lógica cultural que objetiva dar visibilidade social, significando num sentido negativo determinados espaços da cidade e, ao mesmo tempo, à população que os constitui. Nesta linguagem, a roça (também sinônimo de interior, aldeia) é expoente do polo rural “subdesenvolvido” e a cidade (comércio) do polo urbano “desenvolvido”, sendo o “travessão” e as “agrovilas” os fluxos intermédios de um e outro polo.

## **AUTENTICIDADE DA MISTURA: OS ÍNDIOS DA CIDADE DE ALTAMIRA E A OPOSIÇÃO CAMPO-CIDADE**

A população indígena localizada nas áreas indígenas na região de Altamira é de aproximadamente 7.000 habitantes, e na cidade de Altamira habitam cerca de 1.500 índios, sendo os Xipaia e Curuaia os grupos que têm maior expressividade. Mapeamos, em pesquisa realizada em 2006, os bairros da cidade de Altamira, mostrando, na cartografia social, a distribuição dos grupos indígenas no espaço da cidade (ALONSO, CASTRO, 2006).

Como uma experiência histórica particular, a vivência, há várias gerações, dos índios e das famílias indígenas, especialmente Xipaias e Xipaias-Curuaias na cidade de Altamira, tem favorecido a criação de vínculos e de sentimentos de pertença que põem em questão

ideias a respeito das sociedades indígenas, arraigadas, de um modo geral, no senso comum brasileiro, como a ideia de índio localizado numa dada aldeia ou território e, por extensão, com traços de pureza. Contudo, a existência social desta população indígena não é reconhecida enquanto sujeitos políticos ou coletividades organizadas que reivindicam direitos pela sua condição indígena, contextualizado na política indigenista tutelar. Esta política é elaborada e destinada, em última instância, para os índios que habitam nas aldeias (ou “índios aldeados”) e, por extensão, desconsidera e exclui os “des-aldeados” ou “misturados”, tanto os que habitam na cidade ou aquelas famílias que moram na beira do rio ou em outras áreas ainda não reconhecidas oficialmente como “terras indígenas”.

Nesse marco há também situações em que os agentes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) desenvolvem práticas assistencialistas com os “índios misturados da cidade”, porém, percebidas por estes como se fossem favores, além de estarem condicionadas à atribuição da carteira do índio, através da qual se manifesta a condição e identidade legal de índio. Além disso, um dos efeitos constitutivos da prática tutelar tem sido a criação de relações de interdependência desigual que configuram um “campo de ação indigenista” (OLIVEIRA, 1988, 2004), no qual se situam diversos agentes com posições e autoridades diferentes. Entre estes, os agentes do órgão do governo federal, os missionários, os antropólogos e as populações indígenas. As relações nesse campo variam conforme as situações e contextos.

Para os nossos objetivos interessa mencionar que há uma estreita conexão entre as práticas e os agentes de mediação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI Norte II), as dos agentes da Funai em Altamira e a emergência de lideranças Xipaia na cidade de Altamira. De modo geral, as práticas do CIMI em Altamira, e também as dos antropólogos, compartilham com a Funai uma certa lógica, ao dar prioridade às sociedades indígenas que habitam nas aldeias. Contudo, nos anos de 1990, os agentes missionários começaram a viabilizar algumas ações voltadas para a mobilização e organização da população indígena como o direito à saúde e ao antigo território da missão Tavaquara, dentro da cidade.

Os bairros que concentram o maior número de população indígena, segundo as narrativas dos índios da cidade serão inundados com os possíveis efeitos das obras da hidrelétrica Belo Monte, tais como os bairros Independente II, Altamira, Açaizal e Brasília, que já tem uma história de antiga ocupação por famílias indígenas. Em decorrência das práticas ligadas ao CIMI, emergem na cidade lideranças indígenas Xipaia e Curuaia, que tentam fazer valer e também fazer reconhecer socialmente os índios da cidade.

Essas lideranças criaram, em 2001, uma associação denominada de Associação Indígena dos Moradores de Altamira (AIMA), no contexto do Programa Raízes, criado pelo Governo do Estado em 2002, para implementar políticas com as sociedades indígenas e as populações remanescentes de quilombos. Em 2003 foi criada a Associação Cacique Agrícola (Acarira), que é a representação do Índio Regional de Altamira Xipaia e Curuaia. A fundação e a prática da Acarira estão diretamente vinculadas aos trabalhos realizados pelo então Delegado Regional da Funai de Altamira, concretamente através da empresa Amazon-Cooperativa. A cooperativa compra a castanha extraída pelos índios da região, sobretudo os Assurini, Araweté e Parakaná, e através de Acarira contrata, no período da safra, os índios que moram na cidade, para o seu beneficiamento.

Nesta linha analítica observa-se divergências entre lideranças e agentes do Cimi e da Funai. Mas também destacamos a experiência que unifica as lideranças destas entidades e, por extensão, a dos Xipaia e Curuai da cidade como “índios misturados”.

Em termos gerais, a base unificadora da existência desta população está fundamentada em ideias de cultura e de índio (ou sociedade), expressas, segundo contextos, através de um código cultural, exemplificado, entre outras representações, pelos “índios misturados”, “civilizados”, ou “des-aldeados”, fortemente arraigados na região. Destacamos os pressupostos evolucionistas dessas representações, ligados, em grande parte, à ação indigenista, compreendida como prática orientada à integração do índio ao processo de construção do Estado-nação, isto é, com base na ideologia nacionalista e na mescla das três raças e culturas como legitimadora desse processo de unificação político-cultural<sup>4</sup>.

Contudo, essas ideias de “cultura” e de “índio”, nos contextos em que são atualizadas pelos agentes, favorecem a criação de um discurso sobre o “sangue índio”, contribuindo, de forma concomitante, para negar ou confirmar a identidade do índio de Altamira. Por um lado, significa a manifestação e o reconhecimento social dessa população como grupo indígena; e, por outro, gera condições para que as lideranças que postulam legitimidade, criem representações de si e dos grupos indígenas, com base em uma ideia de “autenticidade” e de “mistura”, no marco maior dos efeitos das disputas travadas entre os agentes e as práticas de um campo como nos mostra Bourdieu (1989), e a exemplo, do campo de ação indigenista analisado por Oliveira (1988).

Em diversas entrevistas formais ou informais e em observações de campo, membros das diferentes famílias indígenas que eram definidos como “misturados” referiam-se àqueles que questionavam a sua “autenticidade” usando outras metáforas de pureza, tais como: “esse pessoal de aí fala que é índio, mas ele é de longe”. Por exemplo, referindo-se aos membros das associações Aima e Acarira, eles questionavam suas ações usando as ideias de sangue ou mistura para desqualificá-los como índios.

É como se antes do processo de objetivação dos direitos, que aparentemente não pareciam possuir sinais diacríticos que os distinguissem dos “seus vizinhos” (resto da população regional rural), a simbologia do sangue se tornasse socialmente significativa para avaliar ou definir os comportamentos de uns e de outros membros das associações. Comportamentos que, mesmo se mostrando posteriormente contraditórios na prática, são sancionados e reconhecidos como legítimos, com base na definição de critérios de identidade índia.

É neste marco que devemos compreender o uso da ideia de sangue por parte da liderança para desqualificar o “outro”. Isto é, com base na oposição entre pureza e poluição, a liderança define os atributos indígenas do “seu povo” e utiliza a metáfora do sangue para questionar a atitude (de “fraqueza”) que parte do seu povo adotou (“os outros”) a favor de Acarira e da rede de relações a ela vinculada.

No contexto de disputa põem em evidência, concomitantemente, duas situações. De um lado, a dificuldade de conseguir direitos enquanto “índio misturado”, isto é, retomando as suas interpretações, quando uma liderança diz: “a cada mistura a gente sofre [porque] a gente vai ficando mais fraco”; de outro lado, o reconhecimento e a garantia de direitos têm como condição mostrar que têm e compartilham uma cultura comum, como se pode observar nos termos empregados por uma liderança, “por isso que eu falo que a cultura tem que ficar forte, para o povo ficar forte e defender os nossos direitos”.

---

4 Autores com referenciais empíricos diferentes abordam questões similares, entre eles Oliveira (2004) e Alonso (1999).

Deste ponto de vista, a disputa nos revela, entre outros aspectos, o processo de representação do sangue e suas implicações, pondo no cenário o próprio questionamento de uma das coisas mais essenciais: “o sangue”. O enfraquecimento do índio e da cultura (ou perda desta) que se gera quando sai da aldeia e vai para cidade é passível de ser recuperada ou de ficar forte. Em outras palavras, a crença na “miscigenação” ou no reconhecimento de ser “índio, mas misturado”, corresponde a um dos elementos que dão sentido à experiência social e histórica das famílias Xipaia e Curuaia.

Ainda que num sentido generalizado, destacamos a resolução do aparente paradoxo (quanto à “autenticidade da mistura”) por parte da liderança, como se depreende das suas primeiras formulações, pois o reconhecimento de ser índio, porém misturado, possibilita localizar o índio e o seu povo (Xipaia) num passado original, na aldeia na floresta (referindo-se a “povo puro” e “sem mistura”) e, ao mesmo tempo, a mistura o situa na cidade e no seu tempo presente: o do “pai branco”.

Desta perspectiva, a referência implícita que faz à cidade está ligada ao branco como mistura – o novo e a mudança – e, por extensão, a luta pelos direitos. Ambos os elementos – o do mundo do branco e do índio – são constitutivos da experiência social desta liderança e, por extensão, do povo Xipaia-Curuaia que habita na cidade de Altamira. Isso não quer dizer que exista uma unidade de critérios ou limites de grupo, mas sim que a crença na existência “do nosso povo” – nós índios – é inquestionável. O conteúdo é que continua sendo objeto de disputa.

A “mistura”, assim entendida, não implica perda da pureza original, nem assimilação ou síntese, mas “continuidade de origem”. Dada pela herança cultural do “sangue índio”, quando essa herança é projetada no branco, as qualidades ou “atributos naturais” vinculados ao “sangue índio” permanecem em sua essência. Mas, acostumados ao “novo”, à cultura da cidade (ou branca), “consomem” principalmente os elementos desta.

Dentro desse contexto analítico, a mistura não significa metade branco e metade índio; sua existência passa pelo reconhecimento de ser “cem por cento índio”. Trata-se de um simbolismo que, ao estruturar ideias de comum substância, está contribuindo para criar e alimentar sentimentos de identidade. A crença na existência de uma cultura original, “natural”, que foi “quebrada” pelas “forças externas”, legitima também as ideias das “lideranças” quando pretendem fazer que a “cultura fique forte de novo”, isto é, “trazê-la de volta”. Interpretações que pressupõem uma “invenção” do passado e/ou seleção e ordenação da memória, a partir da qual estas lideranças, entre outros, pretendem dar sentido à experiência social e individual do grupo, com o fim de justificar as ações do presente, voltadas para o futuro.

Aqui não podemos deixar de destacar a eficácia simbólica que exercem as conceituações elaboradas pelo antropólogo ao serem objetivadas e cristalizadas na realidade social. Um exemplo paradigmático a este respeito é a instituição de atributos indígenas a partir da classificação linguística elaborada pelos especialistas, como os Tupi e os Jê, como põe em evidência a formulação de uma liderança Xipaia:

Nós somos um povo Tupi, e como você sabe é um povo dócil, [que] se deixa levar [pela cultura do branco]. Não é que nem os Kaiapó um povo rude e forte que sabe preservar, até hoje, a sua cultura.

Para complementar estas observações, além de contextualizá-las estabelecendo vínculos com o saber do especialista, ampliamos alguns pontos anteriormente abordados em relação às percepções sobre os índios. Há um senso comum geral (ou global), e também no âmbito acadêmico em relação às populações indígenas no Brasil e, em particular, da Amazônia, que implica no uso de representações sobre os índios como grupos exóticos. “Selvagens”, “aborígenes”, entre outras, costumam ser as expressões mais frequentemente utilizadas para defini-los, representadas através da ideia de traços fisiológicos e culturais, a língua indígena, a vestimenta e outras práticas culturais como as danças e as músicas. Nesta perspectiva, recordamos que a manifestação exponencial do exotismo indígena refere aqueles grupos que habitam lugares recônditos da Amazônia, como na região do Xingu, cujas ideias são extraídas do arcabouço evolucionista e atualizadas em contextos de mobilização e transformação.

Neste sentido, da mesma forma que há uma ideia de “pureza indígena ou autenticidade indígena”, exemplificada na representação dos indígenas como habitantes da floresta, também há outra de “poluição” ou “de mistura indígena”, isto é, como resíduos do passado indígena, materializada nos indígenas que nasceram ou moram na cidade. Não será demais lembrar aqui os efeitos de divulgação ou de popularização que exerceram para a construção dessas percepções tanto as teorias evolucionistas do final do século XIX e início do XX, quanto os teóricos da aculturação e/ou do contato, através das ideias de “traços culturais” e de “frentes de expansão”, na literatura sociológica a partir dos 1970. Há, ao mesmo tempo, uma ideia de grupo ou sociedade original vinculado a uma aldeia ou território rural, e uma interpretação de cultura como expressão estática ou anacrônica de um passado longínquo.

Não pretendemos afirmar que as teorias evolucionistas ainda hoje sejam usadas enquanto base analítica nesses estudos, mas revelar os efeitos desse saber continuam sendo produzidos e naturalizados em diferentes contextos em que se manifestam.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos aspectos que procuramos mostrar neste trabalho foi de que maneira a simbologia do rural-urbano, num contexto de transformação e de viabilização de políticas de desenvolvimento, contribuiu para objetivar e criar, através do espaço da cidade, distinções e identidades por meio dos agentes e dos novos atores que emergem como parte e resultado constitutivo desse processo.

Por meio da análise dos índios da cidade, procuramos mostrar como esses efeitos negativos podem ser questionados e objetivados num sentido positivo. Isto implicou num processo de mobilização e de objetivação do “sangue índio”, que está contribuindo, por meio dos seus efeitos, ao reconhecimento e visibilização dessa população de Altamira e das lideranças Xipaia-Curuaia como índios misturados, porém índios, num contexto maior de práticas de agentes indigenistas, missionários e especialistas em ciências sociais.

Chamamos atenção para os discursos evolucionistas nas suas continuidades e descontinuidades que se referem à extinção de determinados grupos. Ora, os próprios agentes sociais,



a exemplo dos índios de Altamira, estão se apropriando ou significando essa simbologia e, ao mesmo tempo, “trazendo de volta a cultura”, nos contextos de mobilização, de defesa e garantia de direitos, como a reivindicação do território indígena Tavaquara, e as demandas por saneamento nas moradias e bairros onde habitam

Na base da simbologia estão, além das considerações sobre a lógica histórica mencionada, as resoluções do aparente paradoxo de “ser índio, mas misturado” e da oposição campo-cidade. Neste sentido, indicamos de que maneira a crença e reconhecimento da miscigenação possibilita localizar o índio e o seu povo (Xipaia) num passado original, na aldeia na floresta (povo puro e sem mistura) e, ao mesmo tempo, a mistura o situa na cidade e no seu tempo presente: o do “pai branco”.

Para finalizar, embora com o risco de generalizar, não será demais destacar que a divisão rural-urbano ou campo-cidade implícita na proposta desenvolvimentista (ou na ideia de cidade moderna e desenvolvida) indica uma certa (re)semantização da dimensão campo-cidade num contexto maior de políticas urbanas e de desenvolvimento que caberia aprofundar em trabalhos posteriores, para compreender melhor as suas implicações sociológicas e etnográficas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, S. O “movimento” pela identidade e “resgate das terras de preto”: uma prática de socialização. In: ABA (org.). *Prêmio ABA/Territórios Quilombolas*. Brasília: MDA, 2006. p. 17-36.

ALONSO, S. A disputa pelo sangue. Reflexões sobre a constituição da identidade e “unidade Tembé”. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, p. 33-56, 1999.

ALONSO, S., CASTRO, E. M. R. Processo de transformação e representações do rural-urbano em Altamira. In: CARDOSO, A. C. D. (org.). *O rural e o urbano na Amazônia*. Belém, Edufpa, 2006.

BERMANN, C. A resistência às obras hidrelétricas na Amazônia e a fragilização do Ministério Público Federal. Belém, *Novos Cadernos NAEA*, v.16, n. 2 p. 97-120, 2013.

BOURDIEU, P. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporárias*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.

BOURDIEU, P. *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Éditions Fayard, 1982.

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

BROWDER, J.; GODFREY, B. *Cidades da floresta: urbanização, desenvolvimento e globalização na Amazônia brasileira*. Manaus: EDUA, 2a. ed. 2006.

CANCLINE, G. "Síntomas o conflictos? Políticas e investigaciones urbanas", *Alteridades*, v. 18, no. 36, 2008, pp.13-22

CASTELLS, M. *La cuestión urbana*. 15. ed. Madrid: Siglo XXI, 1999.

CASTRO, E. M. R. Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades amazônicas In: CASTRO, E. M. R. *Cidades na Floresta*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 11-39

CASTRO, E. M. R. Amazônia: sociedade, fronteiras e políticas. Dossiê. Salvador, *Cadernos C-RH*, vol.25 no.64, jan./abr. 2012, pp.9-16

CASTRO, E. M. R. Campo do desenvolvimento e estudos pós-coloniais: território, ciência e poder. In: FERNANDES, A. C., LACERDA, N., PONTUAL, V. *Desenvolvimento, planejamento e governança: o debate contemporâneo*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

CASTRO, E. M. R.; ALONSO, S., NASCIMENTO, S., CARREIRA, L., CORREA, S. Hidrelétricas na Amazonia e grandes dilemas postos a sociedade no século XXI. *Papers NAEA*, n.343, p.1-26, 2014.

CARDOSO, A. C. D. *O rural e o urbano na Amazônia*. Diferentes olhares em perspectivas. Belém: EDUFPA, 2006.

FEARNSIDE, P. M. The evolving context of Brazil's environmental policies in Amazonia. Belém, *Novos Cadernos NAEA*, v.16, n. 2 p. 9-25, 2013.

LAPLANTINE, F. *Le social et le sensible: introduction à une anthropologie modale*. Paris: Éditions Téraèdre, 2005.

LEFEBVRE, H. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1974.

MONTE-MOR, R. L. A Relação Urbano-Rural no Brasil Contemporâneo. Santa Cruz do Sul, *Anais do I SEDRES*, 2006

NORA, P. Entre mémoire et histoire. In : NORA, P. (Ed.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. p. XVII-XLIL.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos índios “misturados”? Situação colon”al, territorialização e fluxos culturais”. In. OLIVEIRA, J. P. de (Org.). *A viagem de Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. Ed. Rio de Janeiro: LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA, J. P. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, J. A. *Cidades na selva*. Manaus. Valer Editora, 2000.

SEGAUD, M. *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*. Paris: Armand Colin, 2007.

TRINDADE JÚNIOR, S. C.; ROCHA, G. M. (Org.). *Cidade e empresa na Amazônia: gestão do território e desenvolvimento local*. Belém: Paka-Tatu, 2002.

VEIGA, J. E. *Cidades Imaginárias: o Brasil é menos urbano do que se calcula*. Campinas: Autores associados, 2002.

VILLANOVA, R. et. al. *Construire l'intercultural*. Paris: L'Harmattan, 2001.

VILLANOVA, R.; VERMÈS J. *Le métissage intercultural, créativité dans les relations inégalitaires*. Paris: L'Harmattan, 2005.