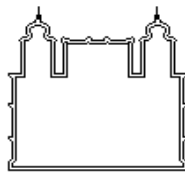


FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
INSTITUTO FERNANDES FIGUEIRA
PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE DA CRIANÇA E DA MULHER

Juventude, uso de álcool e violência em um contexto indígena em transformação

Maximiliano Loiola Ponte de Souza

Rio de Janeiro, Outubro de 2009



FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
INSTITUTO FERNANDES FIGUEIRA
PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE DA CRIANÇA E DA MULHER

Juventude, uso de álcool e violência em um contexto indígena em transformação

Maximiliano Loiola Ponte de Souza

Tese apresentada à Pós-Graduação em Saúde da Criança e da Mulher, como parte dos
pré-requisitos para obtenção do título de Doutor em Saúde da Criança e da Mulher

Orientadora:

Dra Suely Ferreira Deslandes

Co-orientadora:

Dra Maria Luiza Garnelo Pereira

Rio de Janeiro, 2009

**FICHA CATALOGRÁFICA NA FONTE
INSTITUTO DE COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO
CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA EM SAÚDE
BIBLIOTECA DA SAÚDE DA MULHER E DA CRIANÇA**

S729 Souza, Maximiliano Loiola Ponte de
Juventude, uso de álcool e violência em um contexto indígena
em transformação / Maximiliano Loiola Ponte de Souza. – 2009.
x. ; 127 f. ; tab. ; il.

Tese (Doutorado em Saúde da Mulher e da Criança) - Instituto
Fernandes Figueira , Rio de Janeiro , 2009 .

Orientador : Suely Ferreira Deslandes
Co – orientador: Maria Luiza Garnelo Pereira

Bibliografia: f. 119 - 127

1. Comportamento do adolescente – efeitos de drogas. 2. Índios
Sul – americanos. 3. Violência. 4. Mudança social. 5. Antropologia.
6. Consumo de bebidas alcoólicas. I. Título.

CDD – 22. ed. – 155.5

À Kalina, Maria Luíza e Samuel:

luzes na minha vida

Agradecimentos

A meus pais, Marcus Vinícius Ponte de Souza e Norma Loiola Ponte de Souza, pela existência;

A meus irmãos e irmãs, Cristina Loiola Ponte Batista, Cynthia Loiola Ponte de Souza, Marcus Vinícius Ponte de Souza, Marcellus Henrique Loiola Ponte de Souza, Moysés Loiola Ponte de Souza e François Loiola Ponte de Souza, pela convivência;

Aos grandes mestres, Carlos Alberto Flores (*in memoriam*) e Ronaldo de Albuquerque Ribeiro, pela apresentação à ciência;

A minha orientadora, Suely Deslandes, pela oportunidade;

A minha co-orientadora, Luiza Garnelo, pela assistência;

Aos colegas de doutorado, pela partilha;

À Fiocruz, pelo estímulo;

Aos companheiros de trabalho no Instituto Leônidas e Maria Deane, pela atenção;

A Federação das Organizações Indígena do Rio Negro, e Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de *Iauaretê*, pela confiança;

Ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro, pelo apoio;

A equipe de saúde do pólo-base de *Iauaretê*, Geraldo Schneider de Melo, Lea Gunchorosky Machado de Melo, Pedro Borges, Ângelo Quintanilha, e Celma Delagado, pela hospitalidade;

Aos professores e alunos da Escola Estadual São Miguel, paciência;

Ao Centro de Estudos e Revitalização da Cultura Indígena de *Iauaretê*, em particular aos Senhores Lauriano Maia, Guilherme Maia e Isidro Freitas, pelos ensinamentos;

Aos moradores de *Iauaretê*, pela paciência; e aos da Vila São Miguel, pela co-residência;

Ao CNPq, pelo financiamento.

Vale a pena repetir: na luta contra o Leviatã moderno, a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam.

Marshall Sahlins

Resumo

Iauaretê é uma populosa, multi-étnica e urbanizada localidade indígena situada no Alto Rio Negro. Suas lideranças têm expressado preocupações com a violência, em particular com as brigas dos jovens, sob o efeito de bebidas alcoólicas. Buscou-se investigar os diferentes modos de construção da juventude, analisando as relações entre o uso de álcool e violência, priorizando a compreensão do ponto de vista nativo. Realizou-se uma pesquisa etnográfica de seis meses de duração, tendo a observação participante como técnica principal de pesquisa. Partindo da teoria da construção da pessoa no contexto ameríndio, se reconstruiu, a partir de histórias míticas, um ciclo vital, no qual se pôde acessar a importância dos rituais de passagem, atualmente de desuso, e a introdução da escola formal, de modelo ocidental, como pontos de ancoragem para compreensão da juventude. Articulando referências teórico-metodológicas da antropologia e da saúde coletiva, se propôs um modelo culturalmente adaptado para compreender a relação entre o uso problemático de bebidas alcoólicas por jovens indígenas e o contexto social. Utilizando teorias sobre o parentesco ameríndio e sobre as guerras tribais, evidencia-se que as brigas entre os jovens, fazem parte de complexos mecanismos que operam no sentido manter diferenças e produzir semelhanças, necessários para convivência no ambiente transformado de *Iauaretê*. Diferentemente do senso comum, inclusive local, defende-se que tais aspectos não se configuram como resultante de um sistema cultural deteriorado combalido e perdido. Alternativamente, é essa dinâmica cultural que cria condições de possibilidade para configuração destas representações e práticas, mesmo que para isso se pague um preço, na medida em que os mecanismos tradicionais de coibição de excessos não operaram plenamente na urbanizada *Iauaretê*.

Descritores: Índios sul-americanos; juventude; condições de vida; consumo de álcool; violência; mudança cultural.

Abstract

Iauaretê is a populous, multi-ethnic and urbanized indigenous place located in Upper Rio Negro. Their leaderships have been expressing concerns with the violence, particularly with youths' fights, under the effect of alcoholic drinks. It was looked for to investigate the different manners of the youth's construction, analyzing the relationships between the use of alcohol and violence, prioritizing the understanding of the native point of view. It was done an ethnographic research, tends the participant observation as main technique of research. Leaving of the theory of the person's construction in the amerindian context, it was rebuilt, starting from mythical histories, a vital cycle, in which could access the importance of the rituals of passage, now in disuse, and the introduction of the formal school, in occidental model, as anchorage points for the youth's understanding. Articulating theoretical-methodological references of the anthropology and of the collective health, intended a culturally adapted model to understand the relationship among the problematic use of alcohol for indigenous youths and the social context. Using theories about the amerindian relationship and about the tribal wars, it is evidenced that the fights among the youths, do part of complex mechanisms that operate in the sense to maintain differences and to produce similarities, necessary for coexistence in the transformed atmosphere of *Iauaretê*. Differently of the common sense, besides place, defends that such aspects are not configured as resulting from a spoiled cultural system. Alternatively, it is that dynamics culture that creates possibility conditions for configuration of these representations and practices, even if for that to pay a price, in the measure in that the traditional mechanisms of restraint of excesses didn't operate fully in the urbanized *Iauaretê*.

Key-words: South American Indians; youth, life's conditions, alcohol consumption, violence, cultural change

Nota lingüística

Os termos em tukano utilizados na tese aparecem em itálico, grafados de acordo com a proposta de padronização de Ramirez (1997). Abaixo apresenta-se aspectos básicos desta padronização, extraídos das sínteses elaboradas por Lasmar (2005) e por Andrello (2006).

Vogais

- a, i, u pronunciam-se como em português;
- e, o são geralmente abertas como fé e avó;
- ɨ pronuncia-se entre o i e o u, sem arredondar os lábios.

Consoantes

- p, t, k, b, d, g pronunciam-se, de modo geral, como em português;
- ge e gi pronunciam -se como guerra e guitarra, respectivamente;
- h pronuncia-se como o **rr** de **carro**,
- y pronuncia-se como o **e** de **interromper**;
- w pronuncia-se como o **v** de **vaca**, afrouxando a articulação;
- r pronuncia-se como o **r** de **caro**.

Sinais

- O til (~) indica nasalização;
- O apóstrofo (') indica laringalização;
- Os acentos agudo (´) e o circunflexo (^) indicam as melodias tonais da língua tukano, o primeiro indica melodia tonal ascendente; já o segundo, a melodia tonal alta.

Lista de quadros, figuras e tabelas

Figura-1	Região do Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira, fronteira com Colômbia e Venezuela	04
Figura-2	Localização de Iauaretê na confluência entre os rios Uaupés e Papuri, na fronteira entre Brasil e Colômbia	07
Figura-3	Crescimento demográfico da população de <i>Iauaretê</i> no período de 1927 a 2007	08
Quadro-1	Caracterização dos alunos matriculados na Escola Estadual Indígena São Miguel, de Iauaretê, no ano de 2007.	10
Figura-4:	Pirâmide etária da população de Iauaretê, ano 2007.....	10
Quadro-2	Perguntas norteadoras, objetivos e títulos dos artigos que compõem a tese	16
Figura-5.	Síntese dos referenciais teóricos e estratégia metodológica utilizados na pesquisa	22
Figura-6	Adaptação do modelo teórico de Contandriopolus (2004) à pesquisa	32
Figura-7.	Modelo analítico para compreensão das relações entre o contexto social e os problemas juvenis relacionados ao uso de álcool	74

Sumário

1. Introdução	01
2. Narrativa teórico-metodológica	18
2.1. Maloca de pedra, maloca de palha: a noção de cultura no mundo em transformação	19
2.2. Fracos, desengonçados e feios: juventude e a construção da pessoa	23
2.3. Antropologia e saúde coletiva: contexto social e modos de beber	28
2.4. Conflitos dentro e conflitos entre: parentesco e guerra tribal	33
2.5. Observando o cotidiano: o ponto de vista nativo no mundo em transformação	41
3. Histórias-míticas e construção da pessoa: ambigüidade dos corpos e juventude indígena em um contexto de transformações (1º Artigo)	47
3.1. Introdução	49
3.2. Metodologia	52
3.3. Resultados e discussão	54
3.3.1. Histórias de <i>wi'magi/wi'mago</i>	54
3.3.2. Histórias de <i>ma'mê/numió</i>	55
3.3.3. Histórias de <i>biki/bikió</i>	62
3.4. Considerações finais	64
4. Modos de vida e modos de beber de jovens indígenas em um contexto de transformações (2º Artigo)	68
4.1. Introdução	70
4.2. Pressupostos teóricos	71
4.3. Metodologia	73

4.4. Resultados e discussão	75
4.4.1. Culturas rionegrinas	75
4.4.2. Organização sócio-política de <i>Iauaretê</i>	76
4.4.3. Condições de vida	78
4.4.4. Respostas sociais de enfrentamento	81
4.5. Considerações finais	82
5. Construção de parentesco, guerra tribal e violência: as “brigas dos jovens em um contexto de transformações (3º Artigo)	85
5.1. Introdução	87
5.2. Metodologia	92
5.3. Resultados	96
5.3.1. Namoradas de uns, irmãs de outros	96
5.3.2. <i>Os “da terra” e os “de fora”</i>	99
5.3.3. Os “desta vila”- os “da outra vila”	102
5.3.4. Interações no cotidiano	107
5.4. Considerações finais	110
6. Considerações finais	112
7. Referências Bibliográficas	119

1. Introdução

A juventude é um tema de especial interesse para diferentes áreas do conhecimento. Tanto na sociologia, como na antropologia, reflexões a seu respeito ajudaram ratificar ou retificar os contornos teóricos de diferentes correntes do pensamento.

No campo da sociologia, estudos mais sistemáticos sobre juventude passaram a ser realizados a partir da década de 1920, sob os auspícios da Escola de Chicago. Apesar da importância dada à questão da juventude nestes estudos, o foco central da agenda de pesquisa desta escola era “entender o efeito do crescimento urbano acelerado sobre o comportamento dos habitantes” (Waiselfisz, 1998, p. 155). Ancorados no paradigma funcionalista, a juventude era concebida como momento no qual a integração do indivíduo se efetivava ou não, “trazendo conseqüências para ele próprio e para manutenção da coesão social (Abramo, 1997), que por sua vez já se encontraria abalada pelos fenômenos aculturativos associados à própria urbanização.

Já no campo da antropologia, pode-se destacar o pioneiro estudo sobre juventude de Margareth Mead, *Coming of age in Samoa* de 1927 (Mead, 2001)¹. Este é considerado um texto clássico da escola “cultura e personalidade”. Esta corrente teórica estava empenhada em demonstrar a variabilidade das formas de organização social, e sua coerência interna, muitas vezes em um esforço teórico para compreender a sociedade urbana ocidental, em geral, e norte-americana em particular (Laplantine, 2001).

No campo da saúde, pululam investigações sobre juventude, particularmente focadas em temas como violência, uso de álcool e drogas (Minayo et al, 1999; Abbey,

¹ Note-se que em traduções deste clássico texto de Mead para o espanhol e para o português utiliza-se de forma recorrente o termo “adolescência” e não “juventude”. O primeiro termo é utilizado de forma usual, e por vezes acrítica, em pesquisas contemporâneas no campo da saúde. Aqui se entende que adolescência remete a referências teóricas que se assentam na psicologia e na psicanálise, associando-se às mudanças na personalidade, na mente ou no comportamento do indivíduo que se torna adulto (Groppo, 2002). Já juventude se assenta em referenciais teóricos das ciências sociais, em particular da sociologia, se adequando mais aos propósitos desta pesquisa, como se evidenciará de forma pormenorizada a diante no item 2.2 deste trabalho (p. 24).

2002; Carlini et al, 2002; Cruz Neto, 2004). No Brasil, estes estudos vêm sendo realizados quase que exclusivamente nos grandes centros urbanos. Apesar de o Brasil possuir grande diversidade étnico-cultural, inexistem trabalhos focados na temática da juventude indígena, mesmo havendo evidências, por um lado, que a população ameríndia nacional esta passando por um processo de urbanização (Coimbra Jr e Santos, 2000), e por outro, que está ocorrendo uma interiorização da violência homicida no país (Waiselfisz, 2004).

Explorar a temática da juventude, em suas relações com uso de álcool e a violência, em contextos distintos das grandes cidades e em grupos culturalmente diferenciados, mostra-se um caminho de pesquisa promissor e inovador. Neste sentido, buscou-se investigar os diferentes modos de construção da juventude, num contexto indígena específico, analisando as relações que se estabelecem entre o uso de álcool e violência, buscando construir uma compreensão a respeito do ponto de vista nativo, articulando-o às transformações culturais que se deram ao longo do contato com a sociedade nacional. Considerando tanto o objeto a ser investigado, quanto o referencial teórico-metodológico a ser utilizado, esta tese se insere na interface entre as pesquisas da área de saúde, e das ciências sociais, num campo que vem sendo chamado de “ciências sociais em saúde” (Nunes, 2006).

Embora influenciado, de alguma forma, pelas abordagens pioneiras anteriormente citadas, ao se adotar aqui um conjunto distinto de premissas, este trabalho acaba por delas se distanciar teoricamente. Estas premissas serão oportunamente detalhadas, cabendo neste momento apenas enunciá-las. A urbanização não será concebida de forma apriorística como um elemento de ruptura ou de desagregação da organização social. Será entendida como um elemento associado à transformação, algo inerente ao processo de reprodução cultural (Sahlins, 1997a, b). Neste sentido, buscar-

se-á apreender como inovação e tradição se interpenetram, ressignificando práticas e representações. Não se partirá do exercício teórico-metodológico de se buscar compreender a juventude indígena investigada e as demais questões a ela associadas, através da oposição a outras tipologias de “juventudes” a serem tomadas como referência. A proposta deste trabalho é buscar compreendê-la a partir de seu próprio contexto cultural, num exercício contínuo de buscar construir uma compreensão a respeito do ponto de vista nativo. E a bem da coerência interna, concebe-se este contexto como sendo construído na interface, entre aquilo que é “autóctone” e aquilo que é “adventício”, evitando-se quaisquer abordagens que deixem de considerar a história de contato e as interações que as populações indígenas vêm estabelecendo com a sociedade nacional mais ampla.

O local escolhido para realização da pesquisa de campo, que durou aproximadamente seis meses, foi a populosa e multi-étnica comunidade indígena de *Iauaretê*, localizada na região do Alto Rio Negro. As principais motivações para sua escolha foram: a) estarem em plena operação os sistemas simbólicos que ancoram, em bases míticas, a compreensão da realidade e a organização social; b) estar passando por um processo de profundas transformações relacionadas ao intenso processo de crescimento populacional e urbanização (Andrello, 2006); c) haver no discurso das lideranças indígenas locais, reiterada preocupação com a parcela da população considerada jovem, particularmente no que concerne ao envolvimento da mesma em eventos violentos, sobretudo quando do uso de bebidas alcoólicas.

Três perguntas nortearam a realização da pesquisa que deu origem a esta tese. Optou-se aqui por, inicialmente, apresentá-las de forma intercalada com informações sintéticas a respeito da região do Alto Rio Negro e de *Iauaretê*, visando correlacioná-las ao cenário específico da pesquisa.

A região do Alto Rio Negro (em destaque na Figura-1), localizada no noroeste da Amazônia brasileira, na fronteira com Colômbia e Venezuela, é habitada por aproximadamente 30.000 indígenas (Pagliaro et al, 2005), de três famílias lingüísticas, Tukano Oriental, Aruaque e os Maku² (Andrello 2006). As duas primeiras podem ser divididas em unidades menores, cada qual com sua própria língua, como por exemplo, os Tukano, Dessano, Wanano, Arapasso, Piratapuaia, dentre outros, para o caso dos Tukano Oriental; os Tariano, Baniwa, Baré, para o caso dos Aruaque. Chamam-se estes subgrupos de unidades exogâmicas³ (Hugh-Jones, 1979a), visto que na prática nativa o casamento entre consangüíneos é proibido. Segundo narrativas míticas, seus membros seriam descendentes de antepassados comuns, sendo entre eles o casamento considerado incesto (Jackson, 1983).



Figura-1. Região do Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira, fronteira com Colômbia e Venezuela. Fonte: Elaborado por Sylvain JM Desmoulière / ILM D com dados do IBGE (Limites de países e municípios). Projeção UTM 20 S / SIRGAS2000.

² Não se abordou, nesta pesquisa, os índios desta família lingüística, tendo em vista sua baixa representatividade numérica no contexto de *Iauaretê* e o fato deles pouco interagirem com o contexto mais amplo de *Iauaretê*, sendo seus contatos restritos a determinados grupos tarianos de alta hierarquia.

³ Neste trabalho, utilizar-se-á indistintamente os termos grupo étnico ou etnia, para se referir as unidades exogâmicas.

Cada grupo étnico é composto por diferentes sibs, que são grupos de parentesco, hierarquizados de acordo com a ordem de nascimento dos ancestrais fundadores. No processo mítico de instauração da ordem social, o chefe ancestral de cada etnia indicou o local de moradia dos diferentes sibs. Em cada assentamento, dadas às regras de descendência patrilinear e de residência patrilocal pós-casamento, moravam, em um ou mais malocas, homens (e seus filhos e filhas solteiras) de um mesmo sib, e suas esposas de outras unidades exogâmicas (Chernela, 1993).

Os povos indígenas rionegrinos estão em contato com a sociedade nacional há mais de três séculos. Foram alvo de tropas de captura de escravos, da exploração por comerciantes e da catequese religiosa (Wright, 1992). Missionários católicos estão na região desde os primórdios do contato, entretanto sua presença torna-se intensiva através da congregação salesiana, a partir da segunda década do século passado. Estes estabeleceram centros missionários, objetivando implantar um projeto civilizador-catequético, que contava inclusive com financiamento público (Andrello, 2006). Uma das estratégias utilizada pelos religiosos foi a instalação de escolas em regime de internato. Internados os jovens não passavam pelos rituais de iniciação, que demarcavam ritualisticamente a passagem da infância para idade adulta, e a inclusão do iniciado no mundo de adultos de seu sib.

Na região do Alto Rio Negro, os ritos de iniciação masculina encontram-se relacionados ao complexo mítico-ritual do *Jurupari*, e ao culto de flautas sagradas cuja visão é interdita a mulheres e crianças não-iniciadas (Reichel-Dalmatoff, 1986). Quando o corpo das crianças começava a se modificar, e mais especificamente quando sua voz começava a engrossar, elas eram apartadas de seu grupo familiar. Neste afastamento, que podia durar semanas ou meses, a depender do desempenho dos iniciandos, eles eram submetidos a uma dieta restrita, a base de pimenta e farinha, sendo

intensivamente instruídos por homens mais velhos a respeito dos mitos e regras culturais de seu grupo. O ritual propriamente dito durava cerca de três dias. Nele o iniciando era apresentado às flautas sagradas, tinha seu corpo pintado e ornamentado com os enfeites corporais próprios de seu sib, e pela primeira vez participava do açoitamento ritual e coletivo, do qual todos homens participavam ao longo de toda a sua vida (Hugh-Jones, 1979a). De especial interesse para este trabalho é o fato que neste ritual se evidenciava as diferentes fases da vida dos homens (Hugh-Jones, 1979b). A primeira delas seria a das crianças, que ficariam no universo feminino, não participando diretamente das atividades supracitadas. Entre aqueles que participavam do rito demarcava-se, através do tamanho das flautas utilizadas, dos ornamentos e pinturas que enfeitavam os corpos, três grupos: os iniciandos, os jovens iniciados e os velhos. O curto período de iniciando era resultado do somatório do tempo de preparação e de realização do ritual, neste período seu *status* era marcado por profunda ambigüidade. Terminado o ritual, o jovem passava a morar no centro da maloca, junto com outros desta fase. Somente passaria a fazer parte do grupo dos velhos, após se casar, sua mulher realizar a primeira colheita de mandioca, em terreno por ele preparado, e, sobretudo após ela dar a luz a seu primeiro filho (Jackson, 1983).

Um dos centros missionários anteriormente citados foi instalado, em 1929, na fronteira Brasil-Colômbia, no ponto de confluência entre o rio Papuri e os trechos médio e alto do Rio *Uauapés*, na localidade de *Iauaretê* (Andrello, 2006) (Figura-2). Com o colégio interno, inaugurado em 1930, e as demais ações catequético-civilizadoras favoreceu-se a migração para esta localidade.

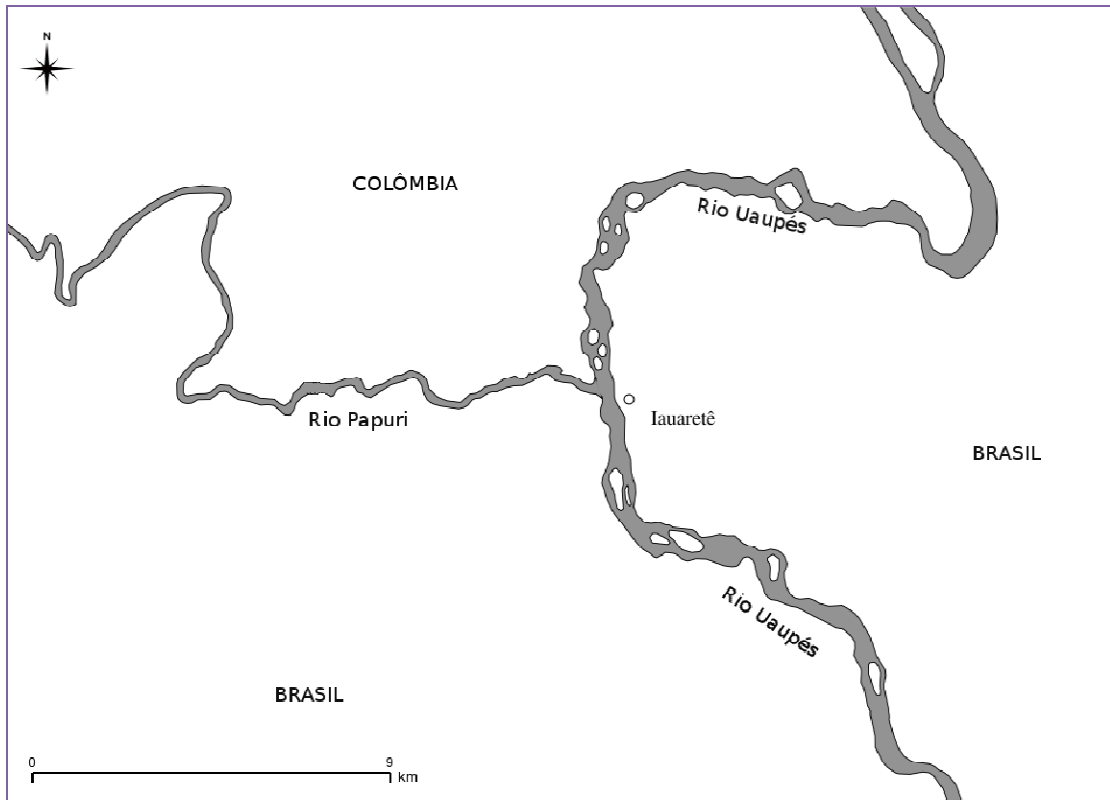


Figura 2. Localização de *Iauaretê* na confluência dos rios Uaupés e Papuri, na fronteira entre Brasil e Colômbia. Fonte: Fig2 Fonte: Elaborado por Sylvain JM Desmoulière / ILMD com dados do IBGE (Limites de países e municípios), IGBE / CREN / Projeto Radam (Rios). Projeção UTM 20 S / SIRGAS2000.

A população atual de *Iauaretê* encontra-se dividida em 10 vilas. Cinco delas são chamadas de “tradicionalis”, relacionando-se as cinco malocas tarianas existentes quando da chegada dos missionários, e derrubadas dois anos após (Andrello, 2006). As demais vilas, chamadas de “novas”, são formadas por famílias que se instalaram em áreas cedidas pela missão ao longo dos anos. Cada vila possui seu próprio corpo de lideranças, como o capitão, o animador e o catequista; bem como seus times esportivos, seus grupos de quadrilhas juninas formados por jovens, que competem entre si. Cada vila, igualmente possui, ou gostaria de possuir, um campo de futebol, uma capela e um centro comunitário.

Conforme se pode acompanhar através da Figura-3, de 1927 a 1932, sua população mais do que triplicou passando de 52 pessoas, para 163 (Andrello, 2006). Com fim do internato, na década de oitenta, tal processo se incrementou, visto que famílias inteiras passaram a se mudar para lá, com o intuito de manter os filhos estudando. No ano da pesquisa de campo, 2007, a população era 2.779 habitantes, mais de cinquenta vezes maior que aquela de setenta anos atrás⁴.

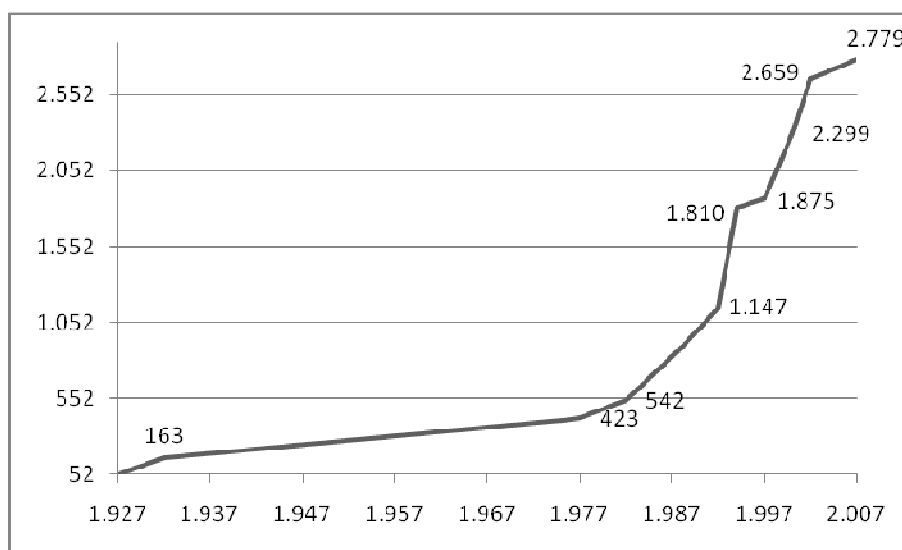


Figura-3 Crescimento demográfico da população de *Iauaretê* no período de 1927 a 2007. Fonte: Andrello (2006), com exceção da população referente ao ano de 2007, que foi fornecida pelos profissionais de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro.

Demarca-se que o antigo internato salesiano agora se chama Escola Estadual São Miguel, sendo um colégio vinculado a Secretaria Estadual de Educação do Estado do Amazonas. Todos seus professores são indígenas e no ano da pesquisa de campo, sua diretora era a primeira indígena a ocupar este cargo. Os alunos vestem fardas padronizadas, as turmas são organizadas em séries, o calendário letivo, as disciplinas,

⁴ Em diversos momentos deste trabalho diz-se que *Iauaretê* é uma localidade indígena populosa. Esta afirmação baseia-se em três balizas comparativas. A primeira perspectiva remete a sua própria população que em décadas passas era bem menor, como demonstrado anteriormente. A segunda relaciona-se ao fato que atualmente na grande maioria dos locais de assentamento indígena desta região residem “unidades domésticas isoladas”, compostas quando muito por poucas dezenas de pessoas (Andrello, 2006, p. 28). Por fim, considera-se *Iauaretê* uma localidade indígena populosa quando se observa que em termos nacionais esta é a segunda comunidade indígena mais povoada (Neves, 2006).

seus conteúdos e cargas-horárias, bem como os processos avaliativos são de certa forma similares aqueles adotados em qualquer escola estadual. Adaptações do projeto político pedagógico as especificidades indígenas é um desafio constante para direção da escola. Apesar dos inegáveis esforços empreendidos poucos avanços de fato ocorreram neste sentido, como a realização de atividades “extra-classe” de agricultura, piscicultura, e cultura indígena, com fraco envolvimento dos alunos, que faltam reiteradamente, ou participam de forma mecanizada dada seu caráter obrigatório.

Na Escola Estadual São Miguel, em *Iauaretê*, no ano de 2007 estavam matriculados 677 alunos no ensino fundamental e outros 278 no ensino médio, totalizando 955 pessoas, o que corresponde a mais de um terço da população local. Considerando as informações existentes na escola a respeito do conjunto dos alunos matriculados no ensino médio (Quadro 1), observa-se que a maioria é composta por estudantes do sexo masculino, sendo formada por indígenas de pelo menos dez etnias diferentes, havendo predomínio de tarianos, tukanos, piratapuias e dessanos. Menos de um quarto dos alunos se identificaram como tendo sua comunidade de origem localizada em *Iauaretê*. Tais aspectos evidenciam a importância da escola como elemento que contribui para configurar a atual composição demográfica de *Iauaretê*, tanto no que se refere a seu contingente populacional, como a sua diversidade étnica, visto que se constitui em importante fator indutor de migração para esta localidade.

Sexo	Masculino	164	59,99 %
	Feminino	114	41,01 %
Etnia	Tariano	101	36,33 %
	Tukano	58	20,86 %
	Piratapuia	38	13,69 %
	Dessano	20	7,19 %
	Arapaço	9	3,24 %
	Tuiuka	5	1,80 %
	Hupda	1	0,36 %
	Karapanan	1	0,36 %
	Kubeo	1	0,36 %
	Juruti	1	0,36 %
	Não Identificado ⁵	39	14,03 %
Comunidade de origem	<i>Iauaretê</i>	63	22,58 %
	Outra	177	63,44 %
	Não Identificado	39	13,98 %

Quadro-1. Caracterização dos alunos matriculados na Escola Estadual Indígena São Miguel, de Iauaretê, no ano de 2007. Fonte: Escola Estadual Indígena São Miguel.

A partir da pirâmide demográfica abaixo (Figura-4), observa-se que a população entre 15 e 24 anos⁶, representa uma parcela importante da população de *Iauaretê*, aproximadamente 29% do total.

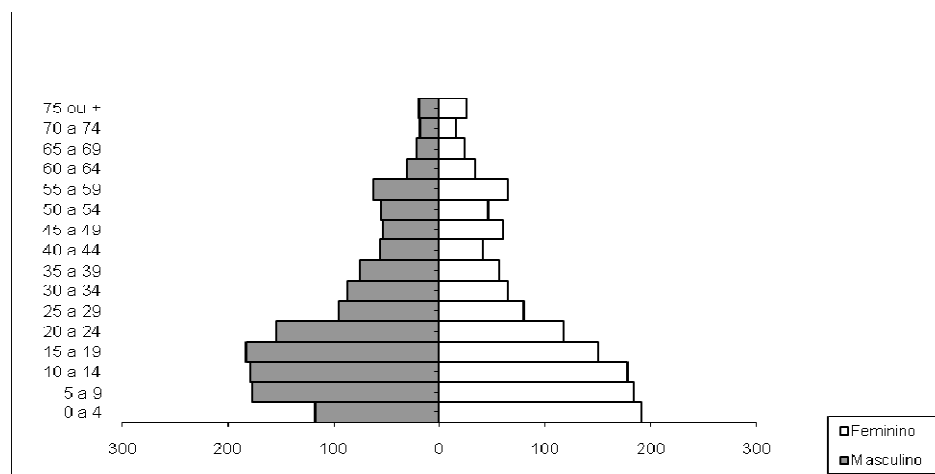


Figura 4: Pirâmide etária da população de Iauaretê, ano 2007. Fonte: Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro.

⁵ Filhos de pais formalmente desconhecidos ou de não-indígenas, dada a regra de descendência patrilinear idealmente não pertencem a nenhum grupo étnico específico.

⁶ Critério etário utilizado para definir a população jovem, segundo a Organização Pan-americana de Saúde (OPS/OMS, 1985).

Observa-se, portanto, que em *Iauaretê* o demarcador ritual do fim da infância entrou em desuso, bem como houve a introdução da escola formal, que de acordo com a literatura, ao introduzir novas formas de sociabilidade influencia de forma importante como as diferentes etapas da vida são representadas (Àries, 1981). Isto tudo vem ocorrendo em um cenário de importante concentração demográfica, no qual há uma representação expressiva de uma faixa etária que noutros contextos é genericamente chamada de juventude. Em *Iauaretê*, muito se fala sobre a juventude e sobre os jovens indígenas. Assim, considerando que as representações sobre as diferentes fases da vida variam histórica e culturalmente (Mead, 2001; Amit-Talai e Wulff, 1995), a primeira pergunta norteadora desta pesquisa foi: “Em *Iauaretê*, quando se fala sobre jovens, sobre quem se está falando?”.

Outro aspecto importante da cultura rionegrina é o consumo de bebidas alcoólicas fermentadas, chamadas genericamente de *caxiri*. Estas são produzidas pelas mulheres (Lasmar, 2005). Utiliza-se em seu preparo o sumo de diversos tipos de vegetais, tais como açaí, cará, pupunha, etc. Em tempos anteriores as mulheres mascavam estes vegetais e a saliva auxiliava no processo de fermentação do sumo que ficava por pelo menos dois ou três dias “crescendo” num coxo de madeira (Jackson, 1983). Atualmente pode-se utilizar um ralador, ou até mesmo um liquidificador neste processo, estando em desuso, delo menos em *Iauaretê*, a prática da mastigação. Atualmente, o sumo pode também ser acondicionado em grandes painéis de alumínio. Um tipo específico de derivado da mandioca é produzido com a finalidade específica de incrementar o processo de fermentação. Esta é uma prática que persiste, embora também nos dias de hoje se utilize bolachas e grandes quantidades de açúcar industrializado para incrementar ainda mais a fermentação, produzindo um *caxiri* mais forte (Souza e Garnelo, 2007).

Uma das situações de consumo de *caxiri* dá-se na festa-ritual conhecida como *dabucuri*, que está simbolicamente associada à troca de mulheres entre sibs de diferentes unidades exogâmicas (Hill 1987, Chernela 1993). Nesta interação dois grupos, o de visitantes traz produtos como peixe, frutas, etc. com os quais presenteia o grupo local, que o fornece *caxiri*, produzido pelas mulheres. Antes das trocas representam ritualisticamente suas diferenças. Ao longo da festa os grupos interagem, inclusive, de forma erotizada. Fica-se subentendido que o grupo presenteado terá que retribuir as ofertas em outro momento.

Outra situação na qual consumia *caxiri* era quando se praticavam já comentados os rituais de iniciação masculina. Diferentemente dos *dabucuris*, que se caracterizam pelo progressivo borramento das diferenças entre os grupos, nos rituais de iniciação demarcava-se a especificidade de cada grupo e a união dos homens iniciados, vistos como irmãos, possuidores de bens simbólicos (cantos, mitos, enfeites rituais). A exclusão das mulheres estrangeiras e dos não iniciados, simbolicamente representava a unidade masculina do sib, que se pretendia exaltar (Hugh-Jones, 1979a).

Atualmente, é comum se referir a *Iauaretê* como um local no qual há “muitos movimentos”, denotando o fato que lá ocorrem muitas festas. Nestas se bebe tanto *caxiri*, como também bebidas industrializadas, como a cachaça. Os *dabucuris*, agora simplificados (mas simbolicamente operantes), se associam como noutros antigos centros missionários da região a um conjunto de outras festas como aquelas relacionadas às datas do calendário cívico-nacional, comemorações religiosas, aniversários, casamentos (Souza e Garnelo, 2007), bem como a feiras e arraiais (com venda de produtos, inclusive de *caxiri*), especificidades de *Iauaretê*. Localmente, pessoas de diferentes faixas etárias, costumam afirmar que o fato de *Iauaretê* ser “quase uma cidade”, local de “muitos movimentos”, afetaria o modo dos jovens beberem.

Desta forma, a segunda pergunta norteadora desta pesquisa foi: “Como o contexto sócio-cultural contemporâneo de *Iauaretê* influencia o modo como os jovens consomem bebidas alcoólicas?”.

Estas festas ocorrem em praticamente em todos os finais de semana, concomitantemente em diferentes vilas. É possível afirmar que não é necessário permanecer mais do que uma semana em *Iauaretê* para poder observar ou se ter notícia de situações nas quais, nestas festas, jovens se envolvem em brigas. Lideranças e pais de forma usual discutem esta questão nas assembléias e no cotidiano. Trata-se, portanto, de um tema que é constantemente objeto de reflexão por parte dos moradores de *Iauaretê*.

A um primeiro olhar, as brigas parecem eventos aleatórios. Em uma situação dois jovens podem brigar entre si, e noutra aliarem-se contra um terceiro. Jovens podem formar grupos tendo em comum o fato de serem de uma mesma vila, e brigar com jovens de outra vila. Por outro lado, igualmente formam-se grupos cujos integrantes não são da mesma vila, muito menos do mesmo grupo étnico. Porém um fato que salta logo aos olhos é que raramente ocorrem brigas fora das situações de consumo de bebidas alcoólicas.

Nota-se que no contexto de *Iauaretê*, conforme defende Andrello (2006, p. 224), que as festas parecem servir ao propósito de facilitar a co-residência entre os diferentes grupos, propiciando o “manejo do ânimo coletivo”. Porém, se por um lado, as situações nas quais se bebe e come conjuntamente ativam mecanismo que favorecem a diluição das diferenças; por outro, são tidas como momentos culturalmente propícios para se explicitar os conflitos eclipsados no cotidiano (Lasmar 2005, Souza e Garnelo, 2007). É nestas festas, neste contexto transformado e em transformação que os jovens se encontram, convivem, divertem-se, e também brigam

entre si. Por fim, considerando que a literatura aponta para existência de complexas relações entre o a violência e o uso de álcool (Minayo e Deslandes, 1998), a última pergunta norteadora foi: “Quais seriam as relações que se estabelecem entre as formas atuais de uso de bebidas e violência praticada, e sofrida pelos jovens”?.

Um último aspecto importante a ser comentado, neste momento introdutório, é que esta tese não seguirá o formato clássico. Os resultados da pesquisa realizada serão apresentados através de uma coletânea de três artigos. Os dois primeiros artigos foram enviados para uma revista de área de saúde coletiva, e o último para uma revista de antropologia. Cada periódico possui seu perfil editorial, bem como suas próprias regras de editoração (extensão máxima dos textos, possibilidade ou não de se utilizar notas de rodapé, etc). Cada artigo, que foi construído tendo por balizas estes aspectos, deve ser compreendido como uma obra passível de ser lido de forma independente das demais seções que compõem a tese, o que resulta em inevitáveis repetições⁷.

Conforme está sumarizado no Quadro-2, cada uma das perguntas norteadoras se relaciona a um dos objetivos de pesquisa que fora apresentado anteriormente no projeto de qualificação desta tese. Ao longo do processo de pesquisa, com a maior apropriação dos referências teórico-metodológicos, juntamente com o contato direto com a realidade empírica proporcionado pelo tempo de permanência em campo, os objetivos iniciais foram redefinidos, resultando naqueles dos diferentes artigos que constituem os objetivos da tese. Entende-se esta distinção mais como um aprofundamento do que como um distanciamento.

Por outro lado, para se compor a tese, de certa forma uma quarta obra, foi necessário elaborar uma seção com o propósito explícito de construir pontes entre os

⁷Por exemplo, o fato de no primeiro artigo ter sido caracterizado o local de realização da pesquisa; não exclui a necessidade fazê-lo nos demais artigos. Isso também se aplica para aspectos teórico e metodológicos comuns aos diferentes artigos.

artigos, demarcando os pontos de convergências entre eles, explicitando a unidade que há na pesquisa como um todo; bem como aprofundar a discussão a respeito do processo de escolha dos principais marcos teóricos e estratégias metodológicas utilizados, algo difícil de ser realizado dentro dos limites dos artigos. Dadas as especificidades desta seção, que antecederá a apresentação dos artigos, na qual o autor irá se colocar enquanto sujeito, utilizar-se-á de forma recorrente uma linguagem em primeira pessoa, que contrastará com aquela empregada nos artigos. Visando minimizar repetições, os aspectos metodológicos mais específicos serão tratados apenas nos artigos.

Perguntas norteadoras	Objetivos previstos no projeto de qualificação	Objetivos dos artigos	Título dos artigos
Em <i>Iauaretê</i> , quando se fala sobre jovens, sobre quem se está falando?	Aprender os diferentes discursos sobre ser jovem, produzidos e reproduzidos pelos grupos indígenas residentes em <i>Iauaretê</i> .	Compreender a construção das representações sobre a juventude indígena em <i>Iauaretê</i> , suas correlações com as demais fases do ciclo vital, e como contribuem para configurar práticas sociais estruturadas em torno deste grupo social.	1º artigo: Histórias-míticas e construção da pessoa: ambigüidade dos corpos e juventude indígena em um contexto de transformações.
Como o contexto sócio-cultural contemporâneo associa-se a forma como os jovens consomem bebidas alcoólicas?	Compreender os modos de consumo de álcool pelos jovens e os significados a eles e por eles atribuídos a esta prática.	Analisar as possíveis interações entre as atuais condições de vida da população indígena de <i>Iauaretê</i> e o modo de beber dos jovens indígenas, reconhecendo a intrínseca relação que se estabelece entre o contexto sócio-cultural, a organização social e as estratégias de enfrentamento, localmente disponíveis, para este problema.	2º artigo Modos de vida e modos de beber de jovens indígenas em um contexto de transformações.
Quais seriam as relações que se estabelecem entre as formas atuais de uso de bebidas e violência praticada, e sofrida pelos jovens?	Caracterizar o contexto no qual ocorre violência interpessoal envolvendo jovens em <i>Iauaretê</i> , enfocando as motivações, as situações que a precederam e sucederam, e o envolvimento do consumo de álcool nestes eventos.	Descrever e analisar a violência, em particular as brigas travadas entre os jovens indígenas de <i>Iauaretê</i> , e suas relações com o uso de bebidas alcoólicas, buscando construir uma compreensão a respeito do ponto de vista nativo.	3º artigo Construção de parentesco, guerra tribal e violência: as “brigas” dos jovens indígenas em um contexto de transformações.

Quadro 2. Perguntas norteadoras, objetivos e títulos dos artigos que compõem a tese

Por fim, sucedendo aos artigos haverá uma seção na qual se pretende apresentar uma síntese dos achados descritos nos diferentes artigos, retornando, inicialmente às três perguntas norteadoras da pesquisa. A seguir buscar-se-á articular teoricamente esses diferentes achados, buscando responder perguntas outras que surgiram no decorrer da pesquisa. Por fim, se fará um breve balanço das possíveis contribuições desta tese, bem como dos novos caminhos de pesquisa que a partir dela poderão surgir.

2. Narrativa teórico-metodológica

(...) quando a inadequação dos argumentos torna-se aparente, nossa mente se recusa a admitir a veracidade das afirmações que estes argumentos aduzem. (Maimônides)

Ao longo do processo de construção deste trabalho, e também antes dele, muitos textos foram lidos e lugares percorridos. Na confrontação entre teorias e contextos empíricos surgiram dúvidas, hipóteses, certezas provisórias, de qual seria a melhor alternativa teórico-metodológica para investigar os temas propostos nesta pesquisa. Ao se pesquisar, faz-se necessário realizar um conjunto de opções, que acabam por modelar a forma como se apreende a realidade, que é reconstruída a luz deste conjunto de escolhas. O caminho percorrido até se definir este conjunto de escolhas, pelo menos para o caso deste trabalho, nada teve de linear. Compreendo que descrever este caminho *a posteriori* é essencialmente fazer uma narrativa, aqui compreendida a partir de Gomes e Mendonça (2002, p.118), como “uma forma na qual a experiência é representada e recontada, e os eventos são apresentados como tendo uma ordem significativa e coerente”.

Esta “narrativa” tem o propósito de evidenciar como e porque determinados referenciais teóricos e estratégias metodológicas foram eleitos como prioritários. Considerando que nesta pesquisa as experiências vivenciadas em campo muito contribuíram para apontar os caminhos a serem trilhados, sempre que possível buscar-se-á evidenciar através de esquetes etnográficos, como as escolhas teóricas foram se procedendo.

2.1. Maloca de pedra, maloca de palha: a noção de cultura no mundo em transformação

Na Figura-5, está evidenciado graficamente que privilegiar a compreensão do ponto de vista nativo foi o ponto de partida da investigação realizada. Ou seja, teve-se como premissa a busca constante de chegar “o mais perto possível do ponto de vista nativo” (Lasmar, 2005, p. 40). Destaca-se que este intuito trata-se muito mais de um princípio geral que se persegue, do que algo que concretamente se possa alcançar, pois como alerta Viveiros de Castro (2002a),

o meu ponto de vista não pode ser o ponto de vista do nativo, mas o de minha relação com o ponto de vista nativo. O que envolve certa dose de ficção, pois se trata de pôr em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos (p. 123).

Ou seja, aquilo que se entende aqui como ponto de vista nativo não é algo dado, que exista por si mesmo na realidade empírica. Trata-se essencialmente de algo construído. E esta construção vai se dando no próprio processo de tornar compreensíveis os achados da pesquisa. Isso vai sendo realizado mediante a tradução, ou melhor, através da elaboração de uma versão daquilo que ao estabelecer relações, teoricamente orientadas, com o sujeito/objeto de investigação, consigo compreender. Ainda, buscar o ponto de vista nativo, no entendimento deste trabalho não se confunde com elencar, de forma acrítica, diversas opiniões dos indígenas de *Iauaretê*, sobre as questões levantadas nesta pesquisa. Trata-se de essencialmente buscar *construir uma compreensão possível* (e plausível) a respeito de como estas questões se ancoram no universo simbólico nativo que dá sentido ao mundo indígena, contemporaneamente marcado por estar acelerada transformação.

Autores que realizaram pesquisa entre indígenas abordando temas controversos como casamento de mulheres com homens brancos (Lasmar, 2005), suicídio (Erthal, 2001), ou o processo de “virar branco” (Kelly, 2005), concordam que haveria uma

tendência a buscar compreender estas questões relacionando-as a idéia de “perda cultural”.

Neste trabalho, ao se abordar temas igualmente controverso como juventude, uso de álcool, e violência, rejeita-se a tendência “hipersimplificadora” (Kelly, 2005, p. 202) acima colocada. Neste sentido, houve a necessidade de se utilizar um conceito de cultura que não se limitasse ao entendimento da mesma como um conjunto de traços, comportamentos ou instituições próprios, fixos e imutáveis que caracterizam determinado grupo. A rejeição desta noção de cultura deve-se tanto ao seu anacronismo teórico, visto que se associa a idéia de perda cultural, mas, sobretudo, pela impossibilidade de dar conta da complexa realidade empírica de *Iauaretê*, na qual transformação e cultura andam *pari passu*.

Exemplifica-se este ponto de vista com uma experiência que tive em campo. Durante minha primeira ida para *Iauaretê*, estava ocorrendo uma grande reunião relacionada às comemorações dos vinte anos de fundação das Federações das Organizações indígenas do Rio Negro (FOIRN). As discussões ocorriam numa grande maloca que na atualidade não é mais utilizada como casa comunal, mas onde funcionava o chamado “CERCII”, Centro de Estudos e Revitalização da Cultura Indígena de *Iauaretê*. As malocas que foram derrubadas sob influência dos missionários salesianos vêm sendo reerguidas como símbolo de luta do movimento indígena em diferentes locais (FOIRN/ISA, 2000). Aquela maloca de *Iauaretê*, anteriormente citada, foi construída através de financiamento de organizações não governamentais estrangeiras. Um idoso responsável pelo CERCII, e considerando grande conhecedor dos mitos e dos procedimentos xamânicos de cura, comentou em tom que mesclava ironia e indignação que não compreendia porque os financiadores se recusavam a permitir que usassem pregos, fechaduras e outros artificios modernos/ocidentais na

construção da maloca. Relatou que os “gringos” diziam que não seriam estes os materiais que os “antigos” usavam. Com um leve sorriso nos lábios relembra que nos mitos de origem, antes mesmo do aparecimento do mundo, a maloca dos heróis primordiais precursores da humanidade era de pedra quartzo, e que maloca de palha e madeira era uma coisa já “dos tempos modernos”.

Em síntese, o interlocutor ao lançar mão dos mitos de origem defende sua maloca transformada, recorrendo ao que aqui entendemos, a partir de Sahlins (1999a: 41), como cultura, que seria “essa ordenação (e desordenação) do mundo em termos simbólicos”. Abordando a realidade a partir deste prisma, a maloca proposta pelo idoso do CERCII não é uma maloca “aculturada”, mas uma maloca transformada. Não se trata de uma evidência de perda de cultura, mas sim da vivacidade na mesma. Afinal, Sahlins (1999 a, b) entendendo a transformação como parte inerente do mundo vivido, não a representa como epitáfio da cultura, inversamente, concebe-a como condição de possibilidade para sua permanência: “a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam” (Sahlins, 1999b, p. 126). Essa transformação, por sua vez, “é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (Sahlins, 1999a, p. 62), ou seja, dá-se a partir de instituições, estruturas ou lógicas próprias de cada grupo.

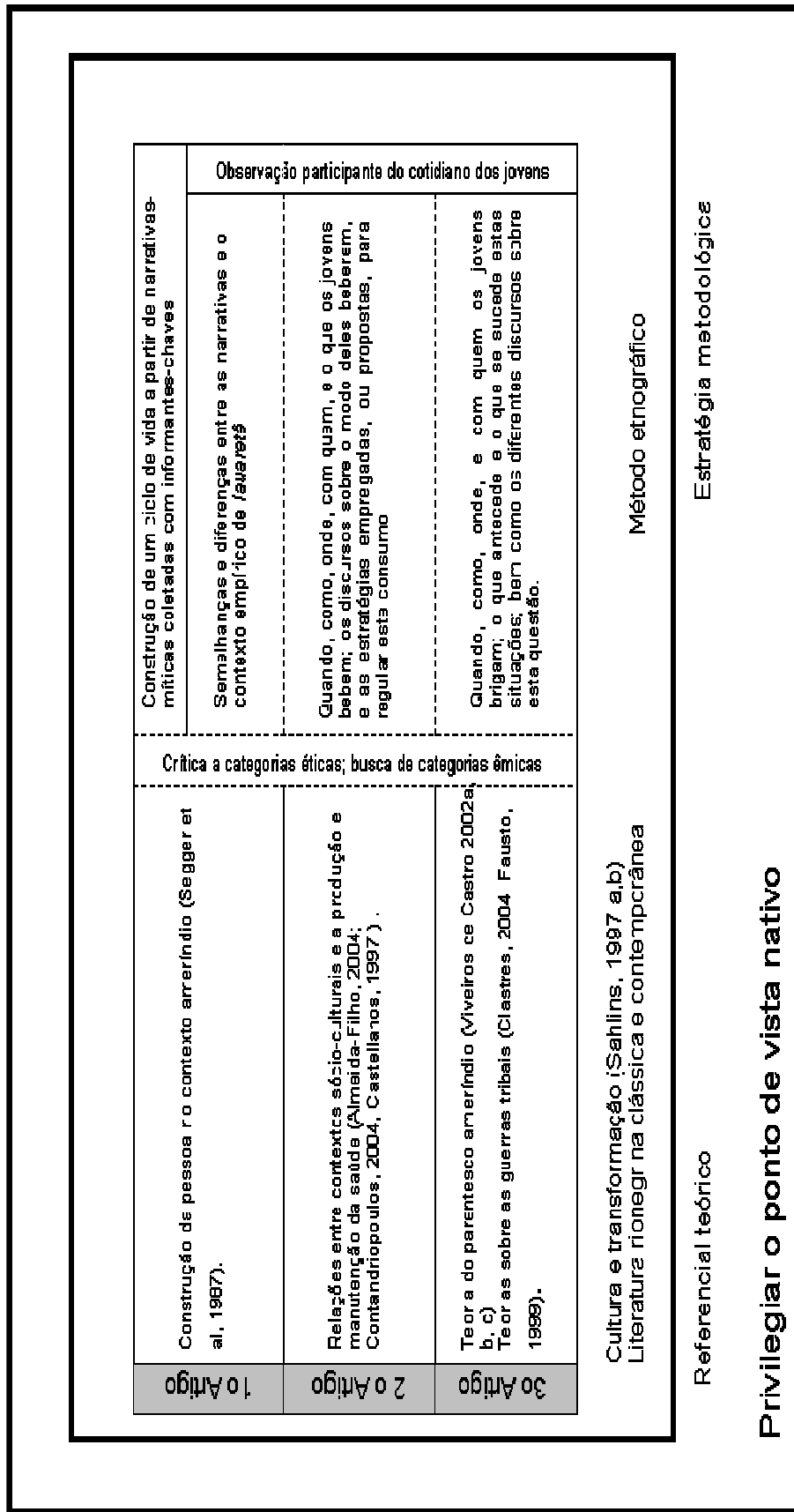


Figura-5. Síntese dos referenciais teóricos e estratégia metodológica utilizados na pesquisa.

Assim, as idéias de Sahlins a respeito de cultura e de suas relações com a transformação estiveram presentes de forma mais ou menos explícita nos diferentes artigos. A estas idéias somam-se para compor o arcabouço teórico comum da pesquisa parte da extensa literatura etnográfica existente sobre diferentes grupos indígenas do Rio Negro (Goldman, 1963; Hugh-Jones, 1979a; Hugh-Jones, 1979b; Jackson, 1983; Reichel-Dalmatoff, 1986; Hill, 1987; Wright, 1992; Chernela, 1993; Journet, 1995; Garnelo, 2003; Souza, 2004; Lasmar, 2005; Wright, 2005; Andrello, 2006; Garnelo e Buchillet, 2006; Souza e Garnelo, 2007), realizadas em diversos locais, e em contextos históricos distintos. Foi partir desta literatura e das experiências em campo que se avaliou a pertinência, se propôs adequações e se recompôs as demais chaves teóricas utilizadas em cada um dos artigos, o que será pormenorizado a seguir

2.2. Fracos, desengonçados e feios: juventude e a construção da pessoa

Inicialmente, demarca-se que nesta tese parte-se do entendimento de Bourdieu (1983) que a “idade é um dado biológico socialmente manipulado e manipulável” (p.113) Ou seja, as diferentes fases da vida não são categorias dadas, mas sim essencialmente construídas. Em cada contexto cultural e histórico, dinâmicas sociais complexas interagem para configurar as formas através das quais se realiza o recorte entre as diferentes gerações. No que concerne a uma possível fase da vida através da qual se faria passagem da infância para idade adulta, diferentes campos do saber elaboraram categorias distintas para abordá-la teoricamente, partindo de elementos próprios de sua epistême.

O termo juventude vem sendo utilizado pela sociologia, para se contrapor às categorias utilizadas por áreas do conhecimento que igualmente se debruçam sobre as transformações que ocorrem entre a infância e a vida adulta. Juventude se contrapõe

tanto à puberdade, termo cunhado pelas ciências biomédicas, para expressar as mudanças fisiológicas que ocorrem no corpo do indivíduo em desenvolvimento, como a adolescência, associado à psicologia e psicanálise, que enfocam as mudanças na personalidade, na mente ou no comportamento do indivíduo que se torna adulto (Groppo, 2000). Dois conjuntos de critérios, nem sempre fáceis de serem conciliados são comumente utilizados na literatura para definir juventude: o etário e o sócio-cultural (Sposito, 1997, Groppo 2000).

O primeiro critério costuma estar implícito na delimitação da categoria juventude (Groppo, 2000). Porém os limites utilizados variam. Alguns empregam o intervalo de 15 a 24 anos (OPS/OMS, 1985; Bousquat e Conh, 2003); outros, em contexto europeu estendem até os 29 anos (Guerreiro et al 2005). Já Sposito (1997) adverte que para contextos como o da sociedade urbana brasileira dever-se-ia antecipar o marco do início desta fase, tendo em vista a inserção precoce das pessoas no mundo adulto, em particular no trabalho. Minayo et al (1999) apontam que a delimitação por estes critérios é correntemente criticada, visto que diversos autores “consideram juventude como um processo e não apenas como uma categoria etária” (p.12). Defendem ainda que para se compreender os processos sociais nos quais os jovens estão inseridos deve-se buscar acessar como se “expressam seus comportamentos, gostos, opções de vida, esperanças e desesperanças” (p.12), atentando para o fato que as condições sócio-econômicas e políticas irão particularizar a forma com a representação de juventude é construída.

Neste sentido, os critérios sócio-culturais buscam relativizar o etário. A partir destes, compreende-se que a juventude irá variar de acordo com a “classe social, o grupo étnico, a nacionalidade, o gênero, o contexto histórico nacional e regional e etc” (Groppo, 2000, p.122). Sposito (1997) aponta que o aspecto central tomado no critério

sócio-cultural é o entendimento que seria uma fase da vida na qual se faria a transição da heteronomia da criança para autonomia do adulto.

Em relação aos aspectos considerados, para se avaliar esta autonomia em contextos urbanos vem se valorizando a saída da família de origem, a entrada na vida profissional, o término da escolarização, e a formação de uma nova família (Guerreiro et al, 2005). Porém com as mudanças ocorridas na sociedade, tais como expansão do tempo de formação escolar, novas formas de organização da família, desaparecimento do pleno emprego, a utilização destes marcos necessita de nova relativização.

As dificuldades encontradas para se definir juventude no contexto urbano, acentuam-se quando se pretende investigá-la no contexto indígena em geral, e, em *Iauaretê* em particular.

A passagem da infância para vida adulta em diversos contextos indígenas costuma ser mediado pelos rituais de iniciação (Clastres, 1974; Turner, 1977), que como visto anteriormente entraram em desuso, em diversas áreas do Alto Rio Negro. Em termos analíticos estes rituais podem ser compreendidos como rituais de passagem, e o iniciando encontra-se em uma fase liminar. Para Turner (1977) as pessoas que estão em estados liminares escapariam às classificações sociológicas. No estado liminar, o indivíduo seria marcado pela ambigüidade. Caberia ao ritual encaminhá-las para um *status* definido e pleno, tornando-os iguais aos demais membros de seu grupo. Ademais, em *Iauaretê* houve a introdução da escolarização formal, que ao longo dos anos vem se expandido, retardando a entrada dos alunos no mundo adulto. Em conjunto estes aspectos evidenciam um contingente de não-criança-não-adultos cujo *status* precisa de alguma forma ser definido.

Considerando todas estas dificuldades para se definir juventude através de critérios pré-estabelecidos, nesta pesquisa partiu-se da noção apresentada por Groppo (2000) que a entende como uma,

concepção, uma representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a eles atribuídos (p-8)

Tal proposta se alinha ao entendimento de Barreira et al (1999) que defende que embora seja importante compreender os códigos através os jovens se auto-definem, não é possível também deixar de considerar que aquilo que é considerado juventude em dado contexto irá se ancorar em premissas sócio-culturais locais mais amplas que, de uma forma ou de outra, perpassam as diferentes classes de idade.

Desta forma, compreendeu-se juventude como uma representação construída em uma dada realidade sobre um determinado segmento social, que é considerado, a partir de critérios sócio-culturais e históricos próprios, como estando no limite entre a heteronomia e a autonomia, compondo simbolicamente um grupo etário, que ao estabelecer tênues limites como outros grupos compõem um ciclo de vida idealizado. Por outro lado, também se entende que a forma como se compreende esta juventude-representação pode concorrer para dar sentido as práticas juvenis, seja lançando um olhar estimulador/elogioso, naturalizador/condescendente ou repressor/estigmatizador, a depender do contexto das interações sociais.

Já para explicitar o processo de escolha do referencial teórico utilizado para compreender a construção da representação de juventude no contexto indígena de *Iauaretê*, retornarei as atividades de comemoração da fundação da FOIRN anteriormente referidas.

Além das já comentadas discussões que ocorriam na maloca do CERCII durante o dia, havia também as “noitadas culturais”, nas quais ocorriam apresentações de grupos

de dança tradicional formado por indígenas vindos diferentes locais. Entre aqueles que assistiam as apresentações, principalmente pessoas mais velhas, havia especial entusiasmo quando alunos das escolas diferenciadas indígenas⁸ apresentavam suas danças. Além de enaltecer suas habilidades de dança, falavam de como era elegante sua postura, seus enfeites, seus cabelos e corpos. Por algum motivo os organizadores do evento “esqueceram” de convidar os alunos da Escola Estadual São Miguel, de *Iauaretê*, para se apresentarem neste evento. De forma recorrente as pessoas diziam que os jovens atuais de *Iauaretê* além de não saberem dançar as danças indígenas, eram mais francos, mais desengonçados, e mais feios que os jovens de “antigamente”, fato também registrado por Andrello (2006). Por vezes justificavam estas diferenças pelo fato de não mais se praticar os rituais de iniciação, noutras pelo afastamento dos jovens das atividades tradicionais de subsistência (roça e pesca), e até mesmo por mudança no padrão alimentar⁹.

Haveria, portanto, algo de diferente nos jovens de hoje, e este algo poderia ser encontrado nos seus corpos. Destaca-se que Clastres (1974) ao examinar a questão dos rituais de iniciação demonstrou a recorrência do uso do corpo dos iniciados, através de métodos que dentro de um contexto ocidental poderiam ser chamados de violentos. Para o autor o corpo intermediaria a aquisição de um saber, e que “este saber estaria inscrito no próprio corpo” (p-126). Para este autor, através destes rituais a sociedade imprimiria “no corpo do jovem a sua marca” (p-128), e esta marca ao mesmo tempo impediria o esquecimento e proclamaria o pertencimento ao grupo. Em síntese, para Clastres, o ritual seria o meio através do qual a sociedade “marca” o corpo do jovem com sua lei.

⁸ São escolas que vêm sendo implantadas nas áreas rurais, dentro do processo de valorização da cultura, da língua e do protagonismo indígena.

⁹ Embora muito se falasse sobre os corpos juvenis, também se falava dos corpos das pessoas de outras faixas de idade. Os homens atuais ficariam com cabelos brancos mais precocemente, e adoeceriam mais. As mulheres não teriam mais forças para carregar suas mandiocas e não teriam filhos, com a suposta facilidade de outrora.

Assim, diante destas evidências, para compor o referencial teórico do primeiro artigo, recorreu-se ao clássico trabalho de Seeger et al (1987), no qual os autores demonstram que no contexto indígena das terras baixas sulamericanas o processo de construção da pessoa tem como veículo os corpos, que ao serem culturalmente manipulados produzem seres sociais.

Tal premissa encontra eco no contexto rionegrino, ao se levar em consideração que nos rituais de iniciação outrora praticados havia diferentes formas de manipulação do corpo do iniciando visando produzir um ser adulto. Neste havia não apenas o açoitamento ritual, assemelhado ao comentado por Clastres (1974), mas também a mudança corporal do iniciando realizada através dos atos de pintá-lo e enfeitá-lo com adornos exclusivos dos homens de seu grupo (Hugh-Jones, 1979a). Ainda neste sentido, segundo os mitos, por processo análogo passaram os seres ancestrais, que ao receberem dos deuses primordiais enfeites corporais tornaram-se humanos, como os humanos de hoje, e houve a instauração das diferentes regras de ordenamento social, atualmente vigentes. Assim, para pensar como se constrói a juventude contemporaneamente em *Iauaretê*, e sua relação com as demais fases do ciclo vital teve-se como chave teórica básica o processo de construção da pessoa, através da fabricação dos corpos. Levou-se em consideração a importância estrutural dos ritos de iniciação, e a necessidade de reordenar o universo simbólico/representacional com entrada dos mesmos em desuso e com a introdução da escola formal.

2.3. Antropologia e saúde coletiva: contexto social e modos de beber

Tanto teórica, como metodologicamente, investigar o uso de álcool por populações indígenas constitui-se em um grande desafio (Edwards et al., 1999; Oyacer e Ñanco, 1998; Kunitz e Levy, 1994). Para alcançar este propósito, inicialmente se deve

atentar para o fato que se trata de um tema estigmatizador (Langdon, 2001; Oliveira, 2001 e 2003; Quiles 2001), cuja abordagem exige que se contextualizem histórica e culturalmente este modo de beber (Kunitz e Levy, 1994; Langdon, 2001). Conforme apontamos em trabalho anterior (Souza e Garnelo, 2006), um passo posterior seria evitar o uso da categoria “alcoolismo”, que além de estar explicitamente associada à estigmatização, é detentora de valor heurístico reduzido, sobretudo porque não especifica, de forma, clara a que dimensão do beber se refere.

A categoria “dependência ao álcool”, embora potencialmente útil em estudos de corte biomédico, mostra-se de utilidade limitada nesta pesquisa. Isso porque possui restrita abrangência, constituindo-se essencialmente em um diagnóstico da nosografia psiquiátrica. Diz-se que há “dependência” quando se pode identificar num indivíduo que consume bebidas alcoólicas um padrão de ingestão que pode ser associado a indícios de dependência química (abstinência e tolerância); descontrole em relação ao uso da substância; problemas de ordem física, psíquica e/ou social decorrentes do uso da mesma (OMS, 1993; APA, 1995). Ademais tendo pretensões universais, e não levando em consideração especificidades sócio-culturais associadas ao beber, esta categoria acaba tendo limitada aplicabilidade em certos contextos indígenas (Kunitz e Levy, 1974; Souza e Garnelo, 2006; Souza et al, 2007).

Neste sentido, utilizaram-se nesta pesquisa as categorias “problemas relacionados ao uso de álcool” e “processo de alcoolização”, cuja utilidade e forma de articulação foram anteriormente expostas (Souza e Garnelo, 2006).

Contrapondo-se às tendências de centralizar as pesquisas em aspectos considerados problemáticos, sem investigar o papel do consumo álcool em um dado contexto cultural, Menendez (1982) propôs a categoria processo de alcoolização, entendida como,

[...] o conjunto de funções e conseqüências positivas e negativas que cumpre a ingestão de álcool para conjuntos sociais estratificados e não apenas, o estudo dos alcoólicos dependentes, nem os excessivos, nem os moderados, nem os abstêmios, mas sim o processo que inclui a todos e que evita considerar o problema em termos de saúde e/ou enfermidade mental (p-63).

Processo de alcoolização tem uma perspectiva abrangente, uma vez que busca subsidiar a compreensão dos modos e significados que o beber adquire em um grupo, trazendo de forma clara a necessidade de contextualizar o uso de álcool, na cultura e na história.

“Problemas relacionados ao uso do álcool” enquanto uma categoria analítica pode ser definida como os diferentes efeitos considerados como adversos associados ao uso do álcool, em um determinado contexto cultural. Dada a sua própria natureza, trata-se de uma categoria aberta e polimorfa, visto que a fronteira que separa um beber normal de um problemático está estreitamente relacionado às dimensões sócio-culturais e históricas do beber (Edwards et al, 1999).

Em *Iauaretê*, a forma como aqueles que são considerados jovens consomem bebidas alcoólicas é considerada problemática principalmente em virtude do entendimento que estes bebem cada vez mais cedo, de modo mais freqüente e violento, e que haveria dificuldades coletivas em se lidar com este comportamento. Ademais, localmente é comum se considerar que este modo de beber seria de alguma forma influenciado pelo contexto contemporâneo de *Iauaretê*, marcado pela sua numerosa e crescente população multi-étnica, pelo maior acesso e dependência ao dinheiro, e pela facilidade relativa de transportes, dentre outros fatores.

Assim, buscou-se compreender este beber problemático juvenil analisando possíveis correlações com o contexto social contemporâneo de *Iauaretê*. Para tanto, no caso desta tese, partiu-se do explícito e apriorístico princípio de buscar articular referenciais teóricos da antropologia e da saúde coletiva. Diferentes autores

(Castellanos, 1997; Contandriopoulos, 1998; Almeida-Filho, 2004; Garnelo e Buchillet, 2006) apontam que o processo de produção da saúde e da doença é profundamente influenciado pelo contexto social. Classicamente, os autores da área de saúde coletiva buscam agregar a dinâmica social e cultural em suas investigações através da utilização de macro-indicadores simples ou compostos, buscando apreender esta dimensão da realidade através de estratégias quantitativas.

Considerando as limitações desta alternativa, o desafio teórico implícito do segundo artigo que compõe esta tese foi abordar a relação entre os contextos sociais e a saúde, através de enfoques qualitativos, num cenário sócio-cultural diferenciado indígena, redundando daí a necessidade de interação conceitual entre aportes da antropologia e da saúde coletiva.

Assim, teve-se como ponto de partida um modelo teórico que foi proposto por Contandriopolus (1998) com o intuito de,

explicitar o sentido das relações entre os diferentes fatores que condicionam a saúde da população, de precisar seus níveis de ação e definir as grandes categorias de riscos” (p.201)

Este modelo busca identificar como os diferentes componentes dos ambientes físico e social, agrupados em níveis, interagem entre si no processo de manutenção da saúde e produção de problemas e agravos a saúde. Da proposta deste autor extraíram-se aqueles elementos relacionados mais diretamente ao contexto social, que a seguir foram adaptados para realidade rionegrina.

Na Figura-6, a esquerda, em **negrito**, estão diferentes níveis constituintes da realidade social, com seus respectivos componentes, selecionados a partir de Contandriopolus (1998). Em correspondência, à direita estão os diferentes níveis adaptados para investigar a correlação entre o contexto social rionegrino contemporâneo e os problemas juvenis relacionados ao uso de álcool, em destaque na figura. Estes

níveis adaptados serviram como categorias-base tanto para nortear a observação da realidade, como para proceder a análise dos dados obtidos.

MODELO CONTANDRIOPOULUS	MODELO ADAPTADO	
Cultura, ideologia - Sistema dominante de crenças	Cultura rionegrina - Mitos e ritos rionegrinos	
Modalidade de organização da sociedade Instituições políticas, estrutura econômica, ciência e tecnologia	Organização sóciopolítica de Iauaretê - Crescimento demográfico - Convivência multi-étnica	
Condições de vida - Bens e serviços públicos (serviços de saúde, educação e seguridade social) - Bens e serviços privados (alimentação, moradia, transporte, trabalho, bens de consumo)	Condições de vida - Acesso a bens e serviços: escola, seguridade social, emprego assalariado, transporte.	Modo de vida
Hábitos de vida - Riscos comportamentais	Estilo de vida - Processo de Alcoolização - Problemas juvenis relacionados ao uso de álcool	
	Respostas sociais de enfrentamento	

Figura-6. Adaptação do modelo teórico de Contandriopolus (2004) à pesquisa.

Observa-se que no processo de adaptação foi introduzido o nível “modo de vida”, que agrega as “condições de vida” e o “estilo de vida”. Tal opção, se ancorada na proposta de Almeida Filho (2004) que as concebe estes dois últimos elementos como intrinsecamente relacionados. A proposta de Contandriopolus somou-se ainda o nível “respostas sociais de enfrentamento”, que não encontra seu correspondente no modelo original. Esta inclusão partiu da necessidade de incorporar a reflexão os esforços coletivos postos em prática (ou idealizados) para regular o modo juvenil de beber, além de ser um importante aspecto do contexto social a ser investigado, conforme já alertara Castellanos (1997).

2.4. Conflitos dentro e conflitos entre: parentesco e guerra tribal

A violência é um tema “complexo, polissêmico e controverso” (Minayo, 2006, p. 7). Especificamente no que se refere à investigação da violência entre as populações indígenas, destaca-se uma dificuldade adicional que é a possibilidade da utilização dos resultados das pesquisas para promover a estigmatização social destes grupos já historicamente vilipendiados. Exemplo desta possibilidade foi o trabalho de Chagnon (1968), entre os *yanomami*, no qual estes foram apresentados como inatamente violentos (Fausto 1999). Diante desta realidade, configura-se uma tendência complementar que seria excluir a violência da agenda de pesquisa sobre os povos ameríndios, mesmo neste mundo pós-moderno, no qual suas lideranças ao estabelecerem relações dialógicas com pesquisadores apontam a importância desta questão no cotidiano de determinados contextos indígenas. Note-se que Clastres (2004), a mais de três décadas, já alertara para a tendência da literatura etnográfica a excluir a violência das descrições e análises das sociedades ameríndias.

Para Fausto (1999), por trás destes extremos estaria o mesmo pressuposto. Os ameríndios contemporâneos seriam representados como remanescentes de um estado natural do qual a humanidade teria partido. O homem primitivo seria ou essencialmente violento, imerso em um ambiente caótico e agressivo; ou completamente desprovido de violência, envolto num mundo de paz e harmonia. Desta forma, as “discussões contemporâneas teimam em pendular entre as imagens da bondade natural e da violência inata” (Fausto, 1999, p. 257) dos indígenas.

Um dos poucos consensos existentes entre os autores que investigam a temática da violência é que a ela não pode ser restringida a delinquência, ou a eventos que culminem em morte, o que redundaria na grande dificuldade em conceituá-la (Minayo, 2003; Dahlberg e Krug, 2002). A Organização Mundial de Saúde (OMS) ao reconhecer

a violência como importante problema de saúde pública em escala planetária passou a defini-la como,

o uso intencional da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa, ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha grande probabilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação” (Dahlberg e Krug, 2002, p. 5)

Já Minayo (2006) defende que qualquer tentativa de “encerrar a noção de violência numa definição fixa e simples é expor-se a reduzi-la, a compreender mal sua evolução e especificidade histórica” (p. 13). Em trabalho anterior, juntamente com colaboradores, esta autora, de forma muito assemelhada a Waiselfisz et al (1998), preferiu trabalhar com uma noção mais ampla de violência, entendendo esta como o conjunto das,

ações humanas realizadas por indivíduos, por grupos, classes, nações, numa dinâmica de relações, ocasionando danos físicos, emocionais, morais e espirituais a outrem (Minayo et al, 1999, p. 14).

Destaca-se que na definição da OMS se busca demarcar o caráter intencional da violência, distinguindo-a dos acidentes. No campo da saúde pública esta distinção, embora difícil de ser feita diante de casos concretos, é considerada relevante, pois se advoga que permitiria a identificação de estratégias distintas para o enfrentamento dos problemas de saúde associados a cada situação. No caso desta pesquisa, incorporar a idéia de intencionalidade à conceituação de violência torna-se algo bastante problemático. Principalmente se considerarmos que se pretende investigar possíveis relações entre a mesma e o consumo de álcool, e que existem importantes controvérsias, que perpassam aspectos jurídicos, psíquicos e teórico-metodológicos se seria possível ou não falar de intencionalidade nas situações em que se consomem substâncias psicoativas. Ademais, em *Iauaretê* pude identificar que no campo representacional é possível para os indígenas conceber que uma determinada pessoa possa fazer mal a

outro indivíduo, podendo inclusive levá-lo a morte, sem uma intenção explícita de fazê-lo. Isso poderia ocorrer em situações nas quais a raiva ou a inveja mobilizaria recursos mágico/xamânicos que, ao serem perdidos de controle, atingiriam terceiros. Apesar disso, no contexto local, não há equiparação desta situação ao mero acidente fortuito, uma vez que a retaliação é concebida como legítima.

Desta forma, nesta pesquisa, parte-se da noção apresentada anteriormente por Minayo e colaboradores (1999), na qual não há a necessidade explícita de haver intencionalidade para se conceber um ato como violento. Outro aspecto importante destacado pelos autores é que a violência deve ser compreendida dentro da dinâmica das relações humanas. Este último aspecto é pormenorizado pela autora em trabalho posterior, quando afirma que ao se analisar a fundo os eventos violentos se pode identificar que os mesmo,

se referem a conflitos de autoridade, as lutas pelo poder e à busca de domínio e aniquilamento do outro, e que suas manifestações são aprovadas ou reprovadas, lícitas ou ilícitas, segundo normas sociais mantidas por aparatos legais da sociedade ou por usos e costumes naturalizados (Minayo, 2003, p-25)

Num trabalho recente, Minayo (2006) aponta algumas posturas que seriam fundamentais para se abordar teórica e empiricamente a violência, dentre as quais se destaca: situar a mesma no contexto sócio-histórico da sociedade que a produz; incluir a subjetividade, articulando-a a macro e micropolítica (distanciando-se de modelos explicativos unicausais, sejam os de matizes biológicas, psicológicas ou sociais); reconhecer que existem diversas modalidades e formas de expressão da mesma.

Para se compreender a violência, em particular as “brigas” dos jovens, seus significados, sua dinâmica (quando, como, onde ela acontece), bem como os diferentes discursos sobre esta questão, partiu-se de dois principais aportes teóricos. O primeiro se relaciona a teoria do parentesco ameríndio, proposta por Viveiros de Castro (2002a;

2002c). Este se mostrou promissor para investigar as tensões e conflitos que se estabelecem no interior de um grupo local, no caso de *Iauaretê*, no interior de cada vila. O segundo aporte está relacionado às premissas teóricas que nos permitem compreender as guerras tribais, a partir do ponto de vista político e simbólico (Clastres, 2004; Fausto, 1999). Este aporte foi útil para compreender os conflitos que ocorrem entre as diferentes vilas. A seguir busco evidenciar a partir da experiência de campo, a pertinência destes referenciais teóricos para servirem de suporte para compreensão das “brigas” dos jovens.

No começo do trabalho de campo, ainda com pouca entrada junto à população local, eu ficava vagando de vila em vila, de festa em festa, buscando estabelecer relações e observar o cotidiano, particularmente o consumo de bebidas alcoólicas. Neste momento inicial da pesquisa o que mais pude sentir foi um sentimento de profunda desconfiança em relação a minha presença, que em alguns momentos apresentou-se como franca hostilidade verbal. Sob mim recaía a suspeita, quiçá, a plena certeza, de ser “igual a todos os brancos”, o que nesta situação significava que eu só queria “aproveitar dos índios”. A realização da pesquisa apenas seria um subterfúgio utilizado para poder me apropriar de dinheiro, que pertenceria aos índios. Em síntese, eu era um outro, de fora, de periculosidade praticamente certa.

Como a sede do Pólo-Base, local onde eu estava hospedado localizava-se na vila de São Miguel e eu estava com receio de andar à noite sozinho, principalmente nos dias de festa, por locais relativamente longe da minha moradia, optei por centrar minhas observações naquela vila. Passei a comparecer as reuniões de sábado, as festas de casamento, aos aniversários, a participar das conversas de final de tarde. Com os moradores desta vila estreitei laços, comi e bebi. Dado meu interesse em registrar os acontecimentos locais, acabei assumindo a função de fotógrafo oficial. Passei também a

sistematicamente observar os jogos esportivos nos quais os jovens de São Miguel participavam. Certa vez quando eu chegava ao centro comunitário, disseram “Está chegando o torcedor mais fanático de São Miguel”.

Já com alguns meses de campo, levei para uma festa um outro não-índio, que estava visitando *Iauaretê*. As conversas descontraídas basicamente giraram em comprar o visitante a mim. Naquele momento éramos totalmente diferentes. Afinal, eu já conhecia a comida e as bebidas deles. Eu bebia e comia com e como eles (ou pelo menos tentava). Eu entendia e falava algumas poucas palavras em Tukano, embora reiteradamente afirmassem que eu só falaria corretamente depois que eu mordesse a língua (numa clara metáfora sexual) de uma moça que falasse este idioma. Comparativamente, o novo visitante era mais “de fora” do que eu.

Algum tempo depois, um indígena que é de certa forma hostilizado pelos moradores da Vila de São Miguel, em parte por causa de suas explícitas ambições político-partidárias, escreveu um documento no qual se auto-intitulava “assessor jurídico” da associação indígena local. Tal iniciativa foi acompanhada de profunda irritação por parte dos indígenas de São Miguel. Ao conversarem comigo a respeito do assunto, de forma sutil diziam que o documento, embora fosse equivocados em suas colocações, estava muito bem escrito: “Parece que não foi ele que escreveu, ou se foi ele teve ajuda de alguém”, dizia-se. Dias depois, numa festa, ficou explícito que havia uma forte suspeita que eu o teria ajudado na redação do documento. E esta explicitação ocorreu de forma hostil, de forma muito assemelhada àquela que experienciei nos primeiros momentos do trabalho de campo. Posteriormente esta hostilidade foi arrefecendo, até se reestabelecer a cordialidade de outrora.

A relação social estabelecida entre eu e os moradores de *Iauaretê* partiu de uma distinção radical, na qual eu seria o outro. Viveiros de Castro ensina que no contexto

ameríndio a relação primeira é a da diferença, da alteridade e exterioridade, que se encontra associada à periculosidade inata, que precisa ser de alguma forma domesticada. Na lógica simbólica do parentesco, esta é uma relação de afinidade, que por sua vez, “ocupa o lugar do dado na matriz relacional cósmica” (2002c, p. 406). O estranho é o afim, outro tipo pessoa.

Por outro lado, através da convivência, da co-residência e da comensalidade, minha diferença pode ser atenuada. O parentesco e a semelhança, ou seja, a consangüinidade deve ser entendida, neste contexto, como fruto da agência humana, pertencendo, portanto a “província do construído” (2002c, p. 406). O estabelecimento de relações reais de afinidade, como na metáfora de “morder a língua”, concorre no sentido de extrair a diferença do afim, consanguinizando-o, favorecendo a convivência no contexto local e cotidiano. Porém este processo é sempre parcial e inacabado. A afinidade e a periculosidade a ela associada pode a qualquer momento, mas, sobretudo nos momentos de crise, despontar. Conforme Viveiros de Castro (2002c) os afins são “de diversos modos, a *linha de fratura* do grupo local” (p. 426, grifo meu). Sobre mim, facilmente recaíram suspeitas de ter colaborado, com aquele indígena que se auto-intitulou “assessor jurídico”, e a hostilidade antes controlada veio à tona.

Considerando o contexto populoso e multi-étnico de *Iauaretê*, no qual há necessidade constante de manter as diferenças e produzir semelhanças, consangüinizar e afinizar, para permitir a convivência social, vislumbrou-se a possibilidade de compreender a violência praticada pelos jovens a partir da identificação e análise desta dialética dinâmica.

Para abordar a importância e pertinência do segundo referencial utilizado, aquele que se remete a importância estrutural das guerras tribais no contexto ameríndio, retorno

a uma pequena anotação feita num dos vários cadernos utilizados como diário de campo.

Fulano me perguntou de onde eu era. Fiquei confuso com a pergunta. Inicialmente disse que era natural do Ceará. Depois que morava em Manaus. Por fim, tentei explicar que minha família teria vindo para o Brasil, a muitos anos atrás de Portugal e da Espanha. Aparentemente pouco interessado em minha história familiar e muito menos em minha genealogia, meu interlocutor, refez sua pergunta de forma mais objetiva: “Não, aqui eu *Iauaretê*, o senhor é de onde?”. Disse-lhe que morava junto com a equipe de saúde. Sua resposta foi: “Ah! O senhor mora em São Miguel. Nós aqui já decidimos, quem mora em São Miguel é de São Miguel. O senhor é de São Miguel”.

Tal observação indica que mesmo aqueles oriundos de outros lugares precisam ser de algum local de *Iauaretê*. Ser genericamente de *Iauaretê* tem pouco significado localmente. É preciso ser de alguma de suas vilas. Andrello (2006) que realizou trabalho de campo dez anos antes do meu, preferiu deixar em aberto a questão se *Iauaretê* seria uma única comunidade, ou um conjunto de comunidades, visto que os próprios indígenas se faziam esta pergunta naquela época. No contexto que observei foi possível encontrar fortes indícios, que localmente *Iauaretê* é representada e vivenciada como um aglomerado composto de várias vilas, que se organizam como grupos locais, possuindo suas lideranças, seus locais de reunião, suas festas, seus times esportivos de jovens, etc. Ademais, reiteradamente em seus discursos as lideranças indígenas se posicionavam diante desta questão ao iniciarem seus discursos com expressões do tipo: “Aqui em *Iauaretê*, nas dez comunidades...”. Soma-se ainda a este argumento a observação que parte importante das brigas envolvendo jovens era justificada pelas rixas que envolviam indivíduos de diferentes vilas.

Assim, buscou-se nas reflexões teóricas de Clastres (2004) a respeito da guerra tribal elementos para iluminar a compreensão das tensões que existem entre as diferentes vilas que compõe *Iauaretê*. Um dos aspectos analisados por este autor é a relação entre a clássica forma de ocupação espacial dos grupos indígenas caracterizada pela fragmentação e dispersão e a guerra. Ele inverte a lógica do senso-comum que

considera a guerra uma conseqüência da dispersão. Neste entendimento grupos dispersos ao se isolarem tenderiam a se relacionar de forma hostil entre si, por vezes disputando recursos naturais de subsistência. Ao contrário, Clastres (2004) propõe que seria a guerra que levaria a dispersão, uma vez que ativaria forças centrífugas de fragmentação. A guerra se prestaria a impedir a formação de grandes grupos que acabariam por abalar os ideais de autarquia e independência essenciais para os grupos ameríndios. Para este autor, a guerra primitiva seria “o meio de um fim político” (p.250), que seria “assegurar a permanência da dispersão, da fragmentação, da atomização dos grupos” (p.267). No final de suas argumentações deixou em aberto uma questão: qual seria o destino destas sociedades quando a máquina guerreira deixar de funcionar?

No Alto Rio Negro as guerras tribais não são mais observadas em sua plenitude desde o início do século vinte. Fausto (1999) considera ser possível a continuidade dos sistemas guerreiros, mesmo na ausência de guerra, sobretudo se a concebemos para além de sua manifestação explícita, entendendo-o em sua essência como um “espaço de mediação entre grupos e pessoas, lugar de operação de uma complexa dialética entre exterioridade e interioridade, entre alteridade e identidade” (p. 265). Em *Iauaretê* atuam um conjunto de forças centrípetas, como o acesso a escola, a atendimento de saúde ocidental, a luz elétrica etc. Estas forças atrativas dificultam, se não mesmo impedem, que as pessoas se mudem para outros locais em caso de discussões e hostilidades. Porém parece que as forças centrífugas, simbolicamente associadas à guerra, permanecem de alguma forma operando. A resultante desta tensão entre forças centrípetas e centrífugas é que parece configurar o cenário de *Iauaretê*, no qual há fragmentação (diversidade de vilas) na ausência de dispersão (concentração espacial). Desta forma, demonstra-se a pertinência de agregar ao referencial teórico deste artigo

estas premissas básicas a respeito da importância política e simbólica das guerras tribais, como um dos pontos de partida para compreender a “briga” dos jovens.

2.5. Observando o cotidiano: o ponto de vista nativo no mundo em transformação

Para se chegar “o mais perto possível” do ponto de vista nativo, além de se recorrer aos referenciais teóricos anteriormente apresentados, foi igualmente necessário adotar a um conjunto de posturas metodológicas compatíveis com este intento. Dentre estas se destacam: a busca de uma compreensão em profundidade dos aspectos investigados, mediante uma coleta de informações de forma ao mesmo tempo minuciosa e empática; reconhecer que na convivência social, na interação face-a-face com os sujeitos, é possível acessar um conjunto de informações relevantes para compreensão dos modos de pensar e agir dos indivíduos com os quais se estabelecem relações dialógicas; uma atitude crítica em relação a categorias éticas, associada a uma busca constante de categorias êmicas relacionadas a questões centrais da pesquisa.

Retornando a Figura-5, observa-se que em termos metodológicos, para se buscar compreender o ponto de vista nativo sobre juventude, uso de álcool e sua relação com a violência, utilizou-se o método etnográfico. Neste faz-se necessário a permanência em campo por um tempo relativamente prolongado, uma vez que os dados são obtidos através do estabelecimento de relações empáticas com as pessoas com as quais se interage na pesquisa. Realizam-se alternadamente movimentos de aproximação às perspectivas dos observados, e de distanciamento, visando uma compreensão crítica e teoricamente embasada a respeito das concepções nativas.

Pode-se, portanto, entender a etnografia como o esforço intelectual necessário para realizar uma “descrição densa” da realidade social que se busca investigar (Geertz, 1989, p.20). Ou de outra forma pode-se concebê-la como uma “pesquisa de campo com

observação prolongada (...), seguida pela produção de dados em condições discursivas e dialógicas, expressos através de formas textualizadas” (Clifford, 2002, p. 67).

Priorizando-se a perspectiva etnográfica, os procedimentos adotados nesta tese alinham-se metodologicamente as abordagens qualitativas, que são aquelas se preocupam com “a compreensão interpretativa da ação social” e que atuam “levando em conta a compreensão, a inteligibilidade dos fenômenos sociais e o significado e a intencionalidade que lhes atribuem os atores” neles envolvidos (Minayo et al, 2005, p. 81-82).

Deslandes e Gomes (2004) afirmam que estas formas de abordagem possuem diversas vertentes e filiações teóricas. A despeito deste fato, dois aspectos podem ser considerados como característicos das abordagens qualitativas: “o *status* central dado à interpretação do significado das ações sociais” (p.106) e o reconhecimento da íntima e dinâmica interação entre o observador e o objeto.

A técnica de pesquisa preponderantemente utilizada neste trabalho foi a observação participante, que pode ser definida como ,

o processo pelo qual mantém-se a presença do observador numa situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face a face com os observados e, ao participar da vida deles, no contexto cultural, colhe dados. Assim o observador é parte do contexto, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto (Shwartz e Shwartz, 1955, citado por Minayo, 2004a, p.135).

Esta técnica foi utilizada nos três artigos que compõe esta tese. Porém, como se pode verificar na Figura-5, no caso do primeiro artigo a observação participante foi utilizada de forma secundária, enquanto nos demais foi a técnica preponderante. Isto se deve ao fato que neste artigo se buscou investigar as representações sobre juventude e não suas práticas. No caso do primeiro artigo, para se acessar as representações sobre juventude indígena se buscou construir um ciclo vital, utilizando termos em Tukano para estimular as pessoas a narrarem histórias ou anedotas sobre pessoas que estariam em diferentes

momentos da vida. Desta forma, neste artigo a coleta de dados foi realizada principalmente mediante a coleta de narrativas a respeito das diferentes fases da vida, realizada de modo informal, no contexto da interação social (para detalhes ver metodologia do “1º artigo”, p. 52). Dentro deste contexto metodológico, a utilização da observação participante objetivou identificar semelhanças e diferenças entre as narrativas e o contexto empírico de *Iauaretê*, operando como estratégia para correlacionar as representações e as práticas sociais relacionadas à juventude.

Minayo (2004a) aponta como atitudes fundamentais em pesquisa qualitativa a abertura, a flexibilidade, a capacidade de observação e interação entre investigador, os atores sociais envolvidos na pesquisa e o contexto no qual esta ocorre. Esta postura científica permite que o investigador possa reavaliar e redefinir seus pressupostos teóricos e estratégias metodológicas a partir de sua própria interação com o campo, a partir do qual estes podem ser “corrigidos e readaptados (...) visando às finalidades da investigação” (p-101).

Neste trabalho, estes pressupostos da pesquisa qualitativa foram ativamente postos em prática. Isto porque a construção das principais categorias de análise que pautaram a investigação deu-se de forma processual, através do exercício de constante crítica as categorias éticas, acompanhado da busca por categorias êmicas, culturalmente sensíveis.

Antes do trabalho de campo desta pesquisa eu já havia entrado em contato, tanto empírica como teoricamente, com os povos indígenas do Alto Rio Negro, tendo em vista que minha dissertação de mestrado versou sobre o uso de bebidas alcoólicas entre indígenas de dois antigos centros missionários, Taracuá e Pari-Cachoeira (Souza, 2004). Analisando as limitações do conceito biomédico de “dependência ao álcool” em descrever as formas de beber dos indígenas da região, pude verificar a fragilidade de

categorias éticas, não êmicas, quando utilizadas fora do contexto sócio-cultural no qual foram cunhadas (Souza e Garnelo 2006; Souza et al 2007).

Tal experiência foi de fundamental importância na construção deste trabalho, uma vez que desde sua concepção houve tanto a constante cautela no uso de categorias éticas, como a busca de estratégias para examiná-las a partir de um olhar culturalmente sensível. Em um processo de retro-alimentação, a revisão crítica-conceitual das categorias de análise foi sendo refinada a partir da experiência de campo. Assim, a observação orientou a definição do referencial teórico, e este último pautou a observação. Este exercício prestou-se tanto a minimizar os possíveis estigmas sociais decorrentes desta pesquisa, visto que se abordam temas controversos, como a maximizar o valor heurístico das categorias de análise adotadas. Graficamente explicitou-se esta especificidade ao se representar na Figura-5, este exercício de “crítica a categorias éticas, busca de categorias êmicas”, que perpassou os diferentes artigos que compõem esta tese, no limite entre o “referencial-teórico” e a “estratégia metodológica”.

Assim, como se demonstrou anteriormente, para se investigar cada uma das questões propostas para cada artigo partiu-se de uma revisão crítica da literatura, orientada pela experiência de campo, buscando identificar referenciais teóricos e categorias de análise que permitissem acessar a realidade de *Iauaretê*, de forma culturalmente sensível, eticamente respeitosa e heurísticamente válida.

Além das observações realizadas, compôs a experiência de campo, uma atividade que foi sistematicamente realizada com um informante-chave. Com frequência praticamente semanal realizaram-se reuniões de pelo menos uma hora de duração com um indígena, professor de língua Tukano. Nestes encontros, nos quais eu explicitamente assumia a posição de aluno, discutimos sistematicamente a respeito de

diferentes termos e expressões em Tukano, relacionadas às questões de interesse da pesquisa. A idéia central desta atividade era buscar identificar e compreender os significados de palavras utilizadas localmente para se referir a juventude, ao uso de álcool e a violência, buscando responder a um conjunto de indagações, tais como: existem ou não palavras em Tukano para se referir a estas idéias?; quais são essas palavras?; que semelhanças e diferenças existem entre a forma expressa em Tukano e aquela em português?; os termos em Tukano usados para se referir as idéias anteriormente postas, também são passíveis de utilização em outros contextos?; a que outros termos as palavras identificadas se correlacionam semanticamente?. A discussão era freqüentemente incrementada, tanto pelas palavras que eu ia ouvindo em diferentes situações cotidianas, como pelos conhecimentos que eu ia adquirindo ao sistematicamente estudar os significados das palavras em Tukano, valendo-me de um dicionário Português-Tukano-Português (Ramirez, 1997), do qual meu informante fora colaborador.

Por fim, a análise dos dados coletados em campo partiu de um princípio geral, que seria buscar construir uma compreensão de como se ancoram no universo nativo as questões levantadas na investigação, através da construção de pontes analíticas entre os achados da pesquisa, as teorias anteriormente citadas, e a literatura rionegrina, clássica (Goldman, 1963; Hugh-Jones, 1979a; Hugh-Jones, 1979b; Jackson, 1983; Hill, 1987; Chernela, 1993; Journet, 1995) e contemporânea (Garnelo, 2003; Wright 2005, Lasmar 2005, Andrello 2006, Souza e Garnelo 2007), incorporando ainda o contexto de transformação no qual se insere atualmente *Iauaretê*.

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas, e pelo Comitê Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), tendo

side financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

3. Histórias-míticas e construção da pessoa: ambigüidade dos corpos e juventude indígena em um contexto de transformações (1º Artigo).

Se você quiser compreender uma cultura,
ouça suas histórias.

Jonathan Sacks

Resumo

As representações sobre a juventude variam histórica e culturalmente. No Alto Rio Negro, vivem grupos indígenas com mais de três séculos de contato com o mundo não-indígena. Nos últimos anos, os rituais de iniciação masculina foram suprimidos e houve a introdução da escola formal. Estes acontecimentos geraram ressignificações nas formas de representar as diferentes fases da vida. Neste trabalho objetivou-se compreender a construção das representações sobre a juventude indígena; como elas se correlacionam com as demais fases do ciclo vital e como contribuem para configurar práticas sociais estruturadas em torno deste grupo social. Analisaram-se diversas histórias-míticas que tratam das relações intergeracionais; estas foram correlacionadas com os termos designativos das diversas da vida, com as outras narrativas nativas e com dados de obtidos a partir da observação participante. O estudo conclui que as representações sobre juventude são configuradas pelos papéis sociais de iniciandos/iniciados, fundidos na atualidade, de modo contraditório, numa categoria genérica e prolongada de estudante, desprovida de estatuto sociológico próprio, alongando a condição liminar desta fase da vida.

Descritores: Índios sul-americanos; juventude; mudança cultural.

Abstract

Mythical stories and person's construction: ambiguity of the bodies and indigenous youth in a context of transformations

The representations on youth vary historically and culturally. In the Upper Rio Negro, live Indigenous groups with more than three centuries of contact with the non-indigenous world. In the last years, the male rites of initiation were suppressed and the formal school was introduced. These events must have generated resignifications in the representations of different phases of the life. This work intended to understand the construction of the indigenous' representation about youth; how do they correlate with the other phases and how these representations contribute to configure social practices structured around this social group. Several mythical stories dealing with intergenerational relationships have been reviewed; they were correlated with the terms designative of the diverse stages of life, with other local narratives, and with data from participating observation. The study concludes that the representations on youth have been configured by the social roles of the initiating/initiated, currently, in a contradictory fashion, under a generic and prolonged category of student, emptied of its own sociologic by-laws, stretching the liminary condition of this phase of life.

Key-words: South American Indians; youth; cultural change.

3.1. Introdução

As formas através das quais se categoriza as diferentes fases da vida variam histórica e culturalmente (Mead, 2001; Amit-Talai e Wulff, 1995), pois, como Bourdieu (1983, p. 113) adverte a “idade é um dado biológico socialmente manipulado e manipulável”. Um aspecto bem demarcado na literatura é que o surgimento da escola formal, entre os séculos XVII e XVIII na Europa, influenciou de forma marcante a configuração das fases da vida no ocidente. Este evento teria por um lado reconfigurado as representações ocidentais a respeito da infância (Áries, 1983); e por outro, criado condições de possibilidade para o alongamento, ou até mesmo para o surgimento, de uma categoria intermediária entre esta fase inicial e a vida adulta, que por vezes é chamada de juventude (Bourdieu, 1983).

Na região do Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira, habitam 30.000 indígenas (Pagliaro et al, 2005), distribuídos ao longo de diversos cursos d’água. Dentre estes, destaca-se o rio *Uaupés* e afluentes, onde habitam diferentes grupos da família lingüística Tukano Oriental (Tukano, Dessano, Uanano, Bará, dentre outros), os Tariano, da família Aruaque e os Hupda, da família Maku. Para os meninos, a passagem da infância para idade adulta dava-se pela iniciação ritual no culto masculino das flautas sagradas, interdito às mulheres (Hugh-Jones, 1979a). Tal rito está em desuso em diversas áreas do *Uaupés* brasileiro, associando-se, pelo menos em parte, à intolerância dos missionários salesianos (Lasmar, 2005), que ali introduziram, a partir de 1914, internatos escolares em moldes europeus.

Os grupos Tukano Oriental e os Tariano são unidades exogâmicas, patrilineares e patrilocais (Jackson, 1983). Cada unidade é subdividida em grupos consangüíneos (os sibs), nomeados e hierarquizados de acordo com a ordem de nascimento dos ancestrais

fundadores. Cada assentamento deve congrega homens (e seus filhos) de um mesmo sib e suas esposas advindas de outras unidades exogâmicas (Chernela, 1993).

Iauaretê, populosa localidade indígena multi-étnica, localiza-se às margens do *Uaupés*. Em 2007 sua população era estimada em 2.779 pessoas; continha 10 bairros, três escolas, eletrificação, telefonia, agência dos correios, acesso a *internet*. Os indígenas ali residentes falam, em sua maioria, as línguas Tukano e Português. Credita-se o crescimento da localidade à desativação, em 1986, do internato salesiano que ali funcionava desde 1930. Com o fechamento, famílias inteiras passaram a migrar para *Iauaretê* buscando dar continuidade à escolarização dos filhos (Andrello, 2006).

A urbanização coexiste com uma organização social tradicional na qual o acesso a cargos políticos de prestígios, à terra cultivável, e aos locais de pesca mais piscosos tende a ser prerrogativa dos descendentes dos Tariano que lá residiam quando chegaram os primeiros missionários. Questões como estas evidenciam a importância da sócio-cosmologia que ancora a compreensão da realidade à volta dos moradores de *Iauaretê*.

Em *Iauaretê*, uma afirmação corrente é que os jovens bebem cada vez mais cedo, de modo mais freqüente e violento, e que há dificuldades coletivas em se lidar com este comportamento. Uma pergunta inicial para se buscar compreender esta última afirmação seria: em *Iauaretê*, quando se fala sobre os jovens, sobre quem se está falando? Bourdieu (1983) alerta que em cada contexto cultural e histórico, dinâmicas sociais complexas interagem para configurar as formas através das quais se realiza o recorte entre as diferentes gerações. Assim, para compreender, neste contexto sócio-cultural, a construção das representações sobre juventude; como elas se correlacionam com as demais fases do ciclo vital e como contribuem para configurar práticas sociais estruturadas em torno deste grupo social, objetivo deste trabalho, teve-se que buscar

referenciais teóricos que pudessem dar sentido as especificidades indígenas em geral, e rionegrinas em particular.

O primeiro ponto de ancoragem teórica partiu do reconhecimento que a transformação pela qual *Iauaretê* vem passando não se dá a partir do nada, e que a mesma vem sendo “necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (Sahlins, 1999a, p. 62). Transformações, como a introdução da escola formal, e construções de sentido em torno delas se dão a partir de instituições, estruturas e lógicas próprias e pré-existentes. O segundo ponto é que no contexto ameríndio os rituais de iniciação têm uma importância estrutural na forma através se configuram as diferentes fases da vida, uma vez que mediam a saída da infância (Mead, 2001). Ademais, em termos analíticos estes rituais podem ser compreendidos como rituais de passagem, e o iniciando encontrar-se-ia em uma fase liminar. Para Turner (1977) as pessoas que estão em estados liminares escapariam às classificações sociológicas, sendo marcados pela ambigüidade. Através do ritual elas seriam encaminhadas para um *status* definido e pleno. Por fim, entende-se que estes rituais de forma recorrente incidiam sobre os corpos dos iniciandos, através de diferentes formas de flagelo e modificações corporais (Clastres, 1974). Tal processo ritual deve ser compreendido levando-se em consideração que no contexto indígena sul-americano, “a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias (...)” e ritos e que há a centralidade dos corpos nos processos de construção da pessoa (Seeger et al, 1979, p. 20).

Em síntese, partiu-se do entendimento inicial que as representações sobre juventude e das demais fases do ciclo vital seriam produtos da interface entre as bases sócio-cosmológicas que ordenam o viver indígena e as transformações históricas vividas ao longo dos anos. Levou-se em consideração a importância estrutural dos ritos

de iniciação, que mediarão a construção da pessoa, enquanto ser social pleno, através de modificações corporais, e a necessidade de re-ordenar o universo simbólico/mítico/representacional com entrada destes rituais em desuso e com a introdução da escola formal, buscando sempre um diálogo com a literatura etnográfica rionegrina, clássica (Hugh-Jones, 1979a; Hugh-Jones, 1979b; Jackson, 1983; Chernela, 1993; Journet, 1995) e contemporânea (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Garnelo e Buchillet, 2006; Souza e Garnelo, 2007).

3.2. Metodologia

Em 2007, foi realizada uma pesquisa etnográfica em *Iauretê*, com seis meses de duração. Em campo, buscou-se estabelecer relações dialógicas com diferentes grupos. Um destes foi um grupo de quatro idosos, reconhecidos localmente como conhecedores das histórias e mitos indígenas. Duas vezes por semana eles coordenavam uma atividade “extra-classe”, quando “davam aula sobre cultura” para estudantes da escola local. Tão logo o primeiro autor deste trabalho apresentou-se e lhes explicou o interesse em compreender algo sobre sua cultura, eles recomendaram-no assistir suas “aulas”. Com o passar do tempo estabeleceu-se um relação empática entre o pesquisador de campo e os idosos, de forma que quando os alunos iam embora, começava-se uma nova e descontraída seção de conversa, quando se abordava assuntos diversos, e se narravam histórias.

Parte dessas histórias tinha em comum o fato dos personagens não serem os ancestrais da humanidade, como nos mitos, mas serem os próprios homens, interagindo num mundo liminar com o mítico, assemelhando-se as “histórias-míticas”, identificadas por Hill (1998) entre grupos indígenas sul-americanos. Segundo este autor, através deste tipo específico de produção mítica, os nativos buscariam atribuir sentidos aos eventos

que ocorreram a partir do contato inter-étnico, reconstruindo, a partir dos mitos, uma interpretação das transformações históricas.

Nas ocasiões acima descritas coletou-se um conjunto de quatorze histórias-míticas. Parou-se de coletá-las quando se percebeu que havia chegado a um ponto de saturação (Minayo, 2004a), ou seja, quando passaram a se repetir, no todo ou partes. Aos narradores, solicitou-se que identificassem as etapas de vida dos diferentes personagens, através de termos em Tukano, e que os traduzissem para o Português. Assim, o acervo pôde ser dividido em histórias de *wi'magi/wi'mago* (menino/menina ou criança), de *ma'm#numió* (jovem, rapaz ou moço/moça), e de *biki/bikió* (velho/velha ou idoso/idosa). Selecionou-se para análise em profundidade neste artigo aquelas histórias-míticas nas quais se puderam encontrar aproximações entre seus enredos e o contexto social contemporâneo, que fora objeto de observação.

Na pré-análise, buscou-se evidenciar nas histórias os diferentes personagens, as formas de interação entre eles, a seqüência dos acontecimentos, o cenário nos quais transcorreriam (Good, 1994). A análise deu-se através de três estratégias complementares. A primeira partiu do reconhecimento que as palavras na língua nativa possuem idéias e conceitos implícitos, passíveis de serem negligenciados no processo de tradução (Lasmar, 2006). Com um informante-chave, professor de Tukano, investigou-se os diferentes sentidos das palavras utilizadas, na língua nativa, para demarcar as etapas do ciclo vital, cotejando com dados disponíveis na literatura (Ramirez, 1997), e com o uso cotidiano destas expressões, objetivando construir associações entre estas informações e as formas através das quais os personagens eram representados nas histórias. A segunda estratégia, de inspiração levi-straussina, consistiu em cotejar as histórias-míticas a mitos rionegrinos, buscando entre eles aproximações, distanciamentos, inversões de sentidos e outras possíveis

correspondências (Lévi-Strauss, 1963). Na terceira estratégia, utilizaram-se dados obtidos a partir de observação e diálogos informais, no intuito de caracterizar as aproximações feitas pelos narradores entre as histórias e o contexto contemporâneo de *Iauaretê*, operando como estratégia para correlacionar as representações e as práticas sociais relacionadas à juventude. Através destes procedimentos pode-se construir um ciclo vital, que permitiu compreender alguns aspectos substantivos relacionados a juventude indígena de *Iauaretê*.

3.3. Resultados e discussão

3.3.1. Histórias de *wi'magi/wi'mago*

Estas histórias tinham como cenário a roça de mandioca; abordavam tentativas de transmissão de ensinamentos entre consangüíneos, ligadas ao processo de construção de corpos, como regras de asseio corporal (Seeger et al, 1979).

Uma criança não queria acompanhar sua mãe na ida para roça, para ficar brincando na maloca, alegando que lá havia muitas *cabas* (*Polystes* sp). Com a insistência da mãe a criança acabou indo, mas chegando lá foi picada por este inseto. Ao ocorrer este fato a mãe dirigiu-se a criança e comentou: “*Está vendo? Isso acontece porque você não toma banho direito pela manhã!*”.

O verbo *wimá* significa “efetuar a primeira etapa da torrefação da farinha” (Ramirez , 1997, p. 226). No contexto rionegrino, há uma associação simbólica entre mandioca, fruto do labor feminino, e o sêmen; na formação do feto, construirá seu corpo. A transformação do sêmen em corpo só é possível pelo fato do útero ser “associado à cuia de transformação, possuindo a propriedade de fermentar” (Andrello, 2006, p. 259). Assim, o processo de construção da pessoa não se restringe ao mundo uterino e adentra no ambiente extra-útero, mantendo, nesta fase da vida, estreita relação com o universo feminino, tendo a roça, como seu *lócus* privilegiado.

Cotidianamente se estimula a criança a tomar banho cedo do dia, na água gelada do rio, visto que isso a fortalecerá. O não cumprimento desta prescrição tornaria as pessoas fracas e preguiçosas. A ironia da história acima está relacionada à habilidade da mãe em desmascarar a preguiça da criança de uma forma indireta e sutil.

De forma literal, *wi'magi/wi'mago* são palavras compostas pelo verbo *wi'má*, “estar de pouca idade” (Ramirez, 1997, p. 226), e pelos sufixos, masculino (*gi*) ou feminino (*go*), significando menino/menina ou animal novo macho/fêmea.

Pode-se compreender a equiparação *wi'magi/wi'mago* a animal novo, considerando a “noção virtualmente universal no pensamento ameríndio [que haveria] um estado originário de indiferenciação entre humanos e animais descrito pela mitologia” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 354).

Os mitos de criação rionegrinos descrevem um mundo povoado por seres com características humanas e não-humanas e narram como os animais perderam seus atributos humanos. Assim “tendo outrora sido humanos, os animais (...) continuam a ser humanos (...)” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 356). O que caracterizaria cada espécie seria o uso de envoltórios, ou “roupas”, próprias de cada espécie, com as quais os seres podem se vestir ou despir; embaixo das mesmas haveria uma forma interna humana comum. A distinção essencial entre homens e animais pode ser encontrada nos seus corpos. É este corpo, diferenciadamente humano, que a criança ainda não possui plenamente, permitindo equipará-la aos animais novos.

3.3.2. Histórias de *ma'mê/numió*

Aprendizado/prescrições/desobediência

Este conjunto de histórias faz alusão ao ritual de iniciação masculina, relacionado ao complexo mítico-ritual do *Jurupari* (Hugh-Jones, 1979a)

Numa maloca havia um jovem que estava na “preparação para maturidade”, e uma jovem que estava no isolamento, instituído na primeira menstruação. Para o jovem havia várias comidas proibidas, como o *japurá* (*Erisma japura*). As mulheres saíram para roça. Seu pai e outros homens ao saírem para pescar, chamaram o jovem. Este viu na situação uma oportunidade para comer o *japurá* escondido. Disse ao pai que fosse à frente. Esperou todos saírem e retornou para maloca. A jovem reclusa observava tudo por uma fresta. Os homens voltaram da pescaria. O jovem usou de uma série de estratégias para que não descobrissem que ele havia comido *japurá*, mas a jovem acabou contando. Ele saiu para evitar a reprimenda do pai. Depois voltou e foi discutir com a jovem. Ele a chamou de “fofoqueira”. Aproximou-se do cercado onde a jovem estava e colocou seu olho numa fresta. A jovem cuspiu-lhe caldo de pimenta no olho.

O narrador intercalava o relato dessa história com o mito do *Jurupari* e comentários sobre os jovens contemporâneos. Como preâmbulo informou que *Jurupari* seria “tipo um professor” de três “jovens” ou “alunos”. Ele era bastante exigente, prescrevendo uma série de restrições alimentares aos iniciandos. Ao término da história, informou que no tempo ancestral, os jovens que estavam sob os cuidados de *Jurupari* também descumpriram restrições alimentares, e igualmente tentaram acobertar seu deslize. Mas ele puniu os jovens, engolindo-os. Seus pais vingaram-se do *Jurupari*, matando-o. Explica que no mito, as restrições eram muito maiores que na situação tratada na história. Ainda sim, os jovens não as teriam seguido. Concluiu, articulando a ancestralidade ao mundo atual: “E hoje é do mesmo jeito!”.

Nos rituais de iniciação, os corpos infantis eram singularizados, ao serem pintados e adornados com enfeites cerimoniais, inserindo os iniciandos no mundo dos adultos de seu grupo (Hugh-Jones, 1979a). *Ma'mê* compartilha seu radical com *ma'mâtihi*, “enfeitar-se” e com *ma'má*, que significa “novato num determinado lugar”. *Nu'mió* associa-se a *nu'miá*, “torna-se enfeitado”, ou “tornar-se moça”.

Os termos *wi'magi/wi'mago* são também utilizados para se referir a animais e *ma'mê* e *numió* se relacionam a termos de parentesco de consangüinidade. *Ma'mí* e *ma'mió*, significam respectivamente irmão e irmã maior; e *numió* significa irmã menor (Ramirez, 1997). Compreende-se esta correlação através do caráter genérico dos corpos

infantis que são singularizados no ritual de iniciação, que transformam crianças em seres sociais (Segger et al, 1979), inserindo-as em seu grupo de consangüíneos.

Há um ponto convergente nas diferentes versões do mito do *Jurupari*. Após sua morte uma série de desgraças surgiu no mundo (Galvão e Galvão, 2004; Fernandes e Fernandes, 1996). Ademais, as flautas usadas na iniciação masculina, que formavam o corpo de *Jurupari*, foram apropriadas pelas mulheres. O destino das flautas era pertencer aos homens, mas isso quase não se deu, devido à falha de um iniciando que deveria acordar cedo para banhar-se e achá-las na beira do rio. Como ele acordou tarde, suas irmãs acharam as flautas. Então as mulheres se masculinizaram e inverteu-se a divisão sexual do trabalho, que só foi desfeita após a captura das jovens e sua expulsão do mundo habitado pelos indígenas. Tanto no mito, quanto na história, havia restrições alimentares aos jovens, que ao serem desrespeitadas lhes prejudicariam.

Para Lévi-Strauss (1985), os mitos são as bases sobre as quais se assentam diversos rituais, que têm, entre suas funções, o reforço das normas sociais. No ritual de iniciação masculino, antes praticado no Rio Negro, os corpos eram marcados pelo açoitamento ritual (Hugh-Jones, 1979a); nesta situação a sociedade imprimia sua marca no corpo do jovem, impedindo o esquecimento das normas sociais e proclamando seu pertencimento ao grupo (Clastres, 1974).

O processo colonizatório introduziu a escolarização formal, que se associa à mudanças no modo de vida dos indígenas, como o cumprimento de horários fixos e avaliações formais de desempenho. Surge também a relação *ma'mî/buêgî* (estudante), que, em parte, parece ter como referência a condição *ma'mî/iniciando*. Tais mudanças trazem consigo novas prescrições aos jovens indígenas. Estes deveriam evitar o consumo excessivo de bebidas alcoólicas e freqüentar as festas com moderação. Mas os jovens, “só se preocupam com bebida, só querem saber de diversão”, conforme relata

uma mulher adulta. No contexto atual, a tríade aprendizado/prescrições/desobediência permanece associada à idéia de juventude.

Atualmente, a “desobediência” não tem seu contraponto na rememoração promovida pelo ritual. Souza e Garnelo (2007) verificaram que os jovens “estabelecem uma valoração privilegiada aos ‘conselhos de antigamente’, que eram oferecidos de forma ritualística; [sem eles], ‘a cabeça fica fechada e os conselhos não entram’” (p. 1643). Para os autores, abolidos os rituais de iniciação não surgiram outras estratégias igualmente eficazes em reafirmar as normas sociais tradicionais.

Ademais, o período escolar é mais extenso que o período de iniciação, retardando o casamento: “com 15 ou 17 anos, já era para casar”, disse um informante. Assim, prolonga-se o tempo da juventude, visto que para muitas pessoas o casamento demarcaria o fim desta fase.

O término do período escolar não significa a entrada do jovem no mundo adulto. Desde *wimá'gí/wima'go* freqüentam a escola, que valoriza a escolarização progressiva, para além daquela ofertada em *Iauaretê*, como meio de acesso a empregos assalariados, que ali são escassos. Muitos se distanciam prática e conceitualmente da roça e das demais atividades de subsistência, sendo que continuar estudando é impossível para maioria.

A socialização escolar, diferentemente daquela que ocorria na iniciação tradicional, prolonga o período da juventude; é desprovida de essência ritual e esotérica; cria expectativas, muitas vezes inalcançáveis; e é direcionada para exterior, e não para o interior do grupo de parentesco.

Ambigüidade/“malandragem”

A história abaixo enfoca a capacidade dos jovens em dissimular e confundir os demais membros de seu grupo.

Todos os dias os homens e as mulheres de uma maloca saiam para cumprir seus afazeres. Nesta situação, um rapaz que ficava sozinho com as crianças colocava uma máscara e pintava o corpo para assustá-las e comer a comida delas. Quando os pais voltavam, as crianças contavam o ocorrido. Algumas mulheres resolveram se esconder na maloca para descobrir o que acontecia. Neste dia, o rapaz foi entrando na maloca todo enfeitado. Vendo aquele ser de aparência indefinida, as mulheres pensaram se tratar de um espírito da floresta. Sabendo que estes não suportam cheiro de pimenta começaram a queimar este condimento. O cheiro começou a entrar através de sua máscara. Não conseguindo retirá-la, o cheiro forte o fez cair no chão. As mulheres tiraram-lhe a máscara, descobriram que era um dos rapazes da maloca, e acabaram com sua “farsa”.

Nos mitos rionegrinos há uns seres chamados *Diroá*. Eles se caracterizam pela sua ambigüidade: eram pequenos e gostavam de brincadeiras como crianças, mas possuíam energia sexual e conhecimentos xamânicos. Diz-se que os *Diroá* são muito “malandros”, dada suas habilidades em dissimular (Fernandes e Fernandes, 1996). Seus inimigos eram os *yai-masĩ* (gente-onça). Em diversas ocasiões, valendo-se da aparência infantil, convidaram os filhos de seus inimigos para brincar, mas tratava-se de artimanha para matá-los. Valendo-se do mesmo subterfúgio, atraíam as jovens filhas de seus inimigos para locais distantes, para manterem relações sexuais com elas.

Comparando o rapaz da história aos *Diroá*, observa-se uma inversão simétrica da relação entre essência e aparência. O rapaz ao vestir-se como um outro ser, faz-se ver como poderoso. Os *Diroá*, com seus corpos infantis escondiam os poderes que tinham.

Durante o trabalho de campo o pesquisador, que observava um conjunto de jovens dançando, chamou-os de meninos. Um idoso ali presente comentou, de forma irônica: “É... são meninos que fazem meninos”, alertando que as aparências enganam. Uma mulher adulta informou que as crianças ao ficarem sozinhas com jovens podem imaginar que são como eles. Confundindo-se com os jovens, tomam *caxiri*, fumam, brigam e namoram, aprendendo suas “malandragens”.

Observa-se que o cerne da questão está na ambigüidade dos corpos e papéis juvenis, que se acirra no contexto de transformações enfrentado pela população de *Iauaretê*. Os jovens escolares podem aparentar ser crianças, mas detêm potencialidades

(sexual, por exemplo) que estas não possuem. O uniforme escolar que os distingue do velho acentua esta ambigüidade, visto que crianças também os usam. Não há, como havia na época em que se praticava o ritual de iniciação, uma clara definição do fim da infância. Vê-se nessa ambigüidade uma espécie de “malandragem”, no qual os jovens escondem potencialidades de adultos, por trás de corpos infantis e de “roupas” de aluno.

Contato com os “outros”

Nesta história aborda-se a temática dos jovens que estabelecem contato com a alteridade.

Quatro jovens estavam procurando o buraco onde se escondia uma cobra. Um dos jovens subiu num buritizeiro (*Mauritia flexuosa*). A árvore voou e caiu no rio. Quatro filhas do gente-peixe observaram que havia uma pessoa em cima do buritizeiro, e comentaram com seu pai. O gente-peixe não tinha filhos homens. Então disse às filhas: “Tragam-no para cá. Ele será nosso empregado”. As filhas do gente-peixe pediram para ele descer, mas ele não descia. Isso porque escutara o que o gente-peixe falara. Seduzido pelas jovens, acabou descendo. Passou a morar com a gente-peixe, trabalhando para eles, até que conseguiu fugir e voltar para sua maloca e contou tudo o que viu e aprendeu por lá.

Na história, o jovem se movimenta por outro mundo, fazendo contato com uma sociedade não-humana; ficando implícito que no retorno ao seu grupo de parentes traria consigo novas aquisições culturais.

Observa-se aqui uma associação entre o jovem e o guerreiro. Esta analogia se sustenta nos seguintes argumentos: tanto o “jovem iniciado não casado” quanto o guerreiro, tinham em comum o fato de estarem direcionados para os limites exteriores do grupo de parentesco; seja para o contato hostil, ou para busca de mulheres (Hugh-Jones, 1979b). Além disso, os jovens iniciados costumavam ser recrutados como guerreiros (Journet, 1995).

Uma das motivações das guerras era a captura de crianças. As meninas poderiam se tornar esposas dos filhos dos raptos e os meninos poderiam ser incorporados ao grupo de raptos, na condição de servos (Wright, 2005). Afirma-se que no contexto

rionegrino, não se faziam guerras com afins verdadeiros e que o estabelecimento desses laços criava obrigações recíprocas de paz e proteção (Chernela, 1993).

Na história acima o sogro-peixe do jovem tinha o intento de transformá-lo em empregado, termo utilizado no contexto local como sinônimo de servo. Há também uma explícita conotação sexual entre o jovem indígena e as jovens *wa'î-masa*.

Em *Iauaretê*, dada a convivência multi-étnica, os afins moram logo ali. Isso dispensa os jovens de procurar futuras parceiras em outros locais, como ocorre em muitos aldeamentos rionegrinos. Relatos de disputas por namoradas são recorrentes, quando se fala de jovens do sexo masculino. O namoro, ao que tudo indica prática social nova entre os indígenas da região (Lasmar, 2005), não significa aliança matrimonial em curto prazo, ampliando o tempo das disputas e da própria juventude.

Ao terminar de contar esta última história, o narrador fez uma articulação com o tempo atual: “existem muitos jovens que esquecem dos pais, e ficam morando com o sogro”. Ficar **com** os afins significa também ficar **como** os afins, consangüinizando-se. No contexto contemporâneo há também o contato com o mundo dos brancos, que se dá através da escola, da televisão e das viagens cada vez mais freqüentes a cidade. Como ocorrido na história, o jovem pode sair e retornar do mundo não-indígena, trazendo novos saberes a serem apropriados pelo seu grupo de parentesco. Mas também pode nele ficar, tornando-se “como os brancos”.

A associação com os brancos não é um elogio. Referindo-se aos jovens uma das informantes idosas disse: “Briga, assassinato, estupro, roubo. Tudo o que os brancos fazem, eles querem fazer aqui”. Ela também pensa que com o casamento, esta agressividade seria subjugada; considera que ao casarem as pessoas “não pensam mais em maldade, e passam a pensar como parentes”. O estabelecimento de relações reais de

afinidade disciplinaria e enquadraria o jovem no seu grupo de consangüíneos, guiando-o para o cumprimento das regras de sociais, demarcando o fim da juventude.

3.3.3. Histórias de *biki/bikió*

Nas histórias de *biki/bikió*, o personagem principal era um homem casado e com filhos.

Um velho estava caçando com seu filho na floresta, utilizando cachorros. Os cães partiram em disparada atrás de uma cotia. Mas a presa era um espírito da floresta, um *wãtí*. Filho e pai foram conferir; o primeiro à frente e o segundo atrás. O jovem acabou sendo capturado pelo *wãtí*, que exalava odores fétidos. O jovem tentou escapar esfaqueando o espírito da floresta, que acabou lhe soltando. Exposto aos odores, ficou como morto. O velho utilizou-se de recursos xamânicos e o trouxe à vida.

Biki significa velho, e se relaciona aos termos de parentesco de afinidade *biki/bikió*, esposo/esposa (Ramirez, 1997). Ser esposo (a) e ter filhos são condições necessárias se entrar nesta fase. Uma mulher de trinta anos, com dois filhos e emprego assalariado informou ser *nu'mió*. Segunda ela, não poderia ser *bikió*, porque não tinha marido.

Enquanto as palavras *ma'mi/numió* se relacionam à consangüinidade, *biki/bikió* se relacionam à afinidade. Se na Amazônia indígena o campo da consangüinidade é considerado mais seguro, ele é também mais estéril (Viveiros de Castro, 2002a). A reprodução social seria impossível sem contato com a potencialmente perigosa alteridade. Com o estabelecimento de relações de afinidade reais, a alteridade pode ser domesticada, favorecendo a reprodução social. Associando-se à consangüinidade, há algo de devir no jovem; já a associação do velho com a afinidade, remete à idéia de completude.

Nesta história o jovem mostrou-se intempestivo e o velho cauteloso. O primeiro optou pelo embate corporal; o segundo pelo uso de poderes xamânicos, estabelecendo-

se entre eles uma relação de protegido-protetor. Em *Iauaretê*, diz-se que, através de seus conhecimentos xamânicos, os velhos podem proteger suas famílias, “benzendo os *netinhos* quando ficam doentes”, ou “abrindo a cabeça dos jovens para os conselhos”. Os velhos, “têm mais conhecimentos, porque ouviram os mais velhos do que eles”.

Entretanto, estes conhecimentos deixam os velhos em suspeição, pois lhes conferem a capacidade de fazer o mal: “o velho amaldiçoou com fumaça de cigarro”; – era a explicação recorrente em caso de adoecimento e/ou morte de alguém.

Há também uma associação entre velho/avô e o “conhecimento dos antigos”, algo que confere prestígio aos mais velhos. Porém, a posição hierárquica de cada seguimento é sempre relativa. Entre os Uanano, Chernela (1993) identificou que os sibs são hierarquizados, em ordem decrescente, em grupos de netos, tios e avós, invertendo a relação de maior prestígio dos mais velhos frente aos mais novos. Os estudos de Jackson (1983) entre os Bará oferecem uma chave explicativa para esta inversão. Analisando o mito de origem do grupo, a autora informa que os ancestrais emergiram sequencialmente de uma “cobra-canoa”, saindo para o mundo humano, a partir de diferentes partes do corpo do animal. Os que saíram da cabeça emergiram primeiro, dando origem aos sibs de maior prestígio, e assim sucessivamente. Porém, os ancestrais que saíram da “cobra-canoa” eram numerosos; então, os últimos a emergir (oriundos da cauda), já encontraram os netos dos que primeiro haviam desembarcado. Por esta razão, a hierarquia mítica da formação do parentesco situa os sibs de netos em plano mais privilegiado que os sibs dos avós.

Entre os Dessano, o sib de avós é também chamado de sib de *kumua*, “xamãs-rezadores” (Garnelo e Buchillet, 2006, p.243). A fala de um septuagenário ilustra a permanência desta classificação; ele informou que outro homem mais jovem era seu

“avô”; porém evitava chamá-lo assim, porque poderia subentender que o outro era “cheio de veneno, de maldade”.

Na vida cotidiana avô pode ser simplesmente o pai do pai, um homem com mais idade, cujo filho teve descendentes. Hugh-Jones (1979b) informa que à medida que os homens vão envelhecendo e acumulando participações nos rituais masculinos, eles também se tornam mais experientes, ampliando seus conhecimentos e se aproximando mais do mundo de seus ancestrais.

O avô, classificatório ou real, é, portanto, aquele que está mais próximo do espaço-tempo dos ancestrais. No caso dos sibs de avós, esta aproximação dar-se-ia pelo menor distanciamento que têm da “cobra-canoa”, da qual foram os últimos a sair. Já o outro tipo de avô (“o pai do pai”), com sua idade mais avançada, pôde acumular múltiplas participações nos rituais masculinos, que lhe permitiram se reaproximar do mundo mítico. No contexto atual, no qual os rituais não são mais praticados, os velhos/avós, também estão mais próximos dos ancestrais, porque tiveram oportunidade de conviver com os antepassados, portanto conhecem melhor a tradição.

3.4. Considerações finais

Em *Iauaretê* vive-se em um contexto de rápidas e importantes transformações, que como se buscou evidenciar impactam de forma decisiva na forma como se representa as diferentes fases da vida. Pode-se também demonstrar que é possível compreender essas novas configurações representacionais recorrendo a elementos estruturais, como mitos e ritos, que fornecem a base de sustentação para “essa ordenação (e desordenação) do mundo em termos simbólicos” (Sahlins, 1999a, 41).

Observou-se que as modificações corporais mediam o processo de construção da pessoa (Segger et al, 1979), e conseqüentemente a constituição representacional das

fases do ciclo vital. A incompletude do corpo infantil, e sua associação a termos que designam animais, têm seu contraponto no corpo ritualmente transformado do jovem, e na sua associação a termos de consangüinidade, associados ao pertencimento. Porém, a completude juvenil mostra-se relativa quando comparada à dos velhos, cujos corpos acumulam as marcas da participação nos rituais ao longo da vida, e conhecimentos esotéricos, estando associados a termos de afinidade, que evidenciam sua capacidade plena de reprodução cultural e social do grupo.

A análise das histórias-míticas permitiu ratificar os pressupostos adotados que para compreender as representações sobre a juventude contemporânea de *Iauaretê*, far-se-ia necessário considerar a importância estrutural dos rituais de iniciação (Clastres, 1974; Turner, 1977; Mead, 2001), mas também as ressignificações requeridas pela introdução da escola formal (Airès, 1981; Bourdieu, 1983).

Neste processo de ressignificação as representações de etapas vida outrora separadas pelos rituais de iniciação, como a de iniciandos – que se relaciona a *aprendizado/prescrições/desobediência, ambigüidade/“malandragem”* – e a dos já iniciados – associados *ao contato com os “outros”* – fundem-se contraditoriamente numa categoria genérica de juventude. Esta por sua vez, está associada à idéia de estudante ou aluno, que parece não ter um estatuto sociológico próprio, no contexto investigado, fazendo com que um período longo da vida permaneça, de certa forma, no campo da liminaridade.

Estas recomposições representacionais parecem estar relacionadas à compreensão/imputação de práticas sociais pelos jovens indígenas contemporâneos. Estes são genericamente apontados como pessoas que se envolvem, de modo recorrente, em brigas relacionadas a disputas por mulheres. Ora, o que esperar de alguém que é representado como estando numa fase da vida caracterizada pela desobediência,

ambigüidade e pela busca de contatos com estranhos? A alternativa encontrada para o controle do comportamento disruptivo juvenil, é que deixem de ser jovens, casando-se e tendo filhos. Só assim sairiam desta situação liminar, potencialmente perigosa. Entretanto, as famílias não querem que os filhos casem enquanto são alunos.

Destaca-se o fato que neste contexto indígena há a identificação de uma fase da vida específica, mesmo que parcial, contraditória e paradoxal, entre a infância e aquela na qual o indivíduo é representado como um ser social pleno. Este achado difere dos estudos antropológicos clássicos, como o de Mead (2001), que defendem que em determinadas sociedades não haveria esta fase intermediária, que seria subsumida aos rituais de iniciação. Supõe-se que esta diferença possa ser encontrada no próprio contexto histórico, no qual estes rituais foram suprimidos, houve a introdução da escola formal e o acúmulo de pessoas, total ou parcialmente, distanciadas das atividades cotidianas de subsistência, cujo estatuto sociológico precisava ser construído. Nota-se também que aquilo que chamamos de vida adulta não se encontra representada em uma fase de vida específica, estando de certa forma fundida a fase de vida dos velhos. Embora estas fases da vida só tenham sido objeto tangencial de reflexão neste trabalho, é possível se supor que em tempos anteriores, quando a expectativa de vida dos indígenas era bem menor, não haveria de fato muita distinção a ser feita entre adultos e velhos. É possível que estudos que se foquem sobre o processo de envelhecimento e as transformações simbólicas a ele associados possam identificar diferenças entre as representações de adultos e velhos, sendo uma agenda de pesquisa interessante caso se considere a transição demográfica que certos grupos indígenas vêm vienciando (Coimbra Jr e Santos, 2000).

Por fim, mas igualmente importante, é preciso atentar para o fato que nesta pesquisa as narrativas foram colhidas com pessoas mais velhas, que se reconhecem e

são reconhecidos pelo conhecimento dos mitos e das “histórias dos tempos antigos”. Pessoas como eles têm certa prerrogativa não só para contar histórias, mas para reinterpretá-las a luz das modificações do contexto no qual se vive, e interpretar o contexto sob o prisma das histórias recontadas. Haveria, até certo ponto, algo de hegemônico nas formulações destes narradores, o que confere importância as questões aqui apresentadas. Por outro lado, um saber supostamente hegemônico não é necessariamente único ou monolítico. É bem possível que se coletássemos histórias com mulheres idosas, ou com jovens outras posições contra-hegemônicas emergiriam, o que poderia evidenciar tensões entre gêneros, e entre diferentes classes de idade, o que poderia ser um outro promissor para investigações posteriores.

4. Modos de vida e modos de beber de jovens indígenas em um contexto de transformações (2º Artigo)¹⁰.

Resumo

Através de uma pesquisa etnográfica, analisaram-se as interações entre os atuais modos de vida e de beber de jovens indígenas de uma populosa e multi-étnica localidade do Alto Rio Negro. Para tanto se utilizou um modelo teórico que permitiu decompor e articular a realidade social em diferentes níveis. Observou-se que houve a multiplicação das situações em que se bebe, que são associadas a mecanismos tanto de demarcação de pertencimento como de explicitação de diferenças inter-grupais. Atualmente, os jovens inserem-se em múltiplas redes de interação. Através delas, podem: criar ambientes juvenis de consumo de álcool, beber longe dos pais e comprar bebidas industrializadas. Com a introdução da escola e o abandono dos rituais de iniciação, o *status* do jovem tornou-se incerto, e sobre ele incidem de forma ambígua as normas sociais de consumo de álcool, num contexto no qual não há consenso na prática cotidiana respeito das possíveis estratégias para regular o beber juvenil. Através desta pesquisa, puderam-se aventar alternativas teórico-metodológicas para investigar as relações que se estabelecem entre os modos de vida e a produção da saúde e da doença, incorporando a esta análise a cultura (e sua transformação), a vida cotidiana (e suas contradições), as pessoas (e suas subjetividades).

Descritores: Índios sul-americanos; juventude, condições de vida, consumo de álcool.

¹⁰ Artigo aceito para publicação na Revista Ciência & Coletiva, em 16/06/2009. O mesmo já se encontra disponível para consulta, na versão eletrônica da revista, no endereço: www.abrasco.org.br/cienciaesaudecoletiva/artigos/artigo_int.phd?id_artigo=3383.

Abstract

Ways of life and ways to drink of young indigenous in a transformation context

Through an ethnographic research, were analyzed the interactions among the ways of life and drink of youths indigenous of a populous and multi-ethnic place of Upper Rio Negro. For so much was used a theoretical model that allowed to decompose and to articulate the social reality in different levels. It was observed that there was a multiplication of the situations in which it is possible to drink, that are associated to mechanisms as much of belonging demarcation as of exposition of differences inter-group. Nowadays, the youths insert themselves in multiple interaction networks. Through them, they can: create juvenile atmospheres of consumption of alcohol, drink far away from the parents and buy drunk industrialized. With the introduction of the school and the abandonment of the initiation rituals, the youth's status became uncertain, and on him happen in an ambiguous way the social norms of consumption of alcohol, in a context in which there is no consensus in practice daily respect of the possible strategies to regulate drinking juvenile. Through this research, theoretical-methodological alternatives could be fanned to investigate the relationships that settle down between the ways of life and the production of the health and disease, incorporating in this analysis the culture (and its transformation), the daily life (and its contradictions), the people (and their subjectivities).

Key-words: South American Indians; youth, life's conditions, alcohol consumption.

4.1. Introdução

A região do Alto Rio Negro, localizada no noroeste amazônico, é habitada por cerca de 30.000 indígenas (Pagliaro et al, 2005), distribuídos em aproximadamente 22 etnias. Estes compartilham o uso do *caxiri* (bebida alcoólica fermentada, a base de mandioca e frutas) (Jackson, 1983), que era consumido particularmente nas festas de troca ou *dabucuris* (Chernela, 1993); e nos rituais de iniciação masculina, situações de grande significado simbólico neste contexto sócio-cultural (Hugh-Jones, 1979a; Hugh-Jones, 1979b). Nos mais de três séculos de contato interétnico a cachaça também passou a ser consumida, as situações festivas foram incrementadas (Souza e Garnelo, 2007) e, em diversos grupos, houve a supressão do rito pubertário (Andrello, 2006; Lasmar, 2005). Esta última transformação está associada em parte, a introdução dos colégios-internatos, pelos missionários salesianos. Enclausurados nestas instituições, criadas para catequizá-los e transformá-los em agentes da civilização, os jovens não estavam em companhia dos mais velhos no momento em que deveriam ser iniciados (Andrello, 2006).

Iauaretê, distrito rural do município de São Gabriel da Cachoeira, é uma “cidade” indígena (Andrello, 2006), localizada às margens do rio *Uaupés*, maior afluente do Rio Negro. Ali foi implantado um internato que funcionou, neste regime, de 1929 a 1986, quando foi transformado em externato. Desde então, famílias de diferentes locais e etnias passaram a migrar para *Iauaretê*, para dar continuidade à escolarização dos filhos (Andrello, 2006), visto que nas pequenas comunidades não há oferta de ensino médio. Concomitantemente ao incremento demográfico, a localidade vem sendo urbanizada. Atualmente dispõe de eletrificação, telefonia, comércios, quartel do exército e agência dos correios que presta serviços bancários.

As mudanças nos padrões de moradia e hábitos dos grupos indígenas residentes em *Iauaretê* a tornam um local prototípico para o estudo das relações entre modos de vida e o processo saúde/doença, objeto de interesse crescente no campo da saúde coletiva. Porém, os autores que abordam este campo através das ferramentas da epidemiologia clássica, não raramente reduzem os modos de vida a variáveis sócio-econômicas e demográficas, agrupando-as em indicadores compostos. Estes se mostram pouco eficazes em apreender a multivariabilidade do real e incorporar dimensões subjetivo-valorativas e culturais (Almeida-Filho 2004; Castellanos, 1997), que são essenciais para compreensão dos fatores que influenciam a produção da saúde e da doença (Cotandriopoulus, 1998).

Apresenta-se aqui um estudo exploratório que investiga as dimensões qualitativas da vida social de *Iauaretê*, associadas ao consumo de bebidas alcoólicas pelos jovens indígenas, visto ali como socialmente problemático. Em *Iauaretê*, a afirmação corrente é que os jovens bebem cada vez mais cedo, de modo mais freqüente e violento, e que há dificuldades coletivas em se lidar com este comportamento.

O objetivo deste trabalho é analisar as possíveis interações entre as atuais condições de vida da população indígena de *Iauaretê* e o modo de beber dos jovens indígenas, reconhecendo a intrínseca relação que se estabelece entre o contexto sócio-cultural, a organização social e as estratégias de enfrentamento, localmente disponíveis, para este problema.

4.2. Pressupostos teóricos

Almeida-Filho (2004) entende os *modos de vida* como o “conjunto articulado de práticas cotidianas” (p.880), que pode ser decomposto em *condições de vida* e *estilo de vida*. As primeiras se referem às condições de produção e circulação de bens e serviços,

de forma direta, ou via políticas públicas compensatórias. Já o segundo deve ser compreendido como o conjunto de comportamentos hábitos e atitudes de indivíduos e grupos sociais.

No caso deste trabalho, os jovens compõem o grupo social de interesse. A juventude é aqui entendida como “uma representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a eles atribuídos” (Groppo, 2000, p.8). Já a conduta juvenil priorizada para análise é o consumo de bebidas alcoólicas. Analiticamente o consumo de álcool pode ser decomposto em diferentes categorias. Entende-se por *processo de alcoolização* os modos e significados que o beber adquire em um grupo (Souza e Garnelo, 2007; Menendez, 1982), em determinado contexto. Já *problemas relacionados ao uso do álcool* relacionam-se a um modo de beber, tido socialmente como associado a efeitos adversos, sendo fortemente influenciada por condicionantes socioculturais e históricos (Souza e Garnelo, 2007; Edwards et al, 1999).

Outro conceito-chave é o de *espaço*, entendido como a expressão geográfico-territorial de relações históricas, sociais, econômicas, culturais e ecológicas, travadas entre sociedades humanas e outros fatores bióticos e abióticos (Sabroza et al, 1992; Breilh e Granda, 1985; Barreto, 1990). Este conceito tem representado uma via teórico-metodológica integrativa para se entender as correlações entre vida social e desigualdades sociais e sanitárias. Nas sociedades indígenas a socialização e a organização da vida são moldadas pelas relações de parentesco, que configuram as estratégias tradicionais de ocupação do espaço (territorialização), atualmente modificadas pela força das relações interétnicas, influenciando o modo juvenil de beber, como se demonstrará.

4.3. Metodologia

Realizou-se uma etnografia, entendida como uma “pesquisa de campo com observação prolongada (...), seguida pela produção de dados em condições discursivas e dialógicas, expressos através de formas textualizadas” (Clifford, 2002, p. 67). O trabalho de campo que durou seis meses, teve prévia autorização do Comitê Nacional de Ética em Pesquisa.

Em campo privilegiou-se observar: o cotidiano dos jovens que vivem em *Iauaretê*; quando, como, onde, com quem, e o que eles bebem; os discursos sobre o modo deles beberem, e as estratégias empregadas, ou propostas, para regular este consumo.

O modelo analítico desenvolvido por Contandriopoulos (2004), no qual decompõe o contexto social em níveis distintos e inter-relacionados, para apreender as interfaces entre condições de vida e saúde, foi adaptado para atender aos propósitos desta pesquisa (Figura-7). O nível mais abrangente considerado foi a *Cultura indígena rionegrina*, entendendo que as produções culturais traçam os contornos dos valores e comportamentos em uma sociedade. Buscou-se uma aproximação com os modos e significados, implícitos ou explícitos, do consumo de bebidas alcoólicas, nos mitos e ritos rionegrinos, entendidos como marcadores culturais que orientam normas de comportamento. Igualmente foram valorizados os rituais de iniciação como demarcadores de mudança de *status* social na população mais jovem.

No nível *Organização sócio-política de Iauaretê* se explorou o impacto do crescimento demográfico e da convivência multi-étnica nas formas de interação social, e suas possíveis relações com o incremento de situações em que se consomem bebidas alcoólicas.

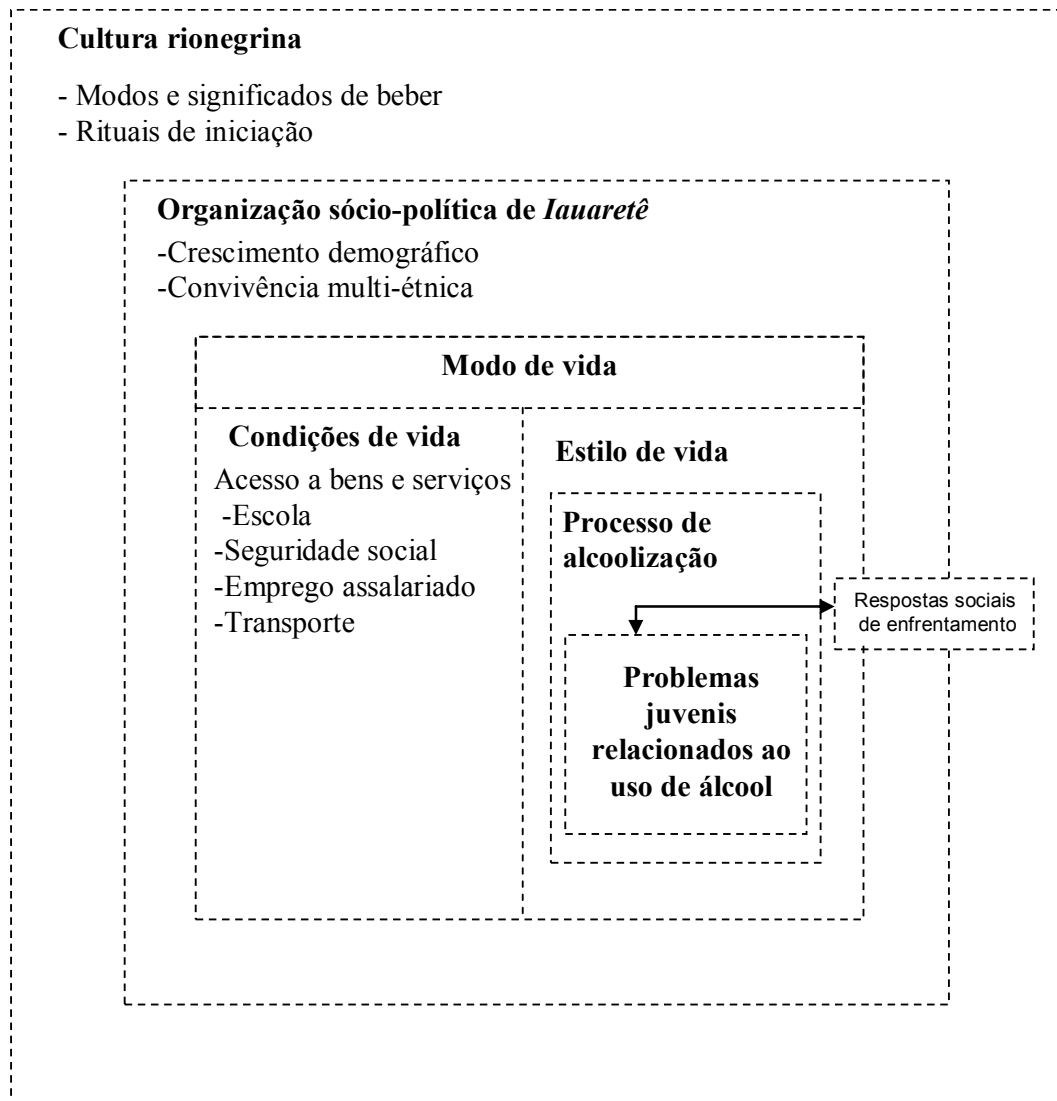


Figura-7. Modelo analítico para compreensão das relações entre o contexto social e os problemas juvenis relacionados ao uso de álcool (adaptado a partir de Cotandriopoulos, 1998)

As *Condições de vida* foram associadas, no contexto de *Iauaretê*, ao acesso a diferentes bens e serviços como escola formal, seguridade social, empregados assalariados, e transportes, ou seja, às inovações contemporâneas do viver indígena. Já no *Estilo de Vida*, alocou-se o consumo de bebidas alcoólicas, tanto nos aspectos que se refere ao processo de alcoolização, quanto aos problemas juvenis relacionais ao uso desta substância.

Respostas sociais de enfrentamento foram entendidas como “mediadas pela consciência individual e coletiva acerca das possibilidades de modificação dos problemas” (Castellanos, 1997, p.71); foram remetidas à movimentação social estruturada em torno do beber-problema.

4.4. Resultados e discussão

4.4.1. Culturas rionegrinas

Nestas culturas definem-se como consangüíneos os descendentes de um grupo de irmãos ancestrais, que partilham uma língua comum. Os parentes estão agrupados em unidades sociais menores, sibs, que dispunham, tradicionalmente, de locais específicos de moradia, nos quais erguiam suas casas comunais (malocas). Os consangüíneos devem buscar esposas junto a falantes de outra língua que residiriam em outras localidades (Jackson, 1983; Chernela, 1993).

Na mitologia os cunhados potenciais, ou reais, são representados como inimigos, cuja periculosidade pode ser “domesticada”, mas jamais anulada, pelo estabelecimento das trocas matrimoniais (Jackson, 1983).

Conforme a tradição, o consumo ritual de *caxiri* teria a potencialidade de promover a reconciliação dos inimigos, mesmo temporariamente. Entretanto, nestas mesmas ocasiões, conflitos eclipsados no cotidiano podem emergir na forma de agressão. Assim, o consumo coletivo de bebidas alcoólicas é um importante elemento da vida social, que tanto pode atenuar, quanto exacerbar as diferenças (Souza, 2004).

Os *dabucuris* são festas-rituais, fortemente associadas às trocas matrimoniais, nas quais se consome *caxiri* e trocam produtos (Chernela, 1993). A capacidade de oferta de grande quantidade de *caxiri* pelos membros de uma aldeia evidencia o prestígio da liderança. Habitualmente se estabelece uma rivalidade amigável, em que os visitantes

são desafiados a consumir toda bebida, ao passo que estes bravateiam, afirmando que o *caxiri* ofertado é pouco, em comparação aos regalos trazidos para os anfitriões (Andrello, 2006; Hill, 1987).

Outrora, a plena participação nestas festas se dava após o ritual de iniciação, que ocorria entre 12 a 13 anos (Hugh-Jones, 1979b). Durante o processo preparatório, o iniciando era enclausurado e emergia no universo cultural do grupo. Nas festas o jovem-iniciado passava a usar pinturas faciais, e os adornos específicos de seu sib, diferenciando-se dos não-iniciados (crianças) (Hugh-Jones, 1979b). A capacidade de ingerir grandes quantidades de *caxiri* e dançar por horas era indicativa da virilidade juvenil, sendo objeto de orgulho para os seus parentes (Goldman, 1963).

Somente após o ritual de iniciação, que propiciava a plena identificação como membro do grupo, o jovem estaria apto a busca de parceiras sexuais legítimas, em condição de se tornarem esposas. E apenas após o nascimento de seus filhos, o iniciado seria considerado adulto (Jackson, 1983).

4.4.2. Organização sócio-política de *Iauaretê*

Em 2007, a população dessa localidade era estimada em 2.779 habitantes, o quádruplo daquela existente em 1975 (Andrello, 2006). Lá estão representados praticamente todos os grupos étnicos da região. Em *Iauaretê*, os pequenos e dispersos assentamentos tradicionais, formados por homens de um mesmo sib, foram substituídos por populosos bairros indígenas múltiéticos.

Iauaretê está dividida em 10 bairros, ou vilas. Cada um possui capela, com seu santo padroeiro, um salão comunitário, onde se realizam festas e outras reuniões; figuras de relevância social como o capitão (chefe político da comunidade), animador,

catequista, agente comunitário de saúde; e times esportivos de jovens, que competem entre si.

Nos bairros de *Iauaretê* observa-se uma releitura dos ideais de autonomia e independência dos pequenos e dispersos grupos de parentesco, que operam no sentido de evitar a fusão e a perda de limites entre as unidades sociais. Ali, os grupos de vizinhança, formados por parentes e não-parentes buscam manter relações de apoio e solidariedade, em contraposição aos moradores de outros bairros. A proximidade territorial substitui, em certa medida, as formas de socialização típicas da consangüinidade.

Cada vila é um território específico, que interage com outros territórios-vilas que formam o tecido urbano. Em *Iauaretê* (Andrello, 2006), como em outros contextos urbanos do Alto Rio Negro (Lasmar, 2005), o modo de vida aldeã é a referência contra a qual a vida citadina é contrastada. Assim, as vilas de *Iauaretê* são estruturadas, simultaneamente, segundo as relações de parentesco e pelos novos padrões de assentamento advindos do contato interétnico.

A realização de festas com consumo de bebidas alcoólicas é um meio recorrentemente utilizado na construção e manutenção da identidade grupal. Convidar moradores de outras vilas para suas festas, ou visitá-los em suas comemorações, preserva a distinção entre “nós” e os “outros”, ainda que para diluí-las, parcial e temporariamente, no consumo de bebidas alcoólicas.

A partir de sexta-feira ocorrem, concomitantemente, festas nos salões das diferentes vilas. A idéia de uma festa organizada com todos os moradores, não parece fazer sentido. Quando o pároco da missão salesiana resolveu que a festa de São Miguel Arcanjo, seria coletiva, os moradores da vila de mesmo nome, realizaram no fim-de-

semana anterior à celebração oficial, uma festa própria, demarcando sua especificidade frente às outras vilas.

Além das festas comunais, proliferam outras formas de socialização, mais ligadas ao modo de vida urbano, como as comemorações cívico-religiosas (dia da independência, do índio, carnaval) (Souza e Garnelo, 2007), e as festas “particulares”, como os casamentos e aniversários. Nestas últimas, as interações entre os convivas podem congregam redes de vizinhança, independentemente do pertencimento a bairros determinados. Há, portanto, uma pulverização dos espaços de convivência que proliferam as festas e a ampliam a oferta de bebidas alcoólicas.

4.4.3. Condições de vida

Fomos educados no internato dos missionários

No contexto rionegrino, com a introdução da escola formal dificultou-se a participação dos alunos nos rituais de iniciação e os apartou dos mais velhos. Estes fatos tanto minaram as principais formas de aprendizado dos conhecimentos e valores culturais indígenas, quanto os mecanismos tradicionais de definição do *status* de adulto naquelas sociedades.

Com o fim dos rituais de iniciação, com o prolongamento dos anos escolares e a postergação do casamento, vem-se construindo uma nova categoria social, temporalmente dilatada e de limites imprecisos, a de “juventude”. O consumo *caxiri* era algo esperado de um jovem iniciado de 12 ou 13 anos (Goldman, 1963). Entretanto, anciãos de *Iauaretê*, que foram alunos do internato, dizem ter iniciado o uso de bebida com idade mais avançada, pois os padres não lhes permitiam beber.

Com o fim do internato, os jovens passam a beber mais cedo, como “antigamente”, para espanto de seus pais e avós. Isso ocorre num contexto no qual

aquele que é chamado de jovem é também associado a categoria de aluno, e, conforme uma liderança indígena, “quem está nesta categoria ainda é criança”.

Eles têm os amigos da escola

Na escola convivem jovens de diferentes vilas. Facilmente um jovem terá informações sobre situações de consumo de bebidas alcoólicas que ocorrem nas diferentes vilas de *Iauaretê*. Ocorrendo uma festa na vila de um “amigo da escola”, um jovem pode ser convidado a beber *caxiri*. Uma vila distinta da sua é um lugar de “outras” pessoas. A relação com os amigos da escola lhe permite uma aproximação menos tensa, porém, o salão comunitário, com suas formalidades, sobretudo no começo da festa, é um espaço pouco convidativo. De forma mais comum, antes de se dirigirem ao local da festa, os jovens ficam bebendo *caxiri*, na casa de um amigo, residente local.

Aos sábados as festas iniciam por volta de 13h, como capitão da vila explicando os motivos da festa, e pedindo que todos bebam juntos e tranquilos. Nesta hora, praticamente não há jovens no salão. Eles estão nas casas, seja nas suas, recebendo visitas, ou nas de outros, sendo visitante.

Pais, mães e lideranças não aprovam esta prática. Entretanto, dizem que não podem expulsar os jovens visitantes, e que não lhes oferecer *caxiri* daria a entender que têm inimizade com eles, ou com seus pais. Além disso, caso o filho disponha de pouco *caxiri* para oferecer aos amigos, isso seria algo vexatório, subentendendo sovínice (recusa a partilha) ou preguiça (sobretudo da mãe do jovem, que não teria preparado uma boa quantidade da bebida).

A depender do ponto de vista, o jovem anfitrião é representado como alguém que “desencaminha” o outro jovem ao chamá-lo para sua casa, obrigando-o, a beber grandes quantidades de *caxiri*. Alternativamente, o visitante pode ser descrito como

alguém que se aproveita das regras de etiqueta local para beber o “pouquinho” de *caxiri* que a mãe de seu amigo preparou para levar para o centro comunitário.

A ida à casa do amigo permite tanto uma entrada menos abrupta num espaço da alteridade (o salão comunitário), como multiplica as oportunidades de beber, criando-se um espaço juvenil para esta prática, diferenciado do ambiente de consumo coletivo. Possuidores de uma rede heterogênea de contatos nos diversos bairros, os jovens passam, sem maiores dificuldades, a transitar de vila em vila, consumindo *caxiri*.

Aqui é proibido, mas muitos índios estão trazendo

Apesar da venda de cachaça ser proibida em Terra Indígena (Brasil, 1973) é fácil encontrar este produto em *Iauaretê*. A relativa facilidade de deslocamento entre *Iauaretê* e a sede municipal, propiciada pela grande circulação de barcos, facilita a entrada de cachaça, seja para consumo pessoal, ou para venda.

Diferentemente do observado em outras localidades da região (Souza e Garnelo, 2007), o acesso dos jovens a esta bebida parece ser maior, ainda que os preços sejam elevados. Isso ocorre num contexto no qual é a maior circulação de dinheiro. Para comprar cachaça os jovens podem valer-se das amizades com militares indígenas; vender produtos extrativistas; ludibriar aposentados, ou coagir parentes idosos que “*não vêm seu dinheiro, porque os netos pegam tudo*”, conforme um septuagenário. Em algumas situações, observou-se que os pais, ou avós simplesmente davam dinheiro para os jovens, a fim de “fazê-los felizes”. Uma vez obtido o dinheiro, os jovens costumam se cotizar e comprar cachaça.

Assim, a crescente monetarização das relações, associada ao incremento da circulação de pessoas e produtos entre *Iauaretê* e São Gabriel da Cachoeira, são fatores que vem confluindo para facilitar o acesso dos jovens as bebidas alcoólicas industrializadas.

4.4.4. Respostas sociais de enfrentamento

Dados etnográficos apontam que no Alto Rio Negro, como em outras sociedades indígenas, o controle sobre o beber é intrinsecamente relacionado à disponibilidade da bebida (Souza e Garnelo, 2007; Kunitz e Levy, 1994). Analogamente, em *Iauaretê* as estratégias aventadas para lidar com o beber-problema juvenil buscavam restringir o acesso a bebidas.

Porém, durante a pesquisa de campo observou-se que estas propostas não eram efetivadas na prática. Os dados mostram que as festas cumprem uma função muito mais ampla que o conagração entre os presentes. Assim, a redução das festas demandaria a alteração de estruturas culturais que demarcam a identidade dos grupos e as relações de prestígio das lideranças. A redução, ou supressão, desses eventos obrigaria as lideranças a buscar novos caminhos para apaziguar diferenças e circunscrever hostilidades. Trata-se de uma difícil tarefa, sobretudo se consideramos a fragilidade dos laços que unem os moradores das vilas, que se valem principalmente da condição de co-residentes para manter a coesão social necessária à vida comunal.

Outro aspecto relevante está ligado à participação feminina nesse contexto. Tradicionalmente a mulher é responsável pela produção de alimentos e bebidas, o *caxiri* inclusive. Provê-los em grande quantidade é algo esperado e demandado do pólo feminino dos núcleos familiares (Lasmar, 2005). Suprimir a produção de *caxiri* implicaria em solapar o ideal do zelo feminino com a roça e manufatura de produtos derivados da mandioca.

Ademais, nas últimas décadas as mulheres de *Iauaretê* passaram a auferir lucro com a venda do *caxiri*. Iniciativas para reduzir sua venda geraram descontentamento entre as mulheres, porque essa fonte de renda representa um aporte financeiro

importante para a manutenção das unidades domésticas, num contexto de progressiva ampliação da dependência de bens industrializados de consumo.

No plano político, algumas lideranças associam a proibição legal de entrada da cachaça em área indígena a uma manifestação do sistema jurídico tutelar, que considera o índio legalmente incapaz. Alguns indígenas que se manifestam a favor da proibição comercializam cachaça em *Iauaretê*. Outros são a favor da proibição da entrada desta bebida, mas caso tenham acesso a ela, costumam consumi-la. Em síntese, esta é uma questão em torno da qual é difícil se construir um único consenso.

Por fim, um grupo minoritário de lideranças aponta a necessidade de se repensar não apenas o modo de beber dos jovens, mas o próprio modo de se viver em *Iauaretê*. Posta em prática por alguns anciãos, observou-se uma abordagem baseada na idéia de que o controle dos excessos alcoólicos dos jovens passa pela revalorização do respeito à hierarquia ritual característica do modo tradicional de vida (Jackson, 1983; Chernela, 1993), pelo aprendizado dos mitos, das músicas, danças e outras práticas ancestrais que vem caindo progressivamente em desuso na região. Fiéis à sua proposta, esses anciãos vêm investindo no ensino de danças e mitos para os jovens, utilizando para tal, o espaço interior de malocas reconstruídas por lideranças das associações indígenas. Seu trabalho é apoiado por uns, criticados por outros. Para alguns, o mundo mudou e este tipo conhecimento não teria mais serventia. Para estes anciãos o mundo mudou, e é por isso que concebem a possibilidade de mudança da situação atual de *Iauaretê*, e vêm no retorno às tradições uma alternativa para promoção de mudanças sociais.

4.5. Considerações finais

Em *Iauaretê*, cada vila-bairro é vista como uma localidade autônoma, operando em moldes semelhantes ao de uma aldeia indígena, alternando alianças e disputas com

consangüíneos e afins, num processo intensificado pela proximidade e pela alta densidade demográfica. Neste contexto, multiplicam-se as situações em que se bebe, que remetem à criação e manutenção de sentimentos de pertencimento e de demarcação de diferenças, fazendo parte dos mecanismos sociais de gerenciamento de conflitos.

A inserção da juventude no tecido social é precária, situando-se a meio caminho entre a posição chancelada pela tradição (recém-iniciado, na ausência de iniciação) e aquela gerada pela colonização (estudante-infantilizado). Ademais, com os novos padrões de territorialização, reordenam-se as formas de interação entre os subgrupos de jovens e suas famílias. Sai do primeiro plano o pertencimento à descendência de ancestrais comuns e se tornam preponderantes os grupos de vizinhança (vilas, formadas por parentes e não parentes que se tornam co-residentes), de amigos da escola (moradores dos diferentes bairros) e outros.

Neste cenário os jovens estão inseridos em múltiplas redes de interação social, que igualmente têm no consumo grupal de bebidas alcoólicas um mecanismo de expressão de alianças. Através destas redes, os jovens podem se cotizar para comprar bebida (*caxiri* ou cachaça), beber longe do olhar dos pais quando vão para casas de amigos em outras vilas, e criar um ambiente juvenil de consumo.

Ao incidirem nestes jovens de *status* ambíguo e de redes de interação amplas, as regras de etiqueta social tornam-se inevitavelmente contraditórias. Por um lado, sendo estudantes são equiparados a crianças, que não deveriam beber; tal pensamento é influenciado pela experiência dos mais velhos como alunos do internato missionário. Por lado, demanda-se dos jovens que ingiram grandes quantidades de *caxiri*, demonstrando tanto sua virilidade, como sua confiança e respeito com os anfitriões. Valendo-se destas mesmas regras, os jovens reivindicam que lhes seja servido *caxiri*, seja nos contextos de consumo coletivo, nos salões comunitários, ou micro-grupais, na

casa de amigos. Ademais, o dinheiro obtido pelos jovens, torna-os compradores de bebida, inserindo-os nas relações de comércio que geram renda para outras famílias, num contexto de crescente monetarização.

Assim, observa-se que em *Iauaretê* vêm ocorrendo importantes transformações na organização social e nas condições de vida que se refletem nos modos de beber, particularmente daqueles que são chamados de jovens. Porém, diferentemente do senso comum local, o modo de beber juvenil não se configura como resultante de um sistema cultural combalido e perdido. Alternativamente, é esse próprio sistema que configura e cria condições de possibilidade para esta prática juvenil, mesmo que para isso pague-se um preço, na medida em que os mecanismos tradicionais/comunais de coibição de excessos são incapazes de operar plenamente no estilo urbanizado de vida praticado em *Iauaretê*.

Através da etnografia realizada evidenciaram-se as relações que se estabelecem entre o modo de vida indígena contemporâneo e a representação e configuração de agravos à saúde, localmente identificados como prioritários, como no caso do beber-problema juvenil. Entende-se que através desta pesquisa, puderam-se aventar alternativas teórico-metodológicas para investigar as relações que se estabelecem entre os modos de vida e a produção da saúde e da doença, incorporando a esta análise a cultura (e sua transformação), a vida cotidiana (e suas contradições), as pessoas (e suas subjetividades).

5. Construção de parentesco, guerra tribal e violência: as “brigas” dos jovens indígenas em um contexto de transformação (3º Artigo)

Resumo

Iauaretê é uma populosa e multi-étnica localidade indígena situada no Alto Rio Negro, que vem vivendo um importante processo de urbanização. Suas lideranças têm expressado preocupações relacionadas à violência, em particular as brigas dos jovens, principalmente nas situações nas quais se consume bebidas alcoólicas. O objetivo deste trabalho foi analisar este fenômeno, utilizando referenciais teóricos que pudessem dar sentido às especificidades indígenas em geral, e rionegrinas em particular. Através da pesquisa etnográfica, demonstrou-se que as brigas dos jovens fazem parte de um complexo fenômeno no qual interagem de forma sinérgica e dialética as mudanças na forma de ocupação do território (incremento populacional, quebra da regra de residência patri-local, dentre outras); a fragilidade dos mecanismos de consaguinização da alteridade; e a necessidade de demarcação de diferenças, num ambiente no qual concepções e práticas nativas tradicionais são atualizadas num contexto de importantes transformações do modo de vida indígena.

Descritores: Índios sul-americanos, juventude, violência e consumo de álcool

Abstract

Construction of relationship, tribal war and violence: the indigenous youth's "fights" in a transformation context

Iauaretê is a populous and multi-ethnic indigenous place located in Upper Rio Negro, that it is living an important urbanization process. Their leaderships have been expressing concerns related to the violence, particularly the youths' fights, mainly in situations in which alcoholic beverage is used. The objective of this work was to analyze this phenomenon, using theoretical approaches that could give sense to the indigenous particularities in general, and rionegrines in particular. Through the ethnographic research it was demonstrated that the youths' fights do part of a complex phenomenon in which interact, in a synergic and dialectics way, the changes in the form of territory's occupation (increased population, breaks of the rule of patrilocal residence, among other); the fragility of the consanguinization mechanisms of the alterity; and the need of demarcation of differences, in an environment in which native conceptions and traditional practices are updated in a context of important transformations in the indigenous's way of life.

Key-words: South American Indians, youth, violence, alcohol consumption

5.1. Introdução

Em termos mundiais são os jovens aqueles que mais matam e morrem vitimados pela violência (Briceño-León, 2005). No Brasil, a partir da década de oitenta surgiram, de forma mais orgânica, estudos sobre juventude em contextos urbanos centrados na tríade juventude-pobreza-delinquência (Waiselfisz, 1998). No fim década seguinte, um grupo de jovens de classe média de Brasília ateou fogo e matou um indígena que dormia nas ruas da capital federal. Tal fato evidenciou de forma dramática que a violência não é prerrogativa de determinado segmento juvenil (Minayo et al, 1999). Sob influência desta constatação, um conjunto de pesquisas foi realizado em grandes centros urbanos, explorando a diversidade dos jovens e das manifestações da violência (Waiselfisz, 1998; Barreira et al, 1999; Minayo et al, 1999)

A despeito do acúmulo de conhecimentos, ainda não se conseguiu incluir os indígenas na diversidade de jovens investigados (Waiselfisz, 2004). Destaca-se que a população indígena brasileira vem vivenciando uma progressiva urbanização (Coimbra Jr e Santos, 2000), e que há evidências na literatura que correlacionam o incremento da urbanização ao aumento da violência juvenil (Mercy et al, 2002).

Iauaretê é uma localidade indígena situada no Estado do Amazonas, na fronteira com a Colômbia. Lá residem cerca de três mil indígenas, aproximadamente 10% dos trinta mil que habitam a região do Alto Rio Negro, como um todo. Credita-se seu crescimento demográfico à desativação, nos anos oitenta, do internato salesiano que ali funcionava desde 1930. *Iauaretê* atualmente possui dez vilas, cada uma contando com seu próprio corpo de lideranças, e idealmente possuindo um campo de futebol, uma capela e um centro comunitário. Há algumas vias acimentadas, eletrificação, telefonia, um hospital estadual, escola com ensino de nível médio, agência dos correios e acesso a *internet*, nas instalações de um quartel do Exército Brasileiro.

Esses contornos urbanos co-existem com um ambiente sócio-cultural indígena. Seus habitantes pertencem majoritariamente às famílias lingüísticas Tukano Oriental e Aruaque¹¹ (Andrello, 2006). Cada uma delas é dividida em unidades exogâmicas¹² (Hugh-Jones, 1979a). Entre seus membros, segundo os mitos, o casamento é considerado incestuoso. Estas são ainda subdivididas em sibs, que são grupos de parentesco, hieraquizados e localizados. Reconhece-se que cada sib possui seu local “correto” de assentamento. Nele, dadas às regras de descendência patrilinear e de residência patrilocal pós-casamento, deveria morar homens (e seus filhos e filhas solteiras) de um mesmo sib, e suas esposas de outras etnias (Chernela, 1993). Reconhece-se que *Iauaretê* seria o local de assentamento de certos sibs Tariano (família Aruaque). Suas vilas encontram-se divididas em “tradicionalis”, relacionadas às antigas malocas desses sibs tarianos, e, “novas”, formadas por indígenas de sibs de diferentes unidades exogâmicas, que foram migrando ao longo dos anos. Estes últimos permanecem ligados simbólica e economicamente aos seus lugares de origem. Mesmo aqueles nascidos em *Iauaretê* são reconhecidos e se reconhecem como procedentes daqueles locais, para onde sazonalmente retornam para fazer de roça, caçar e pescar.

Outro aspecto importante da cultura rionegrina presente em *Iauaretê* são as festas nas quais se consume *caixiri* (bebida alcoólica tradicional fermentada). Este era consumido nos *dabucuris*, festas simbolicamente associada à troca de mulheres entre grupos diferentes; e nos rituais de iniciação masculina. Em *Iauaretê*, como noutras partes da região, houve a introdução da cachaça, os ritos de iniciação não são mais praticados, e os *dabucuris*, agora simplificados, se associam a um conjunto de outras festas (Souza e Garnelo, 2007), relacionadas às datas do calendário cívico-nacional e

¹¹ Há também a família Maku. Não se abordou, nesta pesquisa, os índios desta família lingüística, tendo em vista sua baixa representatividade e o fato deles pouco interagirem com o contexto mais amplo de *Iauaretê*.

¹² Neste trabalho, utilizarão indistintamente os termos grupo étnico ou etnia, para se referir as unidades exogâmicas.

religioso, aniversários, casamentos, feiras. Estas festas ocorrem em praticamente todos os finais de semana, nas diferentes vilas de *Iauaretê*.

Andrello (2006) já havia registrado as preocupações de pais e lideranças indígenas em relação às brigas dos jovens de *Iauaretê*, que ocorrem, sobretudo, nestas festas, sob efeito de bebidas alcoólicas. Segundo Minayo et al (1999), a violência¹³ pode ser compreendida como o conjunto das “ações humanas realizadas por indivíduos, por grupos, classes, nações, numa dinâmica de relações, ocasionando danos físicos, emocionais, morais e espirituais a outrem” (p. 14). Partindo desta definição, estas brigas serão consideradas, neste trabalho, como manifestações de violência. Note-se que na definição utilizada não se entra no mérito da importância, legitimidade, ou funcionalidade das ações para considerá-las ou não como violentas.

A partir de um primeiro olhar, pode-se observar um conjunto de aspectos comuns entre o comportamento dos jovens desta localidade, e aqueles relatados em grandes centros urbanos. Observa-se em *Iauaretê*, a recorrência de brigas entre jovens de diferentes vilas. Em diversos trabalhos nacionais evidencia-se que grupos de jovens utilizam-se da violência para demarcar suas diferenças em relação a outros grupos juvenis (Waiselfisz, 1998; Barreira et al, 1999; Minayo et al, 1999). Tal como ocorre em *Iauaretê*, a literatura evidencia que são nas festas, de diferentes matizes, nas quais os jovens se divertem e consomem bebidas alcoólicas, que há o encontro entre diferentes

¹³ A palavra violência não encontra uma tradução fácil para o Tukano, língua indígena falada localmente em *Iauaretê*. Diferentes interlocutores forneceram termos diferentes para designar esta palavra. Aquele que apresentava certa recorrência nos discursos dos indígenas foi *yã'ásé*. Esta expressão parece estar associada ao vocábulo *yã'á*, verbo intransitivo, que significa “estar em mau estado (feio, ruim, que não presta)” (Ramirez, 1997, p. 232). Um informante-chave definiu *yã'ásé* como “o conjunto de maldade, tudo aquilo que não presta no ser humano”. Nesta ampla, e instável categoria, estavam inclusos o roubo, as brigas, o assassinato, o estupro. Por outro lado, também faziam parte desta categoria a sovine, e as diversas formas de agressões xamânicas, tais como o “estrago”, o “envenamento” e o “sopro”. A polissemia do termo violência já atestada no contexto urbano não-indígena (Minayo, 2006), parece, de certa forma, encontrar ressonância neste contexto culturalmente diferenciado. Como neste trabalho não se buscou investigar em pormenores as diferentes representações da violência, ou da *yã'ásé* em seus sentidos mais amplos, mas sim aspectos mais específicos, aponta-se que este seria um caminho promissor para investigação.

grupos, sendo momentos ímpares para explicitação das diferenças através da violência (Mercy et al, 2002). Nestas situações, tanto na periferia do Rio de Janeiro (Pinho, 2007), como em *Iauaretê*, um olhar de modo diferente, a não partilha da bebida, a disputa pela preferência das jovens, pode culminar em brigas entre os jovens, que por sua vez, podem ativar um ciclo de novas agressões associadas a retaliações e vinganças (Agnew, 1990).

Por outro lado, Minayo alerta que sendo a violência um tema “complexo, polissêmico e controverso” (2006, p.7), ela não pode ser estudada “fora da sociedade que a gera, porque ela se nutre de fatos políticos, econômicos e culturais” (2003, p. 24). Desta forma, é preciso conceber que embora possam existir similaridades na expressão da violência juvenil em diferentes contextos, é através da investigação dos sentidos que ela adquire no contexto local, que se poderá compreendê-la em profundidade. Assim, para se descrever e analisar a violência, em particular as brigas travadas entre os jovens indígenas de *Iauaretê*, e suas relações com o uso de bebidas alcoólicas, buscando construir uma compreensão a respeito do ponto de vista nativo, objetivo deste trabalho, deve-se buscar referenciais teóricos que possam dar sentido as especificidades indígenas em geral, e ronegrinas em particular.

O primeiro referencial adotado foi a teoria do parentesco indígena amazônico, proposta por Viveiros de Castro (2002 a, c). Nesta, a oposição entre consangüinidade (semelhança, parentesco, “nós”) e a afinidade (diferença, alteridade, “outros”) dá-se de forma concêntrica. No centro do campo social estão os consangüíneos, na periferia os afins, e no exterior os inimigos. No plano local, nas relações cotidianas, os afins cognatos e co-residentes são atraídos para o pólo da consangüinidade, sendo a afinidade por ela englobada. Na periferia e no exterior os consangüíneos distantes e os demais afins são englobados pela afinidade. Para o autor, a relação de afinidade “ocupa o lugar

do dado na matriz relacional cósmica”, enquanto a consangüinidade constitui a “província do construído” (2002c, p. 406), sendo, portanto, fruto da “agência humana” (Kelly, 2005, p. 207). A transformação daquilo que é dado em algo que é construído é um processo parcial e inacabado, de tal forma que os afins são “de diversos modos, a linha de fratura do grupo local” (Viveiros de Castro, 2002c, p. 426). Propõe-se aqui que em torno desta “linha de fratura” conflitos, desavenças e tensões podem emergir, exteriorizando-se através da violência. Considerando o contexto populoso e multi-étnico de *Iauaretê*, no qual há necessidade constante de manter diferenças e produzir semelhanças, consangüinizar e afinizar, para permitir a convivência social, vislumbrou-se a possibilidade de compreender a violência praticada pelos jovens a partir da identificação e análise desta dialética dinâmica.

O segundo referencial remete à relação explicitamente conflituosa entre grupos locais distintos: a guerra tribal, instituição “simbolicamente pregnante e sociologicamente estruturante” nas terras baixas sul-americanas (Fausto, 1999, p. 262); presente em mitos (Andrello, 2006), histórias orais (Wright, 2005) e achados arqueológicos (Neves, 2006) no contexto rionegrino. Para Clastres (2004), as guerras tribais participariam de um complexo mecanismo de mediação das relações entre coletivos humanos, na medida em que demarca os limites entre “nós” e os “outros”. Através da guerra os diferentes grupos interagiriam entre si por meio de uma “lógica centrífuga” (Clastres, 2004, p. 266)¹⁴, permitindo que mantivessem seus ideais de

¹⁴ Fausto (1999) defende a idéia que as formulações teóricas de Clastres sobre a guerra tribal se adaptariam melhor a grupos como *Ianomami*, *Jivaro* e *Tupinambás*, nos quais a relação com a alteridade se dá preferencialmente pela lógica da predação, e não pela da troca, como no caso dos povos indígenas alto xinguanos e alto rionegrinos. Por outro lado, é preciso lembrar que Fausto ao propor a distinção esquemática entre predação e troca, demarca que estes “dois esquemas básicos” não são exclusivos e que “se combinam empiricamente de modos variáveis” (p. 266). Corrobora este ponto de vista do autor, a utilização de um exemplo etnográfico dos “*Curripaco* do Alto Rio Negro” (p. 268) para desenvolver o conceito de “predação familizante”, algo que seria mais afeito aos grupos que se relacionam preferencialmente pela predação. Assim, propõe-se que é possível, e heurísticamente válido, utilizar, com os devidos cuidados, a guerra tribal como chave analítica para compreensão das brigas dos jovens em *Iauaretê*, como se evidenciará ao longo do artigo.

autarquia e independência que lhes são característicos. Evitava-se com isso a fusão entre eles, que alienaria suas especificidades. A guerra, por outro lado, exige a formação de alianças, o que complexifica ainda mais a relação entre “nós” e “outros”, sobretudo se consideramos que estas são mediadas por relações de afinidade reais (troca de mulheres). Assim, como as alianças guerreiras são instáveis, igualmente instável é a consanguinização do afim, mesmo quando aliado.

A associação destes dois referenciais permite buscar uma compreensão das brigas entre os jovens, através de dois prismas inter-relacionados, analisando: de um lado, a fragilidade do processo consanguinização, de borramento das diferenças, necessários para convivência cotidiana; de outro, a demarcação das diferenças, fundamentais para manutenção dos limites identitários, tanto no interior das vilas, como entre elas. Ambos os fenômenos parecem operar de forma sinérgica e dialética em *Iauaretê*.

5.2. Metodologia

Tanto a violência, como os problemas relacionados do uso do álcool¹⁵ (e outras substâncias) são questões de difícil abordagem, pois costumam ser concebidos como temas estigmatizadores por parte de possíveis interlocutores. Diante desta e das dificuldades associadas a uso de dados secundários, Minayo e Deslandes (1998) propuseram que se deveriam buscar estratégias metodológicas que captassem o que “realmente acontece quando um evento violento ocorre e são usadas drogas”, tentando-se esclarecer seus “motivos e intenções, conhecer as seqüências e interações que redundaram em violência, bem como [os] acontecimentos que precederam e sucederam” (p.40).

¹⁵ “*Problemas relacionados ao uso do álcool*” é uma categoria teórica que remete a um modo de beber, tido socialmente como associado a efeitos adversos, sendo fortemente influenciada por condicionantes socioculturais e históricos (Edwards et al 1999; Souza e Garnelo, 2007).

Desta forma se realizou em *Iauaretê* uma pesquisa etnográfica de seis meses de duração. A entrada em campo foi mediada por lideranças indígenas da Federação Indígenas do Rio Negro, e pela equipe local de saúde. A observação participante foi a técnica de pesquisa prioritariamente utilizada. Em campo foi percebida a dificuldade de estabelecer relações com pessoas de todas as vilas de *Iauaretê*, e de observar simultaneamente o cotidiano destes diferentes espaços. Assim, a opção foi priorizar estabelecer relações com pessoas da vila na qual o primeiro autor deste artigo residiu¹⁶, ou seja, com seus co-residentes. Colocar-se como um membro de uma vila se mostrou uma estratégia interessante, pois permitiu não só observar, mas também vivenciar, tanto as tensões que se estabelecem no seu interior, como aquelas que se dão na interação com as demais vilas. De forma mais sistemática buscou-se observar: o cotidiano dos jovens, as diferentes atividades que realizam e das quais participam; as interações que nelas estabelecem entre si e com pessoas mais velhas; quando, como, onde, e com quem eles brigam; o que antecede e o que se sucede a estas situações. Buscou-se ainda identificar os diferentes discursos sobre as brigas dos jovens e suas possíveis interações com o uso de bebidas alcoólicas, principalmente através de entrevistas informais, sem a utilização de roteiros, realizadas durante as observações e na convivência cotidiana.

Outra estratégia metodológica utilizada derivou da própria experiência adquirida em campo. Em *Iauaretê*, a grande maioria das pessoas é pelo menos bilíngüe, falando português e Tukano¹⁷. Entretanto, de forma usual os indígenas ao falarem português entremeavam seus discursos com palavras em Tukano. Em muitas ocasiões, os indígenas conheciam termos correlatos em português, mas utilizam expressões em

¹⁶ O pesquisador responsável pelo trabalho de campo morou num alojamento, juntamente com equipe local de saúde, dentro dos limites de uma vila tradicional, localizada na área mais urbanizada de *Iauaretê*.

¹⁷ Idealmente cada unidade exogâmica fala sua própria língua. Na área do rio *Uaupés* onde se localiza *Iauaretê*, tornou-se praticamente língua franca. Isso processo ocorreu sob forte influência dos missionários salesianos, que em suas ações catequéticas, buscaram homogeneizar as diferenças entre os diferentes grupos indígenas da região

Tukano. A não tradução parecia evidenciar que se estaria entrando “no terreno mais resvaladiço dos conceitos nativos” (Lasmar, 2005, p. 47). Manter termos em tukano parece demarcar a diferença conceitual em relação a expressões similares em português, sendo uma estratégia para manter significados nativos mais refinados. Assim, de forma sistemática, buscou-se apreender o sentido de um conjunto de palavras (briga, bêbado, inimigo, etc) que reiteradamente não eram traduzidas para o português. Para tanto, com um informante-chave, professor de Tukano, investigou-se os diferentes sentidos das palavras, sempre cotejando com dados disponíveis na literatura (Ramirez, 1997), e com o uso cotidiano destas expressões.

Destaca-se que este exercício permitiu, entre outros aspectos, o refinamento da compreensão do termo “brigar”, até então concebido de forma naturalizada, que ao ser expresso em tukano como *a'mé êke*, recuperou suas especificidades. Isoladamente, o termo *a'mé* significa “revidar, vingar-se” (Ramirez, 1997, p. 6). Este ao ser utilizado em conjunto com outro verbo, muda-lhe o significado, imprimindo a idéia de reciprocidade. Ao se associar *a'mé* a palavra *hêwe* (matar) forma-se *a'mé hêwe* guerrear; e com *êke* (bater), origina *a'mé êke*. Esta última remete a idéias como bater-se mutuamente, ou bater em resposta a uma agressão prévia, o que de certa forma coletiviza e confere historicidade a esta ação. Assim, o esforço realizado será de buscar compreender o *a'mé êke*, dos jovens, em suas especificidades, e não apenas suas brigas, em suas generalidades.

O material coletado em campo foi organizado no sentido de abarcar a pluralidade de situações nas quais ocorriam brigas entre os jovens. Num movimento de sucessivas aproximações estas foram sendo agrupadas, inicialmente identificando similaridades explícitas em suas formas de apresentação, tendo como norteadores as categoriais encontradas na literatura sobre violência e juventude em centros urbanos

(Waiselfisz, 1998; Barreira et al; 1999; Minayo et al, 1999). A seguir, buscou-se identificar outras formas de aproximação, utilizando-se para tanto os marcos teóricos adotados, em particular as teorias do parentesco ameríndio (Viveiros de Castro, 2002 a, c) e sobre as guerras tribais (Fausto, 1999; Clastres, 2004). A análise final dos achados deu-se através da tentativa de estabelecer pontes entre os achados da pesquisa, as teorias antes citadas, e a literatura rionegrina, clássica (Goldman, 1963; Hugh-Jones, 1979a; Hugh-Jones, 1979b; Jackson, 1983; Chernela, 1993; Journet, 1995) e contemporânea (Wright, 2005; Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Souza e Garnelo, 2007), incorporando ainda o contexto de transformação no qual se insere atualmente *Iauaretê*.

Durante a apresentação dos resultados, por vezes os jovens serão identificados como “da terra” ou como “de fora”. Esta oposição visa evidenciar diferenças entre os jovens que residem no interior de uma mesma vila tradicional. Os primeiros pertencem aos mesmos sibs tarianos dos moradores das antigas malocas que deram origem as diferentes vilas tradicionais, já os segundos, são aqueles que pertencem a outros sibs desta mesma etnia, ou a outras unidades exogâmicas. Por motivos éticos, os nomes das pessoas e vilas serão apresentados através de pseudônimos. Para facilitar a leitura, as vilas tradicionais, bem como os jovens “da terra” receberam nomes que começam com a letra “T”, enquanto que os pseudônimos dos jovens “de fora” são iniciados com a letra “F”.

Os resultados são apresentados em quatro grandes grupos. No primeiro, busca-se descrever e analisar as brigas que ocorrem associadas a disputas pela preferência das jovens; a seguir, no segundo, se analisam as tensões que se estabelecem entre jovens de uma mesma vila; e no terceiro, aquelas que se dão entre jovens de vilas distintas. No quarto, a título de síntese, apresentam-se, como estas questões se articulam de forma complexa, nas situações concretas e cotidianas de *Iauaretê*.

5.3. Resultados

5.3.1. Namoradas de uns, irmãs de outros

Um argumento comumente apresentado para justificar as brigas dos jovens remete as disputas pelas garotas.

Se a namorada de um jovem vai à festa e lá tem outro agarrando ela, então ele fica como *pe'sú*, bravo. Se ele está *ke'ágɨ* bêbado, ele vai lá e chuta o cara. (Jovem)

Em Tukano, utiliza-se o termo *ke'ágɨ* para se referir à pessoa do sexo masculino (demarcado pelo sufixo *gɨ*) que está alcoolizado. *Ke'á* pode significar tanto “estar embriagado” (Ramirez, 1997, p. 78), como espreitar, ou ficar de tocaia. Neste último significado, deveria ser utilizada apenas para se referir aos animais. No termo *ke'ágɨ* há uma fusão semântica entre o estado de embriaguês e a potencialidade agressiva, e uma equiparação do bêbado aos animais. No contexto ameríndio os animais não são seres desprovidos de humanidade, mas “gentes” de outra natureza, localizados socialmente na externalidade do parentesco, associando-se aos inimigos (Viveiros de Castro 2002c).

Pe'sú designa tanto inimigo, como concunhado (marido da cunhada, para ego masculino; esposa do cunhado, para ego feminino; e esposas de um mesmo homem) (Ramirez, 1997, p. 309). Concunhados ao casaram-se com irmãs, apresentam-se como pessoas que têm em comum a possibilidade de buscar mulheres num mesmo grupo. Diferentemente do que ocorre entre cunhados, não há troca de mulheres e a disputa é uma possibilidade. Os jovens da citação acima ao disputarem a mesma jovem estabelecem uma relação como de *pe'su/inimigo/concunhado*. O concunhado apresenta-se como o verdadeiro afim, “aquele com o qual não se trocam mulheres, mas outras coisas (...)” (Viveiros de Castro 2002a, p. 157), no caso em questão, hostilidades.

Outro argumento completar é que os jovens brigam entre si, não disputando as jovens enquanto namoradas, mas as “defendendo” como irmãs.

Se o jovem estiver agarrando, pegando, a jovem na rua, e outro vê que é sua irmã, ele vai brigar com o outro. (Pai de jovem)

Nesta situação, os jovens se encontram em posição similar a de cunhados, não disputam a mesma jovem, e podem potencialmente trocar irmãs. No contexto rionegrino, mitos descrevem tanto a periculosidade dos cunhados, como explicitam as vantagens em estabelecer trocas com estes outros seres (Jackson 1983). À medida que trocas são reiteradamente efetivadas, ocorre um processo de cosanguinização, através do qual se busca extrair a periculosidade que lhes é inerente (Viveiros de Castro 2002 a).

Vê-se ainda, na citação acima, a utilização da expressão “pegar”, e “pegar mulher”, *numiâ yēē* (*numiâ*, mulher; *yēē*, pegar) é uma expressão que vem sendo utilizada para designar estupro, embora tradicionalmente fosse utilizada para se referir ao rapto de mulheres, entre grupos de afins. Pode também significar a “desfeita de alguém levar uma mulher sem a autorização dos pais e dos irmãos dela”. Nestas situações se evidencia o comportamento anti-social tanto dos cunhados, como da irmã, que a despeito da falta da anuência dos seus parentes envolve-se com o jovem. Mas diferentemente do rapto de outrora, a jovem não será levada embora, mas voltará para sua casa finda a festa. Não se trata de casamento, mas namoro, instituição nova no contexto rionegrino (Lasmar, 2005). Comparativamente, este último é mais dinâmico e instável, não se associa necessariamente com a procriação, nem ao estabelecimento de trocas entre os grupos dos parceiros, não estabelecendo mecanismos de consanguinização. Assim, multiplicam-se estes “cunhados” com os quais não se troca, sem que sejam transformados em parentes. O encontro hostil com eles, e também com “rivais de namoro”, torna-se uma possibilidade concreta nas festas de *Iauaretê*.

Poder-se-ia até supor, que nestes entendimentos as jovens teriam uma atuação passiva no jogo de desejos e alianças masculinas. Diversamente, às jovens se atribui um papel ativo no processo que culmina com a briga dos jovens.

As moças daqui usam no perfume *bará*. É *dohá*, como estrago. Basta o jovem beber um pouco de *caxiri*, que ele já fica querendo brigar. Elas fazem isso só por amizade, para ser apresentada. Para querer casar elas não fazem.

Em Tukano, *dohá* significa “enfeitiçar, estragar com veneno” (Ramirez, 1997, p. 48), algo localmente representado como uma forma de agressão, tendo em vista sua potencialidade em abalar a suposta harmonia que existiria entre o seguimento masculino. Assim as brigas dos jovens seriam precipitadas por uma agressão feminina. Ademais, elas usariam *bará* para tornarem-se mais atraentes e sedutoras (“para ser apresentada”), visando estabelecer um tipo de relação (“amizade”, que pode ser aqui compreendida como namoro) que diferentemente do casamento, como anteriormente posto, não ativa mecanismos que concorrem para consanguinização dos afins.

Em sociedades exogâmicas, patrilocais e patrilenares, a filha irá deixar o seu grupo e gerar filhos para outros. No grupo de seu esposo será uma estrangeira. Nas relações cotidianas, será atraída para o pólo dos consangüíneos. A despeito deste processo “em uma situação de conflito, [sua] lealdade à comunidade de seu marido é mais prontamente colocada sob suspeita e a culpa pelas fissões tenderá a incidir sobre ela” (Lasmar, 2005, p. 103). A mulher como símbolo da alteridade, representa o oposto da auto-imagem idealizada do grupo de irmãos, que ligados por laços agnáticos vêm-se mutuamente como estando compromissados com a cooperação e harmonia.

Em *Iauaretê*, os laços que unem as pessoas são mais frágeis. Não se trata de um local habitado apenas por um grupo de irmãos. Lá residem homens (e não apenas mulheres) de diversos grupos, de diferentes lugares. Havendo o entendimento que a mulher tem a capacidade de romper a paz em um grupo com laços estruturados e fortes, baseados na consangüinidade estabelecida pelo nascimento, tal capacidade se amplia neste ambiente no qual o parentesco se ancora largamente nos árduos esforços cotidianos feitos, para através da co-residência, transformar os “outros” em “nós”.

5.3.2. Os “da terra” e os “de fora”

Nas vilas tradicionais, há a convivência entre famílias dos sib tarianos locais, os “da terra”, e outras que se estabeleceram posteriormente, os “de fora”.¹⁸

No cotidiano, esta distinção tende a se borrar, uma vez que no nível local co-residentes buscam se equiparar através do signo da consangüinidade. Entretanto, discussões envolvendo jovens “de fora” e “da terra” são apontados como estando ligadas às brigas que ocorrem entre eles, nas situações de consumo de bebidas alcoólicas.

Em um sábado, ocorreu uma festa dançante numa Vila Tatu. Aproximadamente às 20h aconteceu uma briga entre Fábio e Tales, jovens “de fora” e “da terra”, respectivamente. Em ocasião anterior, Tales, repassou para Fábio um falso convite para uma festa de quinze anos. Na festa dançante, Fábio em retaliação ao que antes ocorrera, deu um soco em Tales, que comunicou a seus tios. Estes cercaram o jovem “de fora”, e o “da terra” acertou-lhe um soco. O pai de Tales foi até a casa do pai do outro jovem, “tirar satisfação”, nisso Fábio lhe acertou um soco. Um tio do jovem “da terra” também se dirigiu a mesma casa e gritou que os moradores de lá não tinham direito de morar em *Iauaretê*, e que “tocaria fogo” naquele imóvel. O pai de Fábio disse que se sentiu “humilhado, discriminado e excluído”. O pai do jovem de Tales então se dirigiu ao salão onde ocorria a festa para revidar o soco que recebera de Fábio, mas o jovem “de fora” conseguiu se fugir. As 22h30min, o irmão mais velho de Fábio estava voltando para casa quando foi atingido por uma facada dada por outro tio de Tales. O ferimento não foi letal e ele recebeu atendimento no posto de saúde local.

No repasse do falso cartão parece estar implícita a tensão que há entre jovens “da terra” e “de fora”. A brincadeira do jovem “da terra” demarca simbolicamente, tanto a exterioridade do jovem “de fora”, como o pertencimento do primeiro. E foi justamente o não-pertencimento do pai do jovem “de fora”, e de todo seu grupo familiar, que foi explicitado, gerando grande constrangimento.

Uma acusação desta natureza é algo muito desconcertante, “por causa do papel crucial que os índios do *Uauapés* conferem a noção de ‘pertencimento’ na constituição da identidade social” (Lasmar, 2005, p. 84). No Alto Rio Negro o direito de cada *sib* de residir em determinado local encontra suas justificativas nos mitos (Jackson, 1983).

¹⁸ Estes últimos, muitas vezes, valeram-se de suas relações de afinidade para “montar casa” nas vilas tradicionais de *Iauaretê* (Andrello, 2006).

Segundo Chernela (1993), a palavra wanana¹⁹ *makariro*, “aquele que pertence”, é utilizada para se referir às pessoas que habitam no mesmo lugar que seus ancestrais míticos, situação que lhes confere *status* e autoridade. Em Tukano, a palavra *wiog̃*, chefe, também é utilizada para se referir ao dono de algo. Assim, o atributo da autoridade estaria em ao mesmo tempo pertencer à, e possuir seu território ancestral.

Em seu próprio território, o *makariro* terá prerrogativas tanto econômicas, acesso a locais de pesca, caça, e de roça; como sociais, por exemplo, o líder de determinada localidade deve pertencer ao sib local. No caso dos jovens, entende-se que uma dessas prerrogativas seria protagonizar as relações de diplomacia com os jovens de outras vilas nas situações festivas. Tanto o questionamento, quanto a defesa desta prerrogativa, evidencia as tensões entre os jovens “de fora” e “da terra”.

Numa festa, o meu filho estava animando os jovens. Ele recebia o jovem que chegava de outra vila. Por causa disso ele apanhou aqui dos jovens daqui. “Você está recebendo muita gente”, eles disseram. (Pai de outro jovem “de fora”).

De forma ainda mais explícita esta tensão pode ser evidenciada nos comentários que uns fazem dos outros: “os caras dizem que são daqui, que eles mandam aqui, pois são os filhos daqui”; “mesmo sem a gente ter feito nada eles dizem, tu que quer me bater? Tu que é próprio dessa vila? Vocês que querem mandar?”. Em campo pôde-se observar, em diversas ocasiões, que diálogos análogos a estes precediam as brigas entre os jovens.

Retornando ao relato, pode-se observar que o conflito que começou entre dois jovens, passou por um momento em que os tios se envolveram na briga, depois os pais discutiram, a seguir um tio expôs a condição de “de fora” do outro grupo familiar, e por fim outro tio esfaqueia o irmão mais velho do jovem “de fora”. Vê-se, a tensão “da terra”-“de fora” não se limita aos jovens. Suas brigas relembram e explicitam, ou

¹⁹ Unidade exogâmica, pertencente a família Tukano Oriental. No decorrer deste trabalho ainda serão mencionadas os grupos étnicos Arapasso e Piratapuaia, ambos também pertencentes a família lingüística anteriormente citada.

utilizando a expressão de Wagner (1978), *obviam* as diferenças existentes entre os diferentes grupos familiares que compõe as vilas tradicionais.

Os mais velhos contrastam este contexto relembrando um passado idealizado, quando se “morava só com parentes”, quando nunca ou só raramente haveria brigas. Situação que seria diversa da contemporaneidade, de acordo com uma professora,

Certa vez, um jovem bateu em outro. No sábado o líder queria resolver. Sabe o que falou o pai do jovem? O seu filho começou a mexer, e meu filho cortou. Vocês não são daqui, levem seus filhos lá para sua comunidade, porque o meu filho é daqui.

Comentando situações como esta, outra liderança assim se colocou: “É nessas horas que vemos que ao mesmo tempo em que achamos que temos parentesco uns com os outros, na verdade não temos”. Através da frase acima o interlocutor parece se dar conta que esta construção de parentesco é uma fabricação, de certa forma ficcional e imperfeita, de consangüíneos. Tal constatação, feita em tom de lástima, parece evidenciar a dificuldade de se manter estas desejadas e necessárias ficções, que permitem que os co-residentes se tratem e se percebam como parentes.

Conforme Viveiros de Castro (2002c, p. 423) certa “quantidade de energia deve ser dispendida” para efetivação do processo de consanguização. As reiteradas brigas entre os jovens “de fora” e os da “terra”, e a forma como seus pais lidam com elas, apontam para a possibilidade que uma maior quantidade de energia esteja sendo requerida para manter este parentesco construído entre os diferentes grupos de co-residentes. Um dos mecanismos utilizados, para mobilizar esta energia é a realizações de festas nas quais se consome álcool. Entretanto estas são momentos culturalmente reconhecidos para explicitação de conflitos. Para buscar evitá-los, em reuniões prévias, nas quais os jovens raramente comparecem, as lideranças tentam recompor a unidade do grupo, dizendo-lhes: “Não digam isso! Todo mundo somos daqui”. Comentários como esses não agradam a todos, mas de certa forma ajudam no cotidiano.

5.3.3. Os “desta vila”- os “da outra vila”

Rivière (1984) sustenta que, para os grupos indígenas guianenses, dentro de uma comunidade ideal não existiria lugar para afinidade. Viveiros de Castro contra-argumenta (2002b) dizendo que sendo assim, a afinidade deveria ter seu lugar em algum local que seria, “dentro de uma comunidade real com certeza, mas também e, sobretudo, fora da comunidade ideal (...)” (p.418). Em *Iauaretê*, no exterior de cada vila há outras vilas. Nas relações entre vilas a tendência é que diante destes outros - de outros lugares - divisões e desavenças internas sejam deixadas temporariamente de lado.

Amanhã tem festa aqui. Ai vêm *outros das outras vilas*. Eles têm inimigos, aí começam a brigar. Quando [os jovens “de fora”] chegam na nossa vila, eles querem descontar. (Jovem “da terra”)

Se uma turma de jovens vai à festa em outra vila, e se encontram os caras de lá, já começa a pancadaria. Começa com discussão: “vocês fizeram assim, no dia tal”. (Jovem “de fora”)

Os jovens, “da terra” e “de fora”, apresentaram discursos semelhantes, evidenciando a aproximação relativa entre eles e o distanciamento em relação àqueles que não são de sua vila. O jovem “da terra” usa a expressão “outros das outras vilas”, denotando uma exterioridade ampliada destes que não são seus co-residentes. A alteridade contida no outro/co-residente torna-se enfraquecida, frente a este outro/de outro lugar. Jovens “de fora” e “da terra”, tornam-se jovens de tal vila, que se opõem aos de outra vila. Está ainda implícito, nos relatos acima a idéia que cada evento conflituoso estaria relacionado a outro que acontecera antes, como num ciclo interminável de agressões e contra-agressões. Dentre os motivos apresentados para sua instalação, dois motivos se destacam. O primeiro remete a situação nas quais há disputa pela mesma jovem, situação anteriormente discutida; já a outra pode ser sintetizada na explicação abaixo:

O cara de uma vila pode chegar à outra vila e pedir bebida. Se ele não quiser oferecer, fica como *wapâg* [inimigo], é aí que começa a briga. Se esta pessoa chegar à vila daquele que ele não deu bebida, aí é que continua a porrada.

Para compreender esta situação é preciso atentar para alguns aspectos ligados aos modos juvenis contemporâneos de beber em *Iauaretê*. Relembra-se que, principalmente nos finais de semana, ocorrem festas nas diferentes vilas de *Iauaretê*. É possível que em algumas vilas ocorram festa e noutras não. Havendo festa, os jovens buscam participar delas, e saem em pequenos grupos em direção ao local da mesma.

Quando a festa ocorre no centro comunitário é mais comum que os jovens de outras vilas evitem chegar diretamente lá. Nos momentos iniciais da festa, enquanto os mais velhos estão no centro comunitário bebendo, é usual que jovens se juntem em determinadas casas e fiquem lá bebendo. Os jovens de outras vilas buscam se aproximar da festa através destas casas. O centro comunitário, com suas formalidades, principalmente no começo da festa, é um local pouco convidativo para os jovens, principalmente para aqueles que vêm de outras vilas. Por vezes, jovens convidam para suas casas outros de outras vilas nos dias de festa. É bem possível que entre alguns deles haja algum vínculo de parentesco, ainda que eles mesmos possam desconhecer. Entretanto, preferem dizer que são “amigos”²⁰. Algo que muitas vezes irrita e deixa dúvidas em seus pais: “É primo, cunhado, ou não é nada mesmo? Agora eles inventaram esse negócio de amigo”.

Atualmente em *Iauaretê*, jovens podem tornar-se próximos em virtude de estudarem na mesma sala na escola, de participarem do grêmio escolar, etc. Nas situações em que se faz necessário adentrar no ambiente social de outra vila, os jovens se valem de suas relações de amizade existentes ou supostas. Os amigos parecem ocupar a posição que Viveiros de Castro (2002a, p. 153) chama de “terceiros incluídos”, que seria aqueles,

²⁰ Esta é uma categoria parece estar ligada ao processo de urbanização, na medida em que expressa formas de interação baseadas em relações distintas do parentesco. Mas por outro lado, parece estar igualmente ancoradas em regras tradicionais de comensalidade, que se ligam, mesmo que de forma tangencial, a ordenação social regida pelo parentesco. Uma investigação em profundidade desta categoria poderá fornecer importantes subsídios para compreensão da influência do processo de urbanização nas relações cotidianas das pessoas de um modo geral, e dos jovens de modo particular.

que operam a mediação entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, (...) estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade.

Localizado no limite externo da cogação, o amigo pode a qualquer momento romper seu verniz de parentesco e mostrar-se com inimigo. No contexto juvenil não oferecer *caxiri* é praticamente uma expulsão. Não só de sua casa, mas de sua vila, afinal seria através desta aproximação que o jovem de “outra vila” iria estabelecer, posteriormente, o contato com o coletivo daquela vila, no seu respectivo salão comunitário.

Trata-se, portanto, de algo hostil e grave que gera uma espécie de dívida que será cobrada posteriormente. Outro termo utilizado para designar inimigo é *wapâgi*. *Wapá* é uma palavra geralmente dependente que remete a noção de pagamento, e que participa da formação de outros termos tais como *wapa yeé*, pagar; *wapa môo*, dever; *wapa seé*, cobrar. (Ramirez 1997, p. 212-3). O *wapâgi*/inimigo estaria ligado à idéia de alguém que lhe deve ou alguém a quem se deve, e a que se esperar pagar ou receber algum pagamento. Lembra-se que a expressão *a'mé êke*, literalmente, vingar-se batendo, está intrinsecamente ligada a idéia de reciprocidade.

Wright (2005), estudando a guerra tribal entre os Baniwa (grupo Aruaque), identificou a importância do termo nativo *koada*, “vingança”, ou, de forma mais literal, “a troca deles”. O termo se referiria a “(...) dinâmica essencial que põe em movimento uma sucessão de ações recíprocas de hostilidade, todas interligadas” (p. 94).

Observa-se que tanto nas guerras, de outrora, quanto nas brigas contemporâneas, há um papel importante desempenhado pelos jovens. Para Cristine Hugh-Jones (1979b) haveria uma aproximação simbólica entre o jovem e o guerreiro que poderia ser compreendida através da intrínseca relação que ambos têm em protagonizar relações de contato com a alteridade. Nas guerras eram os indivíduos iniciados, mas não casados que compunha a maior parte do quadro de guerreiros (Journet, 1995). Nos mitos, os jovens se

encontram com os *wãtî*, perigosos seres da floresta (Galvão e Galvão, 2004), e nas narrativas sobre o contato, eles são os primeiros a visualizar os brancos (Andrello, 2006). No cotidiano de *Iauaretê*, são os grupos de jovens que disputam os campeonatos esportivos e as gincanas promovidas pela igreja. Também são eles que disputam garotas e que ultrapassam, com certa imprudência sob a perspectiva de seus pais, os limites entre as diferentes vilas, e por vezes, envolvem-se em brigas. Igualmente, são jovens aqueles que são recrutados como “seguranças” para as festas, situação em que se postam no limite do salão comunitário, intermediando o contato com aqueles que vão chegando para as festas.

Clastres (2004) informa que no contexto ameríndio cada comunidade busca guiar-se pelos ideais de autarquia e independência política. Viveiros de Castro (2002c) lembra-nos que a despeito destes ideais cada comunidade está ou estava “no centro de uma teia de relações com outros coletivos; (...) mesmo se ambigualmente estimadas, pela ideologia e práticas nativas” (p. 414). Já Andrello (2006) informa-nos que em *Iauaretê* há uma “concentração espacial das redes de aliança que no passado se expandiam geograficamente por diferentes trechos de rio” (p. 225). Ou seja, haveria em *Iauaretê* um aglomerado de vilas, cada qual buscando afirmar-se autárquica e independente em relação às demais, ao mesmo tempo em que, de fato, mantêm relações próximas umas com as outras, sem que isto seja necessariamente algo estimado.

Clastres (2004) defende a tese que a guerra seria um meio através do qual as sociedades “primitivas” garantiriam a manutenção de seus ideais anteriormente postos. Se não existisse a guerra e os grupos estabelecessem reiteradamente relações de troca entre si, acabariam por fundir-se, abalando os princípios norteadores destes grupos. Buscando interpretar estas colocações a luz da teoria de Viveiros de Castro (2002c) sobre o parentesco ameríndio, poder-se-ia dizer, que num estado de paz plena, afinidade e a alteridade a ela associada tenderia a ser transposta para o pólo da consangüinidade, o que

por sua vez é impossível do ponto de vista desta teoria, visto que “um estado de pura consangüinidade não é atingível, pois ele significaria a morte do parentesco (...). Ele seria um estado estéril de não relacionamento, de indiferença” (p. 432).

Com o fim das guerras, e no caso específico de *Iauaretê*, tendo as forças centrífugas do contato inter-étnico promovido um processo de concentração demográfica, como compreender a não ocorrência de um processo de fusão alienante e de extinção completa da afinidade? Wright (2005) propõe que entre os Baniwa, com o fim das guerras teria havia um incremento da interação hostil entre os grupos por meio da feitiçaria xamânica. Seguindo o caminho deste autor, que buscou identificar os rearranjos culturais necessários para lidar com o fim das guerras, propõe-se aqui, que para o contexto super-populoso de *Iauaretê*, no qual a fusão é uma ameaça constante, as brigas entre os jovens prestam-se igualmente ao intento de evitar a fusão completa entre as vilas.

Fausto (1999) propõe que a guerra poderia ser compreendida como um “espaço de mediação entre grupos e pessoas, lugar de operação de uma complexa dialética entre exterioridade e interioridade, entre alteridade e identidade”. (p.265) Entende-se que as brigas entre jovens de vilas diferentes podem ser entendidas da mesma forma. Através da brigas entre vilas pode-se promover tanto a homegeneização das diferenças internas (borrando, por exemplo, as diferenças entre jovens de “fora” e “da terra”), como maximizar as diferenças em relação às demais vilas. No caso das vilas novas, como atesta a história recente de *Iauaretê*, as brigas entre os jovens participam de um processo que, ao provocar fissões, vem evitando o crescimento indefinido das mesmas (Andrello, 2006). Goldman (1963) há quase meio século demonstrou que na região do Alto Rio Negro há um processo de permanente de formação e fissão de entidades sociopolíticas, que lhe espalham ao longo dos rios da região. De forma condensada, tal

processo se atualiza no contexto transformado de *Iauaretê*, sendo, pelo menos em parte, mediado pelas brigas dos jovens.

5.3.4. Interações no cotidiano

Neste tópico, o propósito é apresentar como no cotidiano as diferentes chaves explicativas para compreensão das brigas entre os jovens se articulam, e se modificam, partindo do exame de duas situações inter-relacionadas observadas em campo.

No sábado, na Vila *Tatu*, aconteceu uma grande festa de casamento. Segundo Fernando, da etnia Tariano, jovem “de fora” desta comunidade, Tico jovem “da terra”, da mesma etnia, muito embriagado, tentou várias vezes invadir a casa do vizinho do primeiro. O dono desta casa estava em São Gabriel da Cachoeira, e no interior desta estava a esposa dele que era “prima” de Fernando, sendo da etnia Piratapuia (mesma de sua mãe). Diante desta situação Fernando, juntamente com dois “amigos”, também tarianos, residentes na vila *Novidade*, “cacetaram” Tico para que parasse de importunar. No dia seguinte, domingo, ocorreu na Vila *Tamanduá* uma “festa de aniversário particular”. Nesta situação a comemoração ocorre na casa do aniversariante, e não no centro comunitário, não sendo extensiva a todos da comunidade, nem restrita a eles. Fred, o aniversariante era da etnia Arapasso. Seu pai que nascera num pequeno sítio, ao se casar com uma mulher da vila *Tijolo*, passou a lá residir. Fred ao se casar com uma mulher da Vila *Tamanduá*, contígua à vila de sua mãe, mudou-se para lá. Fernando, mesmo sem ter sido convidado para a festa de aniversário de Fred resolveu ir para lá, junto com seus dois “amigos”. Ele acreditou que iria ser aceito na festa, em virtude de ter estudado junto com o Fred na escola local. Chegando a festa, foram bem recebidos, sendo-lhes oferecido *caxiri*. Um de seus “amigos” foi abordado por Tico, que lhe lembrou da briga do dia anterior, discutiram e o segundo acabou “apanhando” novamente. Após a briga, o amigo de Fernando foi embora, mas este não se deu conta do ocorrido e lá permaneceu. Entretanto, a mãe de Tico é da etnia *Arapasso*, nascida no mesmo pequeno sítio que o pai de Fred. Tico então contou o que aconteceu a seus “primos” da etnia Arapasso, irmãos mais novos do aniversariante, que moram na Vila *Tijolo*, mas que estavam naquele momento na Vila *Tamanduá*, em virtude da festa. Os primos da etnia Arapasso de Tico se uniram a ele e bateram em Fernando.

Observa-se o envolvimento de jovens de quatro vilas (três tradicionais e uma nova) e de pessoas de três etnias diferentes. Considerando apenas a etnia Tariano, têm-se jovens de três sibs distintos. Levando-se em conta os territórios de ocupação tradicional dos envolvidos teríamos além *Iauaretê*, outros quatro locais. Tais dados atestam a complexidade da ocupação atual de *Iauaretê*, a circulação dos jovens pelas diferentes vilas, e a miríade de alianças e desavenças, que podem ser localmente construídas.

A primeira briga entre Fernando e Tico encena a tensão “de fora”-“da terra”. Mas não fica nela circunscrita. Com o envolvimento dos amigos de Fernando articula-se à tensão “desta vila”- “da outra vila”. Fernando ao aliar-se com pessoas de outra vila aumenta o seu distanciamento em relação a seus co-residentes “da terra”. Nesta situação, o “de fora” com sua alteridade ampliada por suas alianças se aproxima dos “da outra vila”. Fernando busca defender sua “prima”, assim identificada por pertencer à etnia de sua mãe. Com mulheres desta etnia, portanto, membros de seu sib, como seu pai, já estabelecem relações matrimoniais. Assim, as jovens deste grupo são vistas, de certa forma, como primas-cruzadas, ou seja, opções preferenciais de casamento. O jovem “da terra” ao buscar uma aproximação violenta com ela, surge simbolicamente como um rival, inimigo, *pe’su*, trazendo para o modelo a questão da disputa pelas jovens. Ainda digno de nota é o fato de Fernando ter informado que buscou protegê-la também em virtude do fato dela ser sua vizinha, portanto uma co-residente-próxima, que ao ser assim identificada, demarca a oposição com o co-residente-não-próximo, com o qual a solidariedade não deveria ser da mesma ordem.

Note-se que Fernando, seus amigos, e Tico, são do mesmo grupo étnico. Esse aspecto por si só não foi suficiente, para evitar que brigassem entre si. É fato que os mitos narram até brigas fraticidas (entre germanos), e que possivelmente houve situações de conflitos mais generalizados entre membros de um mesmo grupo étnico, mas de sibs diferentes (Andrello, 2006). Entretanto, indígenas de diferentes sibs de um mesmo grupo étnico buscam ver-se com parentes, descendentes de um mesmo ancestral.

No contexto de *Iauaretê*, há conjunturas que ativam mecanismos que tanto podem concorrer para opacificar, como para evidenciar diferenças, o que complexifica e dinamiza as relações entre os jovens. Conforme Viveiros de Castro (2002a),

Há gente “mais” ou “menos consangüínea” (...) e gente “mais” ou “menos” afim (...); a relação entre afinidade e consangüinidade não é de contraditórios, mas de

contrários graduáveis. E há gente, enfim, que é consangüínea e afim. Não sem dúvida ao mesmo tempo, sob o mesmo respeito e na mesma relação. (p. 138)

Em uma relação conflituosa com jovens “da terra”, um jovem “de fora”, pode se aliar com aqueles de “outra vila”, ancorando a aliança através de seus a laços de amizade, ou lembrando que são “primos”. Alternativamente, jovens “da terra” e “de fora” podem se associar contra outros “de outra vila”, mesmo que todos pertençam a um mesmo grupo étnico.

Pôde-se ainda observar que o que aproximava Tico do aniversariante e de seus irmãos era o local ancestral e de nascimento real do pai do primeiro e da mãe dos demais, uma pequena comunidade localizada fora dos limites de *Iauaretê*. Entre Tico e eles se estabelece uma relação como de cruzados matrilineares, que dado às regras de casamento preferenciais, os coloca classificatoriamente no lugar simbólico de cunhados, que estão fazendo trocas de mulheres. Clastres (2004) se referindo as alianças entre os indígenas, assim se coloca, “já que se têm inimigos, é preciso obter aliados e tentar transformá-los em cunhados” (p. 262). Desta forma, é possível compreender a possibilidade de aliança entre Tico e seus primos da etnia Arapasso, a despeito de não serem do mesmo sib, nem grupo étnico, nem mesmo co-residentes.

Uma vez que Tico foi “cacetado”, entre ele e Fernando passa a existir algo como uma dívida, tornando-os *wapagi*. Fernando valendo-se de sua relação de ex-colega de escola vai para festa de aniversário, pensando ser Fred, o aniversariante, seu “amigo”. Fernando refletindo sobre o ocorrido inferiu que lhe armaram uma tocaia. Lembra-se que o termo *keagi* utilizado para se referir ao bêbado, remete também a idéia de ataque furtivo, e a situação de consumo de álcool é considerada um momento oportuno para este tipo de revide.

Assim *Iauaretê* é um lugar onde se criam, recriam-se, remodelam-se alianças e conflitos. Os jovens imersos neste contexto participam, a seu modo, mas de um modo

essencialmente indígena, do complexo jogo de construção e de desconstrução do parentesco. A violência, ou melhor, o *a'mé êke*, sobretudo quando relacionado ao uso do álcool, faz parte das regras deste jogo, que ao ser jogado, reinventa suas próprias regras.

5.4. Considerações finais

Neste trabalho abordou-se a questão da violência juvenil tendo como horizonte a busca de compreensão do ponto de vista nativo. Tal empreendimento permitiu que as brigas dos jovens pudessem ser compreendidas como um processo “realmente indígena” (Kelly, 2005, p. 227).

Como bem alertam Barreira et al (1999), “falar de juventude é falar de homogeneidade e diversidade” (p. 217). Brigas que ocorrem em festas ou noutras situações de consumo de álcool, relacionadas à disputa pelas jovens, às desavenças entre moradores antigos e neófitos de determinado local, ou a animosidades existentes entre moradores de bairros distintos, são fenômenos já bem descritos na literatura sobre juventude urbana (Waiselfisz, 1998; Minayo, et al 1999; Pinho, 2007). Nestas similaridades de apresentação residiria certa homogeneidade. A diversidade, por sua vez, pode ser encontrada nas especificidades que estas adquirirem no contexto indígena.

Como pode ser visto, em *Iauaretê*, as disputas pelas jovens como motivadora das brigas deve ser compreendida levando-se em consideração não apenas concentração progressiva de jovens no local, mas também a quebra das regras de residência patri-local, e a periculosidade inata através do qual o pólo feminino, associado à afinidade, encontra-se culturalmente representado. Já a compreensão das brigas de jovens associadas às tensões entre moradores novos e antigos das vilas tradicionais remete a fragilidade inerente ao processo de consanguinização dos afins, que por mais que seja

ativamente posto em ação, trata-se de algo imperfeito e inacabado (Viveiros de Castro 2002a). No caso das brigas entre jovens de vilas distintas, evidencia, por outro lado, como se faz necessário, neste contexto urbanizado e homogeneizador, a demarcação das diferenças. Assim, nossos achados corroboram a colocação de Lasmar (2005), que no Alto Rio Negro, “o desafio da vida social é assimilar produtivamente o exterior, e a partir dele produzir parentes, mantendo, contudo o lastro de alteridade necessário à existência” (p. 131).

É fato que não são apenas os jovens do sexo masculino que brigam entre si. Mesmo nas situações na quais eles travam entre si algum tipo de embate corporal, pode-se identificar a interrelação entre o *a'mé êke* juvenil e outras formas de interação hostil partindo de pessoas de outros grupos etários. Dentro deste contexto cultural, concebe-se que jovens do sexo feminino utilizam venenos afrodisíacos, mulheres fofocam, velhos lançam feitiços xamânicos, e os jovens brigam entre si. Todas essas relações são formas de interação hostil com a alteridade. Ocorre que neste contexto, o contato direto com a alteridade é uma característica distintiva do jovem do sexo masculino (Hugh-Jones., 1979b).

Por fim, o fato de ter sido possível identificar continuidades entre o *a'mé êke* dos jovens e lógicas culturais indígenas, não significa que trate apenas de uma reprodução estereotipada do costume tradicional. Neste sentido, por exemplo, Fausto (1999) concebe ser possível a continuidade dos sistemas guerreiros, mesmo na ausência de guerras. Para o autor “reproduzi-los não significa que permaneçam idênticos a si mesmos, mas que transformações se fazem dentro de certo limite”. (p. 275) É nesta perspectiva que se compreende aqui a relação entre as brigas dos jovens a construção/desconstrução do parentesco e as guerras tribais.

6. Considerações finais

Este trabalho partiu de três perguntas norteadoras. Desta forma, iniciaremos esta etapa final sintetizando respostas, baseadas nos achados apresentados anteriormente, para cada uma delas.

Em *Iauaretê*, quando se fala sobre jovens, sobre quem se está falando?

Fala-se de um conjunto de pessoas que estão numa fase da vida intermediária entre a infância e a velhice. Localmente critérios etários têm influência limitada na definição das diferentes fases da vida, que parece estar muito mais associada ao simbolismo que envolve a construção dos corpos no contexto ameríndio. Embora os rituais de iniciação estejam em desuso, as estruturas simbólicas associadas a eles fornecem balizas para compreensão desta fase da vida, que aqui chamamos de juventude. A representação daqueles que são chamados de jovens contemporaneamente agrega atributos considerados típicos daqueles que estavam passando pelo ritual, tais como desobediência e ambigüidade, bem como daqueles que já iniciados, que teriam a primazia de buscar o contato com a alteridade. Com a introdução da escola formal, esta representação passa também a se associar a figura do aluno, marcada simbolicamente por uma incompletude que a relaciona a criança, o que acaba por borrar os limites entre a infância e a juventude.

Como o contexto sócio-cultural contemporâneo associa-se a forma como os jovens consomem bebidas alcoólicas?

As festas, situações nas quais se considera adequado consumir bebidas alcoólicas, multiplicam-se na populosa, multi-étnica e fragmentada *Iauaretê*. Estas fazem parte de complexos mecanismos tanto de demarcação como de borramento de limites identitários, que são reiteradamente postos em operação no contexto contemporâneo. O jovem como estudante-infantilizado, não deveria beber; já como

iniciado-viril, não só poderia, mas teria o direito e orgulharia os seus ao beber. As redes de interação juvenil ultrapassam os limites do parentesco e até mesmo da co-residência. As relações estabelecidas na escola criam laços entre jovens de diferentes vilas. Beber em conjunto é uma das formas mais utilizadas pelos jovens para expressar suas alianças. Estas alianças facilitam que os jovens possam beber mesmo quando na sua vila não está ocorrendo festa, permitem a definição de espaços juvenis de consumo, e a compra coletiva de bebidas, o que os coloca no papel de compradores, num contexto de progressiva monetarização, no qual a venda de *caxiri* e cachaça vêm se constituindo numa fonte de renda, e no qual o *status* do jovem em relação ao consumo de bebidas alcoólicas é controverso. Tais fatos em conjunto atestam a interação que se estabelece entre o contexto social, os modos juvenis de beber, e em última análise o processo de manutenção da saúde e produção de agravos.

Quais seriam as relações que se estabelecem entre as formas atuais de uso de bebidas e violência praticada, e sofrida pelos jovens?

Tal como já bem demonstrado no contexto urbano (Minayo e Deslandes, 1998), em *Iauaretê* também não é possível estabelecer relações diretas entre o uso de bebidas alcoólicas e a violência. Por outro lado, é preciso demarcar que no contexto rionegrino, as situações nas quais se faz uso de bebidas alcoólicas são consideradas momentos culturalmente adequados para explicitação de desavenças. Ademais, como anteriormente comentado, a representação do jovem, sobretudo quando associado à figura do iniciado, está intimamente associado ao contato necessário, mas perigoso, com a alteridade, que tanto precisa ser domesticada, como explicitada. No contexto transformado de *Iauaretê*, os jovens são como que recrutados a ativamente participarem deste processo de dialético. As brigas dos jovens, que ocorrem quase que exclusivamente nos momento de consumo de bebidas alcoólicas, evidenciam tanto

diferenças, como favorecem a construção de alianças, a depender do contexto, como se declarando guerra, ou se construindo parentes.

Uma vez apresentada esta síntese dos achados encontrados nos diferentes artigos que compõe esta tese, para prosseguir no processo de fechamento deste trabalho gostaria aprofundar a discussão buscando refletir sobre um aspecto que me intrigou ao longo de todo o trabalho de campo. Em diversas situações quando conversava com as pessoas de *Iauaretê*, sobre sua juventude, sobre o modo como os quais faziam uso de bebidas alcoólicas, e sobre a violência na qual se envolviam, percebia que para elas não se tratava de questões para as quais precisassem fazer um grande esforço para compreender. Em outras palavras, parecia não haver nenhuma novidade no comportamento atual dos jovens. Mas como compreender este fato quando igualmente abundam queixumes, e certa perplexidade, a respeito do modo como os jovens bebem e como acabam, nestas situações, brigando entre si? Suponho que explorando esta questão poderei abordar outros aspectos relevantes suscitados nesta tese, ainda não abordados neste momento final.

A compreensibilidade parece estar pautada no fato que as transformações fazem parte do mundo vivido dos habitantes de *Iauaretê*. Partindo de sistemas simbólicos pré-existentes, a cultura transforma-se, mantendo sua capacidade de dar sentido aos eventos e prática cotidianos (Sahlins, 1999a, b). Este é um aspecto fundamental que este trabalho evidencia. Nada mais distante da realidade encontrada nesta pesquisa é o entendimento que a forma como o jovem fazem uso de álcool ou brigam entre si seria conseqüência de algo como “perda cultural” ou aculturação. De forma, diametralmente oposta, o que se defende aqui é o inverso, como, aliás, já fora dito em outra parte desta

tese, é a própria cultura que criar as condições de possibilidade para que estas práticas se configurem e sejam compreendidas no mundo transformado de *Iauaretê*.

Por outro lado, algo ser compreensível não significa necessariamente que não existam dificuldades de lidar com esta questão. Para aprofundar esta discussão, devemos adentrar no campo das hipóteses, buscando resposta para pergunta anteriormente posta, rerepresentada da seguinte forma: porque a questão das brigas dos jovens é constantemente apresentada por lideranças indígenas, pais e mães como o problema importante de *Iauaretê*?

Inicialmente, destacar-se que mesmo que se possa identificar que “a hostilidade não é um nada, mas uma relação socialmente determinada” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 164), que a violência possa ser culturalmente compreensível, que faça parte de mecanismos sociais de interação entre grupos, que mediem estratégias de definição de limites identitários, ela igualmente se associa a uma série de outras repercussões potencialmente deletérias.

No contexto regional, é facilmente percebida a estigmatização dos habitantes de *Iauaretê*, e não só de seus jovens, que são descritos por outros indígenas como pessoas que ficariam “só tomando *caxiri* e brigando” (Andrello, 2006, p. 219). Ademais, como atenta Briceño-León (2005) a violência se associa a mortes, consome recursos materiais e dificulta a execução de programas de atenção básica à saúde. Em campo pode-se observar, por exemplo, que num determinado mês, a reduzida equipe local de saúde teve que três vezes interromper as atividades previstas, gastar seu limitado estoque de combustível para remover pessoas para a cidade mais próxima para receber cuidados especializados, em virtude de terem se envolvido em brigas.

Ainda é possível se propor que a preocupação com as brigas dos jovens estaria relacionada a um possível incremento da mesma. Clastres (2004) aponta que as

“comunidades primitivas” jamais atingiriam grandes dimensões demográficas, visto que as forças centrífugas da guerra promoveria a segmentação. Wright (2005), por sua vez, informa que no Alto Rio Negro, quando se formaram comunidades de grandes proporções estas tiveram duração efêmera e estavam ligadas ao processo de expansão colonial. Andrello (2006), em 1997, questionava-se se *Iauaretê*, seria uma comunidade ou várias comunidades e optou por não buscar responder esta indagação. Dez anos depois, por ocasião do trabalho de campo que redundou neste artigo, os próprios indígenas responderam esta indagação quando corriqueiramente diziam “*Iauaretê* é formada por 10 comunidades”. Nesta pesquisa, viu-se que, de uma forma ou de outra, a lógica da guerra pode ser recrutada para compreender as brigas dos jovens, por ativar igualmente as forças centrífugas de fragmentação. Ocorre que estas forças operam num contexto transformado, no qual a divisão dos grupos locais, das vilas, não necessariamente é acompanhada da dispersão. Não se concebe, como outrora, que se possa simplesmente deixar para trás o local de residência e se estabelecer em outro lugar quando ocorrem conflitos entre co-residentes. Hoje se tem a escola, a eletrificação, o acesso à saúde e a outros serviços que não podem ser simplesmente deixados para trás. Desta forma, as brigas ocorrem num ambiente de certa forma restrito, sem a possibilidade real de lidar com o conflito através de um efetivo afastamento físico, o que por sua vez concentraria, incrementaria e daria maior visibilidade às brigas dos jovens.

Uma última alternativa para compreender esta questão seria propor que poderia estar ocorrendo uma diminuição da tolerância em relação à violência. Minayo (1993: 28), comentando Domenach (1981), informa que para este autor “foi o progresso do espírito democrático que deu origem ao conceito moderno de violência, dentro de sua

conotação negativa (...) relacionado ao emprego ilegítimo da força física, moral ou política” (p. 28).

Ao longo do contato com a sociedade nacional ocorreu o processo de pacificação forçada, em grande parte mediada pela ação missionária, através da pregação de valores cristãos de “paz e amor ao próximo”. A incorporação de novos valores é feito através da submissão dos mesmos a esquemas culturais e cosmológicos próprios dos indígenas (Sahlins, 1999b). O que poderia estar ocorrendo seria que os indígenas estariam tentando estabelecer pontes conceituais entre *a'mé êke*, o bater-se mutuamente, ou bater-se em vingança, e a idéia de violência em sua perspectiva ocidental, com sua negatividade implícita. Processo esse que seria retro-alimentado pelo próprio contexto atual de aglomeração, no qual os efeitos deletérios das agressões tornam-se mais evidentes.

Espera-se que os resultados apresentados e as hipóteses levantadas ao longo deste trabalho possam fornecer subsídios para pesquisas que se debruçam sobre a questão da variabilidade das formas de expressão da juventude, dos modos juvenis de beber e da violência na qual os jovens estão envolvidos. Demarca-se que este estudo, ao se focar exclusivamente nas brigas entre os jovens indígenas do sexo masculino, acabou de forma muito tangencial tocando em temas de igual relevância como violência intergeracional e sexual, que ao serem investigados através de uma perspectiva de gênero, mostram-se caminhos promissores para investigação.

Por fim, espera-se que ao realizar esta pesquisa, articulando referenciais teóricos e metodológicos da saúde coletiva e da antropologia, tenha-se colaborado no sentido de contribuir para facilitar a “entrada da violência na agenda do setor saúde” (Minayo, 2004b, p. 646), mais especificamente no campo da saúde indígena com suas especificidades, não apenas evidenciando, mas também fornecendo subsídios teóricos

para compreensão deste fenômeno, difícil de ser lido exclusivamente através da ótica monodisciplinar dos saberes biomédicos. Por outro lado, demonstrou-se neste trabalho que as transformações que ocorrem em *Iauaretê*, influenciadas pelo contato com a sociedade nacional, e porque não com a ordem global, ocorrem sobre bases sócio-cosmológicas próprias, não levando necessariamente ao apregoadado desaparecimento do nativo. Através deste exercício se espera ter colaborado com a investigação das “formas pelas quais as culturas locais afirmam-se em face a globalização” (Andrello, 2006, p.45), ou seja com o estudo da “indigenização da modernidade”, tarefa por excelência das ciências sociais contemporâneas, segundo Sahlins (1998b, p.53).

7. Referências bibliográficas²¹

Abbey A. Alcohol-related sexual assault: a common problem among college students. *J Stud Alcohol* 2002; (14):118-28.

Abramo HW. Comunicação sobre a tematização social da juventude no Brasil. *Rev Bras Educ* 1997; 5:25-36.

Almeida-Filho N. Modelos de determinação social das doenças crônicas não-transmissíveis. *Rev C S Col* 2004; 9(4): 865-884.

Agnew R. The origins of delinquent events: an examination of offenders accounts. *Journal of Research in Crime and Delinquency* 1990; 27:267-294.

APA. American Psychiatric Associaton. Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM IV. Porto Alegre: Artes Médicas; 1995.

Amit-Talai V, Wulff H. Youth cultures: a cross-cultural perspective. London: Routlege; 1995.

Andrello G. Cidade do índio: Transformações e Cotidiano em *Iauaretê*. São Paulo: UNESP/ISA; 2006.

Ariès P. História social da criança e da família. 2^a ed. Rio de Janeiro: Zahar; 1981.

Barreira C, Abreu D, Geovani J, et al. Ligado na Galera: juventude, violência e cidadania na cidade de Fortaleza. Brasília: UNESCO; 1999.

Barreto ML. A epidemiologia, sua história e crises: notas para pensar o futuro. In: Costa DC, organizador. *Epidemiologia: Teoria e Objeto*. Rio de Janeiro: Abrasco/Hucitec; 1990. p. 19-38.

Bourdieu P.. A “juventude” é apenas uma palavra. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero; 1983. p. 112 – 121.

²¹ As normas para elaboração das referencias seguem as adotadas pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde da Criança e da Mulher, fundamentadas naquelas propostas pelos Cadernos de Saúde Pública, publicação da Escola Nacional de Saúde Pública, da Fundação Oswaldo Cruz.

Bousquat A, Cohn A. A construção do mapa da juventude de São Paulo. *Lua Nova* 2003; 60:81-96.

Brasil. Lei nº. 6001 de 19 de dezembro de 1973. Estatuto do Índio.

Breilh J, Granda E. Os novos rumos da epidemiologia. In: Nunes ED, organizador. *As Ciências Sociais em Saúde na América Latina: Tendências e Perspectivas*. Brasília: Organização Pan-americana de Saúde; 1985. p. 141-53.

Briceño-León, R. Violência interpessoal: Salud Pública y Gobernabilidad. In: Minayo MCS, Coimbra Jr CEA. *Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas na América Latina*. Rio de Janeiro; 2005. p. 649-663.

Carlini EA, Galduróz JCF, Noto AR, Nappo SA. I Levantamento Domiciliar sobre o Uso de Drogas Psicotrópicas no Brasil: Estudo Envolvendo as 107 Maiores Cidades do País: 2001. São Paulo: CEBRID – Centro Brasileiro de Informações Sobre Drogas Psicotrópicas: UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo; 2002.

Castellanos PL. Epidemiologia, saúde pública, situação de saúde e condições de vida: considerações conceituais. In: Barata RB, organizadora. *Condições de vida e situação de saúde*. Rio de Janeiro: Abrasco; 1997. p. 31-75.

Chagnon N. Yanomamö social organization and warfare”. In: Fried M, Harris M, Murphy R, organizadores. *War: the anthropology of armed conflict and aggression*. Nova York: Doubleday; 1968. p. 109-159.

Chernela JM. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of Space*. Austin: University of Texas Press; 1993.

Clastres P. A tortura nas sociedades primitivas. In: *A sociedade contra o Estado*, 2ª Edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves; 1974. p. 123-131.

Clastres P. Arqueologia da violência. In: *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*. São Paulo: Cosac e Naify; 2004. p. 229-270.

Clifford J. A experiência etnográfica. *Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; 2002.

Coimbra Jr CEA, Santos RV. Saúde, minorias e desigualdade: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. *Rev C S Col* 2000; 5(1): 125-132.

Cotandriopoulos AP. Pode-se construir modelos baseados na relação entre contextos sociais e saúde?. *Cad Saúde Publ* 1998; 143(1):199-204.

Cruz Neto O, Moreira MR, Sucena LFM. *Nem Soldados nem Inocentes: juventude e tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2004.

Dahlberg LL, Krug G. Violência – Um problema global de saúde pública. In: Krug G, Dahlberg LL, Mercy JA, Zwi AB, Lozano R. *Relatório Mundial sobre violência e saúde*. Genebra: Organização Mundial da Saúde 2002, p. 3-22.

Deslandes SF, Gomes R. A pesquisa qualitativa nos serviços de saúde: notas teóricas. In: Bosi MLM, Mercado FJ, organizadores. *Pesquisa qualitativa de serviços de saúde*. Petrópolis: Editora Vozes; 2004. p. 99-120.

Domenach JM. La violencia. In: UNESCO. *La violencia y sus causas*. Paris: Unesco; 1981. p. 33-45.

Edwards G, Marshall EJ, Cook CCH. *O tratamento do alcoolismo: um guia prático para profissionais de saúde*. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas; 1999.

Erthal RMC. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. *Cad Saúde pública* 2001, 17(2): 299-311.

Fausto C. Da inimizade: Formas e simbolismo da guerra indígena. In: Novaes A, organizador. *A outra imagem do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras; 1999. p. 251-282.

Fernandes AC, Fernandes DM. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; 1996.

FOIRN/ISA. FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO. INSTITUTO SÓCIO-AMBIENTAL. *Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: Uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia*, 2 ed. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA; 2000.

Galvão WS, Galvão RC. *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porá*. São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; 2004.

Garnelo L. Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2003.

Garnelo L, Buchillet D. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa e Dessano do Alto Rio Negro. *Horiz antropol* 2006; 26: 231-260.

Geertz C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.; 1989.

Goldman I. The Cubeo: Indians of the northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press; 1963.

Gomes R, Mendonça EA. A representação e a experiência da doença: princípios para a pesquisa qualitativa em saúde. In: Minayo MCS, Deslandes SF, organizadora. *Caminhos do pensamento: epistemologia e método*. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2002. p. 109-132.

Good BJ. *Medicine, Rationality and Experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press; 1994.

Grosso LA. *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: Editora Difeli; 2000.

Guerreiro MD, Abrantes P. Como tornar-se adulto: processos de transição na modernidade avançada. *Rev bras de Ci Soc* 2005; 20(58): 157-212.

Hill J. Wakuenai ceremonial exchange in northwest Amazon. *J Lat Am Lore*. 1987; 13(2): 183-224.

Hill JD. Myth and History. In: Hill JD, organizador. *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives of the past*. Denver: University of Illinois Press; 1998. p. 1-34.

Hugh-Jones C. *From the milk river: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979b.

Hugh-Jones, S. *The palm and the pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979a.

Jackson JE. *The fish people: Linguistic Exomamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press; 1983.

Journet N. *Lês jardins de paix. Etude des strutures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Comlombie)*. Paris: Muséé de L'Homme; 1995.

Kelly JA. Notas para uma teoria sobre o 'virar branco'. *Mana* 2005;11(1):201-234.

Kunitz SJ, Levy JE. *Drinking careers: a twentyfive-year study of three Navajo populations*. New Haven/London: Yale University Press; 1994.

Langdon JE. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. In: *Seminário sobre alcoolismo e DST/AIDS entre os povos indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde/ Secretaria de Políticas de Saúde/ Coordenação Nacional de DST e AIDS; 2001. p. 83-97.

Laplantine F. *Aprender antropologia*. São Paulo: Editora Brasiliense; 1997.

Lasmar C. *De volta ao Lago de Leite: Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI; 2006.

Lévi-Strauss C. 1963. *Antropologia Estrutural Dois*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lévi-Strauss C. *The View from Afar*. New York: Basic Books; 1985.

Mead M. *Coming of age in Samoa*. London: Haper Collins Press; 2001.

Menendez EL. El proceso de alcoholización: revisión crítica de la producción socioantropológica, histórica y biomédica en América Latina. *Cuaderno de la Casa Chata*1982; 57:61-94.

Mercy JA, Butchart A, Farrington D, Cerda M. Violência juvenil. In: Krug G, Dahlberg LL, Mercy JA, Zwi AB, Lozano R. Relatório Mundial sobre violência e saúde. Genebra: Organização Mundial da Saúde 2002. p. 24-56.

Minayo MCS, Deslandes SF. A complexidade das relações entre drogas, álcool e violência. *Cad Saúde Pública* 1998; 4(1): 35-42.

Minayo MCS, Assis SG, Souza ER, Njaine K, Deslandes SF, Silva CMFP et al. Fala galera: Juventude, violência e cidadania na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Gramond; 1999.

Minayo MCS. A violência dramatiza causas. In: Minayo MCS, Souza RE, organizadoras. Violência sob o olhar da saúde: a infrapolítica da contemporaneidade brasileira. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ 2003, p. 23-47.

Minayo MCS. O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde. 8ª edição HUCITEC: São Paulo; 2004a.

Minayo MCS. A difícil e lenta entrada da violência na agenda do setor saúde. *Cad Saúde Pública* 2004b; 20(3): 646-646.

Minayo MCS, Souza ER, Constantino P, Santos NC. Métodos, técnicas e relações em triangulação de métodos. In: Minayo MCS, Assis SG, Souza ER. Avaliação por triangulação de métodos: abordagens de programas sociais. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2005. p. 71-103.

Minayo MCS. Violência e Saúde. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2006.

Neves EG. Tradição oral e arqueologia na história indígena do Alto Rio Negro. In: Forline L, Murrieta R, Vieira I, organizadores. Amazônia: Além do 500 anos. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; 2006. pp. 1-37.

Nunes ED. A trajetória das ciências sociais em saúde na América Latina: revisão da produção científica: *Rev Saúde Pública* 2006; 40: 64-72.

Oliveira M. Alcoolismo entre os Kaingáng: do sagrado e lúdico à dependência. In: Seminário sobre alcoolismo e DST/AIDS entre os povos indígenas. Brasília: Ministério da Saúde/ Secretaria de Políticas de Saúde/ Coordenação Nacional de DST e AIDS; 2001. p. 99-125.

Oliveira M. Uso de bebidas alcoólicas e alcoolismo entre os Kaingang da Bacia do Rio Tibagi; uma proposta de intervenção. In: Jeolas LS, Oliveira M, organizadores. Anais do Seminário Cultura, Saúde e Doença. Londrina: as participantes; 2003. p. 43-65.

OMS. Organização Mundial de Saúde. Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

Organização Panamericana de Saúde. Organização Mundial de Saúde. La salud Del adolescente y el joven en las Americas. Washington:OPS/OMS; 1985.

Oyacer AM, Ñanco J. Alcoholismo Y Etnia: Criticas Y Propuestas. In: Salgado MS; Mella IJ, Organizadores. Salud, Cultura Y Territorio: Bases Para Una Epidemiologia Intercultural. Lincanray: Ministerio De Salud Chile; 1998, p. 35-43.

Pagliari H, Azevedo MM, Santos RV. Demografia dos povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2005.

Pinho O. A “Fiel”, a “Amante” e o “Jovem Macho Sedutor”: sujeitos de gênero na periferia racializada. Saude soc 2007; 16(2): 133-145.

Ramirez H. A fala Tukano dos Ye’pâ-masa. Manaus: Centro “Iauaretê” de Documentação Missionária; 1997.

Reichel-Dalmatoff G. Desana. Bogotá: Procultura; 1986.

Rivière P. Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization. Cambridge University Press; 1984.

Sabroza PC, Toledo L, Osanai CH. Organização do espaço e os processos endêmico-epidêmicos. In: Leal MC, Sabroza PC, Rodriguez RH, Buss PM, organizadores. Saúde, ambiente e desenvolvimento. 1 ed. Rio de Janeiro: Abrasco/Hucitec; 1992. p. 56-77.

Sahlins M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). Mana 1997a; 3(1):41-73.

Sahlins M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). Mana 1997b; 3(2):103 a 150.

Seeger A, da Mata R, Viveiros de Castro E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 1979; 32: 2-19.

Souza MLP. Alcoolização e violência no Alto Rio Negro [dissertação]. Manaus (AM): Universidade Federal do Amazonas; 2004.

Souza MLP, Garnelo L. Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto da saúde indígena. *Rev Latinoam Psicopat Fund* 2006; IX(2): 279-292.

Souza MLP, Garnelo L. Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações indígenas do Alto Rio Negro, Brasil. *Cad Saúde Publ* 2007; 23(7):1640-8.

Souza MLP, Schweickardt JC, Garnelo L O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de screening para dependência ao álcool. *Rev Psiq Clín* 2007; 34 (2); 90-96.

Sposito MP. Estudos sobre juventude e educação. *Cad CEDES* 2002; 22(57): 37-52.

Turner V. Variations on the theme of liminality. In: Moore SF, Myerhoff BG, editors. *Secular ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, 1977. p. 36-52.

Viveiros de Castro E. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify; 2002a. p. 87-180.

Viveiros de Castro E. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A inconstância da alma selva*. São Paulo: Cosac Naify; 2002b. p. 354-399.

Viveiros de Castro E. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco. In: *A inconstância da alma selva*. São Paulo: Cosac Naify; 2002c. p. 401-455.

Wagner R. *Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation*. Ithaca: Cornell University Press; 1978

Waiselfisz JJ, Abramovay M, Andrade CC, et al. *Juventude, violência e cidadania: os jovens de Brasília*. Brasília: UNESCO; 1998.

Waiselfisz JJ. Mapa da violência IV. Os jovens do Brasil: juventude, violência e cidadania. Brasília: UNESCO, Instituto Ayrton Sena, Secretaria dos Direitos Humanos; 2004.

Wright RM. História Indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: Carneiro da Cunha M, organizadora. História dos índios do Brasil. São Paulo: Cia da Letras; 1992.p. 253-266.

Wright RM. Histórias de guerras e alianças. In: História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental-ISA; 2005. p. 83-107.