



Saúde e Sociedade

ISSN: 0104-1290

ISSN: 1984-0470

Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo.
Associação Paulista de Saúde Pública.

Souza, Maximiliano Loiola Ponte de
Parentesco, guerra tribal e violência: as "brigas" dos jovens indígenas em um contexto em transformação
Saúde e Sociedade, vol. 27, núm. 2, 2018, Abril-Junho, pp. 410-422
Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo. Associação Paulista de Saúde Pública.

DOI: 10.1590/S0104-12902018170201

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406263851010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Parentesco, guerra tribal e violência: as “brigas” dos jovens indígenas em um contexto em transformação

Relationship, tribal war and violence: the indigenous youth's “fights” in a context in transformation

Maximiliano Loiola Ponte de Souza

Instituto Leônidas e Maria Deane da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Saúde Indígena e outras populações vulneráveis. Manaus, AM, Brasil
E-mail: maxkaelu@hotmail.com

Resumo

Iauaretê é uma populosa e multiétnica localidade indígena situada no Alto Rio Negro, que vem passando por um importante processo de urbanização. Suas lideranças têm expressado preocupações relacionadas à violência, em particular às brigas dos jovens, principalmente em situações nas quais há consumo de bebidas alcoólicas. O objetivo deste trabalho foi analisar esse 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 interação, de maneira sinérgica e dialética, as mudanças na forma de ocupação do território (incremento populacional, quebra da regra de residência patrilocal, entre outras); a fragilidade dos mecanismos de consanguinização da alteridade; e a necessidade de demarcação de diferenças, em um ambiente no qual concepções e práticas nativas tradicionais são atualizadas em um contexto de importantes transformações do modo de vida indígena.

Palavras-chave: Indígenas; Juventude; Violência; Consumo de Alcool; Etnografia.

Correspondência

Fundação Oswaldo Cruz — Fiocruz-Ceará.
Rua São José, s/n, Precabura, Eusébio, CE, Brasil. CEP 61760-000.

Abstract

Iauaretê is a populous and multi-ethnic indigenous place located at the Upper course of the Rio Negro in the state of Amazonas, Brazil. This region is undergoing an important urbanization process and their leaderships have been expressing concerns regarding violence, particularly fights among the youth, mainly in situations that involve the use of alcoholic beverages. The objective of this study was to analyze this phenomenon, using a theoretical framework capable of comprising general indigenous characteristics, as well as those specific for populations living near the Rio Negro. Through the ethnographic research, the fights among the youth were shown to be part of a complex phenomenon involving synergic and dialectic interactions that affect the changes in how the territory is being occupied (increased population, breaks of the rule of patrilocal residence, among others); the frailty of the consanguinity mechanisms of alterity; and the need to define the differences in an environment in which native conceptions and traditional practices are being updated into a context of important transformations in the indigenous lifestyle.

Keywords: Indigenous people; Youth; Violence; Alcohol Use; Ethnography.

Introdução

Há uma produção científica brasileira e latino-americana consistente a respeito da interface entre juventude e violência. Essa produção vem focando preferencialmente os jovens das periferias dos grandes centros urbanos, explorando sua associação ao crime e à delinquência (Takeiti; Vicentim, 2015). A despeito desse acúmulo, ainda são restritos os estudos que exploraram a compreensão dos singulares modos de vida e das experiências de violências cotidianas que atravessam os jovens. Ademais, poucas pesquisas exploraram a temática da juventude e da violência fora do contexto urbano (Castro; Correa; Ferreira, 2010), e em minoria étnico-raciais, como a indígena, por exemplo. Por outro lado, nas últimas décadas vem se consolidando simultaneamente um processo de interiorização da violência homicida no Brasil (Waiselfisz, 2016), e um processo de urbanização da população indígena (Eloy; Lasmar, 2011). Alguns estudos vem evidenciando que a mortalidade por agressões consiste em uma importante causa de morte entre jovens indígenas (Orellana; Basta; Souza, 2013).

Iauaretê é uma populosa e multiétnica localidade indígena situada no estado do Amazonas. Lá residem mais de três mil indígenas, de diferentes grupos étnicos. Credita-se seu crescimento demográfico à desativação, nos anos 1980, do internato salesiano que ali funcionava desde 1930, quando famílias inteiras, oriundas de diferentes comunidades, passaram a ter que se mudar para lá para manter os filhos na escola. Lá, há algumas vias cimentadas, eletrificação, telefonia, um hospital estadual, escola com ensino de nível médio, agência dos correios (que presta serviços bancários) e acesso à internet em diversos pontos. Esses contornos urbanos coexistem com um ambiente sociocultural indígena. Regras de pertencimento étnico, de casamento, de local preferencial de moradia, de prestígio social estão profundamente assentadas em tradições que remontam aos mitos de origem dos diferentes povos indígenas da região. No contexto microrregional diz-se que Iauaretê é “quase” uma cidade. Com essa qualificação, destacam-se não somente seu tamanho, sua complexidade e seus recursos, mas também os desafios de lá se viver, entre os quais, a violência.

Andrello (2006) registrou as preocupações de pais e lideranças indígenas em relação às brigas entre jovens de diferentes vilas Iauaretê, que ocorrem, sobretudo, nos dias de festas e que estariam fortemente associadas ao consumo de bebidas alcoólicas.

A um primeiro olhar, pode-se perceber um conjunto de aspectos comuns entre o que ocorre em Iauaretê e em grandes centros urbanos, no que se refere à violência envolvendo jovens. 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 grupos, sendo momentos ímpares para explicitação das diferenças através da violência (Mercy et al., 2002). Nessas situações, tanto na periferia do Rio de Janeiro (Minayo; Assis; Souza, 1999; Pinho, 2007), de Fortaleza (Barreira, 1999), ou de Brasília (Waiselfisz, 1998) como em Iauaretê, um olhar de modo diferente, a não partilha da bebida, a disputa pela preferência das jovens podem culminar em brigas entre os jovens, que, por sua vez, podem ativar um ciclo de novas agressões associadas a retaliações e vinganças.

Por outro lado, Minayo (2003) alerta que a violência não pode ser estudada fora da sociedade que a gera, porque ela se nutre de fatos políticos, econômicos e culturais. Dessa 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 conseguirá compreendê-la em profundidade. Assim, neste texto se apresentam achados de uma pesquisa etnográfica realizada em Iauaretê com o propósito de buscar construir uma compreensão da violência, em particular das brigas travadas entre jovens indígenas, que se assente simultaneamente no ponto de vista nativo e em referenciais teóricos que forneçam subsídios para dar sentido às especificidades socioculturais locais.

Iauaretê: caracterização e especificidades socioculturais

Iauaretê localiza-se na confluência dos rios Uaupés e Papuri, na fronteira com a Colômbia,

fazendo parte de São Gabriel da Cachoeira, município brasileiro com maior percentual de autodeclarados indígenas (mais de 75%). Nesse município, localizado no noroeste do estado do Amazonas, em uma região conhecida como Alto Rio Negro, as duas principais causas de morte de jovens de 14 a 25 anos são o suicídio e as agressões (Orellana; Basta; Souza, 2013). Sua população indígena reside tanto na sede do município como dispersa em mais de 550 comunidades localizadas em sete terras indígenas homologadas (área total de 9.998.045 hectares). Na época da pesquisa, Iauaretê possuía 2.779 habitantes, 10% dos indígenas residentes nas terras indígenas do município, distribuídos em 10 comunidades, localmente chamadas de vilas. Cada vila habitualmente possuía um campo de futebol, uma capela e um centro comunitário (Souza, 2009).

Os habitantes de Iauaretê pertencem majoritariamente às famílias linguísticas Tukano Oriental e Aruaque (Andrello, 2006). Cada uma delas é dividida em unidades exogâmicas (Hugh-Jones, S., 1979), que serão aqui também chamadas de etnias, ou grupos étnicos. Tukano, Dessano, Wanano, Piratapua são algumas das etnias da primeira família, e os Tariano, da segunda. Entre os membros de uma mesma etnia, segundo os mitos, o casamento é considerado incestuoso.

Os grupos étnicos são ainda subdivididos em sibs, que são grupos de parentesco, hierarquizados e localizados. Cada sib possui seu local “correto” de assentamento. Nesse local, dadas as 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). Outrora, residiam em grandes malocas, que foram entrando em desuso por conta da perseguição de missionários católicos. Reconhece-se que Iauaretê seria o local de assentamento de certos sibs Tariano.

As vilas de Iauaretê encontram-se divididas em “tradicionais” e “novas”. As primeiras são formadas por indígenas de sibs tarianos, considerados assentados em seus locais tradicionais de moradia, bem como por moradores de outros sibs dessa etnia, como os de outras unidades exogâmicas, que foram migrando para lá ao longo dos anos. Já nas vilas novas, todos os moradores têm locais

de origem fora de Iauaretê, aos quais permanecem ligados simbólica e economicamente. 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. Em Iauaretê as regras de casamento exogâmico, de descendência patrilinear estão em linhas gerais preservadas (Andrello 2006; Lasmar 2005). Já a regra de residência patrilocal pós-casamento se encontra bastante fragilizada pelo processo migratório ocorrido ao longo dos anos. As pessoas passaram a morar em Iauaretê em virtude do acesso facilitado à escola, à eletricidade etc., de modo independente das regras tradicionais.

Outro aspecto importante da cultura rionegrina presente em Iauaretê são as festas nas quais se consome caxiri (bebida alcoólica tradicional fermentada). Este era consumido em diferentes situações, tais como nos *dabucuris*, festas simbolicamente associada à troca de mulheres entre etnias diferentes; e nos rituais de iniciação masculina (Hugh-Jones, S., 1979). 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, associam-se a um conjunto de outras festas (Souza; Garnelo, 2007) relacionadas às datas do calendário cívico-nacional e religioso, aniversários, casamentos, feiras. Essas festas ocorrem em praticamente todos os finais de semana, nas diferentes vilas de Iauaretê.

Referencial teórico

A abordagem teórica empreendida neste artigo partiu do entendimento que, no contexto populoso e multiétnico de Iauaretê, haveria a necessidade constante de produzir semelhanças, desvanecendo as diferenças entre os diferentes grupos e subgrupos (sibs) que compõem a população local, para possibilitar a convivência cotidiana; ao mesmo tempo em que se faria necessário, em determinados momentos, evidenciar diferenças, demarcando especificidades, para manutenção de limites identitários desses grupos (Souza, 2011).

Para se compreender esses fenômenos, que parecem operar de forma sinérgica, teve-se como ponto principal de ancoragem a teoria do parentesco

indígena amazônico, proposta por Viveiros de Castro (2002a, 2002b). Nesta, a oposição entre consanguinidade (semelhança, parentesco, “nós”) e afinidade (diferença, alteridade, “outros”) dá-se de forma concêntrica. No centro do campo social estão os consanguíneos; na periferia, os afins; e no exterior, os inimigos. No plano local, nas relações cotidianas, os afins cognatos (com os quais de fato se casa) e os corresidentes (com os quais de fato se vive) são atraídos para o polo da consanguinidade, sendo a afinidade por ela englobada. Na periferia e no exterior, os consanguíneos 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 consanguinidade constitui a “província do construído” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 406), sendo, portanto, fruto da agência humana.

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, 2002a, p. 426). Assim, um caminho adotado para a compreensão da violência seria compreender a fragilidade do processo de consanguinização, desse transformar dos “outros” em “nós”, posto cotidianamente em operação em Iauaretê, em torno do qual se configuram possíveis e diferentes “linhas de fratura”. Podemos explicar esse processo por meio da descrição do processo de consanguinização das mulheres afins por meio do casamento, descrito por Lasmar (2005, p. 64):

com corresidência, a comensalidade e o contato sexual, promove-se a diluição das diferenças no ambiente do grupo local. As mulheres [de outras etnias] tornam-se parte da comunidade, a quem deram filhos, a cujos homens alimentam. Porém a cada vez que os homens reificam sua unidade, a exterioridade feminina deve ser novamente afirmada.

Dessa forma, os processos de consanguinização são importantes na medida em que diluem as diferenças e facilitam a convivência no cotidiano. Por outro lado, fazer parte de um grupo (de uma etnia, de um sib) é algo fundamental nesse contexto sociocultural, visto que está intrinsecamente relacionado à própria noção de pessoa. Assim,

faz-se necessário também mecanismos que possam demarcar as diferenças entre os distintos grupos que interagem no contexto superpopuloso de Iauaretê.

Uma chave para a compreensão desse mecanismo de mediação dos limites entre “nós” e os “outros” pode ser encontrada em aportes teóricos que tratam da guerra tribal. Através da guerra, diferentes grupos interagiriam entre si por meio de uma “lógica centrífuga” (Clastres, 2004, p. 266), permitindo que mantivessem seus ideais de autarquia e independência característicos. Evitar-se-ia com isso a fusão entre eles, que alienaria suas especificidades. A guerra pode ser compreendida pela lógica do parentesco na medida em que explicita a afinidade do “outro” inimigo e promove a consanguinização do “outro” aliado, sobretudo se consideramos que alianças perpassam pelo estabelecimento de relações de afinidade reais (troca de mulheres) (Wright 2005). Lembra-se ainda que assim como as alianças guerreiras são instáveis, igualmente instável é a consanguinização do afim, mesmo quando aliado.

Dois pontos teóricos precisam ser discutidos no que se refere à utilização do simbolismo da guerra tribal para compreensão das brigas dos jovens em Iauaretê. O primeiro se refere à possível alegação que a guerra seria um tipo de violência coletiva, enquanto as brigas seriam do tipo interpessoal. Tal questionamento perde força na medida em que se reconhece a fragilidade da utilização de um conceito universal para noção de pessoa; e que se esclarece que no contexto ameríndio, em geral (Segger; Da Matta, Viveiros de Castro, 1979), e rionegrino, em particular (Hugh-Jones, S., 1979; Jackson, 1983), essa noção está intimamente ligada ao pertencimento a determinado grupo étnico.

O segundo ponto remete ao argumento que Fausto (1999) defenderia a ideia 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. Inicialmente, é preciso demarcar que a guerra tribal encontra-se de forma recorrente em mitos (Andrello, 2006), histórias orais (Wright, 2005) e achados arqueológicos (Neves, 2006) no contexto rionegrino. Ademais, Fausto (1999,

p. 266), ao propor a distinção esquemática entre predação e troca, demarca que esses “dois esquemas básicos” não seriam exclusivos e que se combinariam “empiricamente de modos variáveis”. Corroborando esse ponto de vista a utilização, pelo autor, de dados etnográficos relativos “aos Curripaco do Alto Rio Negro” (Fausto, 1999, p. 268) para explicar aspectos conceituais da predação. Proponho que é possível, e heurísticamente válido, utilizar a guerra tribal, em seus aspectos simbólicos, como chave analítica para compreensão das brigas dos jovens em Iauaretê.

Por fim, entende-se que por meio da associação dos referenciais teóricos apresentados será possível construir uma compreensão a respeito das brigas entre os jovens através de dois prismas inter-relacionados. Por um lado, analisa-se a fragilidade do processo de consanguinização, e por outro, a demarcação das diferenças; fenômenos igualmente presentes no contexto de Iauaretê (Souza 2011).

Construindo uma etnografia em Iauaretê

Realizou-se uma pesquisa etnográfica, com nove meses de duração. A entrada em campo foi mediada por lideranças indígenas da Federação Indígenas do Rio Negro (FOIRN), e pela equipe local de saúde. A observação participante foi a técnica de pesquisa prioritariamente utilizada. Priorizei estabelecer relações com pessoas da vila em que residi (uma vila “tradicional”), ou seja, com meus corresidentes. Colocar-me como um membro de uma vila se mostrou uma estratégia produtiva, pois me permitiu não só observar, mas também vivenciar, tanto as tensões que se estabeleciam no seu interior como aquelas que se davam na interação com as demais vilas. De forma mais sistemática, busquei observar: o cotidiano dos jovens; as diferentes atividades das quais participavam; as interações estabelecidas entre si e com pessoas mais velhas; quando, como, onde, e com quem eles brigavam; o que antecedia e o que se sucedia a essas situações.

Outra estratégia metodológica utilizada derivou da própria experiência adquirida em campo. Em Iauaretê, a grande maioria das pessoas é pelo menos bilíngue, falando português e Tukano (uma das línguas do tronco linguístico Tukano Oriental,

como o Wanano, o Dessano, o Piratapuia etc.). Entretanto, de forma usual, os indígenas ao falarem português entremeavam a fala com palavras em Tukano. Em muitas ocasiões, os indígenas conheciam termos correlatos em português, mas utilizavam expressões em 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 parecia demarcar a diferença conceitual em relação a expressões similares em português, sendo uma estratégia para manter significados nativos mais refinados. De forma sistemática, busquei apreender o sentido de um conjunto de palavras 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 dessas expressões.

Esse 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'mééke* 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 ideia de reciprocidade. Ao se associar *a'mé* a palavra *héwe* (matar) forma-se *a'méhéwe* guerrear; e com *éke* (bater), origina *a'mééke*. Esta última remete a ideias como bater-se mutuamente, ou bater em resposta a uma agressão prévia. Assim, o esforço analítico empreendido na pesquisa foi de buscar compreender o *a'mééke* 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. Em um movimento de sucessivas aproximações, elas foram sendo agrupadas, inicialmente identificando similaridades explícitas em suas formas de apresentação. A seguir, buscou-se identificar outras formas mais refinadas de aproximação, utilizando-se para tanto os marcos teóricos adotados, em particular as teorias do parentesco ameríndio (Viveiros de Castro, 2002a, 2002b) e sobre as guerras tribais (Clastres, 2004; Fausto, 1999). A análise

final dos achados deu-se através da tentativa de estabelecer pontes entre os achados da pesquisa, as teorias citadas e a literatura rionegrina, clássica (Chernela, 1993; Goldman, 1963; Hugh-Jones, C., 1979; Hugh-Jones, S., 1979; Jackson, 1983; Journet, 1995) e contemporânea (Andrello, 2006; Lasmar, 2005; Souza; Garnelo, 2007; Wright, 2005), incorporando ainda o contexto de transformação no qual se insere atualmente Iauaretê.

Namoradas de uns, irmãs de outros

Um argumento comumente apresentado para justificar as brigas dos jovens remete às disputas pelas garotas: *Se a namorada de um jovem vai à festa e lá tem outro agarrando ela, então ele fica como pe'sú. Se ele está ke'ági, ele vai lá e chuta o cara* (Jovem).

Em Tukano, utiliza-se o termo *ke'ági* para se referir à pessoa do sexo masculino (demarcado pelo sufixo *gi*) que está alcoolizado. *Ke'á* pode significar tanto “estar embriagado” (Ramirez, 1997, p. 78) como espreitar, ou ficar de tocaia – este último deveria ser utilizado apenas para se referir aos animais. No termo *ke'ági* há uma fusão semântica entre o estado de embriaguez 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, 2002a).

Pe'sú designa tanto inimigo como concunhado, podendo localmente significar marido da cunhada, para ego masculino; esposa do concunhado, para ego feminino; e esposas de um mesmo homem (Ramirez, 1997, p. 309). Concunhados ao casarem-se com irmãs, apresentam-se como pessoas que têm em comum a possibilidade de buscar mulheres em um mesmo grupo. Diferentemente do que ocorre entre cunhados, não há troca de mulheres e a disputa é uma possibilidade. O jovem da citação ao disputar a mesma jovem estabelece uma relação como de *pe'sú*/concunhado/inimigo.

Outro argumento complementar é que os jovens brigam entre si, não disputando as jovens enquanto namoradas, mas “defendendo-as” 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).

Nessa situação, os jovens se encontram em posição similar à 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 esses outros seres (Jackson, 1983). À medida em que trocas são reiteradamente efetivadas, ocorre um processo de consanguinização, através do qual se busca extrair a periculosidade que lhes é inerente (Viveiros de Castro, 2002b).

Vê-se ainda, na citação anterior, a utilização das expressões “pegar” e “pegar mulher”, *numiâyêê* (*numiâ*, mulher; *yêê*, pegar), que 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”, conforme um informante-chave. Nessas situações se evidencia o comportamento antissocial tanto dos cunhados como da irmã, que, a despeito da falta de 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 esses “cunhados” com os quais não se troca e, por conseguinte, não se transformam em parentes.

Poder-se-ia até supor, que nesses 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 bará no perfume. É dohá, como estrago. Basta o jovem beber caxiri, que ele já fica querendo brigar. Elas fazem isso só por amizade, para ser apresentada. Para querer casar, elas não fazem* (Pai de jovem “da terra”).

Em Tukano, *dohá* significa “enfeitiçar, estragar com veneno” (Ramirez, 1997, p. 48), algo localmente

representado como uma forma de agressão. Assim as brigas dos jovens seriam precipitadas por uma agressão feminina. Elas usariam *bará* para se tornarem 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, não ativa mecanismos que concorrem para consanguinização dos afins.

Em sociedades exogâmicas, patrilocais e patrilineares, como as rionegrinas, a filha deixará o seu grupo. No grupo de seu esposo será estrangeira. Nas relações cotidianas, será atraída para o polo dos consanguíneos. Entretanto, “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, símbolo da alteridade, representa o oposto da autoimagem idealizada do grupo de irmãos, que se veem mutuamente compromissados com a cooperação e a harmonia.

No entanto, 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 e lugares. Tendo as mulheres a capacidade de abalar a paz em um grupo com laços consanguíneos estruturados, baseados na consanguinidade estabelecida pelo nascimento, tal capacidade se amplia nesse ambiente no qual o parentesco se ancora largamente nos árduos esforços cotidianos, para, através da coresidência, transformar os “outros” em “nós”.

Os “da terra” e os “de fora”

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

No cotidiano, essa distinção tende a se borrar, uma vez que em nível local coresidentes buscam se equiparar através do signo da consanguinidade. Entretanto, discussões envolvendo jovens “de fora” e “da terra” são apontadas como estando ligadas às brigas que ocorrem entre eles nas situações de consumo de bebidas alcoólicas.

Em um sábado, ocorreu uma festa em uma vila. Às 20h aconteceu uma briga entre Fábio e Tales, jovens “de fora” e “da terra”. Em ocasião anterior, Tales repassou para Fábio um falso convite para uma festa de 15 anos. Na festa de sábado, Fábio, em retaliação ao que antes ocorreu, deu um soco em Tales, que a seguir comunicou a seus tios. Estes cercaram Fábio, e Tales lhe acertou um soco. O pai de Tales foi até a casa do pai de Fábio tirar satisfação. Neste momento Fábio lhe acertou um soco. Um tio de Tales também se dirigiu à 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 de Tales então se dirigiu ao salão onde ocorria a festa para revidar o soco que recebera de Fábio, mas o jovem conseguiu fugir. Às 22h30min, o irmão mais velho de Fábio estava voltando para casa quando foi atingido por uma facada dada por outro tio de Tales. (Caderno de campo do autor)

No repasse do falso cartão parece estar implícita a tensão 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 seu grupo familiar, que foi explicitado, gerando constrangimento.

A explicitação da condição de ser alguém “de fora” é algo desconcertante, “por causa do papel crucial que os índios do Uaupés conferem à noção de ‘pertencimento’ na constituição da identidade social” (Lasmar, 2005, p. 84). Segundo Chernela (1993), viver no local de origem mítica de seus ancestrais confere status e autoridade. Aquele que se encontra nessa situação 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, contemporaneamente, 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 dessa prerrogativa evidenciam as tensões entre os jovens “de fora” e “da terra”, observada na seguinte fala:

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 essa 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* (Jovem “de fora”); *mesmo sem a gente ter feito nada eles dizem, tu que quer me bater? Tu que é próprio dessa vila? Vocês que querem mandar?* (Outro jovem “de fora”). Em campo, pôde-se observar, em diversas ocasiões, que diálogos análogos a esses precediam as brigas entre os jovens.

Retornando ao relato do início desta seção, pode-se observar que o conflito começou entre dois jovens, passou por um momento em que os tios se envolveram e depois os pais discutiram. Na sequência, 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”. Assim, a tensão “da terra”-“de fora” não se limita aos jovens. Suas brigas relembram e explicitam as diferenças existentes entre os diferentes grupos familiares que compõem as vilas tradicionais.

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

Um jovem bateu em outro. 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 essa, 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.* O interlocutor parece se dar conta que essa construção de consanguinidade é uma fabricação, de certa forma ficcional e imperfeita. Tal constatação, em tom de lástima, parece evidenciar a dificuldade de se manter essas desejadas e necessárias ficções, que permitem que os corresidentes se tratem e se percebam como consanguíneos.

Conforme Viveiros de Castro (2002a, p. 423) certa “quantidade de energia deve ser despendida” para a efetivação do processo de consanguinização. 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 esse parentesco construído entre os diferentes grupos de corresidentes. Um dos mecanismos tradicionalmente utilizados para mobilizar essa energia necessária para o processo de consanguinização é a realização de festas nas quais se consome álcool. Entretanto, essas festas são momentos culturalmente reconhecidos para o enfrentamento de conflitos, seja diluindo-os (consanguinizando as diferenças) ou explicitando-os (demarcando diferenças) (Souza; Garnelo, 2007). Para maximizar seu papel diluidor e minorar o de demarcador de diferenças, 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.*

Os “desta vila” – os “da outra vila”

Em Iauaretê existem várias vilas. Nas relações entre vilas, a tendência é que, diante desses outros – de outros lugares –, divisões e desavenças internas sejam deixadas temporariamente de lado: *Amanhã tem festa aqui. Aí 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: “você 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 corresidentes. A alteridade contida no outro/corresidente torna-se enfraquecida, diante deste outro/de outro lugar. Jovens “de fora” e “da terra” tornam-se jovens de tal vila, que se opõem aos de outra vila. Está implícita nos relatos a ideia que

cada evento conflituoso estaria relacionado a outro que acontecera antes, como em um ciclo de agressões e contra-agressões. Dentre os motivos apresentados para sua instalação, dois se destacam. O primeiro remete à situação na qual há disputa pela mesma jovem; já o outro pode ser sintetizado na explicação abaixo:

O cara de uma vila pode chegar à outra e pede bebida. Se ele não oferecer, fica como wapâgi [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. (Jovem de fora)

Para compreender essa situação é preciso atentar para alguns aspectos ligados aos modos juvenis contemporâneos de beber em Iauaretê. Destaca-se que, principalmente nos finais de semana, ocorrem festas nas diferentes vilas de Iauaretê. É possível que em algumas vilas ocorram festa e em outras não. Havendo festa, os jovens buscam participar delas, e saem em pequenos grupos em direção a ela.

Quando a festa ocorre no centro comunitário é comum que os jovens de outras vilas evitem chegar diretamente lá. Enquanto os mais velhos estão no centro comunitário bebendo, é usual que jovens da vila se juntem em determinadas casas e fiquem lá bebendo. Os jovens de outras vilas buscam se aproximar da festa através dessas 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. É bem possível que entre alguns deles haja algum vínculo de parentesco, ainda que eles mesmos possam desconhecer. Entretanto, preferem dizer que são “amigos”.

Em Iauaretê, os 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 (2002b) chama de “terceiros incluídos”, que seriam aqueles “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” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 153).

Localizado no limite externo da consanguinidade, o amigo pode a qualquer momento romper seu verniz de parentesco e mostrar-se como inimigo. No contexto juvenil, não oferecer *caxiri* é praticamente uma expulsão. Não só de sua casa, mas de sua vila, afinal seria através dessa 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 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 *wapayé*, pagar; *wapamôo*, dever; *wapaseé*, cobrar (Ramirez, 1997, p. 212-213). O *wapâgi*/inimigo estaria ligado à ideia de alguém que lhe deve ou alguém a quem se deve, a que se espera pagar ou receber algum pagamento. A expressão *a'mééke* termo localmente utilizado para se referir às brigas dos jovens, literalmente significa vingar-se batendo. Esse termo está intrinsecamente ligado à ideia de reciprocidade, como já comentado. Wright (2005, p. 94), por outro lado, demarcou a importância da vingança, como motivação para as guerras tribais de outrora, no contexto rionegrino, na qual se poria um movimento “uma sucessão de ações recíprocas de hostilidade, todas interligadas”. Assim, pode-se observar aproximações simbólicas entre *a'mééke* contemporânea e as guerras tribais, na medida em que ambas podem ser entendidas como círculos de violência recíprocos, nas quais hostilidades anteriores geram novas hostilidades.

Ademais, observa-se que tanto nas guerras de outrora quanto nas brigas contemporâneas há um papel importante desempenhado pelos jovens. Para Cristine Hugh-Jones (1979) 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 compunham a maior parte do quadro de guerreiros (Journet, 1995). Nos mitos, os

jovens se encontram com os *wãti*, perigosos seres da floresta, 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 e sob a perspectiva de seus pais, os limites entre as diferentes vilas e, por vezes, envolvem-se em brigas.

Clastres (2004) informa que no contexto ameríndio cada comunidade busca guiar-se pelos ideais de autarquia e independência política. Viveiros de Castro (2002a, p. 414) lembra-nos que, a despeito desses ideais, cada comunidade está ou estava “no centro de uma teia de relações com outros coletivos; [...] mesmo se ambigualmente estimadas”. Já Andrello (2006, p. 225) informa-nos que em Iauaretê há uma “concentração espacial das redes de aliança que no passado se expandiam geograficamente por diferentes trechos de rio”. 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, elas mantêm relações próximas umas com as outras, sem que isso 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. Buscando interpretar essas colocações à luz da teoria de Viveiros de Castro (2002a, p. 432) sobre o parentesco ameríndio, poder-se-ia dizer que, em um estado de paz plena e de afinidade, a alteridade a ela associada tenderia a ser transposta para o polo da consanguinidade, o que por sua vez é impossível, para o autor, visto que “um estado de pura consanguinidade não é atingível, pois ele significaria a morte do parentesco [...]. Ele seria um estado estéril de não relacionamento, de indiferença”.

Com o fim das guerras e, no caso específico de Iauaretê, tendo as forças centrípetas do contato interétnico 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 desse autor, que buscou identificar os rearranjos culturais necessários para lidar com o fim das guerras, propõe-se aqui que para o contexto superpopuloso 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, p. 265) 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”. Entende-se que as brigas entre jovens de vilas diferentes podem ser entendidas da mesma forma. Através das brigas entre vilas pode-se promover tanto a homogeneização 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 brigas (Andrello, 2006). Goldman (1963), há quase meio século, demonstrou que na região do Alto Rio Negro há um processo permanente de formação e fissão de entidades sociopolíticas, que se 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.

Como bem alerta Barreira (1999, p. 217), “falar de juventude é falar de homogeneidade e diversidade”. Brigas que ocorrem em festas ou em outras situações de consumo de álcool, relacionadas às disputas pelas jovens, às desavenças entre moradores antigos e neófitos de determinado local ou às animosidades entre moradores de bairros distintos são fenômenos já bem descritos na literatura sobre juventude urbana (Minayo; Assis; Souza, 1999; Pinho 2007; Waiselfisz; Abramovay; Andrade, 1998). Nessas similaridades de apresentação residiria a homogeneidade. A diversidade, por sua vez, pode ser encontrada nas especificidades que essas questões adquirirem no contexto indígena de Iauaretê.

Conclusões

Em Iauaretê, as disputas pelas jovens devem ser compreendidas levando-se em consideração a concentração progressiva de jovens no local desde o fechamento do internato salesiano, que acarretou a quebra da residência patrilocal pós-casamento. Assim, em Iauaretê há uma grande quantidade de jovens, de ambos os sexos, que podem se envolver sexual e afetivamente, algo diferente do contexto das pequenas comunidades, nas quais residiam idealmente homens, seus filhos e filhas do mesmo sib, e suas esposas de outras unidades exogâmicas. Por outro lado, a responsabilidade pelas brigas associadas às disputas pelas jovens, recai sobre elas mesmas, apoiando-se na lógica que lhes atribui uma periculosidade inata, relacionada à afinidade que elas simbolicamente representam.

Já a compreensão das brigas dos jovens que ocorrem no contexto de tensões entre moradores “da terra” e “de fora” de uma mesma vila tradicional remete à 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 2002b). No caso das brigas entre jovens de vilas diferentes, as brigas evidenciam, por outro lado, como se faz necessário, nesse contexto urbanizado e homogeneizador, demarcar diferenças, explicitar a afinidade. Nossos achados corroboram a afirmação de Lasmar (2005, p. 131) de 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”.

É fato que não são apenas os jovens do sexo masculino que interagem violentamente entre si. Mesmo nas situações nas quais eles travam entre si algum tipo de embate corporal, pode-se identificar a inter-relação entre o *a'mééke* juvenil e outras formas de interação hostil oriundas de pessoas de outros grupos etários. Concebe-se, nesse contexto cultural, a existência de diferentes formas de interação hostil com a alteridade que podem ser postas em prática no cotidiano, havendo variação quanto à forma, a depender do grupo etário e do gênero dos envolvidos. Jovens do sexo feminino são acusadas de usar venenos afrodisíacos. Já os jovens do sexo masculino

brigam entre si. A literatura, de modo coerente com o observado, aponta que uma das características distintivas dos jovens do sexo masculino seria o seu contato direto e violento com a alteridade (Hugh-Jones, C., 1979; Souza; Deslandes; Garnelo, 2010).

O fato de ter sido possível identificar continuidades entre o *a'mééke* dos jovens e lógicas culturais indígenas não significa que se trate apenas de uma reprodução estereotipada do costume tradicional. Fausto (1999), por exemplo, 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” (Fausto, 1999, p. 275). Ou seja, continuar seria uma forma de mudar, partindo de um ponto prévio culturalmente orientado. É nessa perspectiva que se compreende aqui a continuidade simbólica entre as brigas dos jovens, o processo de construção do parentesco e as guerras tribais.

Espera-se que este trabalho possa contribuir para o desenvolvimento do campo interdisciplinar da saúde coletiva na medida em que aborda uma lacuna da literatura nacional, a violência entre jovens indígenas, que consiste, em certos contextos, em um importante problema de saúde pública. Para tanto, foram utilizados referenciais teóricos clássicos do campo da antropologia pouco explorados pelo campo da saúde. Assim, por meio deste trabalho, espera-se ter lançado um olhar inovador sobre um problema pouco explorado.

Referências

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Unesp, 2006.

BARREIRA, C. *Ligado na galera: juventude, violência e cidadania na cidade de Fortaleza*. Brasília, DF: Unesco, 1999.

CASTRO, E. G. C.; CORREA, J. G.; FERREIRA, S. L. A categoria juventude rural no Brasil: o processo de construção de um ator político. Contribuições para um estado da arte. In: ALVARADO, F. V.; VOMMARO, P. A. *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas, 1960-2000*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2010. p. 55-87.

CHERNELA, J. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

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

ELOY, L.; LASMAR, C. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto Rio Negro (Brasil). *Acta Amazonica*, Manaus, v. 41, n. 1, p. 91-102, 2011.

FAUSTO, C. Da inimizade: formas e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, A. *A outra imagem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 251-282.

GOLDMAN, I. *The Cubeo: indians of the northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

HUGH-JONES, C. *From the milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

JACKSON, J. *The fish people: linguistic exomamy and Tukanoan identity in northwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JOURNET, N. *Lês jardins de paix. Etude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Musée de L'Homme, 1995.

LASMAR, C. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Nuti, 2005.

MERCY, J. A. et al. Violência juvenil. In: KRUG G. et al. *Relatório mundial sobre violência e saúde*. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2002. p. 24-56.

MINAYO, M. C. S. A violência dramatiza causas. In: MINAYO, M. C. S.; SOUZA, E. R. *Violência sob o olhar da saúde: a infrapolítica da contemporaneidade brasileira*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. p. 23-47.

- MINAYO, M. C. S.; ASSIS, S. G.; SOUZA, E. R. *Fala galera: juventude, violência e cidadania na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.
- NEVES, E. G. Tradição oral e arqueologia na história indígena do Alto Rio Negro. In: FORLINE, L.; MURRIETA, R.; VIEIRA, I. *Amazônia: além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006. p. 1-37.
- ORELLANA, J. D. Y.; BASTA, P. C.; SOUZA, M. L. P. Mortalidade por suicídio: um enfoque em municípios com alta proporção de população autodeclarada indígena no estado do Amazonas, Brasil. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 658-669, 2013.
- PINHO, O. A “fiel”, a “amante” e o “jovem macho sedutor”: sujeitos de gênero na periferia racializada. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 133-145, 2007.
- RAMIREZ, H. *A fala Tukano dos Ye'pâ-masa*. Manaus: Centro “Iauaretê” de Documentação Missionária, 1997.
- SEGGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.
- SOUZA, M. L. P. *Juventude, uso de álcool e violência em um contexto indígena em transformação*. 2009. 127 f. Tese (Doutorado em Saúde da Criança e da Mulher). Instituto Fernandes Figueira, Fundação Oswaldo Cruz, 2009.
- SOUZA, M. L. P. Observações empíricas e experiências subjetivas na escolha de referenciais teóricos em pesquisa etnográfica no campo da saúde indígena. *Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 91, p. 607-614, 2011.
- SOUZA, M. L. P.; GARNELO, L. Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações indígenas do Alto Rio Negro, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 7, p. 1640-1648, 2007.
- SOUZA, M. L. P.; DESLANDES, S. F.; GARNELO, L. Modos de vida e modos de beber de jovens indígenas em um contexto de transformações. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 709-716, 2010.
- TAKEITI, B. A.; VICENTIM, M. C. G. A produção de conhecimento sobre juventude(s), vulnerabilidades e violência: uma análise da pós-graduação brasileira nas áreas de Psicologia e Saúde (1998-2008). *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 945-963, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selva*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 401-455.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 87-180.
- WASELFSZ, J. J. *Mapa da violência 2016: homicídios por armas de fogo no Brasil*. Brasília, DF: Unesco, 2016.
- WASELFSZ, J. J.; ABRAMOVAY, M.; ANDRADE, C. C. *Juventude, violência e cidadania: os jovens de Brasília*. Brasília, DF: Unesco, 1998.
- WRIGHT, R. Histórias de guerras e alianças. In: WRIGHT, R. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005. p. 83-107.

Recebido: 05/10/2016

Reapresentado: 23/08/2017

Aprovado: 13/03/2018