

# Entre o mito e a história: os sentidos da civilização entre os Yuhupdeh do alto rio Negro

## Between myth and history: the meanings of civilization among the Yuhupdeh of the Upper Rio Negro

Michel Barbará 

Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

**Resumo:** O objetivo do artigo é desenvolver uma reflexão etnográfica sobre os sentidos de 'civilização' e 'tempo dos antigos' entre os Yuhupdeh, povo indígena do alto rio Negro, a partir de suas relações com a 'mito-história' no noroeste amazônico. A condição de 'civilizado' aparece no discurso yuhupdeh como forma de descrever o conjunto de mudanças em relação ao 'tempo dos antigos', quando seus antepassados viviam em pequenos grupos com intensa mobilidade pela floresta, caçando e coletando frutas do mato. Por outro lado, 'tempo dos antigos' também remete a narrativas míticas que incorporam a chegada dos brancos no conjunto de transformações que definiram a ordem das coisas no presente, estabelecendo as diferenças entre brancos e indígenas. Nesse sentido, história e mito não se caracterizam como domínios separados e excludentes, mas como diferentes formas de elaborar e dar sentido à chegada dos brancos, interpenetrando-se nos regimes expressivos e simbólicos dos coletivos indígenas do noroeste amazônico, sua mito-história. Em vez de um processo de aculturação ou perda cultural, 'civilização' parece funcionar como um 'autoconceito' da condição política indígena diante do contato mais intenso com o mundo dos brancos, não apenas revelando a consciência histórica do violento processo colonial, mas possibilitando diferentes projetos de futuro.

**Palavras-chave:** Yuhupdeh. Noroeste amazônico. Civilização. Tempo dos antigos. Mito-história.

**Abstract:** The aim of the article is to develop an ethnographic reflection on the meanings of 'civilization' and 'the time of old' among the Yuhupdeh, an indigenous people of the Upper Rio Negro, based on their relationships with 'myth-history' in the Northwestern Amazon. The condition of being 'civilized' appears in Yuhupdeh discourse as a way to describe the set of changes in relation to the 'the time of the old,' when their ancestors lived in small groups with intense mobility throughout the forest, hunting, and gathering wild fruits. On the other hand, 'the time of the old' also refers to mythical narratives that incorporate the arrival of white people into the set of transformations that defined the order of things in the present, establishing differences between whites and indigenous peoples. In this sense, history and myth are not characterized as separate and exclusive domains, but as different ways of elaborating and making sense of the arrival of whites, interpenetrating in the expressive and symbolic regimes of indigenous collectives of the Northwestern Amazon: their myth-history. Instead of a process of acculturation or culture loss, 'civilization' seems to function as a 'self-concept' of the indigenous political condition in the face of intensified contact with the world of whites, not only revealing historical consciousness of the violent colonial process but also enabling different future projects.

**Keywords:** Yuhupdeh. Northwestern Amazon. Civilization. Time of old. Myth History.

---

Barbará, M. (2024). Entre o mito e a história: os sentidos da civilização entre os Yuhupdeh do alto rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230112. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0112.

Autor para correspondência: Michel Barbará. Universidade Federal de São Carlos. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Centro de Educação e Ciências Humanas. Rod. Whashington Luis, s/n. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (michelbarbara@gmail.com).

Recebido em 12/12/2023

Aprovado em 18/06/2024

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



## INTRODUÇÃO

Em janeiro de 2019<sup>1</sup>, logo nos primeiros dias em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, fui apresentado a um ex-diretor da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Tukano que atuava há mais de trinta anos no movimento indígena. Conversando sobre a transição de governo, tema recorrente àquela época, até mesmo entre os Yuhupdeh<sup>2</sup>, ele dizia temer os retrocessos e as ameaças para as conquistas do movimento indígena. Ao mencionar um antigo diálogo com um comandante das Forças Armadas, o ex-diretor esboçou uma reflexão muito significativa para questões com as quais me deparei ao longo da pesquisa. “Nós, indígenas, vivíamos nosso presente e nosso passado, vocês chegaram e nos ensinaram a olhar o futuro” (Barbará, 2021). Sua fala se endereçava às afirmações sobre haver “muita terra para pouco índio”, o que para ele não fazia sentido, uma vez que a possibilidade de crescimento demográfico garantida pela demarcação de territórios indígenas desmentiria a afirmação. Em certo momento, haveria “pouca terra para muito índio!”, afirmou. “Viver o passado e o presente” em oposição a “olhar o futuro” pareceu muito significativo para pensar os sentidos de tempo e história entre os coletivos indígenas da região, especialmente em relação aos efeitos da chegada dos brancos.

Em sua etnografia sobre as transformações do cotidiano em Iauaretê, Andrello (2004) mostra como a relação entre ‘cultura dos antigos’ e ‘civilização dos brancos’ evocava as diferenças entre o ‘tempo das malocas’ e o modo de vida atual nas comunidades Tukano e Tariano. A ‘cultura dos antigos’ seria uma referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos), expressão da identidade dos sibs no passado e atual fator de diferenciação entre as etnias no Uaupés. A base das relações políticas entre os grupos era construída nos rituais que envolviam esses artefatos, sendo o nível no qual as posições hierárquicas eram reconhecidas e consolidadas sob diferentes conjunturas. Como observa Andrello (2004, pp. 256-257), apesar da “entrada na civilização dos brancos”, o componente imaterial desse patrimônio persistiu, de modo que os indígenas afirmavam não ter perdido inteiramente sua cultura, “apenas 50%”. Marques (2015) observou a mesma estatística qualitativa usada entre indígenas Tukano para se referir aos coletivos Hupd’äh, associando a localização no curso do rio com a porcentagem de cultura que cada coletivo mantinha em relação aos antigos:

Eles, os Wòhd’äh de Iauaretê, estariam em torno de 20%, enquanto os Hupd’äh do Japu, variando em função da comunidade, estariam entre 40 e 60%, já os Hupd’äh

<sup>1</sup> Minha pesquisa de campo entre os Yuhupdeh iniciou-se entre julho e agosto de 2018, ocasião em que participei de duas reuniões de consulta, realizadas em duas comunidades Yuhupdeh, para a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) do alto rio Negro. Entre o fim de 2018 e o início de 2019, passei um período de quatro meses em São Gabriel da Cachoeira, momento em que diferentes agrupamentos Yuhupdeh se encontravam acampados na cidade em razão do processo de contratação dos professores indígenas das escolas comunitárias e das burocracias relacionadas aos benefícios sociais, trabalho de campo que baseou minha dissertação de mestrado. Em janeiro de 2023, retornei a São Gabriel da Cachoeira para dar início à pesquisa de campo do doutorado, onde permaneci durante seis meses, passando um período em comunidades Yuhupdeh do baixo Tiquié, no igarapé Cunuri. Nesse sentido, as reflexões e discussões presentes no artigo são desdobramentos da pesquisa iniciada no mestrado e retomada durante o doutorado, abrangendo os diferentes períodos de trabalho de campo junto aos Yuhupdeh, bem como os materiais coletados em entrevistas e anotações em cadernos de campo.

<sup>2</sup> No alto rio Negro, região de diversidade sociocultural e linguística, habitam atualmente 22 povos, distribuídos entre três famílias linguísticas, sendo Tukano Oriental, Aruak e Naduhup. Os Yuhupdeh são coletivos indígenas que ocupam um vasto território ao longo dos rios Tiquié e Apaporis, noroeste amazônico, na região fronteira entre a Colômbia e o Brasil. Sua ocupação territorial pode ser dividida em sete áreas principais, mantendo relações com diferentes grupos indígenas, principalmente os Tukano Oriental (Lolli, 2010; Junio Felipe, 2018). Atualmente, são classificados como pertencentes à família linguística Naduhup (Maku), composta por Hupd’äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb, povos que compartilham algumas características sociais, como intensa mobilidade e profundo conhecimento da floresta, caminhos e varadouros. Na literatura etnológica da região, “esses povos são descritos como seminômades, cuja subsistência é baseada principalmente nas atividades de caça e coleta, além de cultivarem pequenas roças” (Barbará, 2021, p. 11), diferenciando-se dos povos Tukano Oriental e Aruak, caracterizados como horticultores e sedentários.



do alto Papuri atingiriam a taxa de 80% de manutenção cultural, ou até mais (Marques, 2015, p.21).

As posições a montante e a jusante no curso dos rios como fator de definição do grau de civilização tem relativa abrangência entre coletivos indígenas amazônicos, indicando o sentido posicional e relacional da noção de civilização (Kelly, 2005; Gow, 2006; Andrello, 2004; Marques, 2015; Junio Felipe, 2018). A dicotomia entre selvagens e civilizados desdobra-se na tríade amazônica que estabelece a relação entre 'índios selvagens', 'índios civilizados' e 'civilizados', projetada espacialmente de acordo com a localização no curso dos rios (Marques, 2015). No noroeste amazônico, a oposição entre 'índios do rio' e 'índios do mato' assumiu, na literatura etnológica, a forma de um 'grande divisor', orientando as teorias etnográficas sobre os povos Naduhup e tornando-se coextensiva à oposição entre civilizados e não civilizados ao longo do processo histórico. Essa dicotomia alimentou a imaginação sociológica que definiu os 'índios do mato' como um 'antiexemplo de civilização', ao tomar como referência as formas de organização social dos 'índios do rio', uma espécie de variação da oposição entre sociedades simples e sociedades complexas (Marques, 2009; Marques & Ramos, 2019).

Durante minha experiência de campo entre os Yuhupdeh, o contraste entre 'tempo dos antigos/ antigamente' e 'hoje em dia' (tempo atual/presente) apareceu em muitas ocasiões. Esse contraste opõe o período em que se 'andava pelo mato' caçando e coletando frutas à chegada dos missionários salesianos, que 'juntaram' os Yuhupdeh, transformando suas formas de organização social e alimentação. Enfatizando essas mudanças, costumavam afirmar que 'hoje nós temos uma visão muito diferente dos nossos avós', 'temos outro jeito

de viver', ou mesmo que viviam 'outro tempo'. Certa vez, um homem yuhupdeh, na faixa dos cinquenta anos de idade, morador da comunidade de São Felipe, comentou: "Hoje em dia mudou muito. Mesmo sendo velho, estou estudando no ensino médio" (comunicação pessoal, 2019). Seu comentário buscava ressaltar como o modo de vida era diferente do 'tempo dos avós', que viviam dispersos em pequenos grupos na floresta e não estudavam, conhecendo pouco da língua dos brancos. A fala ocorreu durante a realização de uma oficina de audiovisual<sup>3</sup> com os Yuhupdeh na cidade, na qual os participantes começaram a falar sobre as transformações no modo de vida a partir da chegada dos brancos.

Com efeito, as diferenças entre os períodos eram quase sempre acionadas em nossas conversas, geralmente enfatizando que não tinham nada – roupas, redes, panelas, bacias, fósforos, entre outros objetos – antes da chegada dos brancos à região, embora não deixassem de ressaltar os aspectos violentos desse processo, principalmente em relação aos 'patrões', que exploravam diferentes produtos do extrativismo a partir da mão de obra indígena.

Uma percepção recorrente ao longo dessas conversas era a linha tênue entre as narrativas míticas e aquelas que poderiam ser identificadas como 'história', um conjunto de acontecimentos desdobrando-se cronologicamente. A civilização dos brancos e seus objetos aparece de forma significativa nas narrativas que discorrem sobre as transformações vivenciadas pelos indígenas, marcando também sua socialidade em relação aos brancos. Se os Yuhupdeh enfatizam que hoje são mais civilizados, possuindo documentos, tendo escolas nas comunidades e viajando de rabetá para comprar uma diversidade de mercadorias na cidade, não deixam de afirmar um conjunto

---

<sup>3</sup> A oficina de audiovisual ocorreu no início de 2019, durante o trabalho de campo para o mestrado, período em que muitos Yuhupdeh, vindos de diferentes comunidades do Tiquié, estavam acampados na cidade, em razão dos processos burocráticos de contratação dos professores e pagamento dos benefícios sociais. A oficina foi desenvolvida por uma pesquisadora com ampla experiência em trabalhos audiovisuais, a qual concordou em realizarmos o trabalho junto aos grupos que estavam na cidade naquele momento. A princípio, a oficina era voltada à familiarização com as técnicas e tecnologias de produção de vídeos, mas, no decorrer do processo de filmagem, os Yuhupdeh que participaram se mostraram interessados em comentar sobre as mudanças em seu modo de vida.

de valores que os diferenciam em relação aos brancos, especialmente no que diz respeito ao compartilhamento de alimentos entre parentes.

Meu objetivo neste artigo é discutir etnograficamente os sentidos assumidos pela noção de 'civilização' entre os Yuhupdeh, explorando suas relações com certas concepções de 'tempo' que implicam imagens mito-históricas da experiência de contato com os brancos.

O artigo está estruturado em duas partes complementares. Na primeira, busco contextualizar a discussão sobre as relações entre o mito e a história no noroeste amazônico e a maneira como a chegada dos brancos, e seus desdobramentos, é incorporada às narrativas indígenas. Na segunda, busco discutir alguns sentidos assumidos pela noção de 'civilização' e suas relações com a oposição entre 'tempo dos antigos' e tempo atual na mito-história do noroeste amazônico a partir dos Yuhupdeh, destacando um conjunto de valores que os diferenciam dos brancos, mesmo sob a condição de 'civilizados'. Como busco mostrar, esse conjunto de oposições se caracteriza como um processo de 'obviação' (Wagner, 2017) da experiência indígena de contato, a partir do qual as transformações são percebidas e ganham sentido no campo relacional, movido pela produção da vida cotidiana entre parentes nas comunidades. Embora marcada por processos muitas vezes violentos, a condição de 'civilizado' parece funcionar como um 'autoconceito' indígena, revelando a consciência histórica da situação política de contato e possibilitando diferentes projetos de futuro para os Yuhupdeh.

## HISTÓRIA E MITO NO NOROESTE AMAZÔNICO

Na comunidade de São Felipe, no igarapé Cunuri, os Yuhupdeh costumavam acordar bem cedo. Enquanto os homens saíam de canoa para conferir as malhadeiras armadas no dia anterior, as mulheres começavam a preparar a *quinhãpira*, momentos antes de o mingau ser servido no centro comunitário. Hospedado na capela da

comunidade, preparando-me para levantar, ouvi Alaide chamar à atenção seu filho. Diferentemente das conversas cotidianas entre os Yuhup, majoritariamente em sua língua, naquela ocasião Alaide advertia seu filho falando em português, orientando-o sobre a importância da escola. Uma frase que me chamou atenção foi 'se não quer essa vida de roça, tem que estudar'. Na comunidade de São Felipe, além do ensino fundamental, há um programa de Educação para Jovens e Adultos (EJA), de modo que crianças e alguns adultos participavam das atividades escolares. Ao final do ciclo letivo, antes das férias de julho, as aulas foram encerradas com um *dabucuri* oferecido para os professores no centro comunitário. Com caixas de som e microfones, a festa foi iniciada após o fechamento das notas pelos professores, que comentavam sobre o desempenho escolar dos estudantes e entregavam o boletim para os pais assinarem.

Apesar de a educação escolar figurar no movimento indígena desde a década de 1990, quando experiências de educação diferenciada se disseminaram na região, com foco na alfabetização em línguas nativas, os Yuhupdeh vieram a ter os primeiros professores somente em 2006 (Junio Felipe, 2018, p. 84). A escola ocupa uma posição de destaque no modo de vida atual das comunidades Yuhupdeh, e nos últimos anos têm crescido demandas em torno de materiais pedagógicos na língua yuhup, assim como a licenciatura intercultural para formar professores, propostas que aparecem nos PGTA dos quais participaram (FOIRN, 2021).

Contudo, é preciso levar em consideração como o processo colonial afetou diferentemente os coletivos indígenas do noroeste amazônico conforme as formas de habitação e localização geográfica. Os povos Tukano Oriental e Aruak, que tradicionalmente habitavam o curso dos grandes rios, foram inicialmente mais afetados pelas frentes coloniais, como missionários, comerciantes e militares, refletindo-se na aproximação com a 'civilização dos brancos'. Já os povos Naduhup, por habitarem as zonas interfluviais, mais difíceis de serem alcançadas, demoraram

mais tempo para intensificarem o contato com os brancos. Se os Yuhupdeh se mantiveram relativamente afastados do primeiro ciclo de exploração da borracha no final do século XIX, esse afastamento começa a se tornar mais difícil a partir de meados do século XX, com o segundo ciclo da borracha na região. Até então, a relação com os grupos tukano favorecia a aquisição de mercadorias indiretamente, evitando contatos mais frequentes com comerciantes e missionários (Pozzobon, 2011).

Considerando a dispersão desses grupos no território brasileiro, uma série de fatores contribuiu para que os Yuhupdeh aprofundassem o contato, marcando o início de um ciclo migratório como forma de fugir aos assédios dos comerciantes e missionários, buscando áreas mais favoráveis de habitação. Como observa Lolli (2013), uma parcela desses grupos é oriunda da região do igarapé Ugá e do Jotabeyá, que começou a migrar para a região entre os igarapés Castanha e Cucura, no médio Tiquié, em meados do século XX, com a intensificação da ocupação na região. Esses grupos foram se aproximando do rio Tiquié atraídos pela missão salesiana construída em Pari-Cachoeira entre as décadas de 1960 e 1970, e posteriormente pela descoberta de ouro na serra do Traíra, na década de 1980. Uma outra onda migratória de grupos oriundos da região do Apapóris, que teriam percorrido o rio Traíra e atravessado a floresta até o igarapé Ira, se estabeleceu na região do igarapé Cunuri e, mais tarde, no igarapé Samaúma, próximo à missão de Taracua.

A década de 1970 marca o início de uma reorientação nas ações conduzidas pelos missionários salesianos, com os projetos de 'promoção humana e social' voltados aos povos Naduhup. Os 'povoados-missão', modelo de catequese e civilização utilizado inicialmente entre os índios do rio, foi estendido aos povos Naduhup, iniciando um processo de concentração demográfica e sedentarização desses coletivos (Athias, 1995). Embora o modelo dos povoados-missão não tenha sido definitivamente implementado entre os Yuhupdeh da mesma forma como foi entre os Hupd'äh, também houve a atuação específica dos missionários entre

esses coletivos, voltada principalmente à escolarização sistemática (P. Lolli, comunicação pessoal, 2024).

Além de iniciarem a concentração demográfica e a escolarização desses coletivos, os salesianos passaram a incentivar projetos de diversificação agrícola e formação de cooperativas nas comunidades, baseados no discurso de 'desenvolvimento comunitário' e 'promoção humana e social', desencadeando expressivas 'transformações espaço-temporais' na região (Marques, 2015). Com a demarcação da Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro na década de 1990, esses coletivos ampliaram a busca por políticas públicas e projetos em saúde, educação e cultura para suas comunidades (Silva, 2017). Mais recentemente, "as políticas sociais voltadas à promoção da cidadania também ocasionaram mudanças significativas no modo de vida dos Yuhupdeh, especialmente por aproximá-los paulatinamente de São Gabriel da Cachoeira" (Barbará, 2021, p. 163). Do mesmo modo, esses coletivos ampliaram a participação no cenário político regional, engajando-se com diferentes atores, como antropólogos e linguistas, para pressionar o poder público a atender reivindicações específicas para suas comunidades através da participação no PGTA.

Com efeito, a chegada dos brancos é um evento marcante na vida dos povos indígenas do noroeste amazônico, mobilizando a criatividade simbólica e política para lidar com essa figura tão controversa, o que não foi diferente para os Yuhupdeh, que vêm cada vez mais intensificando o contato com o mundo dos brancos, de modo a incorporá-lo em seus regimes expressivos e simbólicos, característica que está longe de ser uma especificidade desses coletivos. Na região do noroeste amazônico, a relação entre mito e história foi amplamente tratada na literatura antropológica, sobretudo a partir da figura do branco. Wright (2002) descreve como os brancos aparecem na história oral e no mito entre os Baniwa como uma categoria que não se limita ao contexto de contato, de modo que sua articulação nas narrativas indígenas se revela como formas complementares de consciência e produção da alteridade. De acordo com o autor,



Enquanto o mito tenta formular as propriedades essenciais da experiência social em termos de acontecimentos “genéricos”, num nível que transcende qualquer contexto específico de relações ou eventos históricos, a história preocupa-se, basicamente, com o nível das relações específicas entre acontecimentos específicos. Assim, tanto o mito de Kuwai como a história hohodene tratam de processos de produção e reprodução de Identidade e Alteridade, mas em níveis claramente diversos (Wright, 2002, pp. 459-460).

Hugh-Jones (2012) sugere que, no noroeste amazônico, as narrativas indígenas deslizam facilmente do mito à história, caracterizando-se como história política em um duplo sentido, uma ‘mito-história’. Se, por um lado, refletem a longa história de resistência à dominação externa e legitimam reivindicações pelo território, por outro, as histórias particulares também legitimam reivindicações e se relacionam com o *status* de um grupo particular em relação aos demais. Como se sabe, a origem dos brancos e de seus artefatos é englobada pelo esquema mítico de origem de todas as coisas, evidenciando a ‘mitologização’ dos brancos pelas narrativas indígenas (Hugh-Jones, 1988; Andrello, 2004).

Nesse sentido, ao focar nas transformações míticas agenciadas por sujeitos históricos, o debate no noroeste amazônico segue, em linhas gerais, a discussão sobre mito e história realizada – sobretudo a partir de meados dos anos 1980 e início dos 1990 – por pesquisas etnográficas no mundo ameríndio. Carneiro da Cunha (1987) parte do movimento messiânico entre os Canela para pensar as transformações no interior de episódios míticos, destacando como a história intervém sobre os mitos através das ações das pessoas. O movimento messiânico, como um culto, seria uma contrapartida da estrutura social canela, referindo-se dialeticamente a um mito de origem do homem branco e operando simetrias e inversões de acordo com os rumos tomados pelo movimento.

Já Gow (2001) toma a relação entre mito e história como fio condutor para pensar os ‘mundos vividos’ piro, assumindo os mitos como objetos históricos de acordo com os problemas identificados no presente etnográfico, numa

tentativa de superar o problema da sincronia e da diacronia nas análises antropológicas marcadas pelo estrutural-funcionalismo. Ao descrever como os Piro pensam e elaboram as mudanças gerais e específicas que vivenciaram ao longo do processo de contato com os ‘gringos’, Gow (2001) demonstra como sistemas míticos se transformam a partir das conjunturas históricas, caracterizando-se como um sistema em permanente estado de transformação. A análise dos mitos como objetos históricos, associada à observação etnográfica, possibilitaria pensar uma história piro não determinada pela expansão colonial europeia.

Como destaca Lolli (2009), as reflexões de Carneiro da Cunha (1987), entre os Canela, e Gow (1991, 2001), entre os Piro, permitem constatar que a relação entre mito e história não se caracteriza como uma oposição rígida, mas como uma relação na qual as transformações acontecem através das ações humanas no cotidiano da vida coletiva. Não se trata de observar apenas a inserção da novidade nos sistemas simbólicos, mas como essas transformações encontram-se intimamente relacionadas à vida coletiva, sendo a etnografia um método imprescindível para entender a dinamicidade das transformações. Como o presente dossiê aponta em sua introdução, não seria possível pensar as transformações da rede de relações sociais no noroeste amazônico como resultado exclusivo da chegada dos brancos, sendo o resultado de um processo contínuo no qual a colonização acrescenta em complexidade, assim como introduz uma série de questões e problemas voltados à especulação e à reflexão nativa (Andrello et al., 2024).

De acordo com Andrello (2004), os objetos dos brancos, como dinheiro e mercadorias, eram chamados de *apeka* entre os coletivos tukano do Uaupés, termo que pode ser traduzido por “coisas de outros” (Andrello, 2004, pp. 246-247). Como *apeka*, esses objetos se caracterizam como suportes materiais de capacidades subjetivas que podem ser capturadas do exterior, definindo-se como capacidades da mesma ordem do que aquelas veiculadas por nomes e enfeites. A chegada do colonizador branco e os seus efeitos sobre os povos indígenas da região integram-se



às narrativas indígenas, entrelaçando diferentes 'tempos' que podem se afetar reciprocamente, de modo que "um mesmo acontecimento pode tanto pesar sobre o presente quanto acarretar efeitos sobre o passado e o futuro" (Andrello et al., 2024, p. 9). Nesse sentido, o noroeste amazônico deve ser abordado sob a perspectiva da multitemporalidade, articulando as narrativas indígenas sobre a origem do mundo e seus diferentes ciclos às narrativas de formação, crescimento e dissolução de coletivos.

Se a maneira como os brancos são incorporados às narrativas indígenas traz à tona a consciência histórica do contato e de seus efeitos sobre a vida dos povos indígenas do noroeste amazônico, os Yuhupdeh apresentam um movimento semelhante quando falam das transformações em seu modo de vida a partir da chegada dos brancos. Ao evocar imagens dos 'antigos' e da vida de dispersão pelo 'mato' através do contraste como modo de vida nas comunidades, delineando novos padrões de mobilidade e relações sociais, o que se apresenta é o sentido mito-histórico da condição política indígena, a 'obviação' da experiência de contato com os brancos. Por obviação, Wagner (2017, p. 12) entende a forma processual recursiva, que se manifesta por uma série de metáforas substitutivas que compõem o mito, um movimento dialético que se fecha ao retornar a seu ponto inicial. 'Tempo' é o tropo por meio do qual as transformações são percebidas como acontecimentos sucessivos subsumidos no 'presente' da experiência de contato. A oposição entre 'tempo dos antigos' e 'tempo atual' pode ser vista, portanto, como a obviação da experiência de contato, que "define e ocupa seu próprio tempo" (Wagner, 2017, p. 107).

Pensando por esse aspecto, a noção comum de 'tempo' e 'antigamente' usada pelos Yuhupdeh e outros coletivos indígenas aparece tanto quando se refere ao tempo mítico dos antigos quanto a diferentes períodos da sócio-história regional, como em 'tempo dos antigos' e 'tempo dos padrões'. O 'antigamente' que permeia tanto o tempo dos antigos como o tempo dos padrões não se distingue em relação aos efeitos materiais na vida dos indígenas, inscritos

na paisagem e na vida cotidiana nas comunidades. Em vez de uma simples confusão, parece ser comum entre coletivos indígenas amazônicos tomar o estado atual de coisas como efeito das transformações de um tempo primordial de pré-humanidade que condensava as potências virtuais que viriam a se atualizar em múltiplas formas.

Não só o conceito de 'obviação', de Wagner (2017), se mostra interessante para pensar a noção de 'tempo' e suas relações com a mito-história no noroeste amazônico, mas também o de 'época'. Como explica Wagner (2017, p. 117), uma época pode ser instantânea ou ocupar eras, não importando se a memória e a classificação a atribuem ao passado ou ao futuro. Como realização figurativa, seu tempo é sempre 'agora'. O conceito de 'época', cujo sentido etimológico é 'parada', 'cessação' ou mesmo 'virada', contrasta com o de 'intervalo' na medição do tempo, acomodando a noção figurativa de um tropo (Wagner, 2017, p. 113). Esse ponto é importante, pois o tempo mítico, segundo o autor, não se acumula em forma de intervalos, como poderíamos inferir para o caso da história, definida pela passagem cronológica do tempo através da relação entre eventos tal como aconteceram no passado. Os eventos do tempo mítico são constituídos como relações que subsomem e transformam radicalmente o que ocorreu antes, cada evento diferenciando o caráter do todo para além de sua antecipação, de modo a assimilar os acontecimentos que o precederam dentro de sua própria relação, um 'agora' que suplanta seu 'antes' ao invés de estendê-lo (Wagner, 2017, p. 108).

Seguindo essa reflexão, 'tempo dos antigos' e 'tempo atual' constituem o 'fluxo de analogias' através do qual o sentido emerge como 'presença do tempo', representações do 'tempo' por meio do tropo e da obviação (Wagner, 2017, p. 117).

Viveiros de Castro (2019) desenvolve uma reflexão interessante sobre a noção de 'povo isolado', muito sugestiva para nossa reflexão a respeito dos sentidos assumidos pela noção de civilização e suas relações com a mito-história entre coletivos indígenas do alto rio Negro.

Segundo Viveiros de Castro (2019, p. 14), “povo isolado é como o autoconceito dos povos contactados, isto é, de todos aqueles povos que experimentam intensamente, e quase sempre dolorosamente, sua diferença face ao mundo do Branco”. Não se trata de pensar o passado do presente dos povos em contato, mas de compreender a ‘presença paradoxal do passado’ como imanente às cosmopolíticas indígenas, podendo constituir um modo de conjugar o futuro.

Conceber a oposição entre ‘antigamente’ e ‘hoje’ através do tropo e da obviação nos possibilita extrair o sentido relacional da experiência de contato com os brancos a partir da reversibilidade entre mito e história no plano discursivo. Em outras palavras, possibilita compreender os sentidos de ‘civilização’ a partir da mito-história do noroeste amazônico, uma história política em duplo sentido (Hugh-Jones, 1988). Assim, o movimento de diferenciação entre ‘tempos’ parece constituir a forma pela qual as transformações são percebidas e representadas no presente entre povos que experienciaram, e ainda experienciam, um intenso contato com o mundo dos brancos. evocando simultaneamente imagens do ‘mato’ e da ‘comunidade’, imagens da selvageria e da civilização. Em vez de sugerir uma reprodução autoidêntica ao longo do tempo, os mundos vividos amazônicos demonstram sua potência transformacional (Gow, 2001).

A próxima parte do artigo busca explorar mais detidamente os sentidos políticos dos discursos mito-históricos yuhupdeh, discorrendo sobre como a noção de ‘civilização’ relaciona-se com a produção da vida coletiva em comunidade, baseada nos valores de parentesco, estabelecendo diferenciações em relação aos brancos.

## OS SENTIDOS DA CIVILIZAÇÃO

O modo de vida atual dos Yuhupdeh é marcado por recorrentes viagens a São Gabriel da Cachoeira, onde famílias inteiras descem o rio com suas rabetas, retornando às comunidades com uma diversidade de mercadorias compradas nos comércios com o dinheiro dos salários dos professores e dos benefícios sociais.

Algo muito falado pelos Yuhupdeh em nossas conversas era sobre como antigamente eles não tinham acesso a mercadorias, ou acesso muito restrito, situação que se modificou com a chegada de comerciantes à região em que habitam. Roupas, redes, lanternas, bacias, panelas, sal, açúcar e uma diversidade de itens passaram a ser obtidos com os comerciantes através da troca por cipó-titica e outros produtos extrativos. Quando falavam sobre os itens obtidos a partir do trabalho em roças tukano, enfatizavam que eram objetos de segunda mão, como redes, roupas e panelas velhas, sendo as únicas coisas que conseguiam obter naquela época. Além disso, falavam que percorriam grandes distâncias remando para trocar produtos em comunidades tukano, como Taracúá, onde havia missionários que trocavam os produtos por mercadorias.

Com o acesso a mercadorias, algumas práticas se transformaram, como as atividades de caça e pesca. Quando os homens saem à noite para ‘fachear caça’, conduzem a canoa mais próximos às margens, atentos para identificar qualquer movimento com a luz da lanterna. Quando a lanterna ‘foca’ a presa, os olhos ‘acendem’, como costumavam dizer. À luz da lanterna, pacas e jacarés ficam com um brilho vermelho nos olhos. No momento em que ‘focam’ uma paca, aproximam-se lentamente e preparam o arco para flechá-la. Antes do uso difundido das lanternas de cabeça, os Yuhupdeh utilizavam madeira de turi para fachear caça, transportando-a em uma lata como uma espécie de lamparina, reacendida sempre que a chama se apagava. Em relação à pesca, antes do uso difundido de linhas, anzóis e malhadeiras, costumavam utilizar espinhos de tucum amarrados com cipó. Do mesmo modo, uma variedade de outros objetos tem se tornado comum nas comunidades, como caixas de som, placas solares e *smartphones*, ainda que em baixa proporção.

Esse ‘outro jeito de viver’ do qual falam os Yuhupdeh, marcado pela incorporação de artefatos da civilização dos brancos, não expressa apenas uma percepção das transformações temporais em relação ao modo de vida



dos antigos, mas algumas transformações na relação com outros grupos indígenas no território, expressando-se em novos padrões de mobilidade (Barbará, 2021, p. 163), como as viagens regulares à cidade e o consumo de mercadorias diretamente nos comércios locais com o dinheiro dos salários e benefícios sociais. Além disso, esse novo padrão de mobilidade tem possibilitado a constituição de novas redes de relações na cidade e nas comunidades ao longo do caminho.

Como já mencionado, o contraste entre hoje e antigamente se apresentava em grande parte das conversas com os Yuhupdeh, enfatizando um conjunto de transformações em relação ao tempo dos avós. Laureano, um dos fundadores das comunidades do Cunuri, costumava contar muitas histórias que perpassam tanto o tempo de trabalho com diferentes padrões como as narrativas de origem dos grupos yuhupdeh. Se, por um lado, ressaltava aspectos do tempo em que percorreu por diferentes lugares trabalhando com sorva, balata, cipó e piaçava, forma pela qual obtinham diferentes mercadorias com os padrões, por outro, narrava como a diferença entre brancos e indígenas foi definida ainda nos tempos primordiais. Entre uma colherada de *ipadu* e um trago no cigarro, Laureano contava sobre os lugares de transformação que originaram os atuais grupos yuhupdeh, histórias que costumavam incorporar a origem dos brancos e seus objetos. Junio Felipe (2018) registrou essa narrativa de origem com o velho Laureano, na qual os brancos e seus artefatos compõem o mesmo processo de criação e transformação desencadeados na viagem da cobra-canoa:

Vimos do Lago de Leite com a canoa de sucuri, todos os nossos antepassados. Saah Säw era o capitão da canoa. Eles eram ainda meio gente, meio peixe. O branco se transformou lá. Foi lá que eles pegaram do branco o pandeiro, o cavaquinho, a espingarda, a faca. Depois subiram o rio de Leite, passaram por Belém, Manaus, Barcelos, Santa Isabel, tentando se transformar em gente como hoje nós somos (Junio Felipe, 2018, p. 138).

A viagem da canoa da transformação (*yāh baah hóh*) e o aparecimento das flautas Jurupari (*Ti'*) são os ciclos

mitológicos mais difundidos na região, constituindo o sistema social do noroeste amazônico. Marques e Ramos (2019) evidenciam algumas diferenciações e disputas dos Hupd'äh em relação aos Tukano no interior do sistema social regional, esboçadas em narrativas de origem particulares, que colocam em xeque o modelo sociológico que estabeleceu o 'grande divisor' entre 'índios do mato' e 'índios do rio'. Ao descrever as narrativas tukano sobre a viagem da cobra-canoa como 'políticas', relativizando a precedência desses coletivos e sua autoridade narrativa, a liderança hup que narra o mito aos autores questiona a fixidez das posições de prestígio hierárquico no campo de relações interétnicas, demonstrando como as inversões podem se realizar a partir de um amplo conjunto de princípios de diferenciação, definidos pela mobilidade e pelas posições que se estabelecem no campo de relações ao longo do percurso. Na versão hup, como demonstram os autores, seu ancestral foi definido como *k-ih sät* ('guia', 'o que chama a ação'), ressaltando a importância do conhecimento dos caminhos para a emergência de todos os povos da região.

Os Yuhupdeh também contam versões do ciclo mítico da cobra-canoa em que há uma inversão nas posições ocupadas, sendo o ancestral yuhup Saah Säw o comandante da embarcação e o primeiro a deixar seu interior, embora não assumisse a posição de 'irmão maior', por haver se recusado a pegar um bastão, ou pano, sujo de fezes que lhe fora oferecido logo após sua saída (Junio Felipe, 2018; Lolli, 2022). Essas narrativas articulam o tema mítico da 'má escolha', destacando a ordem de aparecimento dos ancestrais e das posições de 'irmão maior' e 'irmão menor' – os primeiros e os últimos – no sistema regional (Lolli, 2022), e como vimos, a origem dos brancos e de seus artefatos (Hugh-Jones, 1988; Andrello, 2004).

Como vimos anteriormente, o tempo dos antigos é mencionado entre os Yuhupdeh tanto nas narrativas definidas como 'histórias de antigamente', que expressam diferentes ciclos míticos, como em falas cotidianas, que



comparam o modo de vida atual com aquele vivido pelos antepassados no mato. Nesse sentido, o tempo dos antigos é acionado principalmente de duas formas: em narrativas contadas por conhecedores mais velhos para os mais jovens, como dos avôs para os netos; na vida cotidiana, descrevendo as transformações pelas quais passaram os antepassados com a chegada dos brancos e a formação das comunidades, marcada pela alusão a mercadorias a que os antigos não tinham acesso.

Gow (2001, p. 81) notara uma característica semelhante entre os Piro, identificando três principais formas pelas quais o conhecimento dos antigos se mostrava no Bajo Urubamba: primeiro, na 'linguagem dos antigos' (*ancient people's language*), especialmente nas músicas xamânicas e entre ocasionais visitantes, falantes da língua Piro, oriundos das comunidades dos rios Manú e Yaco, localizadas, respectivamente, a sudeste e a leste do Bajo Urubamba; a segunda forma de conhecimento encontrase nas *tsrunni pirana*, chamadas de 'histórias sobre os antigos' (*about ancient people*), geralmente ensinadas pelos mais velhos aos mais jovens, não se caracterizando como uma forma elaborada de história, mas tomando a forma de observações da vida cotidiana a partir de descrições genéricas sobre as diferenças entre as formas de comportamento; por último, as 'histórias dos antigos' (*ancient people's stories*), elaborações fortemente narrativas com personagens nomeados, num mundo completamente diferente, onde humanos se casam com animais, tornam-se animais, assim como realizam viagens ao céu e ao interior da terra, assumindo a forma de ciclos míticos.

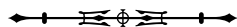
Entre os Yuhupdeh, como vimos, o tempo dos antigos era mencionado de forma semelhante, especialmente nas 'histórias de antigamente' e nas maneiras de falar sobre as diferenças de comportamento em relação aos antepassados. Sobre a 'linguagem dos antigos', houve ocasiões em que pedi para pessoas mais jovens me ajudarem com a tradução de algumas passagens de benzimentos que gravei com um velho yuhup, e elas me disseram que não conseguiam traduzir, pois se

tratava de uma 'língua antiga', sugerindo uma forma de linguagem usada em contextos específicos e dominada por poucos conhecedores. Nesse sentido, o tempo dos antigos intervém de diferentes formas na maneira como os Yuhupdeh contam sua história, considerando não apenas as transformações vivenciadas com a chegada dos brancos, mas também o modo de vida dos antepassados.

Marques (2015) apresenta a relação entre o 'tempo dos antigos' (*wähá'd wág*) e o 'tempo atual' para descrever a maneira pela qual os Hupd'äh representavam algumas transformações em seu modo de vida, marcado pela tensão entre a floresta e a cidade. Enquanto a floresta está relacionada ao modo de vida dos antepassados, representando o 'viver bem', a cidade representa o 'viver melhor' do tempo atual, relacionado à civilização dos brancos e à vida nas comunidades. De acordo com Marques (2015), uma relação entre o 'viver bem' dos antigos e o 'viver melhor' do presente sugeriria movimentos de disjunção e contradição, sendo o modo pelo qual os Hupd'äh do Japu vivem e pensam as transformações no alto rio Negro e seus reflexos no modo de vida atual. Marques (2015, p. 18) observa que os Hupd'äh costumavam dizer que "ficaram para trás" em relação aos Wòhd'äh, devido à demora em se aproximarem dos missionários e incorporarem o conhecimento dos brancos.

Entre os Yuhupdeh também era comum a observação sobre estarem 'atrasados' em relação aos Tukano, que possuem casas de alvenaria, voadeiras com motor de 40 HP e cargos efetivos como professores. Já os indígenas que moravam na cidade, geralmente Tukano e Baré, comentavam sobre a importância de ajudá-los a se tornarem 'civilizados'. Do mesmo modo, costumavam fazer críticas à presença de Yuhupdeh e Hupd'äh na cidade, acusando-os de parar de 'cuidar das roças' para 'beber na cidade', aproximando-os à imagem de menos civilizados.

Em certa ocasião, na cidade, fui abordado por algumas mulheres yuhup do igarapé Cunuri, enquanto conversavam com uma senhora que se declarou da etnia Baré,



moradora de São Gabriel. Zelina, mulher yuhup na faixa dos cinquenta anos, estava reclamando de muitas dores em seu corpo e queria minha ajuda para conseguir o auxílio-doença, um benefício previdenciário pago a pessoas incapacitadas para o trabalho. Embora reclamasse das dores, declarando as dificuldades para trabalhar na roça, a mulher yuhup não queria se tratar na Casa de Saúde Indígena (CASAI), por medo de ser 'soprada' pelos indígenas Tukano e Hupd'äh que também se tratavam na instituição. Quando as mulheres yuhup foram embora, a senhora Baré declarou que meu trabalho entre eles seria muito importante para ajudá-los a se tornarem 'mais civilizados'. Ao me mostrar curioso com comentário, a mulher usou como exemplo as queixas da senhora yuhup sobre não conseguir o benefício de auxílio-doença do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). "Quando alguém se machuca, eles falam que sopraram, que foram envenenados, depois querem tratar apenas com benzimento" (comunicação pessoal, 2019). Esse comentário revela não apenas uma concepção particular de civilização, mas também o enquadramento dos Yuhupdeh no gradiente regional como 'menos civilizados' do que os demais povos. Mas se, por um lado, são menos civilizados, por outro, são vistos como povos que conservam a 'cultura dos antigos', mantendo práticas que foram se enfraquecendo com a chegada da 'civilização dos brancos', como o uso de benzimentos para tratar doenças.

No entanto, quando os Yuhupdeh me falavam do modo de vida contemporâneo, costumavam declarar que são mais civilizados do que seus ancestrais que viviam na floresta. O modo de vida atual, caracterizado pela vida nas comunidades, viagens a São Gabriel da Cachoeira e acesso a programas e benefícios sociais, assinala o processo de 'civilização' no qual esses coletivos são considerados mais 'atrasados' em relação a outros povos, discurso que, como vimos, aparecia não apenas entre brancos e indígenas Tukano, mas entre os próprios Yuhupdeh e Hupd'äh. Em muitas ocasiões, os Yuhupdeh

costumavam dizer que seu povo era 'atrasado', que tinha 'medo de usar a linguagem' na cidade, comparando-se a outros coletivos indígenas. Embora costumassem declarar que eram mais atrasados em relação aos Tukano, também já me deparei com a afirmação sobre, atualmente, serem 'maiores' do que os Tukano, uma vez que falam português, tukano e yuhup, enquanto os Tukano falam apenas português e sua própria língua.

Esse aparente paradoxo envolvendo a relação entre a civilização e o modo de vida dos antigos apresenta uma significativa abrangência etnográfica, aparecendo entre diferentes coletivos indígenas amazônicos (Kelly, 2005; Gow, 2006; Andrello, 2004; Marques, 2015; Junio Felipe, 2018). A relação com a 'civilização' é fundamental para compreender os desdobramentos históricos no noroeste amazônico, atravessando os projetos de catequese dos diferentes segmentos missionários, os 'descimentos' e 'aldeamentos' forçados, o trabalho compulsório e o endividamento no sistema de aviamento, deixando significativas marcas nos diferentes coletivos indígenas da região (Andrello, 2004; Meira, 2017).

Pensando história e memória no Putomayo, também marcado pela violência do ciclo de exploração da borracha, Taussig (1993, p. 353) sugere que o "entrelaçamento da memória dos vencedores e dos vencidos" exerceu um importante papel na política e na teoria da própria conquista, opondo a "imagem da selvageria" e a memória das imagens da selvageria. As "imagens dialéticas" que evocam simultaneamente o passado e o presente demonstrariam a "interdependência semântica da selvageria e da civilização" (Taussig, 1993, p. 353). Nesse sentido, a condição de 'índio civilizado' entre esses diferentes coletivos indígenas amazônicos também parece sugerir uma interdependência constitutiva entre o selvagem e o civilizado. Em sua etnografia com os Piro, Gow (2006) mostrou como as noções de 'sangue misturado' e 'civilizado' eclipsavam processos de parentesco e regimes de valores propriamente indígenas, associados às narrativas históricas dos nativos

e à valorização da escola e das comunidades nativas. Ao colocar a história sob o escrutínio etnográfico, Gow (2006) identificou como as narrativas históricas estavam intimamente ligadas ao parentesco, dissolvendo a oposição entre 'tradicionais' e 'aculturados' para pensar a realidade de povos que atribuem a si mesmos a condição de civilizados. Esses valores relacionados ao parentesco, segundo Gow (2006), seriam 'viver bem', comer 'comida de verdade', obtida nas hortas, na pesca e na caça, assim como o compartilhamento mútuo de alimentos na vida entre parentes. Quando os Piro falavam da escola e das comunidades nativas, costumavam contrastá-las simultaneamente com a vida de seus ancestrais na floresta, sem deixar de fazer críticas ao modo de vida dos brancos na cidade:

E enquanto as pessoas me diziam que agora elas eram civilizadas, e moravam em comunidades legalmente registradas que giravam em torno da rotina diária da escola, elas eram veementes nas críticas da vida das cidades como Pucallpa, onde as pessoas eram más e a comida não era de graça. Onde inicialmente ouvira nada além de desprezo pelos "índios selvagens", torneime, posteriormente, mais sensível às convicções dos nativos de que eles viviam de uma maneira que era, do ponto de vista moral, superior às vidas das pessoas da cidade, aquelas mesmas que eles pareciam se empenhar arduamente por imitar (Gow, 2006, p. 202).

A oposição entre a vida na cidade e a vida na comunidade, acionada em muitas ocasiões entre os Yuhupdeh, parece ilustrar bem esse ponto. Era muito comum a crítica ao modo de vida na cidade, onde tudo tem um custo e as pessoas podem passar fome, caso não tenham dinheiro para comprar alimentos. Ao contrário da cidade, na comunidade, não é necessário pagar pela comida. Quando alguém consegue caçar ou pescar, todos consomem os alimentos no *kow book*, refeições matinais coletivas realizadas no centro comunitário, conhecidas regionalmente como *quinhãpira*. Os *kow book* e *dabucuris* são uma modalidade de troca fundamental na construção e na manutenção de laços entre consanguíneos e afins através da comensalidade e da circulação de alimentos

nas relações intracomunitárias e intercomunitárias (Lolli, 2010). Nesse sentido, compartilhar alimentos é uma atitude imprescindível para a socialidade yuhupdeh, definindo uma diferença fundamental em relação aos brancos. Em certa ocasião, um velho yuhup reclamou que 'na cidade tudo custava dinheiro', enquanto podiam comer de graça na comunidade. Na comunidade, havia roça e peixe para pescar e ser preparado por sua filha, assim como *ipadu* para compartilhar nas rodas noturnas, onde homens contam 'histórias de antigamente' e outras narrativas. Por último, perguntou se os brancos também pagavam para se casar, provocando risadas em todos que escutavam a conversa. As críticas ao dinheiro e ao modo de vida dos brancos não dizem respeito apenas aos problemas enfrentados por esses coletivos na cidade devido à falta de recursos financeiros, mas evocam comparativamente imagens das formas de produzir pessoas e relações de parentesco entre os brancos, marcadas pela centralidade do dinheiro.

O dinheiro não transformou a forma como os recursos são compartilhados entre parentes, seja na comunidade, seja na cidade. Mesmo no contexto urbano, o compartilhamento de recursos entre parentes nos acampamentos é comum, envolvendo tanto dinheiro, alimentos e gasolina, como a ajuda em questões burocráticas nas instituições pelas quais circulam na cidade. As pessoas que gastam exclusivamente consigo, recusando-se a compartilhar ou a emprestar dinheiro quando solicitado, são acusadas de 'sovinar', atitude mal vista entre os Yuhupdeh. Ser 'sovina', isto é, agir com pouca generosidade, é uma atitude moralmente condenável, podendo causar inveja e outros malefícios na comunidade, como brigas e rupturas. Este ponto costumava ser enfatizado entre os Yuhup quando falavam sobre a diferença entre a vida na comunidade, onde compartilham recursos entre parentes, e a vida na cidade, onde tudo 'funciona com dinheiro', indicando uma crítica à concentração de recursos e à socialidade dos brancos.



Em São Felipe, quando alguém retornava da cidade com rancho, distribuía parte dos alimentos na comunidade, como pacotes de café, açúcar, sal e bolachas, além de preparar uma refeição coletiva. Se, por um lado, é inegável que a 'civilização' dos brancos é mencionada como um marcador de transformação no modo de vida, por outro, há que se dizer que os valores relacionados à produção da vida cotidiana nas comunidades e na cidade continuam sendo aqueles que orientam a socialidade yuhupdeh desde o 'tempo dos antigos', marcado pela generosidade e pelo compartilhamento entre parentes, sobretudo em relação aos alimentos.

Ser civilizado e acessar as coisas dos brancos não significa assumir completamente o modo de vida dos brancos. Ao contrastar o modo de vida nas comunidades com o modo de vida na cidade, os Yuhup evocam simultaneamente um regime de valores relacionados à produção da vida comunitária entre parentes. E como já notara Hugh-Jones (1988, p. 146), se, por um lado, as narrativas indígenas destacam o poder bélico e ritual dos brancos, como a arma de fogo e a bíblia no mito da "má escolha", por outro, estabelecem a superioridade moral indígena diante dos brancos, violentos e sem moderação.

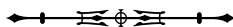
Gow (2006) já notara as similaridades entre as formas de organização dos coletivos indígenas do noroeste amazônico e os coletivos indígenas no baixo Urubamba, destacando o modelo de intercassamentos entre diferentes 'tipos de gente', mas ressaltando os contrastes entre as formas de diferenciação. No entanto, meu interesse com essa aproximação não é entrar em discussões sobre sistemas de parentesco, mas evidenciar como os regimes de valores relacionados ao parentesco se destacam nas críticas ao modo de vida dos brancos experienciados pelos indígenas. Assim como os Piro, os Yuhupdeh ressaltam a importância da escola para o modo de vida atual, buscando, por meio da mobilização política nos PGTA, conseguir melhorias para as comunidades. Da mesma maneira, quando falam da escola e das comunidades, os Yuhupdeh evocam o 'tempo dos avós'

que viviam dispersos pelo mato, ressaltando como esses elementos ainda se encontram presentes na formação das comunidades.

No baixo Urubamba, os Piro contam que tanto o conhecimento xamanístico quanto o conhecimento da escola vêm de regiões a jusante, sendo poderes externos relacionados aos poderes da floresta na criação histórica da comunidade nativa, revelando um complexo entrelaçamento entre o 'civilizado' e a 'floresta' na produção da comunidade composta por parentes (Gow, 2006, p. 212). Do mesmo modo, Kelly (2005, p. 2015) observa que os movimentos a montante e a jusante exercem um papel fundamental entre os Yanomami de Ocamo, projetando a transformação histórica na rede geográfica que constitui o substrato das práticas e significados do "eixo de transformação em branco".

Os Yanomami de Ocamo movem-se rio acima e rio abaixo e, dessa maneira, trocam bens, experiências e ideias com outros índios e brancos a jusante, e, a montante, com outros Yanomami, menos familiarizados que eles com o mundo dos brancos em termos de educação, saúde, política e acesso a bens (Kelly, 2005, p. 215).

Nesse sentido, o eixo de transformação em branco é sustentado pela diferenciação em relação aos 'Yanomami de verdade', localizados rio acima, e em relação aos 'brancos de verdade', rio abaixo, diferenciação pela qual os Yanomami de Ocamo constroem a dualidade yanomami/napê. No noroeste amazônico, civilizado também não se caracteriza como um processo irreversível de passagem de uma condição a outra, mas como uma posição ocupada conforme o movimento a montante e a jusante no curso dos rios (Andrello, 2004; Marques, 2015; Junio Felipe, 2018). Como mostra Junio Felipe (2018), a relação montante-jusante também se coloca entre os Yuhupdeh a partir do contraste entre o modo de vida civilizado e o dos antigos. O eixo montante-jusante é percorrido pelos Yuhupdeh num movimento pendular entre a serra e a cidade, entre os conhecimentos e os modos de ação dos antigos e os modos de vida dos brancos, uma vez que



. . . tanto a condição de “índios do mato” presente no discurso dos Tukano, missionários e em parte da literatura etnográfica, quanto à condição de “civilizado”, associado ao discurso da incorporação de modos de vida da cultura ocidental, não correspondem a posições ontológicas fixas, mas a metamorfoses possíveis da condição yuhupdeh que se dão nesse eixo espaciotemporal montante-jusante e para as quais são fundamentais as relações que estabelecem com os Tukano, os não índios e os não humanos (Junio Felipe, 2018, p. 11).

Marques (2015, p. 25) observa uma dualidade semelhante entre os Hupd’äh, os quais se encontram numa ‘situação intervalar’ que estabelece os parâmetros de uma ‘dupla marginalidade’: em relação à excelência dos velhos hup no passado e em relação aos Wohd’äh, melhor sucedidos no controle dos conhecimentos dos brancos. Essa “vida entre/em dois tempos ou duas ordens de abundância” projeta-se em uma dimensão material: os “objetos rituais perdidos (dos velhos) e os objetos de difícil acesso (dos brancos)”. Inscrito pelo signo da dupla falta, esse intervalo é habitado tanto pelo velho quanto pelo novo (Marques, 2015, p. 26). A cidade representa uma ordem de abundância, que pode ser alcançada sem a necessidade de produção, compensando a abundância oferecida pela floresta num tempo de plenitude em que a potência física e a excelência xamânica dos velhos garantia a formação e a proteção das pessoas através dos benzimentos. Quando os Hupd’äh falam de “fazer a comunidade crescer” e “fazer a comunidade ir para a frente”, contrastam a vida dos antigos na floresta com o modo de vida nas comunidades depois da concentração demográfica promovida pelos salesianos (Marques, 2015, p. 5).

A maneira como os Yuhupdeh elaboram as diferenças entre a vida na comunidade e a vida na cidade, como vimos, demonstra uma posição crítica sobre a necessidade do dinheiro entre os brancos, diferentemente dos indígenas, que constroem e reforçam suas relações de parentesco por meio de gestos de generosidade e compartilhamento. Não por acaso, a expressão ‘o banco é a roça do branco’ é muito comum na região (Andrello, 2004; Junio Felipe, 2018), analogia que sugere a centralidade do dinheiro na produção

de relações entre os brancos, exemplificada na oposição entre comunidade e cidade. No entanto, a ‘civilização’ dos brancos pode ser incorporada na busca por diferentes projetos de futuro, movidos por valores estabelecidos na vida coletiva entre parentes, sem abandonar as potências do passado na floresta, que reafirmam a consciência histórica dos Yuhupdeh diante do contato mais intenso com os brancos e orientam a construção do bem viver a partir desse ‘outro jeito de viver’ nas comunidades.

Seguindo as reflexões de Gow (2006), a civilização, para os Yuhupdeh, não significa a perda da identidade indígena ou um processo de aculturação. O desejo pelas coisas dos brancos revelaria, antes, uma continuidade com o modo de vida yuhup do que uma ruptura. Embora a relação entre civilização e ‘tempo dos antigos’ também se revele como paradoxal entre a potência do modo de vida dos antepassados na floresta e o modo de vida nas comunidades, esse ‘outro jeito de viver’ dos Yuhupdeh parece envolver não uma relação de contradição, mas de interdependência (Wagner, 2010, 2017). Como realizações projetivas do ‘agora’ yuhupdeh, o ‘tempo dos antigos’ e o modo de vida ‘civilizado’ são imagens projetivas e metafóricas do presente, uma elaboração da situação de contato que busca estabelecer a diferença entre indígenas e brancos tanto na maneira de falar sobre esse conjunto de mudanças no cotidiano das pessoas, como nas histórias de antigamente, que remetem a um mundo povoado por potências primordiais.

Em vez de uma simples contradição ou paradoxo, o contraste entre ‘antigamente’ e ‘hoje’, esse ‘passado que não acaba de passar’, revela-se no discurso como memória ativa da condição política indígena. Civilizado, portanto, se caracteriza como um autoconceito porque não busca sintetizar a passagem para um estado no qual os Yuhupdeh se tornariam brancos, ainda que o termo seja utilizado para diferenciar o modo de vida atual do tempo em que seus antepassados viviam na floresta em pequenos bandos, caçando e coletando frutas do mato. Ao evocar a memória do tempo dos avós, reafirmam os laços com o passado, que não deixa de influenciar a

maneira como se posicionam diante dos brancos. Retomar a memória do contato e descrever as transformações desencadeadas pela chegada dos brancos é assumir a posição de agentes históricos no interior desse violento processo, apropriando-se das ferramentas que serviram às pretensões civilizatórias para reafirmar sua condição no mundo e direcionar seus projetos de futuro de acordo com valores que os diferenciam dos brancos. A condição de civilizado, em outras palavras, é a transformação da transformação que os projetos de civilização buscaram estabelecer entre esses povos, não sua reprodução.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi desenvolver uma reflexão etnográfica sobre o sentido de 'civilização' e 'tempo dos antigos' entre os Yuhupdeh e outros coletivos indígenas do alto rio Negro, explorando possíveis comparações com outros contextos etnográficos. Como forma de compreender o sentido relacional dessas noções na mito-história regional, busquei mostrar como 'civilização' e 'tempo dos antigos' surgem no discurso como uma forma de 'obviação' da experiência de contato com o mundo dos brancos, incorporados às narrativas indígenas. Em vez de um processo de assimilação ou perda cultural, a condição de 'civilizado' está relacionada à produção da vida coletiva nas comunidades, baseada nos valores de parentesco. As demandas em torno da educação e das escolas comunitárias são muito significativas para entender o sentido da 'civilização' entre os Yuhupdeh, sendo uma das principais formas de mobilização política para 'melhorar a vida nas comunidades', como costumavam falar.

Se antigamente a principal liderança era constituída por um velho que 'aconselhava' e fazia a distribuição dos alimentos, atualmente é a figura do 'capitão', trazida pelos padres, que organiza a vida coletiva nas comunidades. Como me disse um capitão yuhupdeh, "o capitão precisa saber escrever tudo e pôr no relatório. Capitão tem que lidar com o branco, não pode ter medo de falar" (comunicação pessoal, 2023). Segundo ele, quem ocupava o cargo sem ter

essas competências era um 'capitão yé' (capitão de merda), sugerindo o valor conferido ao domínio da língua e da escrita para as mobilizações políticas entre os Yuhupdeh.

Não por acaso, os professores têm se tornado figuras importantes para as comunidades, assumindo o papel de intermediários em diálogos com agentes e agências estatais, devido à habilidade de agenciar a língua e a escrita dos brancos, suas capacidades xamânicas (Andrello, 2004), encaminhando documentos escritos e assinados pelas lideranças diretamente às instituições públicas. Nas oficinas para a elaboração do PGTA ocorridas em 2018 em duas comunidades yuhupdeh, as demandas em torno da escola destacavam a importância de melhorias infraestruturais, como um prédio de alvenaria, com mesas e carteiras adequadas, assim como acesso à *internet* para professores e alunos, o que poderia melhorar a qualidade da aula, segundo argumentaram. Além disso, a produção de material pedagógico na língua yuhup também figurava entre as reivindicações, assim como a contratação de professores efetivos que pudessem assumir as aulas, muitas vezes ministradas por professores tukano.

A demanda por benefícios sociais e empregos, a mobilização em busca por melhorias infraestruturais nas comunidades, bem como um sistema de atenção à saúde específico e diferenciado não significam simplesmente o abandono do modo de vida dos antepassados. Antes, parecem apontar a condição atual para a produção de pessoas e comunidades yuhupdeh num presente marcado pelo intenso contato com o mundo dos brancos. Se a experiência de contato traz à tona um processo extremamente violento, visto como responsável pelo enfraquecimento dos corpos e do xamanismo, o mundo dos brancos também possibilita o acesso a diferentes ordens de abundância (Marques, 2015; Junio Felipe, 2018).

História e mito não se caracterizam como domínios estanques e separados, mas como formas intercambiáveis de elaborar a chegada dos brancos a partir de pontos de referência e enquadramentos culturais imanentes às cosmopolíticas indígenas. A incorporação dos brancos às

narrativas indígenas, nesse sentido, adiciona complexidade a regimes expressivos e simbólicos, cuja principal característica é sua potência transformacional. O mito, como expressão complementar à consciência histórica, traz coerência a um mundo marcado pela transformação, suprimindo os efeitos da passagem do tempo (Gow, 2001). Do mesmo modo, permite elaborar a diferença no interior de regimes simbólicos e estabelecer maneiras de lidar com esse 'outro', figura que pode assumir formas tão criativas quanto destrutivas (Wright, 2002).

Nesse sentido, a fala do ex-diretor da FOIRN sobre os brancos terem ensinado a 'olhar para o futuro', presente na introdução do artigo, não sugere que a chegada dos brancos introduziu os povos indígenas na história. Antes, parece indicar as potências transformacionais que ainda movem esses coletivos ao longo dos diferentes tempos que se afetam reciprocamente. Os Yuhupdeh demonstram a consciência histórica da condição política indígena ao articularem diferentes projetos de futuro a partir da 'civilização' dos brancos, sem que os valores associados ao modo de vida dos antepassados percam sua importância para a produção da vida coletiva entre parentes.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao professor Geraldo Andreollo por me encorajar a escrever o artigo. Também agradeço às leituras e comentários atentos de Larissa Portugal e de meu orientador, Pedro Lolli, que me permitiram avançar no desenvolvimento do texto. Por último, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (88887.669659/2022-00) pelo financiamento que possibilitou a realização da pesquisa.

## REFERÊNCIAS

Andreollo, G. (2004). *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/iuaarete-transforma%C3%A7%C3%B5es-sociais-e-cotidiano-no-riouaupes-alto-rio-negro-amazonas>

Andreollo, G., Lolli, P., & Meira, M. (2024). Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230025. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0025>

Athias, R. (1995). *Hupde-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil)* [Tese de doutorado, Université de Paris X].

Barbará, M. P. (2021). *O tempo dos benefícios sociais: a experiência urbana dos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira (AM)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/16167>

Carneiro da Cunha, M. (1987). *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. Editora Brasiliense. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:cunha-1987-antropologia>

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2021). *PGTA Wasu: plano de gestão indígena do alto e médio Rio Negro* (1. ed.). FOIRN. <https://www.fundoamazonia.gov.br/export/sites/default/pt/galleries/documentos/acervo-projetos-cartilhas-outros/ISA-PNGATI-PGTA-Alto-e-Medio-Rio-Negro-Wasu.pdf>

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press.

Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford University Press.

Gow, P. (2006). Da Etnografia à História: "Introdução" e "Conclusão" de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. *Cadernos de Campo*, 15(14-15), 197-226. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226>

Hugh-Jones, S. (1988). The gun and the bow - myths of white men and Indians. *L'Homme*, 28(106-107), 138-155. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368974>

Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. In G. Andreollo (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro* (pp. 138-167). ISA, São Gabriel da Cachoeira, FOIRN. <https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/rotas-narrativas>

Junio Felipe, H. (2018). *Falas, lugares e transformação: os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/10651?show=full>

Kelly, J. A. (2005). Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana*, 11(1), 201-234. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>

Lolli, P. (2009). A história reintroduzida: temporalidade e ação humana. *Cadernos de Campo*, 18(18), 181-190. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v18i18p181-190>



- Lolli, P. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihd'iid) e das flautas jurupari (Ti')* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07122010-144829>
- Lolli, P. (2013). Yuhupdeh. In *Povos Indígenas no Brasil*. ISA. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yuhupdeh>
- Lolli, P. (2022). Os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos: inversões e contestações entre os grupos Yuhupdêh no Noroeste Amazônico. *Revista Antropológicas*, 33(2), 133-163. <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2022.253480>
- Marques, B. R. (2009). *Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro* (Dissertação de mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro). <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/items/6e461f77-01f1-45d1-b835-30b1bf063c8f>
- Marques, B. R. (2015). *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Marques, B. R., & Ramos, D. P. (2019). Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'äh nas relações do "sistema regional do Alto Rio Negro". *Espaço Ameríndio*, 13(2), 104-131. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.93602>
- Meira, M. A. F. (2017). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro]. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1228>
- Pozzobon, J. (2011). *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. Museu do Índio.
- Silva, R. M. S. (2017). *Signos de pobreza: uma etnografia dos Hupdäh e dos benefícios sociais no alto rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/186205>
- Taussig, M. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Paz e Terra.
- Viveiros de Castro, E. (2019). *Nenhum povo é uma ilha*. In F. Ricardo & M. F. Gongorra. (Orgs.), *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia* (pp. 9-14). Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/cercos-e-resistencia-povos-indigenas-isolados-na-amazonia-brasileira>
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. Cosac Naify.
- Wagner, R. (2017). *Símbolos que representam a si mesmos*. Editora Unesp.
- Wright, R. M. (2002). Ialanawinai: o branco na história e mito baniwa. In B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 431-468). IRD Éditions, Imprensa Oficial, Editora UNESP. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24806>

