



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA  
PRO-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS**

**ANDRÉ OLIVEIRA DE SOUZA**

**ENTRE CONVERSÕES E CONVERTIDOS: TÁTICAS E ESTRATÉGIAS  
NO ENCONTRO CULTURAL ENTRE MISSIONÁRIOS PROTESTANTES E OS  
WAIWAI DA AMAZÔNIA SETENTRIONAL ENTRE 1948 E 1962**

**BOA VISTA  
2014**

**ANDRÉ OLIVEIRA DE SOUZA**

**ENTRE CONVERSÕES E CONVERTIDOS: TÁTICAS E ESTRATÉGIAS  
NO ENCONTRO CULTURAL ENTRE MISSIONÁRIOS PROTESTANTES E OS  
WAIWAI DA AMAZÔNIA SETENTRIONAL ENTRE 1948 E 1962**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras da Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza

**BOA VISTA  
2014**

**ANDRÉ OLIVEIRA DE SOUZA**

**ENTRE CONVERSÕES E CONVERTIDOS: TÁTICAS E ESTRATÉGIAS  
NO ENCONTRO CULTURAL ENTRE MISSIONÁRIOS PROTESTANTES E OS  
WAIWAI DA AMAZÔNIA SETENTRIONAL ENTRE 1948 E 1962**

**Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Sociedade e Fronteira da Universidade  
Federal de Roraima, como pré-requisito  
para conclusão do Curso de Mestrado.  
Área de concentração: Sociedade e  
Fronteiras da Amazônia. Defendida em  
17 de março de 2014 e avaliada pela  
seguinte banca examinadora:**

---

**Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza  
Orientadora/PPGSOF- UFRR**

---

**Profa. Dra. Olendina de Carvalho Cavalcante  
Membro interno**

---

**Prof. Dr Stephen Grant Baines  
Membro externo**

## **DEDICATÓRIA**

Especialmente à minha família, minha esposa Tânia e minhas filhas Letícia e Laura que sempre me incentivaram.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras por compartilhar precioso conhecimento, incluindo o Prof. Dr. Stephen Baines.

Ao meu amigo, professor e orientador Dr. Alfredo Ferreira de Souza.

Aos missionários da MEVA que contribuíram significativamente, especialmente Robert e Florine Hawkins, Irene Benson, Milton Camargo, Daniel Teeter e Márcia Camargo.

Aos WaiWai, povo querido que me ensinou muito mais do que eles mesmos podem imaginar. Agradeço pela paciência que tiveram comigo na aprendizagem da língua e cultura, e pela participação fundamental neste trabalho, especialmente de Geraldo WaiWai e Reginaldo WaiWai.

Aos alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, especialmente a Antonio Vas de Menezes pelo encorajamento e ajuda sem medida.

Finalmente e mais importante, agradeço a Deus, doador de toda a sabedoria.

**Escute os sábios e  
procure entender o que  
eles ensinam**

**(Provérbio de Salomão)**

## RESUMO

“Entre conversões e convertidos” dedica-se a analisar o encontro cultural entre os missionários protestantes da Unenvangelized Fields Mission - UFM e os WaiWai, grupo indígena da Amazônia Setentrional, no período de 1948 a 1962 e seus desdobramentos quanto à conversão desse grupo ao cristianismo protestante. Pretende-se compreender os mecanismos ocorridos no encontro por meio das táticas WaiWai e das estratégias missionárias; descrever o processo de conversão e sua influência na sociedade WaiWai; e interpretar os significados e os ressignificados das representações no encontro cultural. Para isso, organizamos a dissertação do seguinte modo: o capítulo um procura descrever a cultura WaiWai antes do encontro com os missionários afim de compreendermos a cosmogonia, as praticas xamanicas e a religião tradicional. O capítulo 2, corresponde a chegada dos missionários e os primeiros contatos com os WaiWai. O Capítulo 3, apresenta, em especial, a evangelização, letramento, tradução da Bíblia e alopatria como estratégias missionárias e as táticas WaiWai usadas em decorrência do encontro. Por fim, o capítulo 4 expõe a iconografia dos primeiros contatos e aspectos da rede social WaiWai relevantes a dissertação.

## **ABSTRACT**

"Between conversions and converted" is dedicated to analyze the cultural encounter between the Protestant missionaries from Unenvangelized Fields Mission - UFM and the WaiWai, an indigenous group from the northern Amazon basin. The period of focus is 1948-1962 and its aftermath of the conversion of this group to Protestant Christianity. The objective is to understand the mechanisms occurring at the meeting of missionary strategies and WaiWai tactics. Furthermore it describes the conversion process and its influence on WaiWai society, and interprets the meanings and new meanings of this cultural encounter. To do this, the dissertation is organized as follows: Chapter 1, seeks to describe the WaiWai culture before meeting with the missionaries in order to understand the WaiWai cosmogony, their ancient shamanic practices and traditional religion. Chapter 2, deals with the arrival of missionaries and their first contacts with the WaiWai. Chapter 3, presents, in particular, evangelism, literacy, Bible translation and allopathy as missionary strategies and WaiWai tactics as a result of this encounter. Finally, Chapter 4, presents the iconography of the first contacts and aspects of the WaiWai social network relevant to this the dissertation.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da grande área WaiWai.....	12
Figura 2 - Mapa da Guiana - localização grupos ameríndios .....	34
Figura 3 - Mapa da localização do Posto missionário Kanaxen .....	50
Figura 4 - Primeira viagem aos WaiWai .....	87
Figura 5 - O contato inicial.....	88
Figura 6 - Casa provisória dos Hawkins .....	88
Figura 7 – Os xamãs Ewká e Muywa .....	89
Figura 8 - Posto missionário Kanaxen.....	90
Figura 9 - Construção da pista de pouso em Kanaxen .....	91
Figura 10 - A Caça .....	92
Figura 11 - Yamo e Xorwiko .....	92
Figura 12 - Festividades.....	93
Figura 13 - Casas de Anauá.....	94
Figura 14 - O evangelho de João.....	94
Figura 15 - Os primeiros conversos e o letramento.....	95
Figura 16 - Ensinando a Kaan Karitan .....	96
Figura 17 - Reunião de mulheres.....	96
Figura 18 - Pastores de kanaxen .....	97
Figura 19 - O batismo.....	97
Figura 20 - Missionários WaiWai.....	98
Figura 21 - Tuu Kacho.....	98
Figura 22 - Letramento .....	99
Figura 23 - Alopátia .....	99
Figura 24 - Kaan Mîn.....	100
Figura 25 - A chegada dos pawana.....	100
Figura 26 - Os pawana.....	101
Figura 27 - Faixa Comemorativa da chegada dos missionários.....	101

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
1 “ <i>CURE PONO KOMO</i> ”: A CULTURA TRADICIONAL DOS WAIWAI .....	17
1.1 A cosmogonia WaiWai .....	17
1.2 Análise do mito .....	20
1.2 Entidades espirituais: representações simbólicas .....	23
1.4 Festas e Rituais importantes .....	25
1.4.1 <i>Xodewika</i> – O festival .....	25
1.4.2 <i>Xorwiko</i> .....	26
1.4.3 <i>Yamo</i> : Dança do povo Sucuri.....	26
1.4.4 O Ritual <i>Parawa</i> : vingança .....	27
1.5 O xamã e o xamanismo WaiWai .....	28
2. A CHEGADA DOS MATADORES BRANCOS .....	33
2.1 Os primeiros contatos.....	33
2.2 O contato missionário.....	36
2.3 Sem fé é impossível .....	40
2.4 O posto missionário <i>Kanaxen</i> .....	49
2.5 A conversão ao cristianismo e a crise do xamanismo.....	56
2.6 O Cristão deve devorar seu antigo irmão? .....	63
3 TÁTICAS E ESTRATÉGIAS.....	69
3.1 Waiwaização: a Tática do <i>Pawana</i> .....	69
3.1.1 O ritual “ <i>pawana</i> ”: “o falso visitante” .....	70
3.2 As estratégias missionárias.....	75
3.2.1 Alopátia .....	76
3.2.2 Letramento .....	77

3.3	Avante – Os índios missionários .....	85
4.	ICONOGRAFIA .....	87
	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	103
	REFERÊNCIAS.....	108
	ANEXOS .....	113

## INTRODUÇÃO

Os WaiWai, grupo indígena da Amazônia setentrional do tronco linguístico karib estão entre os três grupos indígenas do Brasil que possuem toda a Bíblia traduzida em sua própria língua.<sup>1</sup> Porém, para que se chegasse até esse ponto, foi percorrido um longo e conflituoso caminho protagonizado pelo encontro cultural entre os WaiWai e os missionários protestantes da Unenvangelized Fields Mission (UFM).

Um grupo WaiWai migrou do sul da então Guiana Inglesa, das margens do Rio Essequibo próximo à fronteira com o Brasil, em direção ao Rio Mapuera no Estado do Pará com a intenção de encontrar outros povos com os quais pudessem partilhar a fé cristã protestante (SOUZA, 2008, p. 168-169).

Na atualidade esse povo se encontra em ambos os lados da fronteira, ao sul da República da Guiana no Rio Essequibo e no Brasil em diversas comunidades espalhadas pelos rios: Mapuera no Pará, Jatapuzinho, Jatapu e Anauá ao sul do estado de Roraima, na região norte do Brasil.

O planejamento para a empreitada evangelizadora aos WaiWai teve seu início em 1948, através dos irmãos estadunidenses Roder, Neill e Robert Hawkins que percorreram longos percursos de avião, em torno de 580 quilômetros, e de canoa em viagens que duravam até três semanas de Georgetown até as aldeias WaiWai do Essequibo. (DOWDY, 1997, p. 45).

Robert e Neil Hawkins viajaram até a nascente do Essequibo a fim de se estabelecerem e, conseqüentemente, dar início ao novo posto missionário *Kanaxen*, nome que significa “Deus te ama”.<sup>2</sup> “O local escolhido para a construção deste posto ficava à uma hora rio abaixo de onde os irmãos Hawkins se encontravam, aproximadamente 245 quilômetros ao sul de Bonfim e Lethem”. (SOUZA, 2008, p. 12).

Foi principalmente a partir da estruturação desse posto que se deu a evangelização e a catequese dos WaiWai.

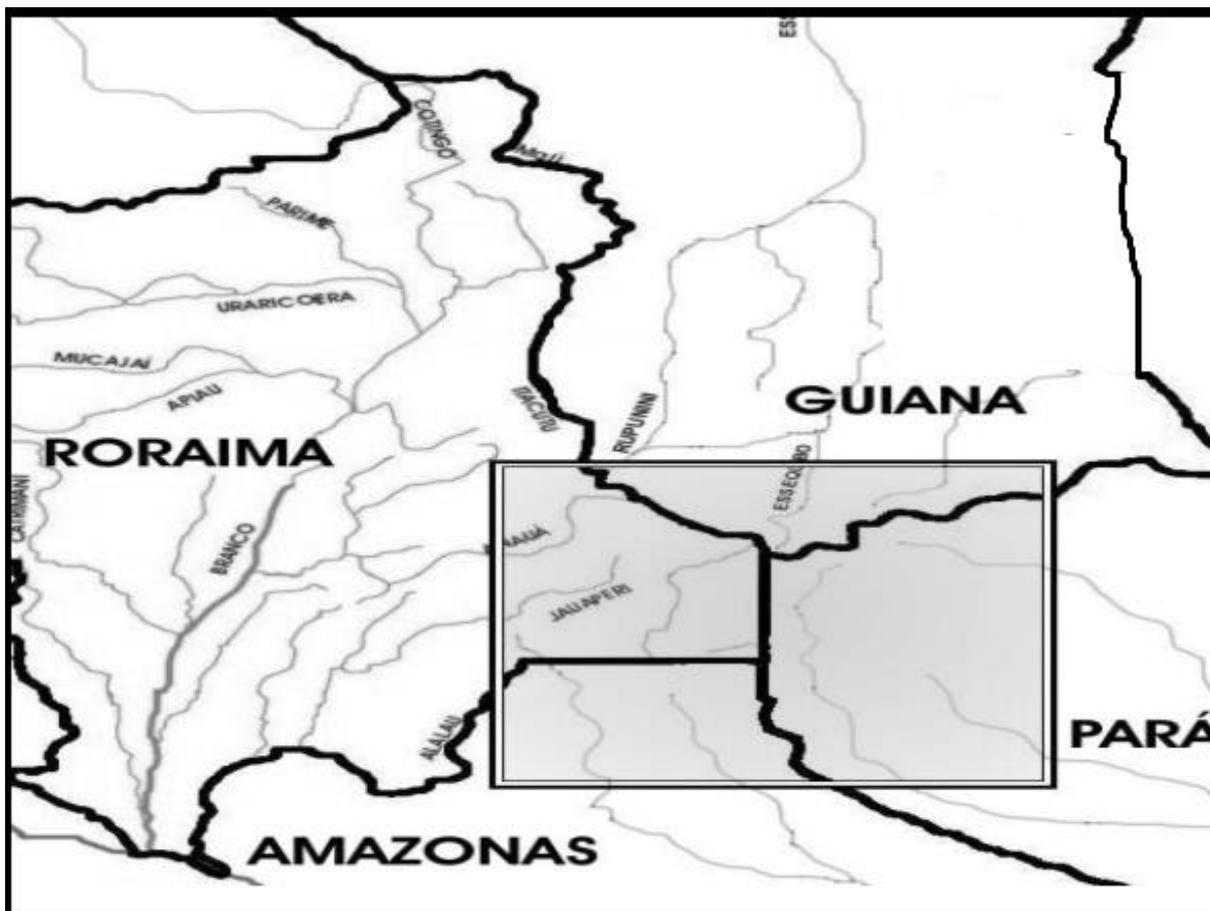
O mapa abaixo apresenta o local específico da atuação dos missionários da Unenvangelized Fields Mission (UFM) entre o período de 1949 até 1984.

---

<sup>1</sup> Em WaiWai, Bíblia significa “Kaan Karitan”, literalmente o “papel de Deus”.

<sup>2</sup> Literalmente: Deus lhe quer ou lhe deseja”

Figura 1 – Mapa da Grande área WaiWai



Fonte: SOUZA,(2008 p. 49)

O protestantismo está entre os WaiWai, considerando o primeiro contato dos missionários, desde 1949, de modo que se tornou parte do cotidiano do grupo e foi assimilado a tal ponto que, para os WaiWai, tornou-se a “religião oficial”.

Há doze anos tenho convivido com os WaiWai, residi entre eles durante quase cinco anos. Nove meses em Mapuera-PA, e quatro anos em Jatapuzinho-RR. Durante três anos visitei assiduamente a comunidade de Anauá-RR, o que ainda faço esporadicamente até hoje. A convivência trouxe-me conhecimento linguístico e etnográfico.

A convite dos próprios WaiWai, cheguei à comunidade de Mapuera, em 2001, para trabalhar como missionário através da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA). Meu objetivo inicial era promover a catequese para os líderes da igreja evangélica daquela localidade. No meu primeiro contato, foi Mawaxá, um dos líderes WaiWai, o primeiro a me receber e sua primeira fala foi na língua inglesa: *What's your name?* Não podia imaginar que no meio da floresta amazônica brasileira um

indígena se comunicasse comigo em inglês. Eu desconhecia o processo histórico dos WaiWai, mesmo tendo cursado linguística e antropologia em Brasília no Curso de Linguística e Missiologia (CLM), braço da Sociedade Internacional de Linguística (SIL) no Brasil. Somente mais tarde, ao ler o livro “Pajé de Cristo” e em contato pessoal com a missionária Irene Benson, que morava entre os WaiWai desde a década de 1960, é que fui tendo contato com a história dos WaiWai.

Aos poucos fui me habituando e passando por diversas experiências durante a aprendizagem da cultura e da língua. Gradativamente, quando eu já me sentia em condição de arriscar uma incipiente comunicação no idioma WaiWai, fui percebendo que em diferentes lugares da aldeia, mesmo nas construções gramaticais mais simples, a mesma frase me era ensinada em WaiWai, mas de modo distinto. O “fenômeno” atraiu minha atenção. Finalmente percebi que estava me comunicando com diversos povos diferentes dos quais os WaiWai, ao longo da história, foram evangelizando e catequizando. Mapuera, naquela época, como eles diziam, estava dividida em “blocos étnicos”, isto é, o circuito da aldeia estava separado por etnias. De um lado estavam os Mawayana, de outro os Hixkaryana, Xerew dentre vários outros grupos. Todos falavam WaiWai, mas cada um queria que eu falasse do seu próprio jeito. Então percebi que falar dos WaiWai significava, em certo sentido, falar de uma comunidade virtual, isto é, segundo eles mesmos, WaiWai de pai e mãe praticamente não existe mais devido aos casamentos interétnicos realizados com os outros grupos, embora alguns revelassem que os nascidos de mãe WaiWai eram considerados WaiWai “legítimos”. Aos poucos fui me acostumando e aprendendo quem era quem nesse universo da união de vários grupos indígenas concentrados em uma única comunidade.

Os nove meses que morei em Mapuera, antes de partir para Jatapuzinho ao sul do estado de Roraima, foram de aprendizagem e observação daquilo que era oposto, desconhecido e diferente do meu processo de socialização. Precisei passar por um novo processo da mesma ordem, em meio a risos pelos frequentes erros que cometia na comunicação, enquanto eu era waiwaizado. Percebe-se aqui uma outra modalidade de conversão.

Comecei a frequentar as reuniões no templo cristão, uma grande construção de palha e em formato arredondado seguindo a orientação tradicional da arquitetura WaiWai. Havia reunião de jovens aos sábados, de mulheres nas sextas-feiras e as públicas aos domingos. A liturgia nas reuniões de domingo seguiam certa ordem.

Consistia de duas reuniões, uma pela manhã e outra a noite, quando o gerador tinha óleo. O Tuu kacho<sup>3</sup> (berrante) era tocado avisando que a reunião estava próxima a começar. Os waanoyane (cantores) entoavam cânticos para que as pessoas fossem chegando. Segue um desses cânticos:

“Amohcoko ha esenmeso  
Kaan Karitan entaxe [...]”

Tradução:

Venham para a reunião para ouvir  
A Palavra de Deus

Formalmente a reunião começa quando um dos Kaan Mîn yenîne komo<sup>4</sup> (pastores) fazia uma pequena introdução descrevendo o dia da semana (domingo), falando o quanto é bom estar reunido no templo e lembrando que Jesus ainda não voltou. Em seguida o Kaan mîn Yenîne chama os waanoyane para que todos juntos cantem as músicas cristãs, algumas incluídas no Thotaceri<sup>5</sup> (livro de música oficial, uma espécie de hinário). Depois das músicas, ao menos dois deles recitam um versículo já memorizado da Bíblia. As crianças, às vezes, cantavam músicas em português, uma das músicas dizia o seguinte:

“Se Jesus te satisfaz, levanta a mão  
Se Jesus te satisfaz, bata palmas [...]  
Quem é salvo e tem certeza, bate palmas  
Quem é salvo e tem certeza, bate o pé  
Quem é salvo e tem certeza, sua vida é uma beleza[...]”

As crianças também memorizam versículos da Bíblia e recitam na frente de todos os presentes. Seguia-se a reunião com a mensagem bíblica; encerramento com oração e informes para a organização da igreja e da sociedade.

Em Mapuera, testemunhei algumas conversões ao cristianismo que também seguiam certo ritual. O convertido era chamado por um dos Kaan mîn yenîne komo e publicamente respondia algumas perguntas sobre a certeza da salvação de sua

<sup>3</sup> Literalmente: “a coisa que faz tuu” (“Tuu” é um ideofone).

<sup>4</sup> Literalmente: “aqueles que olham a casa de Deus” ou “os olhadores da casa de Deus”.

<sup>5</sup> Literalmente: “Alegremo-nos”.

alma. Uma dessas perguntas confrontava o indivíduo, levando-o a reconhecer que era um pecador<sup>6</sup> e que somente Jesus poderia perdoo-lo e salvá-lo.

Pouco depois desses eventos, comecei a me interessar pela conversão dos WaiWai, pois eu quase não encontrava respostas para as várias perguntas que se formavam em meus pensamentos. Diante disso, resolvi retomar a vida acadêmica, especificamente na área da antropologia que era meu interesse imediato.

Observei, no entanto, que a pesquisa sobre a conversão de povos indígenas ao cristianismo protestante era relativamente pequena, embora na atualidade a pesquisa tenha crescido e, conseqüentemente, têm surgido relevantes estudos de caso. O desinteresse ocorre por motivos diversos. Segundo alguns autores, (ROBBINS 2004; VAN DER GEST, 1990; HARGING 2001) que tentam explicá-lo é por causa do modelo malinowskiano do selvagem primevo e a rivalidade histórica entre antropólogos e missionários (VILAÇA, 2008, p. 173). Paradoxalmente, eu me situo em ambos os lados, ou seja, como pesquisador e como missionário. Sou ao mesmo tempo sujeito e objeto da pesquisa. Por esse motivo, optei por estudar, com o olhar antropológico, o histórico dos primeiros contatos, para que de algum modo me afastasse o mínimo necessário do próprio objeto, mesmo reconhecendo que a neutralidade científica constitui-se numa falácia. Além disso, é claro que na esfera pessoal, como exploramos anteriormente, conquistamos, além da experiência empírica, uma produção científica a respeito do tema. Através desta dissertação, buscamos o aprofundamento da pesquisa com maior solidez, de modo que, nosso problema constituiu-se em: como se deu o encontro cultural entre os missionários e os WaiWai e quais as táticas e estratégias empregadas cotidianamente no encontro entre eles até que os WaiWai se tornassem cristãos protestantes?

O objetivo, por sua vez, está em analisar o encontro cultural entre ambos e seus desdobramentos quanto à conversão desse grupo ao cristianismo protestante. Pretende-se compreender os mecanismos ocorridos neste encontro por meio das táticas WaiWai e das estratégias missionárias; descrever o processo de conversão e sua influência na sociedade WaiWai; e interpretar os significados das representações advindas do encontro.

Para isso, o enfoque metodológico utilizado foi o qualitativo e o bibliográfico. Ressalto ainda que a pesquisa configurou-se em uma etno-história, uma vez que foi

---

<sup>6</sup> O termo usado para pecador é: “kicicitho weexi ou Kicicikme wasi”. Literalmente, no primeiro caso, significa: “meus antigos e ruins erros”. E, no segundo em tempo presente: “minha maldade interior”.

tratado um período cujo corte temporal vai de 1948 até 1962. Consequentemente foram utilizadas fontes documentais, bibliográficas e orais, estas realizadas em 2010 por ocasião do meu trabalho de conclusão do curso de Antropologia.

A comunidade WaiWai do Anauá foi minha principal fonte de pesquisa por ter livre acesso autorizado pela própria liderança devido aos longos anos de convívio. A região do Anauá está localizada ao sul do estado de Roraima, pertence ao município de São João da Baliza a aproximadamente 350 km da cidade de Boa Vista. Atualmente, essa comunidade conta com 188 habitantes, dos quais a grande maioria se declara cristã protestante.

Esta aldeia reúne, assim como acontece em outras comunidades WaiWai, parte das testemunhas oculares do processo de conversão dos WaiWai ao cristianismo. Há pessoas que conviveram diretamente com o antigo Xamã Ewká, incluindo seu irmão Yakutá, e um de seus filhos, que acompanhou a Ahmori, esposa de Ewká, em um encontro comigo em Boa Vista. Todos esses presenciaram acontecimentos relevantes à pesquisa, tendo dela resultado a presente dissertação que está assim estruturada: o primeiro capítulo trata da rede social WaiWai antes e durante os primeiros encontros com os missionários. Trabalhamos aqui a compreensão dos aspectos que compunham a sociedade WaiWai antes da conversão ao cristianismo a fim de percebermos as mudanças, continuidades, significados e ressignificados após a conversão ao cristianismo protestante.

O segundo capítulo corresponde aos primeiros contatos entre os missionários e os WaiWai, na abordagem das categorias de táticas e estratégias empregadas no encontro cultural e sobretudo as crises que os WaiWai enfrentavam em decorrência tanto do encontro com os missionários como com os povos do lavrado.

O terceiro capítulo expressa de modo mais específico as táticas WaiWai, as estratégias missionárias e as conversões ocorridas nesse processo.

E finalmente, o quarto capítulo traz uma iconografia que ajuda a visualizar aspectos descritos nesta dissertação, mas que, sobretudo revelam características, confirmam dados e ilustram uma longa história do encontro cultural entre missionários e os WaiWai.

## CAPÍTULO I

### 1. “CURE PONO KOMO”: A RELIGIÃO LOCAL

*“Eles tinham medo de nós, pois sabiam que o nosso pajé era mais poderoso que o deles”<sup>7</sup>.*

O presente capítulo busca compreender a cosmogonia, as práticas xamânicas e a religião tradicional<sup>8</sup> anteriores à conversão ao cristianismo e durante os primeiros anos de contato desse grupo com os missionários protestantes. Trata-se de compreender o que seria a cultura WaiWai.

Num primeiro momento, vamos observar as narrativas sobre as entidades transcendentais que compunham a rede social WaiWai. Trata-se do cotidiano pré-conversão ao cristianismo que é importante para se perceber a mediação entre os WaiWai e missionários no momento em que ocorre a evangelização, para que nos capítulos subsequentes sejam apresentadas com maior clareza as táticas WaiWai e as estratégias missionárias por ocasião do encontro cultural e, conseqüentemente, da inserção do cristianismo cuja análise de campo e de poder religioso demonstram os instrumentos, tanto simbólicos quanto das práticas cotidianas que se impõem nas relações entre indígenas e missionários. Desse modo, enfrentamos como relata Montero (2006, p. 12), em um mesmo estudo, a aproximação entre material histórico e a observação antropológica.

#### 1.1 A COSMOGONIA WAIWAI

O mito fundador WaiWai era o *Mawri*<sup>9</sup>, que consiste basicamente na seguinte narrativa: Havia dois ovos de Jabuti (*wayamu puhmernihîrî tî kîwyam*) guardados por uma velha dentro de um pequeno pote (*parakwe*). Após vários dias, a velha foi até o potinho e percebeu que lá havia dois meninos. Por isso, ela precisou

<sup>7</sup> Um WaiWai, referindo-se aos outros povos indígenas circunvizinhos. Entrevista concedida no dia 29/12/2010.

<sup>8</sup> Por religião tradicional refiro-me aos aspectos que compunham o universo espiritual Waiwai antes da conversão ao cristianismo.

<sup>9</sup> Mawri foi o criador dos WaiWai e Mawari o ser criado. São dois nomes distintos, mas muito parecidos.

de um pote maior (*tahriem*) para guardá-los. A velha os colocou lá dentro para que ninguém os visse.

Nessa época havia os *kamarayana* (“povo onça”). Os *kamarayana* não se davam bem com o *wayamuyana puhme* (“ovo do povo jabuti”), por isso a velha escondia os meninos. Conforme eles cresciam, ela trocava o tamanho do pote. Quando eles já estavam grandes, ela os colocou do lado de fora e lhes deu arco e flechas. Os meninos chamavam-se: Mawari e Wooxi. Mawari era xamã e tinha contato com Kakînaw-kworokyam. Ele fez uma pequena cabana (*xurpana*) para buscar orientação através do contato com Kworokyam. Nesses contatos, ele pedia muitas mulheres. Kakînaw-kworokiam falou: “Façam *xiika* (armadilha para peixe) e levem para o igarapé”. Eles assim o fizeram, cercaram o igarapé e lá deixaram a *xiika* por vários dias.

Depois de alguns dias, eles foram verificar e não encontraram nada na armadilha, pois a lontra comia tudo o que caía lá. Mawari disse para Wooxi: “O que nós vamos fazer? Vamos ter relação sexual com esta lontra” - disse Wooxi. Ambos esperaram e, quando tiveram a oportunidade, correram atrás da lontra, a pegaram e esfregaram seus pênis na cara dela. A lontra começou a falar: “*Kica! Kica!*”<sup>10</sup> Eu tenho filhas lá no fundo do rio. Se vocês quiserem minhas filhas, elas estão lá. Podem pegar”. Quando o animal falou isso, eles o soltaram. A lontra, porém, disse: “Se vocês quiserem pegar, basta fazer flechas bem bonitas e colocar penas lindas atrás delas”. Então Mawari disse a Wooxi: “Vá caçar, enquanto eu faço as flechas”.

Enquanto Wooxi estava caçando, Mawari estava fazendo a flecha de que a lontra havia falado. Quando Wooxi voltou, perguntou a Mawari: “Você fez a flecha? E para mim?”, Mawari respondeu: “Fiz uma, agora vamos fazer a outra”. Os dois juntos fizeram a outra flecha. No final, enquanto Mawari estava amarrando a corda na parte de trás da flecha, vinha dela uma voz que dizia: “*wooxam kiricici, wooxam kiricici!!*” (“Mulher miçanga”). Enquanto ouviam isso pensavam: “Eu acho que nós vamos pegar mulheres”. Mawari foi sozinho até a beira do igarapé e lançou a flecha na água. Mawari fez tudo o que a lontra havia dito. Fez uma flecha bonita, amarrou com uma corda na parte de trás e a lançou num poço fundo do igarapé. A corda amarrada à flecha foi descendo. Quando já havia afundado ele a puxou de volta e na ponta da flecha havia uma tanga de mulher. Ele jogou uma segunda vez e quando

---

<sup>10</sup> Expressão de desgosto na língua WaiWai

puxou havia um *mayamutho* (absorvente íntimo feminino). Na terceira vez que Mawari jogou, veio uma menina. Mawari perguntou: “Quem é você?” “Eu sou *okoyimoyana* (“povo da cobra grande”). Minha irmã está lá embaixo; se você quiser, jogue a flecha de novo”. Ele jogou e pegou da mesma forma: primeiro uma tanga, depois *mayamutho* e, por fim, outra menina. Essa segunda foi esposa de Wooxi. Elas falaram para Mawari e pediram-lhe para comunicar também a Wooxi que elas não podiam ter relações sexuais com eles imediatamente. Elas representavam um perigo, pois eram *okoyimoyana* e suas vaginas eram iguais a boca de piranha. Por isso eles receberam as seguintes instruções: “Levem-nos para a roça de vocês e tirem a coroa do abacaxi; misturem com a muda da banana e passem em cima de nossa vagina”. Mawari assim fez e a vagina da menina ficou sem os dentes de piranha, de modo que podiam ter relações sexuais. Com a outra menina, ele não seguiu o processo determinado.

Mawari disse que quando seu irmão chegasse não era para rir dele, pois ele era muito brincalhão. Elas concordaram em não rir, mas Wooxi chegou brincando muito. As meninas não resistiram e começaram a rir dele. Mawari disse: “Esta aqui é sua mulher. A que consegui para você. Wooxi, ao contrário de Mawari, logo quis ter relações sexuais com ela, mesmo que ela falasse “não”: “Assim não pode, nós somos do *okoyimoyana*, nossa vagina é igual à boca de piranha”. Mas Wooxi não quis saber de nada e se apressou em ter relações sexuais com ela, de modo que seu pênis foi amputado e ele veio a falecer.<sup>11</sup>

As duas meninas pegaram o corpo de Wooxi e o jogaram no rio. Ao chegar, Mawari perguntou: “Onde está meu irmão?” Elas responderam: “Morreu, porque ele teve relação sexual sem fazer a mistura da muda da banana com a coroa do abacaxi”. Mawari perguntou: “Onde está o pênis dele?” A menina respondeu: “Está aqui dentro de mim”. Mawari pediu para ver. Ele bateu levemente na vagina dela, até que o pênis de Wooxi saiu de dentro dela.

Mawari foi até o rio onde o corpo do irmão estava e fez um ritual xamânico para que seu irmão retornasse à vida, usando as seguintes palavras: “*kmatikmatime amooko*”.<sup>12</sup> Assim, Wooxi retornou e, desta vez, fez o processo correto para que a vagina da mulher ficasse sem os dentes de piranha, do mesmo modo que Mawari já

<sup>11</sup> Na versão descrita por Fock (1963, p.42), Wooxi quase morreu.

<sup>12</sup> “*Amooko*”, em WaiWai, significa “venha”, no imperativo. “*Kmatikmatime*” não tem tradução. A palavra era usada apenas em rituais xamânicos.

tinha feito. Mawari colocou o pênis de Wooxi de novo. Por isso, dizem os WaiWai, até hoje o pênis tem a glândula diferente do resto do membro, porque foi na glândula que a mulher cortou o pênis de Wooxi. Depois que a menina ficou sem os dentes de piranha na vagina, Wooxi teve relações com ela e teve muitos filhos, mais que Mawari. Depois, os irmãos se separaram. Wooxi ficou na terra, enquanto Mawari foi para o céu com toda a sua família.

## 1.2 Análise do Mito

A cosmogonia WaiWai revela as diversas representações WaiWai de origem, de espiritualidade, de humanidade, de animalidade e de divindade que se relacionam entre si e que, especialmente entre os humanos e os animais, não trazem a distinção comum da lógica ocidental, ou seja, para os WaiWai, humanos e animais são semelhantes em espírito, formando uma lógica que apresentava o modo como os WaiWai entendiam sua própria existência anterior ao encontro com os missionários.

Sabemos que o mito tem a condição de organizar uma sociedade, isso implica em que ele resolve problemas internos, forja identidades, organiza relações sociais, explica o mundo sensível e o invisível. Cada personagem e cada acontecimento possui um valor simbólico dentro de uma perspectiva maior que constrói e organiza a realidade local. Todavia, como já demonstrou Levi-Strauss (2004, p.21), o mito nunca será objeto de conhecimento exaustivo. “Tal ambição chega a ser desprovida de sentido, já que se trata de uma realidade instável, permanentemente à mercê dos golpes de um passado que a arruína e de um futuro que a modifica”. Isso acontece no interior do próprio mito e na dinâmica social de um determinado grupo.

Retomando o mito cosmogônico bem como o histórico do encontro WaiWai com os missionários, se observará que os golpes do passado e a modificação que a cosmogonia do grupo sofreu têm relação estreita com a chegada dos irmãos Hawkins e as novas representações: tecnologia e religião advindas desse encontro. Antes, porém, vejamos o próprio interior do mito cosmogônico WaiWai em três níveis.

Em primeiro lugar, Mawri criou os dois primeiros WaiWai a partir de ovos de jabuti e de uma mulher que cuidava deles. A mulher no mito parece ter sempre

existido e não se questionava sobre quem a criou. Sua importância estava em ter protegido os meninos que mais tarde se constituiriam na gênese do povo WaiWai, e por os ter ensinado a soprar para doar ou retirar a vida (DOWDY, 1997, p. 106). A proteção era necessária, pois havia dois povos inimigos, os kamarayana e os wayamuyana, cujo perigo em relação ao outro é demonstrado pelo mito. Por isso Mawari e Wooxi, ao serem colocados para o lado de fora já crescidos, receberam armamentos. O arco e as flechas não explicavam somente como esses instrumentos vieram a existir, mas também demonstravam sua utilidade tanto para a manutenção diária como para a proteção de inimigos e predadores.

Voltemos à questão de Mawri que, por sua vez, se caracteriza como uma espécie de Demiurgo, um deus que criou os seres humanos, mas que em seguida os abandonou. Mawri não representava nenhuma ameaça aos WaiWai, era indiferente. Não se conhece muito a respeito dele a não ser o fato de ter criado Mawari e Wooxi e de ser comum ter seu nome usado para infligir medo nas crianças. Por exemplo, “se você não se comportar, Mawri vai te pegar”, demonstrando a relevância do mito na construção da socialização das crianças e, conseqüentemente, da rede social WaiWai.

Após a criação, não havia nenhuma interferência no cotidiano do grupo, o que contrastava com o Deus judaico-cristão que após ter criado homem e mulher, segundo a narrativa bíblica, se relacionava pessoalmente com os seres criados e exigia um padrão ético e moral equivalente ao caráter deste criador. Mawri, por outro lado, não exigia nenhuma relação ético-moral com relação a ele mesmo e ao mundo criado. Possivelmente, isso era devido às incertezas de quem realmente era Mawri e para onde teria ido sem nenhum envolvimento com suas criaturas.

O fato de Mawri ter criado dois homens, também contrastava com a narrativa bíblica e, conseqüentemente, com a teologia missionária que entendia homem e mulher criados pelo mesmo ser. No entanto, isso pode explicar por que na sociedade WaiWai é comum homens andarem de mãos dadas, já que foram criados juntos e como irmãos. As mulheres, por outro lado, vieram do fundo rio, do povo *okoimoyana*, o que também pode justificar a razão de as mulheres também andarem de mãos dadas, já que, assim como os irmãos, também existiam juntas, porém separadas na criação de Mawari e Wooxi, que, da junção entre os *wayamuyana* e os *okoimoyana*, deu origem ao povo WaiWai.

Em segundo lugar, desde a gênese dos WaiWai há um xamã constituído – Mawari – demonstrando a importância que ele tinha para a sociedade WaiWai como mediador com o mundo invisível e promotor do equilíbrio geral da sociedade. Mawari se configura como alguém responsável e sensato se contrapondo ao seu irmão brincalhão e inconsequente, como mostra o quadro em que tiveram relações sexuais com as mulheres que pegaram do fundo do rio, quando Wooroxi colocou em risco sua própria vida. No entanto, lá estava Mawari para interceder entre os dois mundos e trazer seu irmão de volta, era o xamã, como um indivíduo digno da confiança do grupo e, ao mesmo tempo temido por ter acesso direto a Kakîdaw-kworokyam – uma entidade que os WaiWai dizem que sempre existiu. Essa é a entidade maior e que desde o princípio se relacionava com o xamã. Era o ser mais importante do universo WaiWai, presente antes da existência das pessoas. Era o ser central da religião tradicional e considerado bom devido aos xamãs recorrerem a ele para a realização das curas. Ele se revelava através de povos animais semelhantes aos humanos,

*Before any people existed in the world there were some pairs of Kakenaw-kworokjam; they were manifested kakenau and looked the perspective animals 1). There were Mekuimo -yenna and Tawatimoýenna, Ratakimo-yenna, Porotoimo-yenna, Ushaimo-yenna and Warakaruimo-yenna 2). In addition there were Wayamu-yenna, though they were not Kakenaw-kworokjam but real animal people; they were like human beings (FOCK, 1963, p. 38).*

Uma peculiaridade de Kakîdaw-Kworokyam era que somente o xamã tinha acesso a ele. Outras pessoas poderiam fazer algum ritual xamânico de menor escala, mas somente o xamã poderia consultar diretamente Kakîdaw-Kworokyam. Essa consulta dava-se através de sonhos ou da *xurpana*.<sup>13</sup> Na *xurpana*, o xamã fumava o tabaco, tocava flauta e cantava o cântico dos espíritos de Kakîdaw-Kworokyam, a fim de controlá-lo e conseguir o benefício desejado. Nos sonhos, Kakîdaw-Kworokyam aparecia como um animal. Era ele quem orientava o xamã sobre como deveria proceder quando alguém estava doente. Através de Kakîdaw-kworokyam o xamã tinha conhecimento do *pepesmekne*.<sup>14</sup>

Kakîdaw-Kworokyam veio primeiro, mas em Kworokyam estavam reunidos todos os espíritos que compreendiam o conhecimento WaiWai. Era temido e

<sup>13</sup> Xurpana era uma pequena casa de palha sem portas e janelas.

<sup>14</sup> Pepesmekne: *procedimento curativo* - Aquilo que o xamã e o doente deveriam fazer para obter a cura.

perigoso, de modo que, se o xamã abandonasse suas práticas, sofreria pena de morte executada pelo próprio Kworokyam. Hoje em dia, para os WaiWai, falar em Kworokyam é equivalente a falar em Satã, levando em consideração a teologia protestante missionária que exalta um único Deus verdadeiro e criador de todos os seres vivos e de todas as coisas, relegando todos os outros seres espirituais da religião tradicional WaiWai à categoria de demônios.

Em tese, Kakî naw-Kworokyam e Kworokyam formavam uma relação paradoxal, pois, embora Kakî naw viesse primeiro, ele estava inserido no próprio Kworokyam, que reunia, como vimos, todos os espíritos do mundo. Se Kakî naw habitava em Kworokyam, então Kworokyam era, ao mesmo tempo, pacífico e iracundo, e formava a entidade toda poderosa dos WaiWai.

[...] Kworokiam era todos os espíritos do mundo contidos num só ser sobrenatural e todo-poderoso [...] Kworokiam podia ser bom ou mau. Ele causava a doença, mas também era a ele que os feiticeiros recorriam para conseguir a cura. [...] Num mundo onde cada animal, cada inseto, cada rocha, ou árvore tem um espírito a ser considerado, na sua esmagadora maioria esses espíritos eram reputados como maus pelos WaiWai. Por isso, pelo simples fato de ser a síntese de todos os espíritos que existem em um só, Kworokiam era essencialmente mau. Induzi-lo a mostrar o seu lado bom era uma tarefa difícil, reservada apenas aos pajés por ele escolhidos para serem seus ajudantes. (DOWDY, 1997, p. 39)

Em terceiro lugar, e relevante ao mito cosmogônico WaiWai, é a possibilidade da interação que há entre os humanos e os animais, onde cada um pode se animalizar e se humanizar, dependendo do contexto em que se encontram. Isso foi esclarecido por Viveiros de Castro (1996) como o *perspectivismo ameríndio*, caso em que animais podem se humanizar e humanos podem se animalizar, especialmente no caso xamânico, o que exploraremos com maiores detalhes nos capítulos subsequentes.

### 1.3 Entidades espirituais: representações simbólicas

A partir da cosmogonia WaiWai, verificam-se não somente os aspectos supra citados, mas também outras representações simbólicas, arroladas abaixo, que formavam o universo espiritual WaiWai constituindo-se, portanto, na religião tradicional.

1. *Ekatî* – *Espécie de espírito* - *aparece* como a parte essencial da vida. É o elemento que vivifica e dá força física ao corpo. Para os WaiWai, se uma pessoa não tiver o *ekatî*, ela morre. Ele está presente nos vivos e nas pessoas de boa saúde. Há duas possibilidades de o *ekatî* sair do corpo de uma pessoa: em sonhos, quando ele pode ir a qualquer lugar, ou quando uma pessoa morre. Quando o *ekatî* está ausente do corpo, torna-se alvo fácil de doenças. Os WaiWai criam que uma doença acontecia em decorrência da expulsão do *ekatî* de seu corpo e a consequente habitação de um espírito maligno (QUEIROZ, 1999, p. 261).

Segundo Souza (2006, p. 12), todos os habitantes da mata possuem um *ekatî*, concepção que transcende a humanidade e a animalidade, como demonstradas no próprio mito criador WaiWai. Desse modo, o que estabelece a diferença entre animais e humanos é o corpo e não o espírito. Logo, os animais não se tornam humanos, mas retiram a pele, demonstrando sua interioridade humana.

2. *Ekatîno-kworokyam* - *Espírito desencarnado ou reencarnado*. É uma fase em que o *ekatî* de um falecido sofre uma transformação para *Ekatîno-kworokyam*. “Habita junto ao cadáver e perambula para, na maioria das vezes, causar o mal às pessoas”. (SOUZA, 2006, p. 16). Podem ser também espíritos dos ancestrais “e/ou animais ou elementos físicos (*Kakînow-Kworokyam*, *Yenna* (*Yana*), *Yîm*)[...](QUEIROZ, 1999, p. 259).

3. *Hyarîrî* - *Espírito concedido ao Xamã*. É o espírito de um animal concedido ao xamã para o exercício do xamanismo. *Hyarîrî* podia ser diferente para cada xamã. Para Ewká, seu *hyarîrî* era o do *poniko* (queixada; porco do mato).

4. *Yîm: Pai* - é o responsável pela doação de um espírito *kakînow-kworokyam* aos seres da mesma espécie. Por exemplo, o *poniko-yîm* (pai dos *poniko*) doa sua essência a um igual, ou seja, outro *poniko* (SOUZA, 2006, p. 16; QUEIROZ, 1999, p. 260-261). Literalmente, o termo significa “pai” e tem um sentido semelhante à ideia de um provedor tanto espiritual, como nesse caso, material ao providenciar, por exemplo, a comida que é responsabilidade do gênero masculino na sociedade WaiWai. Era, como descreveremos mais adiante, o espírito que mostrava ao xamã onde eles poderiam encontrar comida, quais rituais deveriam ser obedecidos, praticados, etc. Isso acontecia somente na relação entre o *Yîm* de um determinado animal que havia sido o doador específico de seu espírito a um xamã também específico.

5. *Yana: Povo/ gente/ povo animal* – O termo que designa a identificação de um povo (gente). Por exemplo, *Xerewyana*, *Karapawyana*, isto é, o “povo Xerew” ou o “povo *Karapaw*” e assim sucessivamente. Segundo QUEIROZ (1999, p. 260) e Souza (2006, p. 16), serve também para designar a possibilidade de um animal se humanizar e de um humano se animalizar. Dessa forma, o termo designa também um povo animal, como observamos no mito da criação: *Wayamuyana* (“povo Jabuti”); *Okoy moyana* (“povo da cobra grande”); *Porotoyana* (“povo macaco-aranha”) etc.

6. O céu e seus níveis - A etnografia clássica WaiWai revela que havia três níveis celestes. Segundo Souza (2006, p. 24), em ordem crescente estavam: Primeiro nível: habitação dos *ekatinho kworokyam* e dos *maraki yana* (“povo gavião”). Eles tinham a aparência humana, mas eram baixos como crianças de cinco anos. Segundo nível: Era a habitação dos *kakî naw-kworokyam*, principalmente dos ancestrais. Era o nível que os xamãs desejavam alcançar para as sessões xamânicas, pois é o ambiente que mais interfere na vida dos WaiWai no nível terrestre. Terceiro nível: Era a habitação dos *kurumyana* (“povo urubu”). Estes eram os responsáveis por gerar as várias tribos animais que viviam ao redor dos WaiWai.

Além das representações simbólicas que temos visto até aqui, havia também festas e rituais importantes para o conhecimento da religião tradicional WaiWai.

#### 1.4 Festas e rituais importantes

No contexto desta dissertação e para melhor entendimento e compreensão das festas e rituais passamos a descrever os mais significativos:

##### 1.4.1 *Xodewika* – O festival

A festa conhecida como *xodewika* tinha um caráter mais relacional envolvendo a humanidade e a animalidade. Sua origem está no mito de um herói de mesmo nome que estabelece os níveis entre os WaiWai e os povos animais. O ritual contava com a presença de hóspedes pertencentes a tribos-animais para que se dessem em casamento e para que o processo de WaiWaização pudesse ocorrer (SOUZA, 2006, p. 8).

O objetivo da *Xodewika* era, sobretudo, demonstrar a superioridade que os WaiWai tinham sobre os *nîrîwona*.<sup>15</sup> Como em toda festa WaiWai, havia grande fartura de comida e bebida. Algumas pessoas se fantasiavam de animais para dramatizar uma caçada e, conseqüentemente, o êxito dos caçadores. Até hoje é comum ver os WaiWai representando este tipo de caçada, mas atualmente ela ocorre principalmente nas comemorações cristãs de natal e páscoa.

#### 1.4.2 *Xorwiko*

O *Xorwiko* era uma dança de aspecto mais relacional, de confraternização, como fazem hoje nas conferências cristãs. A dança era seguida da improvisação de cânticos de acordo com o momento.

Letra dos cânticos:

Maracanã já bebeu até encher o papo  
 Papagaio já bebeu até encher o papo  
 pica-pau já bebeu até encher o papo  
 Onde é a casa do chefe  
 Eu cheguei à casa do chefe  
 Eu queria ir à casa do chefe...

A *xorwiko* era uma roupa de palha vestida dos pés à cabeça usada por todos, inclusive pelas crianças. Para essa festa chegavam visitantes de outras aldeias, que eram os responsáveis por trazer a palha para a confecção do *xorwiko*. Alguns chegavam com *saraipicho*<sup>16</sup> e colocavam um bicho amarrado na ponta. A dança era feita com essa roupa e o *maraka* (“chocalho”). As pessoas vinham atrás “dos líderes da dança”, andando em filas e ao redor da *umaana* (Casa Grande), geralmente do lado de dentro. Era uma festa farta em bebida fermentada e comida. Durava enquanto houvesse bebida e comida, em média, três dias. A *xorwiko* era um tipo de introdução ao *yamo*, festa com uma duração bem maior que a anterior. No

<sup>15</sup> Literalmente, “zangado/feroz” na língua WaiWai. O termo é usado para definir o “outro” e ao mesmo tempo desafia os WaiWai a pacificá-los. Serve tanto para definir outros povos indígenas como também os não indígenas.

<sup>16</sup> *Saraipicho* é um instrumento musical parecido com uma corneta.

*yamo*, quando a comida acabava, mandava-se buscar mais para dar continuidade à festa.

#### 1.4.3 Yamo: Dança do povo Sucuri

Dança dos *okoy moyana* (povo sucuri), que um xamã viu em sonho e registrou em sua memória para que os imitassem. Dowdy (1997, p. 69) a registrou do seguinte modo: “Essa era a dança da sucuri, que há muito tempo um dos velhos xamãs dissera ter testemunhado no fundo de um rio”.

A *yamo*, a partir de então, era usada como ritual de honra a *Kworokyam*. Foi abandonada por causa da conversão ao cristianismo. Era realizada na época do *mawa* (rã) período das chuvas e, envolvia outro povo qualquer. A festa também era regada a muito *pucukwa*<sup>17</sup> e comida. A vestimenta era feita da palha do buriti e cobria todo o corpo das pessoas, de modo que outras não pudessem enxergar quem estava por baixo da *yamo*. Havia apenas uma telinha por onde a pessoa que estava por baixo da *yamo* podia enxergar. No centro dessa telinha era colocada uma pequeníssima pena de periquito. A cabeça recebia uma pintura e atrás, no cabelo, era colocado um couro de *ciima*.<sup>18</sup>

A festa iniciava à noite, com a chegada dos *yamo* ao som dos *maraka* (*chocalhos*), e terminava somente ao amanhecer. Nenhuma mulher poderia saber quem estava dentro da *yamo*, se uma delas descobrisse corria o risco de morte.

De duas a quatro mulheres ficavam na frente do *yamo*, segundo os WaiWai mais antigos, e o *yamo* nunca falava exceto pelo som do *maraka*. Pelo som do *maraka* as mulheres tinham indícios de quem estava por baixo da roupa e, através do som, os homens pediam alimentos e bebidas *wooku tuxkma* (mingau de banana). Na aldeia entrava apenas um homem por vez vestido de *yamo*, os outros esperavam à margem da aldeia, na floresta. Os que ficavam esperando a sua vez de entrar na aldeia, no lugar onde ficavam somente as mulheres, eram chamados de *yarawa*, um espécie de reserva do *yamo*.

O *yamo* carregava num braço um pote de barro (*parakwe*) com a bebida e no outro braço o *maraka*. Ele poderia possuir a mulher dos outros, especialmente a mulher daquele que já havia possuído escondido a esposa do *yamo* durante qualquer outro período do ano. O *yamo* tinha relações sexuais com as mulheres que

---

<sup>17</sup> Bebida fermentada.

<sup>18</sup> Pequeno macaco.

quisesse. As mulheres que tivessem bastante filhas, ofereciam-nas para o yamo. Toda festa acontecia regada a muita bebida alcoólica.

#### 1.4.4 O Ritual Parawa: vingança

O ritual era realizado pela família do falecido para, através do xamanismo, vingar-se de alguém que houvesse provocado a morte do parente. Era feito através de alguns cânticos. Quando a pessoa morria, eles amputavam dois dedos, o indicador e o anelar da mesma mão – geralmente a direita – e os colocavam num espeto para secar para então triturar. Eles enrolavam as cinzas dos dedos em uma folha chamada *kamxuku yarî*.<sup>19</sup> Depois o pó era colocado dentro de um bambu e inserido em uma árvore grande – *Kecekere*.<sup>20</sup>

A morte era causada por xamanismo (*eremu*). Então, a família do falecido fazia o *parawa*. O *eremu* era feito para que o espírito (*ekatî*) do que causou a morte fosse comido, tirando-lhe assim a vida. Para realizar o *eremu* era necessário algo relacionado àquela pessoa, por exemplo, a areia onde estava impressa a sua pegada.

### 1.5 O XAMÃ E O XAMANISMO WAIWAI

O xamã (*yaskomo*) exercia um papel fundamental e de destaque na sociedade WaiWai. Era, ao mesmo tempo, líder político (*kayaritomo*) e religioso. Orientava o povo em tarefas diárias, como, por exemplo, indicar onde derrubar uma roça ou onde havia caça para uma festa. Em caso de doença, era ele quem prescrevia a *pepesmekne* (receita), ou seja, aquilo que o enfermo necessitava fazer para ser curado. Ele era o responsável por estabelecer o equilíbrio entre *Kworokyam* e a aldeia quando esta não conseguia, através de rituais ordinários, manipular o mundo metafísico. “É nesse contexto que surgia a figura do *yaskomo* como indivíduo distinto na comunidade, cuja função era de interagir com *Kworokyam* em benefício da aldeia ou em malefício do inimigo, seu em particular ou do povo, em geral” (SOUZA, 2006, p. 21). Um aspecto deve ser ressaltado aqui: toda atividade social era controlada pelo *yaskomo*. Era ele quem regulava o cotidiano do povo, o plantio,

---

<sup>19</sup> Literalmente “folha de sangue”

<sup>20</sup> Angelim ferro

a caça, a pesca, as festas e cerimônias espirituais, entre outros. O xamã exercia, segundo a teoria weberiana, uma dominação tanto tradicional quanto carismática. A primeira é aquela que se legitima em função da crença que os WaiWai tinham na santidade das ordenações e dos poderes exercidos como senhorio que estavam personificados em Ewká desde a cosmogonia WaiWai, isto é, nos poderes concedidos ao xamã sobrenaturalmente por Kworokyam, transformando-o numa pessoa mais importante que as outras. A segunda tem a ver com a devoção afetiva que os WaiWai tinham pelo Xamã,

pelos seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente, pelas faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou oratória; o sempre novo, o extra cotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam, constituem aqui a fonte da devoção pessoal” (WEBER, 2000, p. 135).

Para ser xamã era necessário ser escolhido pelo próprio *Kworokyam*, que se revelava através de sonhos. Também era preciso ser iniciado por outro xamã. Este passava para o principiante os espíritos de *Kworokyam* por meio de uma cerimônia pública para legitimação e, depois, na *xurpana* (casa xamânica), em sessão particular, onde o noviço alcançaria outros níveis celestes.

A vocação do yaskomo era um processo que deveria se justificar por meio dos sonhos ou visões, tarefa primordial para este tipo de função. Nos sonhos surgia o yîm do animal que iria estigmatizar o vocacionado, concedendo-lhe um hyasîrî. Os animais mais comuns relacionados ao xamanismo entre os WaiWai eram o *okoimo*, o *kamara* e o *poniko*. O mais comum era o *poniko* fazendo com que os yaskomo mantivessem um contato muito próximo ao seu yîm. (SOUZA, 2006, p. 22)

No caso de Ewká, *Kworokyam* apareceu em forma de *Poniko yîm* (Pai dos *poniko*). A aparição era um aviso de que ele deveria ser um xamã:

uma vez, não sabendo exatamente se estava acordado ou dormindo, Ewká sentiu um puxão na sua rede e sentiu o resfolegar de um porco do mato que dizia: – *Hee hai Yoko*. Passado certo tempo, o porco tornou a falar com ele, desta vez com a presença de um beija-flor, uma coisinha luminosa, uma grande sucuri e um tatu. – Cante os cânticos de Kworokiam para nós – disse o porco em tom de ordem – Nós o ajudaremos baixinho. Mas Ewká negou-se a cantar e acordou de tal realidade (DOWDY 1997, p. 44, 45).

Num período posterior, Ewká pegou novamente no sono e o *poniko ekatî* (“espírito do porco”) veio até ele.

Ewká então sonhava que ele e seu povo rastreavam os porcos do mato até os buritizeiros, onde os porcos foram cercados. Um enorme porco separou-se do bando e Ewká correu atrás dele, mas no momento em que levantou seu arco para o alvo, o porco o encarou e falou:

– Irmãozinho, por que você quer me flechar? Você não deve atirar em mim. Ewká deixou o seu arco. O porco falava separado de todo o bando, curvou-se em agradecimento e correu juntando-se ileso ao restante da vara (DOWDY, 1997, p. 72).

Finalmente, o sonho que se constituiu o ultimato na vocação xamânica de Ewká foi quando, mais uma vez, o *poniko yîm* lhe apareceu e disse:

Irmãozinho [...] por que você nos perseguiu tentando nos matar? [...] Você deveria derrubar os frutos da palmeira para comermos! [...] Jo porco ofereceu-lhe uma flauta e ordenou: Toque a canção do abutre para mim. Ewká tomou a pequena flauta de madeira e soprou-a suavemente: “*kukuki, kukuki*”. Enquanto Ewká tocava a melancólica toada, a cara do porco transformou-se em rosto de homem. Seus pelos tornaram-se compridos e negros como os de um homem bem penteado. Eu quero que você seja pajé – disse-lhe a criatura, agora meio porco meio homem. E quando se tornar pajé você não comerá minha carne – continuou o estranho ser [...] com exceção de uma pequenina parte junto de meu lombo. Se você comer mais do que isso, [...] eu comerei seu espírito e se você se esquecer de mim, também morrerá (DOWDY, 1997, p. 74).

Ahmori conta que, depois do sonho, Ewká se pôs a caminho em direção ao buritizal para ver se era verdade o que lhe estava acontecendo. Chegando lá, ele tocava uma flauta (pertencente ao xamã) que servia apenas para os *poniko*: “*kukui, kukui, kukui*”. Contudo, ele não viu o pai dos *poniko*, pois ele só aparecia em sonhos. A intenção de Ewká era poder conversar com o *poniko yîm* para comprovar seu sonho. O fato é que desde então, Ewká passa a ser xamã entre os WaiWai. Mapari foi o antigo xamã que promoveu tanto o ritual público para legitimação diante do povo, como o particular, quando entraram na *xurpana*. Uma vez lá dentro, eles realizaram vários rituais, que incluíam cânticos a Kworokyam, fumaça do tabaco e certas indumentárias. Assim Ewká alcançaria outros níveis de céu, constituindo-se legítima e oficialmente xamã entre o seu povo.

O xamã carregava consigo uma “*pokara*”<sup>21</sup>. Dentro dela eram colocadas “*nikua*”, as pedras que os xamãs usavam para realizar curas de pessoas doentes. Algumas pedras no ritual de cura eram colocadas sobre as pessoas enfermas, enquanto outras - as brancas - eles colocavam na boca, como parte do ritual. O tabaco também fazia parte dos instrumentos rituais. O xamã soprava a fumaça sobre

<sup>21</sup> Pequena bolsa onde eram guardados os artefatos xamânicos.

o doente. Mas não era usado a toda hora, apenas em casos de doença. Além desses, havia penas do *wakara*<sup>22</sup> e também uma flauta, com a qual o xamã entoava cânticos a *Kworokyam*.

Embora outras pessoas da comunidade pudessem realizar rituais xamânicos para obter a cura de seus parentes, somente o xamã entrava em contato diretamente com os seres sobrenaturais que poderiam curar.

O contato com esses seres era num lugar especial, a *xurpana* – uma pequena casa em que o xamã entrava para consultar espíritos especiais (*hyasîrî*) e outros *kakenaw-kworokyam*. A consulta poderia ser feita de duas maneiras: diretamente, por meio de uma conversa, solicitando a assistência do *hyasîrî*; ou permitindo que o *ekatî* do xamã viajasse até *Kakînaw-kworokyam* (ou seja, o *hiasîrî*), obtendo dele os conselhos necessários ou persuadindo-o a voltar junto com ele para a terra. (QUEIROZ, 1999, p. 261).

O xamã, na religião tradicional, constituía-se na figura central no mundo WaiWai, pois nas mãos dele estava o poder de intervir a favor ou não da comunidade. Desse modo, os WaiWai tinham medo de seu próprio xamã. Nas mãos dele estava o poder de curar e de vingar; de mostrar a caça e de interferir no cotidiano do grupo, inclusive nas tarefas diárias.

Ser conhecedor do mundo espiritual que cercava a vida diária dos WaiWai constituía-se no capital e no poder simbólico (BOURDIEU, 1989) do xamã. Esse *capital*, no entanto, não servia apenas nas relações internas. Os WaiWai relataram que outros povos vizinhos tinham medo deles e muito respeito, pois sabiam que o xamã WaiWai era mais poderoso que o deles. Nisto se constitui o poder dos WaiWai que, através da religião tradicional, mantinham certo domínio para a pacificação do *outro*. A argumentação da cosmogonia, as entidades espirituais e, sobretudo, a relação do xamã com *Kworokyam*, com os próprios WaiWai e com os de fora, demonstram ainda o perspectivismo antes de sua conversão ao cristianismo, quando assimilavam a ideia de que os animais, embora não todos, podem ser humanizados e os humanos podem ser animalizados. Para os WaiWai, especialmente o xamã, a diferença entre os humanos e os animais estava apenas na roupagem (corpo), pois o espírito era o mesmo.

---

<sup>22</sup> Tipo de garça que vive na beira do rio. As penas do *wakara* eram usadas na cabeça em rituais de cura junto com couro de tamanduá, que era cruzado do pescoço em direção ao peito.

Os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. [...] A noção de roupa é umas das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Nesse sentido, o *poniko* na visão de Ewká, enquanto xamã, se constituía num semelhante. “o perspectivismo ameríndio tem uma relação essencial com o xamanismo, de que é ao mesmo tempo o fundamento teórico e o campo de operação, e com a valorização simbólica da caça”.

Todo o presente discurso buscava construir a superioridade desse povo sobre todos os seres da mata, lavrado e do mundo como um todo, sempre obedecendo a composição: (processo da identidade, incluindo a prática de WaiWaização); Natureza (processo da alteridade, seres inferiores) (SOUZA, 2006, p. 13).

Todo o universo espiritual WaiWai buscava, entre outros elementos, construir a superioridade deles sobre os povos vizinhos, bem como sobre todos os seres da mata, do lavrado e do mundo como um todo. A construção da identidade obedecia sempre a lógica da superioridade WaiWai em relação ao outro. Para isso, a religião tradicional dos WaiWai era usada como fundamento, a fim de não apenas amedrontar, mas de dominar sobre o outro, já que os xamãs WaiWai eram temidos por outros povos, tanto da floresta como do lavrado. Desse modo a religião tradicional dos WaiWai funcionava como artefato para a construção da identidade, que sempre os colocava em posição superioridade.

## CAPÍTULO II

### 2 A CHEGADA DOS MATADORES BRANCOS

A história do contato WaiWai não se deu num primeiro momento pela ação missionária. Antes de o contato ser estabelecido por membros da Unevangelized Fields Mission – UFM houve um longo e complexo histórico que abrange desde o período colonial até 1948, quando a UFM inicia sua atenção aos WaiWai. Neste capítulo, não é nosso objetivo descrever detalhadamente o processo histórico que abrange o período colonial e os primeiros pesquisadores que contataram os WaiWai. Nosso interesse primordial é o contato dos missionários da UFM com os WaiWai, a estes, sim, daremos uma atenção mais detalhada.

#### 2.1 OS PRIMEIROS CONTATOS

O contato com os ocidentais<sup>23</sup> na região que compreendia e compreende em parte até hoje o território habitado pelos Macuxi, Wapixana, Pemon, WaiWai e Tyrio deu-se, entre os três primeiros grupos, em meados do séc. XVIII e quase cem anos depois no caso dos WaiWai e Tyrio. Segundo Riviere (2001, p. 34-35), o contato, tanto esporádico como permanente, gerou duas mudanças importantes: uma na esfera da demografia e a outra na área da tecnologia. A falta de dados impede um diagnóstico mais preciso a respeito do declínio demográfico, mas há razões para crermos que as doenças importadas e contraídas pelos indígenas, muito antes da chegada dos missionários (QUEIROZ, 1999, p. 271), foi o fator preponderante para o declínio da população, especialmente entre os Tyrio e WaiWai, pois os indígenas não apresentavam resistência às doenças vindas da Europa. Além, é claro, da escravização e deslocamento indígena já registrados na região que compreendia a disputa portuguesa e holandesa pela área do Essequibo até o Rio Branco, no século XVIII (FARAGE, 1991, p. 85-96; FARAGE E SANTILLI, 1992, p. 267-270)

---

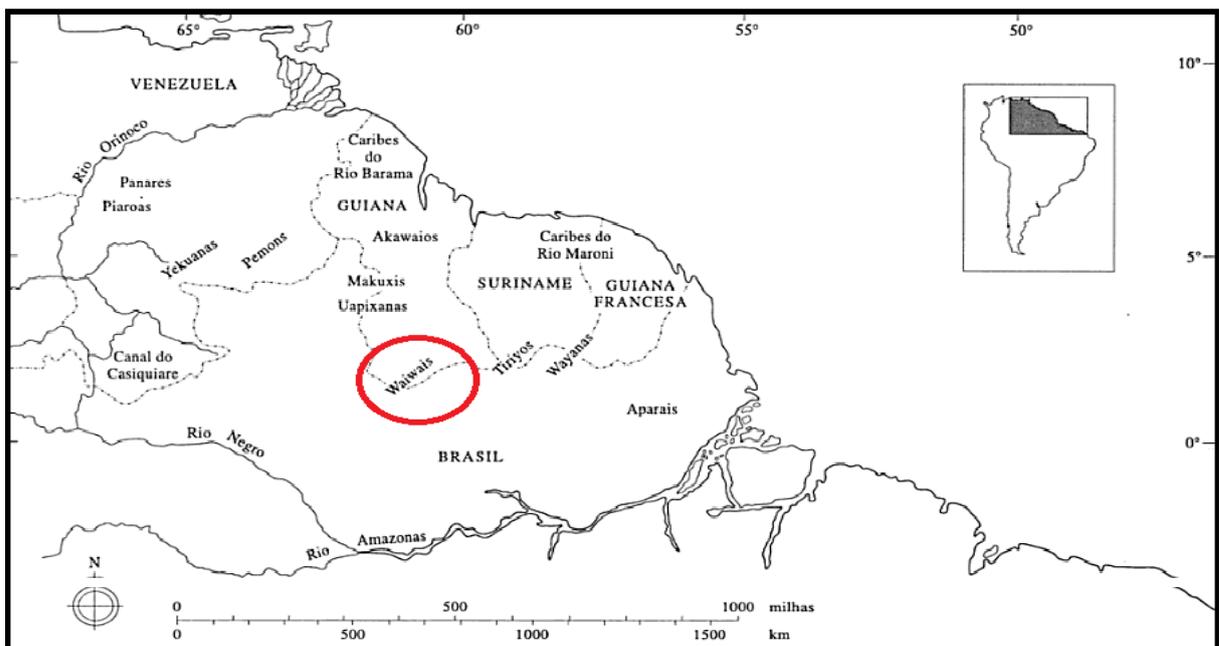
<sup>23</sup> Por “ocidentais” compreendemos aqueles que não se configuram como indígenas.

Assim como os dados demográficos, a tecnologia teve um impacto difícil de mensurar em termos das consequências provocadas sobre a organização sócio-econômica de sociedades indígenas. Contudo, pode-se afirmar que instrumentos como metal, facão, machados, etc., ou seja, os manufaturados introduzidos pelos europeus (FARAGE, 1991), proporcionaram óbvia redução no tempo de serviço e esforço em determinadas atividades do cotidiano.

O que sabemos, com certeza, é que a disponibilidade de bens manufaturados acarretou um certo movimento das populações, no sentido de melhorar o acesso a esses bens. O que não parece ter acontecido foi o controle exercido por determinados indivíduos, sobre o fornecimento desses bens altamente valorizados. Se isso tivesse ocorrido, a estrutura política da região teria passado por algumas mudanças drásticas (RIVIERE, 2001, p. 35).

É claro que as mudanças provocadas pelos colonizadores, tanto na esfera demográfica como tecnológica, contaram com a participação das missões católicas e protestantes, considerando que, em 1838, missionários ingleses protestantes instalaram uma missão anglicana entre os Macuxi na fronteira, ainda indefinida, entre a Guiana Inglesa e o Brasil (FARAGE, 1991, p. 15).

Figura 2 – Mapa da Guiana: localização dos principais grupos ameríndios



Fonte: Rivière, 2001, p. 23)

Pesquisadores como Schomburgk, Courdeau e Farabee, e Roth tiveram contatos com os WaiWai respectivamente em 1837, 1884 e 1913-14, 1929. Schomburgk havia registrado, pela primeira vez, a existência de três aldeias WaiWai.

R. H. Schomburgk, the first to visit the WaiWai tribe in December 1837, met about 150 WaiWai, distributed over one village north and two villages south of the Serra Acarai, separated from each other by a distance of a two-days' journey. These villages lay right under the mountains, high up the tributaries of the Essequibo and Mapuera (Caneruau = Chodikar). The average size of the villages is said to have been 50 individuals, and the communication index about 75 individuals/day's journey. One day's journey to the south lay the first Barokoto village with 40 inhabitants (FOCK, 1963, p 5).

Courdeau e Farabee relataram o período de epidemias,

The last remnants of Coudreau's eastern Ouyeoue (= WaiWai), who lived south of the Urukurin, were apparently re-discovered by Farabee, who found two Waiwai. These when small boys, had been saved by their father, the only survivors when their village was attacked by enemies. In 1913 they lived 6 days' journey from Coudreau's eastern village, and from Farabee's photographs (1924, Plate 16) appear to be about 30 years of age. We have here, perhaps, a basis for dating the massacre of the WaiWai to about 1890-95 (FOCK, 1963, p, 7).

Walter E. Roth encontrou os WaiWai do Essequibo

In May 1925 the Essequibo group of the WaiWai was visited by Walter E. Roth, in a single populous village near Duba-Kaiako creek (south of Kamo). He found that the Taruma people had been virtually exterminated by an influenza epidemic in the years previous. Of the approx. 8 survivors, 6 had married WaiWai women (ROTH 1929, p. IX, apud FOCK, 1963, p. 7).

Por fim, falando daqueles que parecem ser os trabalhos mais abrangentes do primeiro contato, temos Fock, N. e Yde, J., que visitaram os WaiWai entre 1954-55 e depois em 1958. Ambos etnógrafos e pesquisadores do Danish National Museum. (QUEIROZ, 1996, p. 215).

Quando os missionários da UFM encontraram os WaiWai, já havia um longo histórico de contato com pesquisadores, viajantes e grupos do lavrado, sobretudo os Wapixana. Esses contatos, como vimos, abrangeram ao menos duas questões específicas: demografia e tecnologia. Quanto à questão demográfica, eles já haviam contraído diversas doenças, que quase chegaram a dizimá-los. Quanto à tecnologia, os bens manufaturados já estavam disponíveis aos WaiWai, especialmente utensílios de trabalho, como facões, machados e afins. No entanto, a tecnologia que

ainda estava por vir e que causaria uma reconfiguração na rede social WaiWai em maior escala foi o letramento e a alopatia trazidos, esses sim, pelos missionários.

## 2.2 O CONTATO MISSIONÁRIO

O Reverendo William E. Hawkins, cidadão considerado um exemplo vivo dos padrões bíblicos tradicionais em quem as doutrinas sobre salvação e pecado eram valorizadas, ouvia acerca dos WaiWai desde 1926. Sua esposa ocupava-se em preparar os filhos para o trabalho missionário no exterior. Foi leitora de uma extensa bibliografia que falava sobre missionários em diversos lugares no mundo. Robert relata que: “ser missionário era uma ideia da casa”,<sup>24</sup> mostrando a influência do lar, sobretudo a de sua mãe, no desenvolvimento de sua vocação missionária. Assim, o casal viu os três filhos, Neill (33), Roder (30) e Robert Hawkins (26), ingressarem na *Unenvangelized Fields Mission* – UFM.

Os dez primeiros anos de trabalho dos missionários Neill e Roder foram entre os Macuxi, ao longo do Rio Branco. Em 1942, a UFM os enviou para a região do baixo Amazonas, no Estado do Pará, através da Missão Cristã Evangélica do Brasil – MICEB, representante brasileira da UFM. A MICEB foi a responsável direta pelo envio de Neill Hawkins ao grupo Macuxi no nordeste do Território Federal do Rio Branco, com a finalidade de evangelizar frequente e sistematicamente a região. A partir desse período, Neill Hawkins e sua esposa Mary iniciaram um trabalho missionário na fronteira entre a Guiana Inglesa e o Brasil, embora, como já vimos a evangelização já ocorresse, desde 1838, através dos missionários anglicanos, mas foram práticas discretas e assistemáticas, ou seja:

Não havia uma organização missionária institucionalizada para a catequese das nações indígenas residentes na fronteira entre o Brasil e a Guiana Inglesa, apenas campanhas esporádicas de evangelização, frutos das comunidades eclesiais localizadas em Georgetown. Houve também casos isolados de índios Makuxi, em sua maioria, bem como de índios Patamona, Jaricuna e Ingarikó que aderiram ao cristianismo pelo curto convívio com as antigas missões anglicanas do século XIX, bem como igrejas da mesma denominação, localizadas nas vilas, pequenas cidades e na capital Georgetown (SOUZA, 2006, p. 19-20).

---

<sup>24</sup> Entrevista cedida ao jornalista Timóteo Camargo na residência do missionário Roberto Hawkins em Odessa – Missouri no dia 21/10/2008 (Arquivo em vídeo do departamento antropológico da Missão Evangélica da Amazônia - 0001m2ts)

Segundo Souza (2003), o posto missionário para o qual foram enviados situava-se numa vila chamada Contão, às margens do rio Contigo.

A experiência entre os Macuxi foi o lastro necessário para proporcionar as condições para que os WaiWai fossem o próximo grupo a ser evangelizado. Enquanto Roder ficou entre os Macuxi, Neill viajou a Georgetown onde Robert, seu irmão mais novo, o aguardava após ter concluído seus estudos no seminário teológico. Ambos procuraram reunir o material necessário para expedição aos WaiWai em viagens de avião e de canoa percorrendo longos caminhos.<sup>25</sup> (DOWDY, 1997, p. 50).

Na época, o conhecimento que se possuía acerca dos WaiWai ainda era incipiente, mas sabia-se que o grupo estava ao longo da fronteira entre o Brasil e a Guiana Inglesa<sup>26</sup>, numa floresta de difícil acesso, e que eram imundos e com muitos cachorros. (DOWDY, 1997, p. 49-50). As informações que obtiveram acerca dos WaiWai foram reveladas pelos povos do lavrado, Macuxi e Wapixana, sobretudo os Wapixana, com quem os WaiWai já mantinham significativo intercâmbio de bens de troca (HOWARD, 2002, p. 31-56).

De acordo com o missionário Robert Hawkins, naquela época (1949), a maioria dos WaiWai já residia no Brasil<sup>27</sup>, mas alguns poucos ainda estavam na Guiana, às margens do Rio Essequibo. A estratégia dos missionários foi, a partir desse contexto, começar os primeiros contatos na Guiana, com aqueles que eles consideravam o grupo menor, e somente mais tarde contatar os que moravam no Brasil.

Nesse período, porém, funcionários da então colônia britânica não estavam convencidos a autorizar a incursão missionária, pois entendiam que se tratava de um povo feliz e inocente, e que os missionários não tinham que ir para lá para proibir as danças e as festas com bebidas alcoólicas. Os missionários, por sua vez, argumentaram que não pretendiam mudar os costumes dos WaiWai, e o funcionário da colônia britânica retrucou: “mas quando os WaiWai se tornarem cristãos eles mudarão”. (DOWDY, 1997, p. 51). Os missionários insistiram com o governo guianês que por três vezes negou a abertura de um posto missionário entre os WaiWai. A

---

<sup>25</sup> Ver Iconografia, figura 4

<sup>26</sup> Atualmente República Cooperativa da Guiana

<sup>27</sup> Entrevista cedida ao jornalista Timóteo Camargo na residência do missionário Roberto Howkins em Odessa – Missouri no dia 21/10/2008 (Arquivo em vídeo do departamento antropológico da Missão Evangélica da Amazônia - 0002m2ts)

permissão só foi adquirida após 18 meses de espera. Com a permissão concedida, Neill e Robert iniciaram a viagem pelo Essequibo rumo aos WaiWai. O que os irmãos não esperavam é que a notícia da viagem aos WaiWai se espalhasse de tal modo pela selva que chegou distorcida ao grupo do Essequibo, na Guiana, e do Rio Mapuera, no Brasil: “Matadores brancos estão chegando” (DOWDY, 1997, p. 51).

A princípio os WaiWai esperavam homens de pele branca que viriam para matá-los, pois eram maus. O medo e a excitação tomaram conta de todos que ouviam a notícia pela boca de Mapari, tio do futuro Xamã e protagonista da conversão WaiWai ao cristianismo, Ewká. (DOWDY, 1997, p. 53-54)

Na primeira viagem aos WaiWai, os missionários Neill e Robert encontraram cerca de vinte e cinco WaiWai. Eles viajaram com intérpretes, dois indígenas wapixanas, durante cerca de duas semanas. Eles permaneceram entre os WaiWai por aproximadamente três meses para estudo da língua e da cultura. Os missionários perceberam que até aquele momento os WaiWai se mostravam relativamente amistosos e que sua expectativa era receber de presente os bens materiais dos missionários.

Ao contrário dos exploradores nos primeiros contatos, esses homens vieram para estabelecer um posto missionário, o que daria início à dependência permanente dos WaiWai aos bens de troca da sociedade ocidental (HOWARD, 2002, p. 36).

Para surpresa do grupo, o que os missionários fizeram naquele momento não foram trocas e presentes, mas sim falar a respeito da existência do Deus judaico-cristão, o que implicaria não somente na conversão ao cristianismo, mas num novo saber religioso construído sobre aquilo que é simbólico, tanto material como imaterial, tanto para as representações missionárias quanto para as indígenas. Era o início de um encontro cultural, especialmente no campo religioso, marcado por trocas simbólicas, que possibilitaria a reordenação tanto do mundo natural, material quanto do sobrenatural através do uso do discurso e das representações.

Segundo os relatos registrados pelos missionários, a primeira viagem não atingiu o objetivo desejado, no sentido de que o cristianismo dos missionários da UFM não teve poder para modificar as práticas e representações WaiWai, ou seja,

pensamentos, percepções e ações, segundo as normas do cristianismo protestante, pois “nenhum WaiWai aceitou<sup>28</sup> a Cristo em seu estomago”.<sup>29</sup>

Os missionários retornaram de sua primeira viagem à aldeia e organizaram uma segunda, desta vez à aldeia Forno Velho, onde encontrariam um pouco mais de 45 pessoas, juntando com aquelas que vieram do Brasil.

Quando encontraram os WaiWai, os irmãos Hawkins perceberam, num curto espaço, a diminuição populacional em decorrência de mortes causadas por guerras e doenças contraídas através das interações que os Wapixana tinham com os ocidentais. Através dos Wapixana, o contágio atingiu os Tarumá, dizimando-os aos poucos e, finalmente, as doenças alcançaram os WaiWai do Essequibo (OGILVIE, 1942, p. 2-3, apud HOWARD, 2002, p. 31). Do contato da primeira viagem com os missionários e com os povos do lavrado sobraram epidemias que os WaiWai, especialmente o xamã, não conseguiam curar, de modo que Ewká ficou feliz em vê-los, pois a mágica dos missionários era realmente tão poderosa que fizera regredir as doenças que se prolongavam “usando bolinhas brancas e macias e do líquido que esguichava através de um espinho brilhante”. (DOWDY, 1997, p. 96). A nova tecnologia trazida pelos missionários atraía ainda mais os WaiWai. Anteriormente, facões e machados eram suficientes para atraí-los, mas a alopatia ganhou importância crucial devido à cura que proporcionava.

Os remédios fizeram parte fundamental da estratégia missionária, pois eram constantemente associados ao Deus judaico-cristão. Os missionários administravam as doses necessárias sempre seguidas de oração, de modo que, para as representações indígenas, a cura, mesmo provocada pelos remédios, era atribuída ao Deus cristão, em parte porque as representações missionárias davam conta de que todo o conhecimento é, antes de tudo, conhecimento do próprio Deus, de modo que, para os missionários, associar a alopatia à ação divina estava em pleno acordo (DOWDY, p. 123).

A partir da segunda viagem, os missionários intensificaram o estudo do idioma WaiWai a fim de comunicar o que estava escrito na Bíblia (Kaan Karitan),

---

<sup>28</sup> “Aceitar a Cristo” é termo usado pelos cristãos protestantes para aqueles que se convertem ao cristianismo.

<sup>29</sup> “Em seu estomago”. Era o centro das emoções WaiWai, equivalente ao mesmo que os evangélicos dizem: “aceitar no coração”. Hoje em dia, os WaiWai usam também a frase “segurar Jesus” (ahsî pînkakî), com referência à conversão ao cristianismo. “Ahsî pînkakî” é usada no imperativo, assim como está escrito, dando a ideia de não soltar de nenhum modo, isto é, “segure firme e não solte mais”, dá a ideia de conversão ao cristianismo na língua WaiWai.

mas ainda usavam intérpretes wapixanas. A essa altura os missionários deram início a catequese diária e começaram a insistir para que Ewká ajudasse na tradução do papel de Deus para a língua nativa.

Os primeiros ensinamentos consistiam na doutrina da criação e do amor de Deus, contrastando radicalmente com Mawri que os havia abandonado (Idem). A oposição relacionada entre o Deus judaico-cristão e Mawri era evidenciada pelos missionários no ensino catequético de que o Deus a quem os missionários se referiam não somente havia criado homem e mulher, mas os amava e por isso não os havia abandonado, de modo que o novo ensino contrariava as representações descritas na cosmogonia WaiWai e ao mesmo tempo reconfigurava uma nova representação com relação à gênese humana, ao mundo e aos seres espirituais, sempre baseada na Kaan Karitan.

### 2.3 Sem fé é impossível

Segundo Souza (2003, p. 22), após seis anos de contato com os WaiWai, os missionários residentes entre os rios Contigo, Surumu e Essequibo resolveram criar um polo que gerenciasse as questões missionárias às margens do rio Tacutu, na fronteira entre Brasil e Guiana.

Os missionários alegavam que a distância entre os campos de trabalho junto aos Macuxi e os WaiWai era grande em relação à sede da MICEB localizada em Belém. Nesse contexto nasce, em 1956, a Unevangelized Fields Mission – British Guiana Branch for Indian Work, com sede em Georgetown e desmembrada após dois anos para a vila do Bonfim - RR, no Brasil. Esse foi o nome usado até 1959, quando passou a se chamar Cruzada de Evangelização Mundial – Seção Riobranquense.<sup>30</sup>

Em 1970, A Cruzada de Evangelização Mundial ganha sua versão brasileira, Missão Evangélica da Amazônia – MEVA.<sup>31</sup> O novo estatuto, no entanto, sofreu algumas alterações, mas essencialmente mantiveram-se as mesmas ideias e motivações,<sup>32</sup> que combinam com a confissão de fé da UFM desde sua fundação em

---

<sup>30</sup> Veja anexo (1) – diário oficial de 25/07/1959, p.177.

<sup>31</sup> Jornal oficial com data de 9 de maio de 1970 – Reforma de Estatuto, Missão Evangélica da Amazônia (Antiga Cruzada de Evangelização Mundial). Arquivo da secretaria da Missão Evangélica da Amazônia em 16/08/2013.

29 de junho de 1931. A confissão servia para orientar o trabalho missionário, considerando que se tratava de uma organização evangélica interdenominacional, isto é, que poderia receber membros de igrejas diferentes, mas que necessariamente deveriam sustentar os mesmos dogmas. Apresentamos de acordo com Souza (2008, p.30), o resumo da declaração de fé dos missionários:

**SCRIPTURE:** *We believe in the divine, verbal, plenary inspiration and the inerrancy and historical infallibility of the original Scriptures, and their supreme authority for faith and practice.*

**GOD:** *We believe in one God, the creator of all things, eternally existing in three persons, Father, Son, and Holy Spirit.*

**JESUS CHRIST:** *We believe that Jesus Christ was begotten by the Holy Spirit and born of the Virgin Mary and is true God and true man.*

**SALVATION:** *We believe in the necessity of the substitutionary death of Christ and that all who believe are justified on the basis of His shed blood and, therefore, have the assurance of their eternal salvation.*

**MAN:** *We believe that man was created in the image of God and that he sinned, thereby incurring not only physical death but also spiritual death which is separation from God. We believe in the total depravity of man and the absolute necessity of the new birth for individual salvation, which results in a new man within.*

**HOLY SPIRIT:** *We believe in the regenerating, indwelling, sealing, and sanctifying work of the Holy Spirit, Who baptizes each believer into the body of Christ upon his acceptance of the Lord Jesus Christ as Savior. The Holy Spirit distributes spiritual gifts to believers as He wills for the edification of the Church*

**.SANCTIFICATION:** *We believe the Christian's sanctification begins at salvation, giving the capacity for holiness, but not eradicating his capacity for sin. Identification with Christ's death and resurrection and dependence upon the Spirit's power enable the believer to experience victory over sin.*

---

<sup>32</sup>Não é essencial a comparação dos estatutos nos pormenores, visto que o que interessa aqui são as referências históricas, as ideias e as motivações que trouxeram e fazem permanecer os missionários em campos para evangelização indígena. Nesse sentido, a doutrina missionária é um dos fatores motivadores para evangelização daqueles que os evangélicos chamam de "não alcançados". No estatuto houve uma correção essencial no CAP. II, letra D – Onde consta: "Fé na volta pessoal, visível e premilenal do Senhor Jesus Cristo; na ressurreição corporal dos justos e dos injustos; na vida eterna dos descrentes (Ap.21.6-8)", leia-se no Novo estatuto da MEVA (1970) Fé na ressurreição corporal dos justos e dos injustos; na vida eterna e na morte eterna dos descrentes.

**CHURCH:** *We believe in one universal Church, embracing all who are united to Christ by saving faith and divine grace, and that the founding of local self-propagating churches is the goal of missions. Two ordinances are enjoined by Christ upon all believers: Baptism and the Lord's Supper.*

**ANGELS:** *We believe in the existence of the holy angels, the personal existence of Satan and his demonic hosts. Though we wrestle with principalities and powers in spiritual ministry, victory is assured by Christ's death on the cross.*

**ESCHATOLOGY:** *We believe in the "blessed hope", the pre-tribulation rapture of the Church, the personal and premillennial second coming of the Lord Jesus Christ to the Earth with all His saints. We believe in the bodily resurrection of the just and the unjust, the everlasting blessedness of the saved and the everlasting conscious punishment of the lost.*

**SERVICE:** *We believe that the "Great Commission" of our Lord Jesus Christ to give the Gospel to every creature throughout the world is still incumbent on every believer. We believe in the will, power and providence of God to meet our every need in His service.*

Ao contrário do mito criador WaiWai, o ensino dos missionários consistia em que o Deus judaico-cristão era infinito, transcendente, imanente, pessoal e criador (cf. Gn. 1). Os missionários acreditavam que só havia um Deus criador de tudo e todos em contraste com as crenças WaiWai em Mawri e Kworokyam. O primeiro, criador que abandonou a sua criação, e o segundo, um espírito nem bom nem mau.

Para os missionários "qualquer outra representação que não fosse à do Deus que se revela na Escritura ou é uma projeção de nossos sonhos ou é fruto demoníaco". (FERREIRA, 2011, P. 102). A doutrina das origens é fundamental no ensino dos missionários, pois é ela que irá determinar a natureza dos demais elementos da cosmovisão cristã como, por exemplo, ética e moral. (FERREIRA E MYATT, 2007, p. 251). Para a teologia missionária tradicional (fundamentalista), as origens do universo não tratavam de mito ou alegoria, mas de uma condição concreta e literal conforme as narrativas bíblicas de Gênesis capítulos 1 e 2, em que Deus criou do nada (*ex nihilo*) todas as coisas e que Ele mesmo sustenta e governa com sua providência. Todo o significado do universo e dos atributos de um Deus criador, infinito, transcendente, imanente e pessoal residem antes de tudo nas narrativas cristãs da criação.

A doutrina do amor de Deus, por sua vez, reforçava tanto os aspectos da criação como o envolvimento pessoal do criador com a sua criação, sempre em contraste com Mawri e Kworokyam, isto é, Ele não só criou, mas também proveu meios para que a humanidade, separada de seu criador por causa do pecado, tivesse a oportunidade de voltar para o Deus judaico-cristão. Desse modo, para os missionários, falar sobre a doutrina do amor implicava em ensinar também sobre o homem e o pecado, pois eles acreditavam,

que o homem foi criado à imagem de Deus e que ele pecou, incorrendo, assim, não somente a morte física, mas também a morte espiritual, que é a separação de Deus. Acreditamos na depravação total do homem e da necessidade absoluta do novo nascimento para a salvação individual, o que resulta em um novo homem dentro (Confissão de fé da UFM. S/D).

De acordo com a crença cristã, o homem foi criado à imagem e a semelhança de Deus vivendo junto ao seu criador até ser corrompido pelo pecado e separado da presença divina,

Deus criou o homem bom e à sua imagem, isto é, em verdadeira justiça e santidade para conhecer corretamente a Deus, seu Criador, amá-lo de todo o coração e viver com Ele em eterna felicidade, para louvá-lo e glorificá-lo. Só que essa natureza foi corrompida na queda e desobediência de nossos primeiros pais, Adão e Eva, no paraíso. Ali, nossa natureza tornou-se tão envenenada que todos nós somos concebidos e nascidos em pecado (FRANKLIN, 2011, p. 91).

O pecado na concepção missionária, segundo o catecismo menor de Westminster<sup>33</sup> (1647) “é qualquer falta de conformidade com a lei de Deus, ou qualquer transgressão dessa lei”. Essa afirmação está fundamentada por eles nas passagens bíblicas, todas sustentadas pela noção de que toda a Bíblia é digna de credibilidade e inspirada por Deus.

Fundamentados nesses paradigmas, a Bíblia servia tanto para orientação do trabalho missionário como para a motivação do mesmo, pois segundo os dogmas cristãos, os WaiWai viviam em pecado, separados e em desacordo com a Lei do Deus judaico-cristão.

No princípio do encontro cultural as estratégias missionárias correspondiam a catequese, ao estudo da língua WaiWai, à tradução da Bíblia e ao investimento

---

<sup>33</sup> Tratado teológico de orientação calvinista, formulado no século XVII por teólogos ingleses e escoceses na assembleia de Westminster.

prioritário na evangelização do jovem e influente xamã Ewká, devido à sua importância vital na sociedade WaiWai.

A teologia dos missionários lograva outros aspectos relacionados à ética e à moral, de modo que a prática e a pregação dos missionários envolviam temas como o trabalho, adultério, roubo, bebedeiras etc., visto que o fruto da genuína conversão ao cristianismo deveria se manifestar de forma objetiva no cotidiano da vida. O converso deveria, a partir de sua experiência religiosa, entender que o comportamento deveria estar em consonância com o padrão dos missionários, desse modo, as práticas WaiWai, que fossem contrárias aos princípios bíblicos, deveriam ser abandonadas. As mudanças propostas aos WaiWai não estavam somente na esfera da religião, mas também nas práticas sociais.

A ética e a moral protestante confrontavam-se com a cultura tradicional. A ideia era que os nativos poderiam ganhar algum dinheiro ou bens manufaturados em troca do trabalho oferecido e promovido pelos missionários, que, na prática, consideravam a ética protestante superior enquanto a tradicional era considerada atrasada e indolente, conforme Robert Hawkins escreve em seu diário: *“The Shedeus, though friendly, are just as lazy and sordid in their lives as the WaiWais”* (HAWKINS, 1953-54:10 apud HOWARD, 2001:58; OLIVEIRA, 2010, p. 35).

Nesses encontros, embora houvesse o estranhamento, havia também interesse dos WaiWai por bens materiais trazidos pelos missionários.

Há muito tempo, talvez dois anos após a chegada dos missionários, estava muito difícil ainda para se comunicar com os WaiWai. Os missionários traziam as coisas: facas, machados. Os WaiWai eram doidos por essas coisas, lima etc. Mas os missionários só davam essas coisas se os WaiWai trabalhassem um pouco. Porém, os WaiWai não queriam trabalhar, eles queriam de graça as coisas dos missionários.<sup>34</sup>

Embora a estranheza em relação ao outro fosse perturbadora, não podemos dizer que o contato com os bens de consumo foi totalmente estranho para os WaiWai, pois há muito tempo eles já vinham adquirindo indiretamente, por meio das redes de trocas intertribais, objetos como terçados, facas, machados, miçangas, limas etc.

---

<sup>34</sup>Entrevista concedida por um dos filhos de Ewká em 15/07/2010

Tal familiaridade permitiu-lhes incluir esses estrangeiros no seu modelo tradicional de prestações e contraprestações. O intercâmbio desses bens, longe de ser apenas uma troca de objetos utilitários, gerou a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material. Portanto, a manipulação desses emblemas semânticos passou a construir uma forma de discurso performático apropriado às transações de poderes complementares e à negociação de novas relações sociais. Nesses encontros com os brancos, os WaiWai usaram a linguagem ritual das trocas como instrumento para domesticar os visitantes “selvagens” e enigmáticos, e ao mesmo tempo para capturar algo de seus poderes exóticos e ameaçadores. Com isso, procuravam exercer algum controle simbólico e material sobre os forasteiros vindos das zonas periféricas do seu universo social, e assim reafirmar sua própria posição no centro desse universo (HOWARD, 2002, p. 25).

É fato que esse tipo de encontro promove grandes modificações culturais. No entanto, essas modificações são arbitradas pelos próprios WaiWai a partir de um conjunto de símbolos já existentes no cotidiano sociocultural que, em alguma medida, interessa-lhes para “satisfazer seus próprios fins, numa tentativa de apropriação e pacificação dos poderes dos brancos”. (HOWARD, 2002, p. 29)

No encontro com os missionários, não havia passividade no local onde a mediação cultural se desdobrava. Ao contrário, o que havia era resistência, aliás,

Reconsiderar as questões das trocas interétnicas à luz de teorias da resistência parece ter potencial para resolver muitos problemas do paradigma anterior que fazia dos povos indígenas personagens passivos em sua própria dramaturgia, esta nova abordagem dá-nos acesso a um rico universo de significados, até aqui omitidos, e demonstra por que estratégias os povos indígenas vêm procurando conquistar um papel ativo em situações interétnicas, apesar das imensas pressões que existem para incapacitá-los. Relações de troca não são apenas mecanismos dos colonizadores para dominar os povos nativos; elas também constituem a arena onde estes desafiam a dominação e procuram afirmar suas formas de controle (HOWARD, 2002, p. 29).

É claro que de um lado temos os missionários interessados na evangelização e do outro os WaiWai interessados nos bens trazidos, fazendo do contato uma relação paradoxal. Tal processo fazia com que os WaiWai usassem de táticas para a apropriação daquilo que lhes despertava interesse.

Em certa ocasião, o missionário Robert Hawkins perguntou a Ewká se ele estava orando diariamente. Ewká respondeu que fazia as duas coisas – orava, mas também praticava o xamanismo. Robert afirmou a necessidade da oração diária. Ewká perguntou: “Se assim fizer, terei esses cartuchos comigo?”. “Sim”, respondeu o missionário.

O diálogo é revelador, Ewká não estava preocupado se iria ou não orar mais ou aderir ao cristianismo. Seu interesse era apenas aquilo que ele poderia obter para satisfazer sua necessidade imediata. As trocas realizadas entre os missionários e os WaiWai não estavam subjogadas a dominá-los enquanto povo nativo, dentro de uma ideia colonizadora opressor/oprimido. Se assim fosse, os missionários estariam submetendo-os a meros espectadores no processo do contato. Ao contrário da passividade e da vitimização, os WaiWai desafiavam os missionários cotidianamente através de táticas por eles elaboradas, afirmando, assim, suas próprias formas de controle, que serão mais bem explicadas no capítulo 3, onde tratamos especificamente das táticas WaiWai e as estratégias missionárias.

Todavia, chama-nos a atenção a tática que os WaiWai mantinham para socializar os missionários e, conseqüentemente, o próprio cristianismo. Como descreve Howard (2002, p.35), o principal mito sobre a origem das mercadorias repousa sobre um papagaio (coowi) que adotou um homem WaiWai, que vivia numa choça, empoleirado numa árvore com um ninho. O papagaio levou esse homem em suas costas até a aldeia dos papagaios. Na aldeia, cuidaram do homem, apresentaram-no e o presentearam com facas e outras ferramentas. Depois de certo tempo, o papagaio levou o homem de volta para a árvore, carregando seus presentes. Assim, ele recebeu a visita de outros WaiWai e distribuiu os produtos manufaturados a eles.

O mito representa uma variante de um tema comum, segundo o qual os produtos culturais se originam de uma fonte natural superior, embora em forma imperfeita e “crua”, e passaram às suas mãos para serem elaborados até chegarem à sua forma cultural plena (HOWARD, 2002,p.36).

Isso significa que, em decorrência da chegada permanente dos missionários, os WaiWai foram incluídos numa premissa de trabalho e recompensa. Eles próprios dariam significados não somente às trocas e ao modelo de trabalho missionário, mas, sobretudo significado aos próprios missionários, que precisavam ser socializados segundo a rede social WaiWai. No princípio do contato, os WaiWai se alarmaram com as práticas, segundo eles, bárbaras e ridículas dos missionários (Idem). Os WaiWai esperavam dos missionários um comportamento condizente com a cultura tradicional, enquanto o contrário também era verdadeiro, num jogo de etnocentrismo de ambos os lados no encontro cultural. Os dois lados ignoravam,

num primeiro momento, os aspectos culturais distintivos e os paradigmas socializantes impostos por ambos. Missionários e WaiWai impunham suas práticas culturais, de modo que tanto um, quanto o outro, agiam conforme seus propósitos - os missionários evangelizando e provocando mudanças, segundo a ética e a moral religiosa e social, enquanto os WaiWai domesticavam as muitas mercadorias que os missionários possuíam e, através dos manufaturados, domesticando os próprios missionários.

Para os WaiWai, domesticar os bens dos missionários era relativo a pacificar ou socializar o próprio missionário, isto é, os WaiWai lançavam mão daquilo que num primeiro momento era estranho à sua própria sociedade e civilizavam, dominavam ou mesmo amansavam, conforme as suas próprias representações. Desse modo, eles usavam de trampolinagem, manipulação, malandragem (CERTEAU, 2002), para subverter as ações e os bens missionários, transformando os objetos vindos de fora, seja material ou imaterial, conforme a finalidade desejada. Isso inclusive pode ser aplicado a outros grupos étnicos, como descrevem Certeau:

Já faz muito tempo que se vem estudando em outras sociedades as inversões discretas e no entanto fundamentais ali provocadas pelo consumo. Assim o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações, que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isso acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. Procedimentos de consumo conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante. (CERTEAU, 2002, p. 94-95).

E de igual modo Howard:

Tais processos implicam a desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena. São metamorfoses que, de forma sutil, mas eficaz, permitem exercer uma resistência cotidiana que é tão política em sua natureza quanto as formas mais explícitas de protesto. (HOWARD, 2002, p. 29)

As lutas de classificação, que se desenhavam entre os WaiWai e os

missionários, residiam especialmente no campo religioso, as estratégias missionárias eram voltadas para um fim maior, que era, conforme os dogmas cristãos, a conversão dos WaiWai. Assim, cada passo missionário no jogo cotidiano visava ao fim a assimilação da religião cristã, seja por meio de bens manufaturados para a aproximação e confiança crescente, seja pela pregação, os missionários sempre buscavam a salvação dos WaiWai. Em contrapartida, a seu modo, os WaiWai criavam resistência e tentavam socializar os missionários, reconstruindo representações aos seus próprios padrões culturais, como, por exemplo, no ritual Pawana (HOWARD, 1993), que apresentarei no capítulo três.

Como se percebe, eram disputas onde os WaiWai impunham suas táticas e os missionários suas estratégias. A dos WaiWai tem a ver com a astúcia e a trampolinagem, ou seja, o modo como no encontro com os missionários eles manipulavam, articulavam e subvertiam a religião cristã e os próprios missionários. A dos missionários, por outro lado, postulava o estabelecimento do cristianismo entre os WaiWai, por meio, obviamente, da religião, mas também pelo letramento e a alopatia. Assim, enquanto um impunha sua estratégia, o outro reagia taticamente a ela. Creio que aqui seja necessário explicar por que estamos usando as categorias “táticas”, especificamente para os WaiWai, e “estratégias”, especificamente para os missionários. Trata-se de duas categorias usadas por Michel de Certeau. Ele entende, e seguimos aqui a mesma lógica, que a estratégia advém das instituições, como por exemplo, religião, lei, linguagem etc. usadas por aqueles que exercem o poder. A estratégia usa o cálculo (ou a manipulação) antecipado das relações de força, que se tornam possíveis a partir de um sujeito de querer e poder, caso dos missionários.

“toda a racionalização ‘estratégica’ procura, em primeiro lugar, distinguir de um ‘ambiente’ um ‘próprio’, isto é, o lugar do querer e do poder próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar. 1. O ‘próprio’ é uma vitória do lugar sobre o tempo. Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias. É um domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo. 2. É também um domínio dos lugares pela vista. A divisão do espaço permite uma prática panóptica, a partir de um lugar de onde a vista transforma as forças estranhas em objetos que se podem observar e medir; controlar, portanto, e ‘incluir’ na sua visão. Ver (longe) será igualmente prever, antecipar-se ao tempo pela leitura de um espaço. 3. Seria legítimo definir o poder do saber por essa capacidade de transformar as incertezas da história em espaços legíveis. Mas é mais exato reconhecer nessas ‘estratégias’ um tipo específico de saber, aquele que sustenta e determina o poder de conquistar para si um lugar próprio. De modo semelhante, as

estratégias militares ou científicas sempre foram inauguradas graças à constituição de campos 'próprios.[...] Noutras palavras, um poder é a preliminar desse saber, e não apenas seu efeito e seu atributo. Permite e comanda a suas características (CERTEAU, 2002, p. 99-100).

O autor, define tática como

a ação calculada determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. [...] E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] A tática é movimento 'dentro do campo de visão do inimigo', [...] e no espaço por ele controlado. Ela não tem a possibilidade de dar a si mesma um projeto global, nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as 'ocasiões' e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas [...] Em suma, a tática é arte do fraco (Idem, p. 100-101).

É o modo como o fraco manipula o poder instituído. Não é sem razão que o encontro entre os WaiWai e os missionários é elaborado nos termos das relações conflituosas ou competitivas, especialmente no campo religioso. Em outras palavras, a tática se dá aos olhos do inimigo, isto é, o modo como o fraco precisa elaborar saídas, trampolinagens, diante de algo que lhe é imposto.

A estratégia, por sua vez, é previamente planejada fora do alcance do oponente, para usar aqui a analogia militar de Certeau. O fato é que, nas duas primeiras incursões missionárias aos WaiWai, eles ainda não haviam entendido o que aqueles homens brancos e altos estavam realmente querendo e quem eram aqueles seres estranhos vindos de fora de seu universo social. (HOWARD, 2002, p. 25)

#### 2.4 O Posto Missionário Kanaxen

O posto missionário Kanaxen, decorrente da segunda viagem missionária, foi planejado por Robert e Neill Hawkins para o estabelecimento constante das ações missionárias. Foi a partir da estruturação de Kanaxen que se deu a evangelização permanente dos WaiWai.

Como já afirmamos anteriormente, o local escolhido para a construção do posto "ficava à uma hora rio abaixo de onde os irmãos Hawkins se encontravam, aproximadamente 245 quilômetros ao sul de Bonfim e Lethem". (SOUZA, 2008, p. 175). O local para a construção foi sugerido por Muiuá e ficava a uma hora rio

abaixo, remando em direção à aldeia Forno Velho, conforme podemos observar no mapa:

Figura 3 – Mapa da localização do Posto missionário Kanaxen

Postos da UFM/Cruzada de Evangelização Mundial-Secção Riobranquense até 1960



Fonte: SOUZA (2008, p.124)

O lugar ficava no alto onde as cheias do rio não poderiam alcançar a moradia dos missionários. Os detalhes do local são descritos do seguinte modo:

O desembarcadouro se distinguiu por uma ladeira de argila branca bem onde o rio fazia uma curva. A desembocadura de um riacho flanqueava o barranco íngreme facilitando o acesso ao platô, onde seria estabelecido o posto. O solo era negro, não como o cinza escuro do chão virgem da floresta. Uma aldeia Tarumã extinta havia prosperado aqui, comentará

Muiuá; o solo fértil produzia grandes e deliciosos inhames. O nível da área continuava assim por centenas de passos afastando-se do rio, depois se elevava a uma crista, coberta com a vegetação exuberante, típica da floresta tropical (DOWDY, 1997, p. 116).

O primeiro passo dos missionários foi, além da construção de uma casa, uma pista de pouso para aviões de pequeno porte de onde vinham os mantimentos para a sobrevivência<sup>35</sup>(idem, p. 174).

As casas, como demonstra a imagem (iconografia, figura 13), eram simples. Os missionários moravam em espécies de palafitas feitas de madeira nativa de paxiúba, porém muito diferentes da arquitetura das casas WaiWai, que costumavam ser construídas arredondadas e desprovidas de cercas. No começo era uma casa provisória aberta em suas laterais e com uma cobertura de palha (umaana). As casas permanentes, ao contrário, tinham divisões em cômodos, o quintal era separado por cercas, cujos portões ficavam abertos nos quatro lados, e mangueiras foram plantadas onde muitos WaiWai aprenderam a ler, escrever e ouvir os ensinamentos do Papel de Deus<sup>36</sup>. Xiriminau, um indígena WaiWai, parava ao lado de uma das casas aguardando o aviso dos missionários de quando as aulas começariam. Ele batia numa enxada, como se fosse um sino, para avisar o restante da aldeia que os missionários começariam a falar sobre o papel de Deus (Idem, p.106).

Todas as manhãs, o missionário Robert saía com ajudantes WaiWai contratados a fim de construir a pista de pouso que facilitaria a locomoção, possibilitando a vinda de sua esposa, Florine, e de outros missionários. Caminhavam da casa provisória até a clareira, onde tampavam buracos, aplainavam e cortavam as árvores da cabeceira da pista de pouso para uma aproximação mais segura do avião (Figura 9- iconografia).

Os WaiWai viam os missionários com estranheza; eram homens esquisitos: altos, brancos, de olhos transparentes, como diz Howard, (2002, p. 25) “Eles especulavam se esses seres estranhos e grosseiros, vindos de longe, seriam realmente humanos”. Ewká, contava que os missionários queriam conversar com eles, mas era difícil por causa da barreira linguística. O pouco que os missionários já haviam aprendido da língua fez com que perguntassem: “*Onooke na amoro?*”, que em WaiWai significa “quem é você?”. O missionário tentou pegar na mão de Ewká, mas, desconfiado, ele se afastou; “ele não queria pegar na mão do missionário”,

---

<sup>35</sup> Ver iconografia, figura 9

<sup>36</sup> Ver iconografia, figuras: 15,16 e 17

como relatou um dos filhos de Ewká. O encontro era tão perturbador que, quando cortavam as árvores da cabeceira, os WaiWai prepararam uma armadilha para matar Robert Hawkins. (DOWDY, 1997, p. 113-116). Eis a transcrição do relato:

Ewká: Nós nos reunimos para fazer uma roça grande<sup>37</sup>. Eu fui avisar o Robert (Bam)<sup>38</sup> de que nós iríamos derrubar uma roça grande hoje (aproximadamente em 1950).

Missionário Robert (Bam): Então eu vou participar também. Chegando lá (ao local da derrubada da roça), eles se reuniram e decidiram o seguinte:

WaiWai: Vamos matar o Robert derrubando as árvores em cima dele.

Os WaiWai fazem assim, primeiro cortam várias árvores sem chegar ao ponto de derrubá-la. No final, eles escolhem uma árvore mestra, que será a peça fundamental. Ao derrubarem a árvore mestra, todas as outras, que já estavam enfraquecidas pelo primeiro corte, caem em sequência, provocando um efeito dominó.<sup>39</sup> Eles colocaram o missionário perto (do lado) de onde as árvores cairiam e disseram: “Robert, você vai ficar aqui”, mas ele não percebeu o que os WaiWai estavam planejando: Logo Ewká pensou: “eles vão querer matar mesmo o seu Robert”. Ele tinha um pouquinho de temor, pois Bam o evangelizava. Meu pai ficou olhando de longe, mas outras pessoas cortaram a árvore mestra para derrubar a roça. Aí eles gritaram e as árvores já estavam caindo em cima do missionário:

**Ewká:** “*ero há*<sup>40</sup> Bam”, gritava ele, enquanto muitos paus estavam caindo sobre o missionário.

**WaiWai:** “Bam morreu!”

**Ewká:** “Bam?” Gritava ele

**Robert:** “Uh!”<sup>41</sup>, respondeu do meio da mata. (Ele havia corrido quando as árvores começaram a cair).

**Ewká:** “*Kopi!*<sup>42</sup> ele não morreu”. Chegando onde Bam estava, perguntou: “Alguma árvore bateu em você?”

**Bam:** “Não, Kaan oyakronoma (Deus me ajudou)”.

**Ewká** (pensando): “É verdade mesmo, porque ele não morreu”

O diálogo é revelador em pelo menos três aspectos: o primeiro demonstra a estratégia do missionário Robert quanto à aprendizagem da língua e cultura WaiWai. O desejo de Robert de acompanhar os WaiWai às roças, não expressava uma

<sup>37</sup> A grande roça, à qual Reginaldo se referiu, eram as árvores da cabeceira da pista.

<sup>38</sup> Os WaiWai chamavam o missionário Roberto de “Bam”, devido à dificuldade de pronunciar o nome “Bob”.

<sup>39</sup> Até os dias de hoje perdura o mesmo processo de derrubada de roças.

<sup>40</sup> “*Ero há*” (aquele) – Pronome não dêitico da terceira pessoa. No contexto: “olha isso!” (as árvores).

<sup>41</sup> “*Uh!*”, grito alongado, característico dos WaiWai para se localizarem no meio da mata.

<sup>42</sup> Expressão de medo, espanto e coisas do gênero.

curiosidade sem intenção; quanto mais Robert participasse das atividades cotidianas dos WaiWai, mais aprenderia a língua e a cultura, de modo que pudesse acelerar, com a maior eficácia possível, o ensino da Bíblia e, conseqüentemente, sua tradução para o idioma local.

Em segundo lugar, demonstra a tática WaiWai para tirar a vida de seus inimigos. Foi o modo como eles reagiram ao início do encontro com os missionários, demonstrando que os primeiros contatos não estavam marcados pela confiança dos WaiWai. A intenção de matar Robert nasceu da indignação dos WaiWai acerca do ensino protestante sobre a criação, o pecado e o trabalho como fonte de recompensa dos produtos manufaturados, que os missionários usavam como pagamento dos ajudantes em serviços gerais.

Por fim, e em terceiro lugar, após o plano WaiWai ter falhado, o discurso missionário ressaltou, ainda mais veemente, o poder do Deus cristão em contradição com as crenças WaiWai, o que os levava a pensar na possibilidade de que o Deus que os missionários apresentavam poderia ser mesmo maior que Kworokyam. O ensino colocava em oposição permanente o Deus judaico/cristão em relação tanto a Mawri como a Kworokyam. Todos os dias os missionários instruíam os WaiWai de que o criador de tudo e de todos, que fez as árvores, as montanhas e o sol, que soprou nas narinas do homem dando-lhe vida era o Deus judaico-cristão e não Mawri. Alguns WaiWai murmuravam contra os missionários, que estavam constantemente dando ordens e falando veementemente contra os que praticam o mau, e que, por isso, teriam a sua recompensa, provavelmente referindo-se ao texto bíblico do livro de Romanos 3. 23, que diz: “o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor”, demonstrando que a prática do mal levaria à eterna perdição da alma. A base teológica incluía mais um trecho da Bíblia:

Portanto, a ira de Deus é revelada do céu contra toda impiedade e injustiça dos homens que suprimem a verdade pela injustiça, pois o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas, de forma que tais homens são indesculpáveis; porque, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe renderam graças, mas os seus pensamentos tornaram-se fúteis e os seus corações insensatos se obscureceram. Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus imortal por imagens feitas segundo a semelhança do homem mortal, bem como de pássaros, quadrúpedes e répteis. Por isso Deus os entregou à impureza sexual, segundo os desejos

pecaminosos do seu coração para a degradação de seu corpo entre si. Trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram a coisas e seres criados, em lugar do Criador, que é bendito para sempre. (Rm. 1. 18-25)

Os missionários falavam seriamente a respeito do modo como os WaiWai viviam:

“Deus se revelou a vocês por estas árvores, este rio, o céu, mas vocês viraram as costas para Ele. Em vez de servi-lo, vocês preferiram servir as coisas que ele fez.[...] Um dia alguém disse que Deus me amava e queria livrar-me de minha maldade. Então eu parei de virar as minhas costas para Ele. Isso é tudo. Agora eu vim para lhes dizer que Deus também ama vocês e quer livrá-los da maldade para que vocês sejam seus filhos.(DOWDY, 1997, p. 112)

O sermão se referia principalmente ao infanticídio praticado pelos WaiWai (DOWDY, 1997, p.111; QUEIROZ, 1999, p. 270) e ao roubo que, segundo os missionários, Iucumá havia praticado, levando alguns machados e facas, que o missionário Robert trouxe de volta a seus domínios, para a fúria de Iacumá. Para os WaiWai, se os missionários realmente os amassem, eles lhes dariam todas essas coisas, e não os fariam trabalhar por elas. “Nós amamos vocês, assim com Deus, mas Ele e nós queremos que vocês façam o que é direito”. (DOWDY, 1997, p.112). O ensino daquele dia ainda envolveu uma séria de cobranças contra a cobiça, luxúria, malícia e maledicência, que traziam ressentimento ainda maior dos WaiWai contra os missionários, desembocando no plano para tirar a vida de Robert, conforme descrito acima.

O ensino continuou nos dias subsequentes, especialmente no dia que os missionários chamavam de domingo. Os WaiWai sentavam-se para ouvir a catequese, cujo conteúdo afirmava que Espírito Santo era o mais forte de todos e que no final destruiria a Kworokyam, que mais tarde foi qualificado como Satanás.

Com a pista de pouso finalmente concluída, chegaram no primeiro pouso a esposa de Robert e Neill com seus três filhos.

A reação dos WaiWai ante a esquisitice dos homens brancos, durante o primeiro contato, não foi nada comparada à excitação e espanto provocados pela visão das mulheres brancas e suas crianças. Sua curiosidade era grande, e assim continuou dia após dia nas aldeias ou onde quer que vissem as famílias dos dois irmãos (Idem, p. 116).

Assim que aprenderam um pouco da língua, as mulheres trabalharam tanto na catequese<sup>43</sup> como no tratamento das doenças que assolavam os WaiWai.

Num curto espaço de tempo, Neill Hawkins deixou o posto entre os WaiWai e partiu para trabalhar entre os Tyrio. Robert e Florine permaneceram e se dedicavam integralmente ao estudo da língua WaiWai com o firme propósito de traduzir a Bíblia para o idioma nativo.<sup>44</sup> Chegou posteriormente a Kanaxen outro casal membro da UFM, Claude e Barbara Leavitt, mas o contato inicial com os novos missionários, não foi diferente do contato com Robert e Neill. Para os WaiWai, tratava-se de pessoas ignorantes que não os compreendiam. Claude usava óculos, de modo que Ewká apareceu em Kanaxen com um novo desenho em sua face – eram círculos de cor vermelha, da semente de urucum, que ele havia pintado em torno dos olhos, numa clara alusão ao uso dos produtos estranhos dos missionários, ressignificado de acordo com a cultura WaiWai, uma referência à domesticação simbólica que os WaiWai faziam dos estranhos artefatos que os missionários possuíam. Florine escrevia cânticos e alfabetizava, enquanto Barbara instruía, com base na Bíblia, as mulheres WaiWai. No mesmo ano da chegada de Claude e Barbara, chegou também a enfermeira Florence Riedlle<sup>45</sup> que, para os WaiWai, era “mestra na magia da medicina” (DOWDY, 1997, p. 121). Os WaiWai já haviam aprendido um pouco sobre os medicamentos, mas Florence elevou o conhecimento dos remédios e da cura das doenças. Em Kanaxen também foi construído um ambulatório embaixo das palafitas dos missionários, para atendimento dos enfermos.

Kanaxem rapidamente se tornou uma aldeia artificial. Os WaiWai foram atraídos de outros lugares, incluindo lacá lacá, onde morava Ewká, para perto dos missionários. No início a atração foi pelas novas tecnologias trazidas pelos missionários e pelos manufaturados que os WaiWai obtinham em troca de trabalho, como por exemplo, facas, machados, miçangas etc. Aos poucos, Kanaxem virou o centro da vida de todos em virtude do acesso aos bens materiais e imateriais trazidos pelos missionários.

Obviamente, como temos explorado até aqui, a chegada dos novos missionários, a medicina alopática e a evangelização não tornavam os WaiWai

---

<sup>43</sup> Ver iconografia, figura 16 e 17

<sup>44</sup> Toda a Bíblia foi traduzida para o idioma WaiWai. A Bíblia foi entregue completa no ano de 2002 numa reunião na qual estive presente, junto ao missionário Roberto Hawkins.

<sup>45</sup> Ver iconografia, figura 23

passivos diante do encontro, isto é, eles não estavam aceitando todas as representações e a própria presença missionária sem conflitos internos e externos. Um exemplo claro do uso da tática WaiWai ou mesmo da resistência que eles ofereciam foi quando Florence aplicou uma injeção e orou por um enfermo e, quando ela se retirou, Ewká recomeçou o processo de cura com os cânticos e assopros próprios do xamanismo WaiWai (DOWDY, 1997, p.123). Foi um período conflituoso no encontro, mas que, por outro lado, conduzia relativamente rápido os WaiWai à assimilação da religião cristã.

## 2.5 A conversão ao cristianismo e a crise do xamanismo.

Houve três eventos importantes na trajetória xamânica de Ewká que ilustram o modo como alguns acontecimentos contribuíram para a sua conversão ao cristianismo e, conseqüentemente, para a conversão dos WaiWai, que posteriormente tiveram suas próprias experiências, quando do abandono do xamanismo. Foi um período em que eles enfrentaram novas doenças e Ewká passou a vivenciar uma profunda crise quanto às práticas xamânicas de cura. (DOWDY, 1997)

Sabemos que uma epidemia alastrou-se entre os índios na época em que a missão os encontrou. Os rituais de cura tradicionalmente realizados não surtiam efeito no combate às doenças trazidas pelos brancos. As mortes que aconteciam em grande quantidade eram um sinal de que o diálogo entre os *Yaskomo* e os seus espíritos tinha sido de certa forma interrompido (QUEIROZ, 1999, p. 275). Segue abaixo uma história, conforme relatada por Ewká.

Xakawa<sup>46</sup>, filha de Poniwe, esteve muito doente durante uma viagem que faziam para uma outra comunidade. Ewká tentou curá-la através dos rituais xamânicos, tentou tudo o que podia fazer para curá-la. Tudo o que *Kakîlaw – kworokyam* disse ele fez, mas não obteve nenhum resultado, de modo que a menina veio a falecer. Conforme Ewká havia revelado, esse evento o abateu muito e colocou o xamanismo em dúvida para ele, pois, nesse período, os missionários já afirmavam que os rituais xamânicos não curavam.

---

<sup>46</sup> “caranguejo”.

O segundo evento foi à doença de Kîrînaw, filho de Ewká. Ele estava com a respiração muito rápida (talvez uma pneumonia) e, mais uma vez, Ewká não vinha obtendo sucesso para curá-lo. Os missionários o desafiaram a usar apenas a oração. – Se você continuar assim, seu filho vai morrer – diziam os missionários. Ewká aceitou o desafio: o missionário da Unenvangelized Fields Mission – UFM, Robert Hawkins, lhe ensinou: – “Vá lá e ore assim: Eu não quero que meu filho morra, como morreu Xakawa”. – “Você tem que falar com Deus assim”. Ewká assim o fez e no outro dia Kîrînaw estava um pouco melhor. Conforme Ewká orava no decorrer dos dias, Kîrînaw ficava melhor.<sup>47</sup>

O período entre a doença de Xakawa e a de Kîrînaw se constituiu, para Ewká, um período de oscilação entre o xamanismo e a oração cristã. Ao ser convidado para curar pessoas por meio do xamanismo, Ewká dizia que estava experimentando outra coisa, a oração, mas as pessoas diziam para ele: – Por que você está fazendo isso? – pois elas sabiam que se o xamã abandonasse o xamanismo, fatalmente morreria, como outrora o *poniko yîm* já lhe avisara. Mas Ewká vivia um conflito entre Kworokyam e Jesus. Ele chegou no ponto em que precisava escolher a quem iria “segurar”<sup>48</sup>, como descreve a missionária Irene Benson:

Por algum tempo Ewká continuou como pajé, mas orava e cantava hinos que ele aprendera com Sr. Roberto e Dona Florine. Às vezes, quando ele tentava curar uma pessoa tudo dava certo, às vezes não dava certo. Ele não podia imaginar porque a pajelança não funcionava toda vez. Um dia, Dona Florine conversou com Ewká, que lhe perguntou por que a pajelança nem sempre dava certo. Dona Florine respondeu que talvez os espíritos maus não quisessem dividir Ewká; eles queriam todo o poder na vida dele<sup>49</sup>.

A decisão para Ewká era perigosa, na perspectiva WaiWai. As consequências do abandono dos ofícios de xamã traziam o risco iminente de morte, experimentada empiricamente pela comunidade.

Havia um pajé que tentou curar a sua esposa, fez todo o tipo de pajelança para ela melhorar, ela não melhorou e morreu. O pajé ficou com raiva,

<sup>47</sup> Embora não tenha sido revelado, havia uma forte possibilidade de os missionários terem administrado remédios alopáticos junto com a oração, como demonstrado anteriormente.

<sup>48</sup> “Segurar” é o termo que os WaiWai usam para a conversão ao cristianismo. “*ahsî*” é a raiz do verbo segurar. Por exemplo, *Xesus ahsîko!* (Imperativo para: “Segure Jesus”, “converta-se”).

<sup>49</sup> Irene Benson (mensagem pessoal). Mensagem recebida por [andreetania@gmail.com](mailto:andreetania@gmail.com) em 04 ago.2010

pegou a cesta, jogou na mata, tudo caiu, as pedras, tudo. No próximo dia, ele pensou: “eu não deveria ter feito aquilo”. Ele foi procurar sua cesta e não achou as pedras. Ele ficou com medo, voltou para a casa dele, deitou na rede, virou de costas, virou para a parede, e as pessoas disseram que ele simplesmente morreu. Naquele dia, não, mas ele não comia mais, não bebia mais... Ele pensava: “eu vou morrer”. Ele perdeu toda a vontade de viver. Outro pajé queria deixar de ser pajé. Ele estava passando numa cachoeira, a canoa bateu em qualquer pedra e a cesta dele afundou e ninguém mais achou. Então, ele morreu... de medo... ou de outra coisa. Então, Ewká e todo mundo, todo o povo, falavam: “está provado, todo pajé que deixa a pajelança vai morrer”.<sup>50</sup> (BENSON apud QUEIROZ,1999, p. 273)

Para Ewká era uma escolha que trazia apreensão para ele e para o povo que o advertia do risco de sua decisão. Em certa ocasião, sua esposa disse: “Olha, nossos filhos vão morrer e você será o culpado”. Durante o primeiro ano de sua conversão, qualquer coisa que acontecia a Ewká, todos achavam que ele iria morrer. (QUEIROZ,1999, p. 274). No entanto, segundo os relatos, ele abandonou o xamanismo. Para o restante dos WaiWai o desafio era relativamente simples. Se Ewká viesse a morrer – e isso parecia iminente - os missionários deveriam ir embora. Desafio esse já experimentado por Xiriminau diante do risco de morte de suas duas esposas - “se o medicamento de Bam curá-la, eu me tornarei um companheiro de Jesus, se o remédio falhar, voltarei para minha aldeia nas altas montanhas e lá me esforçarei para conhecer melhor a Kworokyam. (DOWDY, 1997, p. 107). Eram épocas em que as doenças haviam se alastrado e que os xamãs estavam com dificuldades em lidar com as novas epidemias vindas de fora de seu ambiente social.

Os missionários desafiavam frequentemente o povo, especialmente Ewká, a reconhecer de onde vinha todo o poder espiritual. Em outra ocasião, Ewká estava visitando a aldeia de grandes Cahoeiras, no Rio Mapuera, quando sua filha, Tamalcucu, caiu de ponta cabeça no fogo. As queimaduras eram graves e o xamã local estava pronto para cuidar das queimaduras da menina. Entretanto, Ewká preferiu levar Tamalcucu de volta a Kanaxen, onde a missionária Florence não usava xamanismo, mas remédio alopático, que, segundo Ewká, era do que ela precisava. No entanto, durante os dias de viagem a Kanaxen, Tamalcucu piorou e ardia em febre, de modo que Ewká tanto orava como soprava alternadamente para a melhora de sua filha. Ao chegarem a Kanaxen, Florence tratou a menina com

---

<sup>50</sup> O cesto se refere à “*pokara*” e as pedras às “*nikua*”, já citadas neste trabalho.

injeções, unguentos e drogas, e disse que a menina sobreviveria (DOWDY, 1997, p. 123-131).

Florence mais uma vez desafiou Ewká ao perguntar quem havia conservado a vida da criança? Quem havia evitado que ela se queimasse ainda mais? Quem a protegeu? Deus – respondeu Ewká. Mas por que Ele deixou que ela fosse queimada? Ewká inquiriu Florence, mas a resposta veio de Florine, baseada na teologia missionária ela respondeu que talvez fosse porque Ewká havia soprado para os espíritos e orado para Deus, talvez Ele estivesse tentando ensinar que você não pode fazer as duas coisas (Idem, p. 131-132). Isso significava que Ewká precisava fazer uma escolha entre o Deus judaico/cristão e Kworokyam. Era esse o desafio e o conflito constante que Ewká enfrentava, não sabendo exatamente a quem seguir e a quem dar a credibilidade. Ele estava numa encruzilhada. Afinal, os missionários o desafiaram a escolher apenas um caminho, parte da exclusividade do ensino cristão protestante, onde o fiel não pode percorrer dois caminhos ao mesmo tempo. Ou continuava “segurando” Kworokyam e realizando o xamanismo, ou “segurava” Jesus e fazia orações.

Ewká pensou e, enfim, decidiu que queria aceitar Jesus, mesmo que nenhum outro índio tivesse feito isso no passado. Ele, de verdade, não sabia se iria morrer caso abandonasse a pajelança. Ele foi sozinho para a roça para orar pela primeira vez e convidar Jesus para entrar na sua vida.<sup>51</sup>

Ewká foi, em certo sentido, o próprio evento da conversão. Foi o divisor de águas, o evento principal que definiu o antes e o depois da evangelização. Isso aconteceu em 1955/56<sup>52</sup>, seis a sete anos após o primeiro contato com os missionários, como relata a missionária Irene Benson<sup>53</sup>,

Ewká aceitou Jesus em 1955 ou 1956. Eu só cheguei entre os WaiWais em maio de 1966. Em conversas com muitas pessoas eu tenho a impressão de que ele já era reconhecido como um líder antes de ouvir de Jesus. Ele era um homem quieto; foi difícil para ele aprender a ler e escrever, mas ele persistiu.

A conversão de Ewká ao cristianismo dá-se entre a insistência do ensino missionário, das novas tecnologias, das doenças desconhecidas que causavam

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> Conforme informação do site: <http://www.crossworld.org/about-us/20.08.2013>, 14:54 hs.

<sup>53</sup> Irene Benson (mensagem pessoal). Recebida por [andreetania@gmail.com](mailto:andreetania@gmail.com) em 04 de agosto de 2010.

infortúnio e afetavam a atividade dos xamãs, e as primeiras traduções do texto bíblico.

Como foi analisado, o ensino dos missionários foi elaborado sob um pilar teológico fundamentado na Bíblia, de modo que não podemos ignorar que o cristianismo protestante traz consigo elementos inegociáveis em sua crença, como o preceito ético, moral e, sobretudo o dogma de um único Deus verdadeiro e criador de tudo e de todos, que através do seu filho Jesus, e somente Ele, a humanidade pode ter acesso à salvação física e espiritual. Paradoxalmente, o cristianismo tem a flexibilidade de adaptar-se a diferentes ambientes culturais em sua forma, mas não em seu conteúdo.<sup>54</sup>

Conversões de grupos indígenas que levam em consideração a aglutinação de aspectos especialmente religiosos, não podem ser consideradas como cristianismo protestante histórico, considerando a teologia dos missionários da UFM, mas sim uma caricatura da teologia dos missionários protestantes tradicionais (fundamentalistas). Se o xamanismo pudesse conviver mesclado ao cristianismo, este não poderia mais ser afirmado como cristianismo protestante devido à própria mescla, seria um modo de dissimular o cristianismo transformando-o em sucata (CERTEAU, 1994), isto é, reelaborando sobras de significados cristãos no campo do encontro cultural cotidiano de acordo com as táticas nativas. Caso dos Waari que viram no ideal da conduta cristã, em vida, aquilo que só poderiam conseguir após a morte, que era viver em um mundo de consanguíneos. (VILAÇA, 1999, p. 137). Se os WaiWai tivessem feito o mesmo, o cristianismo seria desconfigurado e vice-versa, fazendo dos dois uma relação de paradoxos coexistentes.

A teologia protestante tradicional dos missionários da UFM não aceita o sucateamento, embora os nativos possam fazer uso dela conforme lhes aprouver. Daí a insistência dos missionários com Ewká, para que ele escolhesse apenas uma das religiões que estavam diante dele.

A partir da introdução do cristianismo e da conversão, os WaiWai apreenderam uma nova representação, fundamentada na teologia missionária, que

---

<sup>54</sup>O cristianismo historicamente, especialmente o catolicismo, buscou várias maneiras de adaptar seu conteúdo. Também é verdade que o cristianismo, mesmo o protestante, não é um todo coeso e impermeável. As transformações e reconstruções não podem ser desprezadas, mas sim vistas como reinvenções. No entanto, o cristianismo ao qual me refiro nesta dissertação é especificamente o dos missionários da UFM carregados da cultura estadunidense e interiorana, que era o local de origem deles. No caso desse cristianismo e conforme a teologia dos missionários da UFM, era inegociável em seu conteúdo.

reconfigurou o *habitus* WaiWai, incluindo-os num modelo de mudança, descrito por Sahlins (1985), como *modernização* e por Robbins (2004), como *substituição*, caso em que a religião tradicional é completamente abandonada em detrimento de uma nova. (SOUZA, 2004, p. 4). As evidências do abandono da religião local WaiWai persistem até os dias de hoje, especialmente no caso dos mais velhos, que não abandonaram o cristianismo e que teve a capacidade de “modificar em bases duradouras as representações e as práticas[...] inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações”.(BORDIEU,2007, p. 57) Ao contrário dos Waari que, em meados dos anos de 1980, haviam abandonado em massa a religião cristã protestante. (VILAÇA, 1999, p. 135). Entretanto, há casos em que acontece o sucateamento de ambos, guardando aspectos tanto de uma quanto de outra religião. Contudo, os conceitos de *modernização* e *substituição* são os que nos interessam aqui, pois levam os nativos a abandonar, no caso, sua religião tradicional dando lugar a uma nova, ou seja, a conversão reordena todo o *habitus* e estrutura social WaiWai levando-os a rejeitar completamente a antiga, atribuindo-lhe valor negativo, a ponto de gerar antipatia ou aversão à sua religião tradicional. Conforme Souza (2004, p.10), são modelos que apresentam a adoção das práticas e teorias cristãs que induzem o nativo a uma atitude de rejeição para com as práticas da religião tradicional.

A conversão ao cristianismo está longe de ter uma resposta final,

discutir sobre esse assunto é suscitar muito mais dúvidas que certezas, pois, embora não haja como negar o fenômeno da conversão, compreendê-la todavia é tarefa árdua. Não há como elaborar uma definição precisa e cabal que venha responder por completo as questões que envolvem a adesão à religião cristã por parte de um povo tribal (idem, p. 3).

O que podemos afirmar até aqui é que o cristianismo tem a capacidade de flexibilizar ou se amoldar a várias culturas distintas em sua forma e liturgia, mas não em conteúdo teológico protestante, onde se apresenta inflexível, pois os dogmas cristãos convergem todos a um ponto comum, que é a necessidade da conversão individual e a crença em um único e exclusivo Deus para a salvação da alma.

A soteorologia missionária, isto é, o estudo da salvação, espera de um convertido duas mudanças fundamentais: a primeira interna e a segunda externa. Segundo a teologia missionária da UFM, a mudança interna é considerada subjetiva, vem por meio exclusivo da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, não cabendo ao

homem nenhum mérito que permita por ele mesmo operar as mudanças internas. Trata-se de uma união mística com Cristo, que o indivíduo demonstra objetivamente através do arrependimento dos pecados que cometeu. Se roubava, que não roube mais; se mentia, que não minta mais; se adulterava, que não adúltere mais. Assim, a mudança subjetiva, interna, é objetivada nas práticas cotidianas da vida, mas nunca o contrário, no sentido de que as práticas externas não servem para a salvação do indivíduo, pelo contrário, ela é o resultado objetivo de um acontecimento místico subjetivo. Nesse sentido, a diferença que podemos questionar quanto aos dois modelos de conversão entre o caso WaiWai e o Waari é que, no primeiro, a mudança foi subjetiva (interna), foi sentida, como os WaiWai daquele período diriam: “no fundo do estomago” (DOWDY, 1997, p. 147), o que justificaria a permanência contínua dos WaiWai no cristianismo há mais de cinquenta anos. Enquanto, no caso Waari, a mudança foi objetiva, baseada no discurso das práticas cotidianas de não roubar, não matar, não adúlterar etc., o que possivelmente justifica o abandono do cristianismo, como relata um missionário da Missão Novas Tribos do Brasil – MNTB a Vilaça (1999, p. 138),

[...] acabaram os roubos, as infidelidades. Sem saber a natureza da salvação, só sabendo que a vida das pessoas que aceitaram tinha mudado muito, todo mundo virou crente, só para imitar os crentes. Por isso deu tanta evasão depois; não eram convertidos de espírito, mas só de persuasão mental. Crente para eles era só mudar de vida, e crente é uma relação íntima com Deus, que eles tinham conhecido [...]. Por mais que eu explique que é o espírito de Cristo que traz a salvação, ainda ligam a salvação à sua conduta. Quando se ensina parece que estavam entendendo muito, mas, se eles começam a dizer, é sempre referente à conduta [...] Não é a conduta que salva, mas a crença em Cristo é que muda a conduta.

O discurso missionário afirma que os Waari tomaram o caminho inverso dos pressupostos protestantes, que enfatiza em primeiro lugar a mudança interior antes da conduta exterior, eliminando o que na cosmologia missionária seria a mudança mais importante, isto é, a crença em Deus construída sob a teologia bíblica protestante. Desse modo, podemos dizer que os Waari usaram da trampolinagem e sucatearam aspectos do cristianismo, atribuindo ao Deus que, os missionários apresentaram, aspectos humanos, “despindo-o de seus atributos divinos (...). O Deus cristão tornou-se uma personagem mítica waari”. (Idem, p. 139) Ao fazerem isso, transformaram o cristianismo em algo próprio da cultura, não mais baseado nos atributos divinos descritos pela Bíblia que rege a conduta e a teologia dos

missionários da UFM, os quais praticamente negam a possibilidade de associar qualquer divindade nativa ao Deus judaico-cristão. Por isso, Robert escolheu Kaan para explicar aos WaiWai a respeito de Deus. Partindo de algo ou alguém que os WaiWai não faziam ideia que existisse, tornando a tarefa da evangelização menos descomplicada, ou seja, uma série de novidades atribuídas ao novo Deus, sem incorrer no perigo de associar uma entidade nativa, no caso Mawri ou Kworokyam, com atributos diferentes ao Deus Judaico-cristão. Por isso era importante, no caso WaiWai, que os missionários desconstruíssem a imagem de Kworokyam como o espírito mais poderoso e atribuir-lhe valor demoníaco, desqualificando-o perante o Deus judaico-cristão, estratégia missionária encontrada também na etnografia de outros grupos indígenas do Brasil, por exemplo, Toré, Waiãpi (ALMEIDA, 2006, p. 286) e Palikur (CAPIBERIBE, 2006, p. 330).

## 2.6 O Cristão deve devorar seu antigo irmão?

Enquanto grupo, dois eventos marcaram a conversão dos WaiWai. O primeiro, como já vimos, foi a conversão de Ewká, um líder entre eles. Essa liderança foi reforçada pelo fato de ele não vir a falecer logo após o abandono de suas práticas xamânicas. Isso colocou em xeque toda a concepção do universo WaiWai. As práticas xamânicas e até mesmo Kworokyam começaram a ser substituídos.

O segundo evento de importância para a conversão dos WaiWai<sup>55</sup> ao cristianismo foi quando Ewká saiu para caçar porcos, o que se apresentou como um espetáculo.

Comer o porco (poniko) foi uma estratégia missionária personalizada em Ewká. A situação em que os WaiWai se encontravam nos primeiros anos do encontro com os missionários era de ameaça à rede social, ambiente que fez nascer o exercício do poder religioso cristão centralizado na pessoa de Ewká como líder dos WaiWai. Como xamã, a autoridade dele estava instável, pois não conseguia mais exercer seu papel fundamental na rede social WaiWai, correndo o risco de perder seu carisma e parecer a seus seguidores que suas virtudes estariam se

---

<sup>55</sup> Depois de Ewká, os primeiros convertidos foram Yakutá, que mora atualmente em Xaari/RR; Kirpaka, falecido, e Mawaxa, que após viuvez casou-se de novo e mora entre os hixkariana, no riozinho lamamundá/Mapuera – PA. Certo tempo depois, todos os WaiWai vieram a tomar a mesma decisão. Hoje em dia, a grande maioria se denomina cristã protestante.

esgotando. O novo evento, isto é, a conversão ao cristianismo, representada publicamente pela ingestão do *poniko*, lhe assegurava a missão de líder espiritual, legitimando sua liderança e conseqüentemente o próprio cristianismo. (WEBER, 1982, p. 173; Idem, 2001, p. 355)

A leitura da mensagem, ou seja, das representações materiais e simbólicas que constituíam o campo religioso e conseqüentemente a luta de classificação entre a religião universal e a local seria a partir do evento público o estabelecimento de uma ou de outra, legitimando ou não o cristianismo como religião mais poderosa, conforme o ensino dos missionários. Dito de outro modo, a mensagem passada por Ewká fazia relação entre as forças materiais e simbólicas que constituíam o campo religioso. (BORDIEU, 1989, p. 57-73).

Ewká estava subvertendo a própria ordem simbólica WaiWai e, através de sua liderança enquanto xamã, legitimando-se como Kaan Mîn yenîne (Pastor), mantendo desse modo certo monopólio quanto aos bens espirituais que já executava nos rituais e cerimônias xamânicas. O caráter carismático fez surgir entre os WaiWai uma nova configuração, tanto do papel religioso do antigo xamã reconfigurado em pastor evangélico, como de toda a estrutura simbólica e material da religião local em religião universal, a saber, o cristianismo protestante missionário. A legitimidade do poder de Ewká, assim como já verificamos em sua iniciação xamânica, estaria ligada às práticas e ao discurso. Não bastava somente falar em abandonar Kworokyam, era preciso comê-lo mesmo que simbolicamente. Sua legitimidade como líder espiritual estaria no confronto com o além, somente a partir desse evento poder-se-ia esperar que outros WaiWai se convertessem ao cristianismo. Era necessário que as forças materiais e simbólicas locais fossem subjugadas a uma nova ordem universal.

Nesse momento é que podemos perceber claramente o drama social que a comunidade evidenciava, isto é, os processos anarmônico ou desarmônico que surgiram nas situações de conflito. Ewká rompe publicamente e descumpe deliberadamente uma norma social crucial que regulava as relações entre os próprios WaiWai e o universo espiritual, do qual o xamã era figura central. Após a ruptura com o xamanismo, houve um período de crise diante da expectativa crescente da possibilidade ou não da morte de Ewká. Segundo Turner, trata-se de “um daqueles pontos de inflexão ou momentos de perigo e suspense, quando se revela um verdadeiro estado das coisas, quando é menos fácil vestir máscaras ou

fingir que não há nada de podre na aldeia” (TURNER, 2008, p. 33-34). O caminho para corrigir a perturbação das consequências do encontro cultural seria reconfigurar, por meio da liderança de Ewká, a estrutura social WaiWai, com o objetivo de ajustar os desconfortos gerados pela ruptura com o xamanismo e, desse modo, integrar os WaiWai a uma nova ordem material e simbólica fundamentada no cristianismo protestante dos missionários da UFM.

Segundo as narrativas do próprio Ewká, após a sua conversão os porcos do mato desapareceram por um longo período de tempo. Quando reapareceram foi perto de Iacá Iacá, e ele saiu para caçá-los, contrariando todos os preceitos que um xamã deveria obedecer. Nesse caso em especial, era inconcebível que ele matasse, tratasse e comesse um *poniko*, pois era o doador do *hyasîrî* para ele. Além disso, tratava-se de um semelhante e não de um animal comum. Ao contrário do pensamento moderno ocidental, para os WaiWai o que os diferenciava dos animais não era o espírito<sup>56</sup>, mas o corpo. Tanto animais como pessoas tinham o mesmo espírito (*Ekatî*), apenas com uma roupagem diferente, o corpo. Por isso, para eles os animais poderiam se humanizar e, os humanos se animalizar, criando uma lógica perspectivista da alteridade/identidade, segundo Tânia Lima (1996) e Viveiros de Viveiros de Castro (1996).

Na cosmologia indígena, humanidade é uma categoria que recebe concepções diferentes, a noção de pessoa não é igual em todas as sociedades.

O multinaturalismo é predominante no pensamento ameríndio, enquanto no pensamento ocidental ou das sociedades envolvidas a esses povos, predomina o multiculturalismo. O primeiro entende o mundo como várias naturezas e somente uma cultura, enquanto o segundo inverte o processo, ou seja, há várias culturas e uma só natureza.

O que está posto em questão aqui é o conceito de humanidade, a condição de pessoa, a noção de pessoa e, conseqüentemente, sua relação com a conversão WaiWai. A questão aqui é: o que o perspectivismo tem a ver com a conversão? Ou como podemos aplicá-lo à conversão do antigo xamã Ewká?

Como vimos no primeiro capítulo, o xamã (*yaskomo*) era de vital importância para o equilíbrio da estrutura social WaiWai. Na prática, exercia uma dupla função,

---

<sup>56</sup>Compreenda-se “espírito” como o ato de pensar e falar.

como xamã(yaskomo) e chefe (kayaritomo), embora existisse um chefe que não o xamã no contexto WaiWai. Como comenta Capiberibe (2006, p. 331),

se o xamanismo das sociedades indígenas é variável na forma, há algo nele que é invariável: O xamã como aquele que organiza o conhecimento da sociedade, uma vez que tem acesso excepcional aos diversos mundos, à concepção cosmológica, escatológica etc. e, portanto, aos diversos conhecimentos.

Para o povo, a volta dos porcos significava que Kworkyam estava vindo para se vingar de Ewká e comê-lo. Mas Ewká prontamente saiu para caçá-los, mesmo que alguns o advertissem para não ir ao encontro dos porcos, pois, como já afirmamos fora um porco que doara o hiasîrî para Ewká se tornar xamã. Todos estavam na expectativa, crendo que a morte de Ewká fosse inevitável e iminente. A ação de Ewká colocava em xeque, de uma vez por todas, a relação entre humanos e animais. O perspectivismo, que concebe humanidade e animalidade como posições essencialmente reversíveis (VILAÇA, 2008, p. 189), passa a constituir o humano WaiWai como predador contínuo, desfazendo a lógica perspectivista, sempre fundamentados na teologia missionária da criação, segundo a qual o homem reina sobre todos os outros seres criados, conforme o capítulo 1, versículo 26 do livro bíblico de Gênesis:

Então disse Deus: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão". Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. Deus os abençoou, e lhes disse: "Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra".

Conforme os dogmas ensinados pelos missionários, deveria haver uma ruptura na perspectiva, à medida que acontecessem as conversões, aquela mudança subjetiva, segundo os missionários protestantes, de dentro para fora. Na teologia cristã, os animais estão subjugados ao domínio dos homens, mantendo a lógica do predador e presa inalterada e irreversível em suas relações, de modo que a lógica estabelecida pelo cristianismo, nesse contexto, é que os WaiWai passariam a ter somente uma natureza – a humana.

O discurso missionário tratava da origem do Universo, incluindo as representações sobre o imaterial e os meios de compreendê-lo e alcançá-lo. A pregação trazia como lastro a nova afirmação teológica que privilegiava *Kaan* como a única divindade verdadeira, acessível e criadora de todas as coisas. Tudo se originava nele e toda a criação havia sido feita para ele, incluindo a escatologia cataclísmica que incluía o julgamento final e a punição eterna (SOUZA, 2008 p. 187).

Para os WaiWai, Ewká estava deliberadamente procurando a morte. A ação de Ewká representava em definitivo que ele estava abandonando o xamanismo diante de todo o povo e provando que os porcos não poderiam lhe fazer mal algum, pois não passariam de animais criados por Deus para o domínio e domesticação dos humanos, ou seja, a lógica predador/presa, que antes poderia ser alterada na relação homem/animal, se firma num paradigma cristão imutável. Ewká queria comer o porco, mesmo sabendo que isso era proibido ao xamã. Conforme relata um WaiWai, Ewká teria dito: “Eu vou caçar, trazer aqui e comer na frente de vocês.” Muitos do povo choraram! Nesse dia os porcos vieram perto da aldeia e ele foi matá-los. Depois, Ahmori preparou o *poniko* e Ewká comeu na frente de todos, como relata a missionária Irene Benson:

No fim do ano, quando as pessoas já estavam pensando se era possível deixar a pajelança e não morrer, os porcos apareceram na área. Ewká pegou um arco e duas flechas, pulou numa canoa e atravessou o rio. A sua esposa gritava: “Não vá! Não vá! Os porcos vão te matar!” Mais tarde a esposa chamou o pai: “vamos lá, vamos achá-lo, os porcos vão matá-lo mesmo, mas vamos pelo menos trazê-lo para enterrar”. Chegando lá, Ewká tinha matado dois porcos e lhe disse: “olha, meu bem, eu teria matado mais, mas eu só tinha duas flechas...” Ele não podia matar e nem comer a carne, apenas podia sonhar e dizer para os outros onde os porcos estavam. Os outros podiam ir lá, matar e comer.

Ewká matou os porcos e os levou para a aldeia, fez o trabalho de limpar e tudo aquilo que não podia fazer como pajé. Enquanto sua esposa estava cozinhando, todo mundo chegou para ver se Ewká tinha mesmo matado o porco. Ewká achou que tudo estava bem passado e orou: “Meu Pai, eu não tenho mais medo, eu acho que eu não vou morrer; para mostrar a este povo que está ao meu redor, eu vou comer esta carne e peço agora que você me proteja de qualquer coisa.” Ele comeu e não morreu, e foi bem lá que o seu poder de pajelança foi quebrado (QUEIROZ, 1999, p. 274).

Antes, porém, de comer o *poniko*, Ewká havia entregado sua pokara para o missionário Claude levar para longe e se desfazer definitivamente do tabaco, do tubo de assoprar, do cocar, do peitoral de peles, das pedras e de todo o material usado nas cerimônias e rituais xamânicos. Oportunamente, isso foi feito

publicamente durante uma festa na aldeia Kanaxem. Ewká já havia abandonado as práticas xamânicas, mas ainda convivia com os elementos cerimoniais e rituais próximos de sua rede. Sob o lema: “maior é aquele que está em você do que aquele que está no mundo”, baseado no texto bíblico do evangelho de João capítulo 4, versículo 4, que foi usado mais uma vez para distinguir Kaan de Kworokyam. Kaan era aquele que habitava em Ewká, em contraste com Kworokyam, que era aquele que estava no mundo, (numa referência Satanás), isto é, fora de Ewká, e que por isso mesmo não tinha mais poder sobre ele. (DOWDY, 1997, p. 151-154).

O que ocorreu a partir desse evento, por volta de 1955/56, não foi somente a oposição entre o cristianismo e o xamanismo para Ewká e para os WaiWai. Houve uma mudança na estrutura social WaiWai que, mais tarde, à medida em que as conversões aconteciam, foi tomando proporção em toda a rede social, fazendo com que incorporassem uma nova forma de saber espiritual, contrário ao tradicional (local), mas que, assim como o antigo, manifestava-se concretamente no cotidiano material (objetivo/subjetivo) e nas representações daquele grupo, inserindo-os no modelo explicativo de *adoção* e *assimilação*, isto é, quando o cristianismo passou a ser o fator determinante da estrutura social WaiWai, quando foram capazes de adotar os símbolos religiosos cristãos que ofereciam

uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição a suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (GEERTZ, 2011, p. 77)

Trata-se da adoção mais radical de um sistema cultural coexistindo com o nativo, ao contrário do caso Waari que não pode ser compreendido por meio desse modelo de análise. (ROBBINS, 2004, p. 11; VILAÇA, 2007, p. 12; VILAÇA, 2008, p. 193-194).

A complexa vocação xamânica que anteriormente se configurava por sonhos, rituais, relação perspectivista e contato com Kworokyam torna-se nula e conseqüentemente substituída pela categoria de Kaan mîn yenenîne, que significa literalmente “o olhador da casa de Deus”, em outras palavras, o xamã passou a ser substituído pela noção de pastor evangélico.

## CAPITULO III

### 3 TÁTICAS E ESTRATÉGIAS

Este capítulo expressa de modo mais específico as táticas WaiWai, as estratégias missionárias e as conversões ocorridas no encontro cultural entre os WaiWai e os missionários protestantes.

#### 3.1 WAIWAIZAÇÃO: A TÁTICA DO PAWANA

Para os WaiWai, há dois tipos de *pawana*<sup>57</sup>: o visitante verdadeiro e o farsante. Os verdadeiros assobiavam antes de adentrarem a aldeia. Ao chegarem, homem e mulher, lado a lado, dançavam e cantavam rodeando a casa grande. Conforme lembram os WaiWai mais antigos<sup>58</sup>, os visitantes cantavam: “*Onde está a casa do chefe? Eu quero entrar na casa do chefe!*”. “*É aqui!*”, respondiam cantando os WaiWai, mostrando a moradia real do chefe. Era assim os visitantes verdadeiros eram recebidos.

“O visitante verdadeiro”, diziam os mais velhos, “chegava para fazer trocas de artesanato, facão, machado etc. A gente chamava de *pawana* o visitante que chegava de outra comunidade. Esse era o visitante verdadeiro; o que fazia compras, trocas, essas coisas (sic)”.<sup>59</sup>“Os visitantes tomam a precaução de anunciar sua chegada quando se aproximam da aldeia, com assobio característico, ‘*wii, wii!*’, ou com um tiro de cartucho e anúncio recebido com o grito “*Pawana! Pawana! passando de casa em casa*”(HOWARD, 1993, p. 238).

Atualmente os visitantes também usam rojões para anunciar sua chegada, especialmente em conferências cristãs, quando eles recebem pessoas de várias aldeias WaiWai e, eventualmente, de aldeias pertencentes a outra etnia.

Durante as conferências natalinas e pascais, a comunidade organiza-se para a chegada dos visitantes. Quando é pelo rio, os *waanoyane* (cantores) se enfeitam e

---

<sup>57</sup> Pawana: literalmente, “visitante” na língua WaiWai. Ao contrário do que sugere Howard, (1993, p. 239), a palavra *pawana* pode receber posse. Por exemplo, *opawanan* (meu visitante), *apawanan* (seu visitante) e assim por diante. A análise é a seguinte: **o** – **pawana** –**n**: “o” - marcador de primeira pessoa do singular; **pawana** – “visitante”; “n” – marcador de posse.

<sup>58</sup> Dados colhidos durante o trabalho de campo.

<sup>59</sup> Idem.

reúnem-se no barranco à margem, cantando para recepcionar os visitantes, enquanto outros membros da comunidade, também adornados, posicionam-se para assistir e também recepcioná-los. Os visitantes enfeitados, por sua vez, unem as canoas amarradas pela proa e cantam uma música diferente dos *waanoyane*, soltando rojões enquanto se aproximam do barranco. Desse modo, há um grande encontro musical às margens do rio. Depois disso, são recepcionados na *umaanayimo* (casa grande), onde comem *cure* (beiju) e *wooto* (carne), bebem *wóku* (suco de bacaba e buriti) e se recuperam das longas viagens de uma aldeia a outra.

Quando a chegada é por terra, dá-se o mesmo processo, com exceção dos cânticos que são entoados na casa destinada às cerimônias cristãs.

Como já abordamos anteriormente, as aldeias WaiWai são formadas por hixkariana, mawaiiana, karapawyana, xereu, dentre outros. Não é sem propósito que a Bíblia traduzida em WaiWai é lida e usada, por exemplo, pelos hixkariana do Riozinho, numa demonstração da influência dos WaiWai através da religião cristã e da língua, tornando-as padrão, sobretudo nas reuniões cristãs entre esses povos. Isso significa que falar dos WaiWai é, em certo sentido, falar de uma comunidade formada pela junção de diversos grupos, os quais eles foram assimilando ao longo de vários contatos. Em sua expedição (1913-1914), Farabee afirma que havia apenas cinco “WaiWai puros”. Fock assevera, quarenta anos depois, que só havia dois “WaiWai verdadeiros”. O mesmo dado foi confirmado por C. Howard, trinta anos após (HOWARD, 1993, p. 231). No entanto, se só havia dois “WaiWai verdadeiros”, é pouco provável que hoje em dia haja descendentes diretos. Isso significa que alguns dos elementos que afirmavam a identidade WaiWai, quando usavam o “nós” em detrimento dos “outros”, eram o ritual Pawana, a língua e a religião tradicional dos WaiWai, antes da conversão ao cristianismo, que serviam como táticas e mantinham os WaiWai como atores ativos do encontro cultural com os missionários e outros povos ao redor.

### **3.1.1 O ritual “pawana”: “o falso visitante”**

A criação do ritual *pawana* data de meados dos anos sessenta, quando vários grupos já haviam sido assimilados pelos WaiWai (HOWARD, 1993, p. 237).

Para a definição de ritual trabalhamos a abordagem de Mariza Peirano:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Essas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão), e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente um desempenho que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3) finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante o desempenho por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo (PEIRANO,2003,p.11).

O ritual Pawana coincide com os primeiros dez anos da conversão ao cristianismo e sugere que foi forjado em decorrência do conflito enfrentado no encontro cultural entre eles e os missionários. O Pawana clarifica, como veremos, mesmo após a conversão ao cristianismo, a condição em que os WaiWai continuavam a construir sua identidade, sempre se mantendo no centro do universo.

É chamado de “farsa do visitante” por se tratar de um WaiWai do próprio grupo, ou seja, não se trata de alguém que efetivamente está chegando de outra comunidade WaiWai ou mesmo de outro grupo étnico, mas de um indígena do próprio grupo que interpreta um suposto visitante, enquanto outro WaiWai, também da própria comunidade, interpreta o anfitrião.

O Pawana é um ritual lúdico e jocoso, com forte demonstração da superioridade WaiWai em relação ao outro, e estabelece a tática no jogo de identidade. Pela simulação do diálogo, ele define quem são os WaiWai e quem são os “outros”. Dito de outra maneira, o Pawana mostra a tática WaiWai em estabelecer o contraste entre a sua identidade e a do outro, buscando outros grupos para assimilar e “WaiWaizar”.

Essas atitudes, como veremos, se exprimem nas farsas Pawana dos “Visitantes”, que os WaiWai encenam durante seus rituais mais importantes. A caricatura joga com contrastes de identidade entre os WaiWai e grupos radicalmente “outros”, que por meio de vários tipos de troca se capacitam a traduzir suas diferenças, fazer a mediação entre as fronteiras que os separam e reformular suas identidades, embora a improvisação se faça em meio ao riso e à algazarra. Sendo definida como “brincadeira” e “farsa”, ela toca em cordas sensíveis da cultura “séria”. (HOWARD,1993, p. 237- 241).

No ritual *pawana*, o visitante aparece sempre numa posição inferior aos WaiWai. Eles são retratados como povos “animais” (poderosos), “*nîrîwonas*” (zangados), primitivos, atrasados, ignorantes, fracos e doentes. Em contrapartida, os WaiWai são o “povo da tapioca”<sup>60</sup>, sendo esse o alimento principal das festas (*Idem*, p. 244-245). Os visitantes precisam ser domesticados e apreender dos WaiWai seu modo de vida. Precisam ser socializados de acordo com a cultura, tradições e costumes WaiWai.

O comportamento dos *pawana* é geralmente “irado” ou “feroz” (*nîrîwona*); “primitivos”, eles podem ser atrasados, mas são também poderosos e perigosos. Antes que tenham sido acomodados pelos “anfitriões”, brandem suas “bordunas” para afastar a multidão curiosa de “WaiWai”. Estes tentam, então, “pacificar” os agitados visitantes com mingau de tapioca e beiju. Tais oferendas podem ser rudemente recusadas pelos *pawana*, numa violação de etiqueta que, na vida real, seria considerado um ato tão hostil que romperia qualquer relação. Alguns visitantes aceitam relutantemente a bebida, mas em seguida fingem vomitar de nojo, e pedem sua bebida favorita – timbó (um veneno de pesca). Outros examinam a bebida e o beiju com perplexidade, como se jamais tivessem visto aquilo antes: um “visitante” bebe o mingau em sapato velho; outro esfrega no corpo como a se lavar com ele; outro, ainda, senta-se no beiju, ou o experimenta como se fosse um chapéu... Não saber o que é tapioca e beiju é revelar uma ignorância que chega às raias da não humanidade; mas ensinar a esses seres estranhos o que tais coisas são é um ato eminentemente civilizador, que os traz para o seio do humano (*Idem*. p. 245).

O ritual segue a ordem que estabelece o jogo cotidiano de quem é quem no encontro cultural, demonstrando as diferenças entre os WaiWai (nós) e os *nîrîwonas* (outros). “Os WaiWai celebram seu sentimento de ‘superioridade’, em relação aos outros grupos étnicos vizinhos e também aos ocidentais, ridicularizando-os, colocando-os no nível do que consideram seres inferiores ou dessocializados, tratando-os como pessoas idiotas e sem senso de ridículo” (QUEIROZ, 1999, p. 263). Não é à toa que Coudreau (2002, apud, HOWARD, 2002, p. 33) descreveu os WaiWai como “aristocráticos”, uma das “raças conquistadoras” pacíficas que exerceram influência sobre vários povos indígenas.

“Os WaiWai dizem que uma das causas da fúria *nîrîwona* é o fato de que eles não entendem a ‘nossa língua’” (HOWARD, 1993, p. 257). Isso se evidencia no modo como o próprio ritual *pawana* demonstra o potencial da língua WaiWai.

---

<sup>60</sup> Denominação dada pelos wapixana.

Através de um bem-humorado diálogo, o processo de “Waiwaização” (pacificação) dos *nîrîwona* dá-se do seguinte modo:

WaiWai 1: – Que é que vocês estão procurando?  
 Pawana 1: – Kaykui xe way!(palavras que em Tyrió significam “quero um cachorro!”  
 WaiWai 1 [fingindo não entender]: – Ora essa, o que é “*kaykuy xe way*”? Ele deve ser um Tirió! O quer dizer “*kaykuy xe way*” ?  
 WaiWai 2: – Quem sabe? “*kaykuy xe way*” ... Acho que isso é português: “quinta-feira”. Ele está dizendo que vai embora na quinta-feira!  
 WaiWai 1: – É mesmo? Estou com medo! Isso me faz pensar: “Ela certamente vai me levar consigo para os Tyrió, ou quem sabe para os brasileiros”. Essa não!  
 WaiWai 2: – E você, o que quer?  
 Pawana 2: – Parawa xe way! [“Eu quero um papagaio”, em Tyrió.]  
 WaiWai 2: – O quer dizer “Parawa”? “Parawa”... “Parawa”... Ora eu não entendo!  
 WaiWai 3: – Cuidado ela está tentando te confundir!  
 WaiWai 2: – As visitantes só querem nos confundir! Achem alguém que entendam a língua delas!  
 WaiWai 4: – Eu entendo Tyrió! “Parawa” quer dizer papagaio. “Parawa xe way”: Elas querem papagaios!  
 WaiWai 2: – Ah é? Um papagaio? Então foi isso que elas disseram! Bom eu tenho alguns papagaios para dar. Eu só não tinha entendido.  
 WaiWai 1: – Achei que era “Parawaku”, “inseto”. Era igualzinho a “Parawaku xe way”, “eu quero um inseto”! Pensei que ela queria trocar insetos!  
 WaiWai 5: – “Parawa...xe...way”, “parawa xe way” [acelerando], “parawa xe-way”, “parawaxwwai”, “parawxiway”. Pensei que isso queria dizer “Ariwa xe way”: “desejo Ariwa”! [referindo-se ao nome de alguém].  
 WaiWai 6: – “Parawa”, isso é feitiçaria! Pensei que ela disse que fazia feitiçaria, *parawa*, essa não!  
 WaiWai 2: [Trazendo um periquito minúsculo]: – Cá está um belo papagaio! Um “parawa”! Eu quero um colar! Darei meu belo bicho de estimação por um colar! Quero sua braçadeira!  
 [Segue-se uma animada negociação]

A linguagem, como demonstra o diálogo anterior, é fundamental para o processo de “Waiwaização” (pacificação e conversão). Através dela, os WaiWai constroem suas representações, mas também dominam o outro pela atribuição de certa inferioridade, ao mesmo tempo em que os “WaiWaizam”. A comunicação dá significado ao real, ou seja, é o modo como os WaiWai comunicam as normas, as leis. É o modo como os WaiWai impõem o programa a outros seres humanos, de modo que terão suas ações controladas a partir do processo de “Waiwaização”. Através do diálogo brincalhão, o ritual do Pawana repassa aspectos culturais que asseguram a continuidade do processo de Waiwaização em relação ao outro. O outro, para os WaiWai, precisa passar pelo processo que Luckmann e Berger (1999, p. 208) denominam *alternação*, ou seja, quando há a necessidade do indivíduo ser ressocializado, como se fosse uma socialização primária - aquela em que um

indivíduo recebe do socializante, desde a infância, os modos como se vive em dada sociedade,- mas que no caso de um adulto, acontece apenas em situações extremas, como, por exemplo, na conversão religiosa. Assim, principalmente através da conversa, o indivíduo precisa apreender uma nova configuração. Desse modo, os WaiWai disseminam sua maneira de ver o mundo e ordenam tanto seu próprio comportamento como também o comportamento do outro, waiwaizando-os. A essência da waiwaização é a conversão do outro em um WaiWai. É quando essa “gente raivosa” passa a ser “gente pacífica”; quando “ignorantes” passam a ser “cultos” (HOWARD, 1993, p. 257). A “conversão” aos WaiWai se dá na medida em que o outro deixa de ser um povo “animal” para ser WaiWai – “o povo do beiju”. A linguagem mostra como os WaiWai aplicam a tática na prática da construção de sua identidade/alteridade, demonstrando que são eles e o radicalmente outro.

O modelo de Waiwaização do *pawana* não servia apenas para os grupos étnicos que vivem ao redor dos WaiWai, mas também como tática para a pacificação dos missionários, reafirmando a posição superior dos WaiWai em relação ao outro. Os WaiWai se valiam do ritual para domesticar os estranhos visitantes, usando o Pawana com astúcia, malícia, malandragem para manipular e articular as novas representações dadas pelos missionários subvertendo-as para, assim, fazerem o devido uso dentro de seus costumes, regras e convicções (CERTAU, 2002, p. 94).

Por outro lado, os WaiWai foram ressocializados e foram adquirindo uma nova forma de conhecimento à medida em que aceitavam a nova religião. De modo que eles foram de alguma maneira “cristianizados” pelos missionários, ao mesmo tempo em que “WaiWaizavam” tanto os missionários como as novas formas de saber e poder, criando uma relação paradoxal. Tudo isso refez uma lógica identitária na cultura WaiWai, posicionando-os como Kaan xîkrî (filhos de Deus), enquanto o “outro” se constitui como pagão e necessita ser alcançado pela mensagem da Bíblia, para que também se torne filho de Deus.

Enquanto o ritual Pawana constitui os WaiWai como diferentes dos povos animais, o cristianismo os constitui como filhos de Deus, diferentes dos pagãos. Desse modo, o Pawana ilustra, pela jocosidade lúdica e pela farsa, a prática evangelística, demonstrando quem são os WaiWai em contraste com os outros.

Assim, o ritual Pawana e o cristianismo caminham paralelamente quanto à WaiWaização e serve como meio para o posicionamento identitariamente. Porém, enquanto um atua nos momentos festivos com espírito lúdico e jocosidade, o outro

atua nas cordas “sérias” da cultura cristã WaiWai. Ambos, no entanto, demonstram o mesmo significado, ou seja, o modo como os WaiWai constroem a si mesmos e aos outros, a partir da inserção do cristianismo. A lógica identitária WaiWai segue do seguinte modo:

Identidade Waiwai		O outro
No Pawana	O povo do Beiju (povo verdadeiro “civilizado”)	Níriwona - povo zangado - com atribuições animais. Precisa ser civilizado pelos WaiWai; aprender o modo como os WaiWai vivem para se tornar gente de verdade.
No cristianismo	O povo de Deus (filhos de Deus de verdade)	Pagão – reconhecido com humanidade, mas abaixo dos WaiWai. Só será considerado WaiWai à medida em que se converter à nova religião e absorver os ensinamentos cristãos WaiWai.

A construção da identidade WaiWai a partir da inserção do cristianismo reforça a posição superior deles em relação aos “outros”, no processo pelo qual se converteram ao cristianismo. Em certa medida, pode-se dizer que os missionários se “converteram” aos WaiWai e outros povos se convertiam ora aos WaiWai, ora à nova religião, ora a ambos, de modo a se estabelecer uma série generalizada de “conversões”. Mantêm-se, porém, os WaiWai sempre no topo da lógica de quem são eles e de quem são os radicalmente outros. A identidade, desse modo, constitui-se também como tática e estratégia WaiWai no encontro com os missionários e com outros povos circunvizinhos.

### 3.2 As estratégias Missionárias

As estratégias missionárias estavam firmadas genericamente na evangelização, no entanto, há outros aspectos importantes que devem ser considerados, como, por exemplo, o estudo da língua WaiWai. Por meio das análises fonética, fonológica e gramatical, os missionários constituíram uma escrita.

Outra estratégia missionária tem a ver com a saúde, já que os WaiWai, na época do encontro com os missionários, estavam sendo dizimados por doenças e conflitos com outros povos. (QUEIROZ, 1999, p. 267). Através de remédios

alopáticos, os missionários construíram um forte poder estratégico para a evangelização desse grupo.

### 3.2.1 Alopátia

A etno-história WaiWai revela que o ambiente vivido por eles, na época em que os missionários chegaram, era de constantes doenças, o que ajudou os missionários na introdução de novas técnicas de cura que se contrapunham às tecnologias tradicionais WaiWai usadas para cura, como cipó d'água usado para disenteria; wicaroko<sup>61</sup> para febre, tosse e dor de cabeça; pipiriri<sup>62</sup>, para dor no estômago; karakru<sup>63</sup>, também para o estômago; yaspicho<sup>64</sup>, usado para cicatrização; tuunayari<sup>65</sup>, para a dor de dente; wataki<sup>66</sup> para malária; timbó, para ferrada de arraia; e, poruweto<sup>67</sup>, um cipó para picada de cobra. Há nos dias de hoje uma certa confusão quanto aos nomes dos remédios, pois os Agentes Indígenas de Saúde (AIS) não estão muito acostumados aos usos, provavelmente em decorrência da alopatia introduzida desde os primeiros encontros com os missionários.

Os comprimidos, no entanto, eram relativamente significativos para os WaiWai. Para eles eram “pedrinhas brancas” que os missionários usavam para trazer a cura, semelhantes na cor às *nikwa*, pedras que o xamã colocava na boca nos rituais e cerimônias xamânicas de cura. Os enfermos que procuravam o xamã, no caso, Ewká, “eram encaminhados à enfermaria sob a alegação de que a “magia” missionária seria mais forte” (SOUZA, 2008, p. 196).

Outro fator importante e estratégico para a evangelização dos WaiWai era, naquela altura, a crise por que passava o xamanismo, mostrando a ineficácia da cura tradicional. Tal crise foi experimentada por Ewká, enquanto xamã, e poderia trazer prejuízos às representações que o *outro* alimentava em relação aos WaiWai, já que o xamã WaiWai se constituía em figura temida pelos povos vizinhos. Além

---

<sup>61</sup> Um tipo de cipó com flor vermelha.

<sup>62</sup> Casca de jatobá

<sup>63</sup> Casca do mandiocão

<sup>64</sup> Tradução: pele do xamã. Usa-se a seiva da árvore também para curar micoses de pele.

<sup>65</sup> Corta-se o talo da folha e pinga-se no local da dor.

<sup>66</sup> Nome de uma árvore que se faz um chá muito amargo.

<sup>67</sup> Segundo os WaiWai, quando a picada era no pé, podia se enterrar o pé por mais ou mesmo duas horas e depois ficava bom junto com o uso do cipó. Para jararaca funcionava, mas para a cobra coral não.

disso, conforme vimos, toda a estrutura da aldeia WaiWai, que perpassava pela liderança do xamã, estava em desordem.

As mortes que aconteciam em grande quantidade[...]o xamã já não mais conseguia desempenhar o seu fundamental papel na sociedade WaiWai: dialogar com os seres sobrenaturais, prever os fenômenos físicos, garantir a ordem e o bom funcionamento do mundo social e, acima de tudo, garantir a continuidade da vida. As epidemias estavam provocando uma profunda confusão na ordem social e simbólica WaiWai. Nesse momento, os missionários apresentaram uma nova “ordem espiritual” – o cristianismo. (QUEIROZ, 1999, p. 275)

O xamã, segundo revelou um dos WaiWai, não conseguia curar a malária, a diarreia, as gripes, as pneumonias e as doenças trazidas pelos ocidentais. Ele só curava a dor de cabeça, a febre, as feridas, as picadas de animais e coisas assim. Nesse momento, os missionários tinham, estrategicamente, a relativa “vantagem” dos remédios alopáticos que, na ocasião, surtiam efeito poderoso na cura das novas doenças sobre as quais os *yaskomo* não obtinham sucesso.

A alopatia estava ligada à nova forma religiosa, de modo que os missionários começavam a mostrar para os WaiWai a existência de um poder maior que o xamanismo. Isso era interessante para os WaiWai, pois, àquela altura, já estavam perdendo o terreno religioso em relação aos outros em derredor quando os outros povos temiam a ação xamânica WaiWai. Conforme Dowdy (1997, p. 226), os Mawayana, por exemplo, estavam passando por várias calamidades quando um rapaz foi decapitado por uma onça. O xamã Mawayana foi ao céu para descobrir quem havia feito a onça atacar o rapaz e descobriu que havia sido Muiuíá, xamã WaiWai, que enviara seu espírito pelas montanhas para dentro da onça que atacou o rapaz, numa clara demonstração daquilo que o xamã WaiWai era capaz de realizar. Em outras palavras, era relativamente interessante para os WaiWai receber e dominar as novas tecnologias trazidas pelos missionários, tanto a alopatia quanto o letramento, que veremos a seguir, para que pudessem manter-se acima dos outros na lógica identitária, além de serem curados das doenças que os estavam dizimando.

### 3.2.2 Letramento

O letramento, possivelmente, foi a estratégia missionária mais importante. A possibilidade de fazer o “papel falar” atribuiu-lhes ainda maior poder de configuração

do comportamento WaiWai. A alfabetização tornou possível a leitura da Bíblia – *Kaan Karitan* – e se constituiu em importante ferramenta para que os missionários pudessem ensiná-la. Isso, por sua vez, gerou a construção de toda uma nova configuração das representações WaiWai, advinda da nova religião.

A desconstrução das antigas representações e a substituição por outras novas eram estratégias prioritárias para que a cosmovisão cristã reordenasse o sistema de representação dos WaiWai. *Ciisusu Kraysutu* (*Jesus Cristo*) nada tinha a ver com os espíritos, logo as homologias tradicionais WaiWai soavam como pilhérias que deveriam desaparecer sob uma nova escatologia e uma nova consciência da soberania unilateral da divindade cristã, *Kaan* e *Ciisusu Kraysutu*, como totalmente bondade, verdade e justiça. Já os espíritos – associados vitalmente a Satanás – eram totalmente maus, falaciosos e injustos. [...] Contrário à “elasticidade” da religião tradicional, o cristianismo apresentou-se desde o início como uma religião rígida cujas fronteiras eram delimitadas pelas Escrituras, exigindo que os convertidos passassem a viver dentro de limites morais, éticos e rituais (SOUZA, 2008, p. 203- 250).

Praticamente todo o *programa* WaiWai, a partir da adoção do cristianismo, estava subjugado às normas bíblicas. Daí a importância radical do letramento como estratégia missionária para evangelizar os WaiWai. Em suma, a palavra escrita fascinava-os como uma forma diferente de registro e de comunicação, além da possibilidade de consignificar o lugar de influência, ameaçado pela falência dos *yaskomo* diante das enfermidades (*Idem*, p. 251).

Desde o início do contato, os WaiWai olhavam os missionários escrevendo, processo que fazia parte de uma complexa análise linguística que constituiria na formatação gráfica da língua nativa. O processo constituía-se na análise fonética, fonológica e gramatical que os missionários aprenderam através da Sociedade Internacional de Linguística (SIL). Neill completou praticamente toda a análise fonológica e a descrição morfológica dos substantivos, enquanto Robert esteve responsável pela descrição morfológica dos verbos e acrescentou algum material à descrição fonológica e morfológica dos substantivos. A análise linguística proporcionou, sobretudo, a alfabetização e, conseqüentemente, a tradução da Bíblia para o idioma WaiWai. (Gramática da língua WaiWai s/d)

Não demorou muito tempo para que Ewká, principal alvo das estratégias missionárias, construísse na aldeia de laka laka uma pequena escrivania e um banquinho, para que pudesse estudar e ensinar à sua família as primeiras letras em WaiWai, fazendo com que o papel pudesse falar. Ewká usava um quadro negro que

havia conseguido com os missionários e pendurado acima da escrivaninha. Outras pessoas chegavam até Ewká que lhes ensinava o alfabeto e a respeito do papel de Deus, sempre iniciando as aulas com oração.(DOWDY, 1997,p. 171-216). Aos seus filhos, especialmente Kîrînaw, e sua esposa Ahmori, Ewká insistia em que eles aprendessem os escritos para manterem a firmeza na crença em Kaan.

Havia urgência em colocar o papel de Deus no idioma WaiWai, pois a crença em Kaan se apoiaria na crença do Livro, e as representações e condutas WaiWai seriam fundamentadas no ensino do Papel de Deus. Histórias bíblicas do Antigo testamento foram traduzidas para reforçar as noções da teologia cristã “tornando-se um espelho no qual os WaiWai poderiam ver a si mesmos” (DOWDY, 1997, p. 199), reforçando as concepções sobre criação, pecado, Cristo. O interesse pelas histórias fez crescer o desejo de muitos WaiWai em dominar a arte de fazer o papel falar. Além das histórias, músicas serviam paralelamente para a evangelização e o reforço dos dogmas cristãos. Um dos cânticos ensinados pelos missionários conforme Dowdy (1997, p.201) dizia:

Onde quer que eu esteja, Jesus me protege...  
E quando na floresta estou,  
E até dentro de casa, enfim,  
Onde quer que eu esteja Jesus protege a mim.

Com a intenção de se dedicar à tradução da Bíblia, Robert e Florine Hawkins saem da aldeia, a fim de se dedicar exclusivamente à confecção do Novo Testamento, cuja tradução durou 36 anos.

Incentivados pela leitura da Bíblia e pela vergonha de serem analfabetos, na década de 1960, 85% dos WaiWai estavam alfabetizados (SOUZA, 2008,p. 248).

O alvo principal dessa primeira conversão pela escrita – do estado iletrado ao letrado – era que pudessem ler prioritariamente a Bíblia e todo o material sacro produzido pelo casal Hawkins, viabilizando o propósito final da missão.Tudo indica que as estratégias missionárias ganharam eficácia ao longo do tempo, em meio a diversas tensões. O que houve, evidentemente, não foi uma mera sobreposição da cultura missionária sobre a cultura WaiWai numa só via. Foi uma infiltração lenta e articulada. O interesse missionário extrapolava o simples desejo de alfabetizar ou de propor um novo hábito aos infieis: Visava a uma estratégia que pudesse, de início, dessacralizar o saber local, consagrando uma nova forma de conhecimento, que dependesse vitalmente do texto bíblico e das produções cristãs posteriores. Tudo, é claro, proveniente das conversões ao cristianismo.

Desde o momento em que houve o encontro entre as culturas letrada e iletrada, a missão percebeu que os WaiWai formavam, antes de mais nada, uma sociedade oral e que havia uma flexibilidade que permitia a adequação das representações às necessidades, mediante as mudanças internas da sociedade tribal e da captação de práticas e representações de outros grupos. Foi por esse motivo que os WaiWai passaram a incorporar os hinos e as orações a *Kaan* durante os rituais xamânicos realizados tanto pelos *yaskomos* como pelos homens e mulheres da aldeia. É justamente aqui que devem ser situados os confrontos interculturais vividos principalmente no momento da chegada da missão, com o início da evangelização. [...] Outro paradoxo produzido diz respeito à representação da “fonte do poder”, que para os WaiWai residia nos sonhos, nas visões dos espíritos, nas assimilações dos *hyasiris*, nos cânticos xamânicos, ou ainda no uso da *pokara* e seus apetrechos mágicos. Já o protestantismo, como religião das Escrituras, subjugava praticamente tudo ao livro e ao texto sagrado, pois todas as normas e leis para o exercício do poder religioso estão contidas no conhecimento e na obediência aos preceitos bíblicos. As pregações e a catequese tinham em sua estrutura uma única meta inegociável: a conversão como única maneira de obter a salvação da alma. As práticas letradas, da alfabetização ao uso de textos na catequese, tinham um *status* de prestígio ou de superioridade. Nesse sentido, ler e escrever eram a condição primordial de acesso e de permanência no protestantismo, práticas consideradas pelos missionários - e, por extensão, pelos conversos - como uma “evolução” cultural. (SOUZA, 2008, p. 249-251).

A partir do encontro com os missionários, das estratégias articuladas para obter a salvação da alma WaiWai e da tradução da Bíblia, já realizada em pequenas porções, era necessário organizar a igreja cristã nascente entre os WaiWai. Ewká, Yakutá e Mawxá, para falar dos mais significativos, foram os primeiros conversos e tornaram-se líderes eclesiais, assumindo a posição de *Kaan Mîn Ynîne Komo* (pastores)<sup>68</sup>

As distinções do encontro com os missionários tornavam-se cada vez mais evidentes. O que outrora, como já afirmamos, era concebido por sonhos, pela relação perspectiva entre o xamã e o doador de seu espírito (*hyasîrî*), agora deveria seguir os padrões rígidos da *Kaan Karitan*. Assim, era necessário que aqueles que assumissem esse papel tivessem as seguintes qualificações ensinadas pelo missionário Claude, que fundamentou o ensino na carta que o Apóstolo Paulo escreveu a Tito:

Alguém que seja irrepreensível, marido de uma só mulher, que tenha filhos crentes, que não são acusados de dissolução, nem são insubordinados [...] é indispensável que o bispo seja irrepreensível como despenseiro de Deus, não arrogante, não irascível, não dado ao vinho, nem violento, nem cobiçoso de torpe ganância, antes hospitaleiro, amigo do bem, sóbrio, justo, piedoso, que tenha domínio de si, apegado à palavra fiel, que é segundo a doutrina, de

---

<sup>68</sup> Ver Iconografia, figura 18

modo que tenha poder tanto para exortar pelo reto ensino como para convencer os que o contradizem (Bíblia Shedd. Cap.1, versículos 6 a 9).

O discurso missionário tratava de pontos fulcrais da conduta, exigindo dos líderes, na qualidade de pastores, um alto padrão ético e moral. Os WaiWai assumiram o trabalho cristão e a liderança eclesiástica, pregando e ensinando para o próprio povo. Aos poucos, outros foram aprendendo a ler e escrever e foram ajudando no trabalho de evangelização e ensino da igreja, de modo que toda a sociedade WaiWai se configurava por um novo saber e poder religioso, que foi eliminando as práticas que consideravam pecaminosas, como por exemplo, a morte de recém nascidos e a poligamia.

A constituição de líderes tornava-se fundamental para o estabelecimento da igreja cristã, revelando sua importância na medida em que pôde inculcar e impor as formas e conteúdos cristãos, legitimados pela ação do sacerdote e, conseqüentemente, pela formalização estrutural da igreja, onde se manifesta de forma mais evidente o poder religioso “sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação” (BOURDIEU, 2007, p. 65). A igreja estruturada daria maior poder de configuração do comportamento WaiWai à medida em que exercia o papel fundamental de relacionar as forças materiais e simbólicas do cristianismo em oposição à religião local.

A igreja, era o local em que as novas práticas religiosas seriam assimiladas de modo formal, contribuindo para reforçar a prática simbólica pela imposição e inculcação que legitima e “naturaliza” a ordem do mundo em esquemas de pensamentos comuns,

bem como pela afirmação ou reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem, que utiliza a eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia; ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõem a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica (Idem, p. 70).

A permanência do cristianismo, nesse sentido, está ligada, conforme Bourdieu (1996, p. 196), à existência da crença cristã e à existência da igreja, que desapareceria se uma ou outra também desaparecesse.

Assim, em 1958, foi construído um templo cristão ao lado da sede da missão, em Kanaxem, que seguiu o modelo arredondado da arquitetura local.

Através da leitura da Kaan Karitan, novos rituais e cerimônias foram sendo introduzidos na rede social WaiWai, em detrimento de outros – As festas noturnas estavam desaconselhadas por provocar bebedeiras e adultério; as festas Xoriwiko e Yamo foram substituídas pelas cerimônias natalinas e pascais; os rituais e cerimônias xamânicos estavam se extinguindo, substituídos pelo culto cristão, realizado na Kaan Mîn (igreja).

Na medida em que as conversões aconteciam, o ritual cristão do batismo foi implantado<sup>69</sup>. Somente aqueles que mostravam evidências de sua conversão ao cristianismo, através de sua conduta, poderiam ser batizados. Os Kaan mîn e os missionários reuniam-se para examinar cada candidato ao batismo e comprovar o bom comportamento de cada um antes de passar pelo ritual cristão. Vinte seis pessoas foram aceitas no primeiro batismo realizado em Kanaxem. O ensino sobre o batismo realizado naquele dia pelo visitante Leonardo Harris<sup>70</sup> dizia que, simbolicamente, os crentes submergiam nas águas do rio Essequibo para mostrar que estavam mortos para a vida velha do xamanismo, Kworokyam, bebedeiras, adultérios e tudo aquilo que se referia a seus kicicitho (pecados). Ao ressurgir da imersão nas águas, estavam assumindo o compromisso de uma nova vida, baseada em Kaan e na Kaan Karitan, que privilegiava a boa conduta nos moldes cristãos protestantes. Para aqueles que não se batizaram, as palavras de Mawaxá foram severas: “Há entre vocês alguns que gostariam de ser batizados. Vocês precisam abandonar seus pecados. Amem a Jesus e não ao pecado. Não nos imitem; imitem a Deus. Não sejam preguiçosos em ouvir o papel de Deus”. (DOWDY, 1997, p. 239).

Nesse período, os WaiWai já haviam falado a respeito de Kaan para os Xereu e os Mawaiana. O ensino seguia a mesma lógica apresentada pelos missionários no início do contato: propunha Kaan como criador e Jesus crucificado, morto e ressurreto pelos pecados deles. A conduta ética e moral eram exaltadas e os Xereu se impressionavam com a atitude de outros xamãs que estavam jogando fora suas pokara. (Idem, p. 228-229).

A conversão dos WaiWai também reformulou a moradia que, a partir de Ewká, passou a ser nuclear, e não mais a casa comunal como era o costume. A celebração do casamento teve seu início a partir do templo cristão e era celebrado pelos pastores WaiWai. A mensagem reforçava a monogamia e a harmonia, que

---

<sup>69</sup> Ver Iconografia, figura 19

<sup>70</sup> Amigo do missionário Robert Hawkins que o estava visitando naqueles dias.

deveria ser estabelecida entre os casais que creram na mensagem cristã. Os produtos manufaturados ainda eram desejados pelos WaiWai, as roupas no modelo ocidental foram adquiridas, os homens usavam calções e as mulheres vestidos. Com isso, sabão, sabonetes e afins começavam a se fazer necessários para a limpeza das roupas e de outros produtos que começaram a fazer parte do cotidiano WaiWai.

O ensino de matemática e o uso do dinheiro inseriram os WaiWai no modelo capitalista da sociedade envolvente e configurou novas representações e negociações com os povos do lavrado e com Karaywa<sup>71</sup>, mas era necessário dinheiro para manter a aquisição dos produtos manufaturados, como por exemplo os vestidos que estavam longe do alcance financeiro dos WaiWai. Cada vez mais a sociedade envolvente ampliava sua influência entre eles. Em 1961, conheceram a política, através de um “candidato ao gabinete distrital guianense”. O avião do candidato necessitou de um pouso de emergência em Kanaxen. Preocupado, mas admirado pelo número de pessoas, o homem desceu do avião e logo acenou com a mão para os que estavam ao redor. Em seguida, distribuiu flores que os WaiWai, ao seu modo, penduravam em seus colares.

No dia das eleições, os WaiWai depositaram com estranheza seus votos nas urnas, visto que nunca haviam visto uma antes. Ewká indagou a razão pela qual aquele povo não escolhia seus próprios chefes e por que eles, os WaiWai, deveriam ajudá-los a escolher? (Idem, p. 253-254).

As novas formas e tecnologias, religião, alopata, letramento e os manufaturados trazidos pelos missionários estão, após a conversão WaiWai, à disposição deles. Parte das implicações é que eles fazem o mesmo uso para WaiWaizar os *Nîrîwonas* e investir, assim como fizeram os missionários, na busca dos *enîhnî komo*<sup>72</sup>. Em certa medida, paradoxalmente, eles waiwaizaram o poder dos missionários ao mesmo tempo em que eram cristianizados (“waiwaizados”) por eles. No entanto, não há como negar que os WaiWai passaram por uma mudança radical, expressada por Berger e Luckmann como *alternação*.

A alternção exige processos de ressocialização. Esses processos assemelham-se à socialização primária porque têm radicalmente de atribuir tons à realidade e, por conseguinte, devem reproduzir em grau considerável

---

<sup>71</sup> O mesmo que não indígena.

<sup>72</sup> “Povos não vistos”, termo usado pelos WaiWai para definir aqueles que precisam ouvir falar da mensagem da Bíblia.

a identificação fortemente afetiva com o pessoal socializante que era característica da infância. [contudo,] são diferentes da socialização primária porque não começam *ex nihilo*, e como resultado devem enfrentar o problema de dismantelar, desintegrar a precedente estrutura nômica da realidade subjetiva. (BERGER e LUCKMANN, 1999, p. 208)

A partir da introdução do cristianismo e da conversão, eles apreenderam novas representações, fundamentadas na teologia missionária, que reconfigurou a estrutura social WaiWai, incluindo-os num modelo de mudança, conforme descrito por Sahlins (1985), caso em que a religião tradicional é completamente abandonada em favor de uma nova (SOUZA, 2004 p. 4). Para uma compreensão maior, vejamos uma descrição das categorias de Sahlins e Robbins (2004), referidas pelo autor abaixo citado:

No denominado: assimilação ocorre o alongamento quando os modelos culturais são colocados em jogo (estrutura da conjuntura) onde, por exemplo, alongar ou esticar seria o expandir ou movimentar (metaforizar) na aquisição de novos valores funcionais na conformação de novas circunstâncias em velhas categorias, sendo o importante aqui a relação entre as categorias sem, portanto, ocorrer a alteração desta. Já o modelo da reprodução transformativa ocorre certa mudança estrutural, pois a transformação acontece quando a relação entre categorias muda, ou seja, as categorias tradicionais nessa relação com o mundo alteram a relação dessas categorias. No terceiro modelo denominado por Sahlins de modernização e por Robbins de substituição ou mais precisamente de adoção, encontramos a assimilação ou adesão da nova cultura em sociedades tidas como relacionais, e esse é o modelo que nos interessa aqui, uma vez que a conversão em foco apresenta uma adoção das práticas da lógica cristã levando, conforme demonstrado em alguns trabalhos etnográficos, os nativos a desenvolverem uma atitude de ojeriza para com as práticas da religião tradicional (SOUZA, 2004 p. 10).

Conversão, nesse sentido, é um processo de ressocialização através do qual um indivíduo ou grupo se identifica com o socializante e com aquilo que ele fala e faz, reordenando todo seu *habitus*, de modo que o antigo é, em sua maior parte, abandonado, dando lugar a um novo.

A conversão WaiWai ao cristianismo e as conseqüentes conversões derivadas do encontro não eram o fim. Como acontecia no ritual Pawana, os WaiWai atraíram outros povos para cristianizar aos moldes da waiwaização dos nîrîwonas (gentios). Para eles, outros povos precisavam se converter para se tornarem filhos de Deus, assim como os WaiWai.

Deste modo, o cristianismo era assimilado e espalhado entre os WaiWai de maneira que era necessário, segundo o ensino bíblico, pensar em expandir o ensino

cristão a outras comunidades, igual ao modelo que missionários da UFM haviam feito. Os Mawayanas, Xereu e os Tunaianás foram convidados pelos WaiWai para irem, permanecerem em Kanaxem e aprenderem sobre o cristianismo. Os hixkaryana também haviam chegado inesperadamente, no entanto, havia grupos distantes dos WaiWai na floresta que, segundo eles, precisavam ouvir as palavras do Papel de Deus. A tarefa inicial dos missionários estava quase completa, mas ainda havia o desafio de finalizar a tradução da Bíblia para que se tornasse parte dos WaiWai. Eles já conheciam algumas histórias do Antigo Testamento, pequenas porções da Bíblia traduzidas e um dos evangelhos, mas era necessário que conhecessem também as lições dos primeiros cristãos, relatadas no livro bíblico de Atos dos apóstolos no Novo Testamento. O livro relata o modo como a mensagem da religião mundial se espalhou pelo mundo conhecido da época, quando os cristãos sofreram diversas perseguições, de prisões até a tortura e morte em muitos casos.

Robert começou a ensinar oralmente a respeito do livro de Atos, com a esperança de que os WaiWai aprendessem o suficiente para entender as estratégias dos primeiros cristãos e assimilassem a importância da evangelização e da tradução urgente da Bíblia.

### 3.3 AVANTE – OS ÍNDIOS MISSIONÁRIOS

Neill Hawkins, que já havia ido embora, falara para os missionários Robert e Claude sobre a possibilidade de realizarem o trabalho missionário no noroeste brasileiro. Foram realizadas duas expedições aos Waiká. O planejamento da primeira viagem missionária contava agora com a ajuda missionária dos WaiWai. Ewká e Mawaxa, pela primeira vez, entrariam na “canoa voadora” com destino a aqueles que, segundo o ensino cristão, precisavam ouvir sobre o Papel de Deus. A viagem de avião, carro, canoa e a pé teve alguns fracassos, mas não os impediu de chegar até os Waika. Uma das dificuldades foi quando todos os suprimentos foram perdidos em consequência do naufrágio que sofreram no Rio Branco. (DOWDY, 1997, p. 246).

De posse das tecnologias missionárias, a estratégia WaiWai seguiu o mesmo modelo. Manufaturados eram usados para a atração, e a evangelização era o objetivo principal.

Em 1962, os WaiWai já haviam realizado diversas viagens para a evangelização de outros grupos indígenas. Algumas com os missionários karaywa e outras por iniciativa própria, incluindo a tentativa de evangelizar os Karapawyana, que em outros tempos haviam sido inimigos dos WaiWai. Catuenas, Kikayanas e Caxuanas foram alvo das empreitadas evangelísticas dos WaiWai, povos que, entre outros, compõem aqueles que até hoje são denominados WaiWai.

Até 1997, estimava-se que cerca de 80% da população WaiWai era considerada convertida ao cristianismo. O índice de analfabetismo era de 0%, a mortalidade infantil era praticamente inexistente e a expectativa de vida era superior a 80 anos. Em 1984, o Novo Testamento completo chegou às mãos dos WaiWai (DOWDY, 1997, p. 276). Em 2002 o missionário linguista Robert Hawkins entregou aos WaiWai a Bíblia completa, Antigo e Novo Testamentos. Apesar das dificuldades devido à idade avançada, Robert Hawkins conseguiu estar presente nas aldeias de Mapuera – PA e Jatapuzinho –RR, ocasião em que tive a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente e de observar a reação dos WaiWai ao tomarem em suas mãos a primeira Bíblia completa traduzida para uma língua indígena brasileira.

Finalmente um evento chamou a atenção por marcar a durabilidade com que os WaiWai permanecem se auto-denominando cristãos evangélicos.

## CAPÍTULO IV

### 4. ICONOGRAFIA

O procedimento prático que adotamos em relação às imagens segue as orientações de Lopes (2010).

Em primeiro lugar, levamos em conta o contexto e a elaboração das imagens, entendendo a fotografia como um “documento ligado ao espaço, tempo e lugar social de produção”(LOPES, 2010, p.155), de modo que as imagens sejam submetidas e condicionadas ao repertório de informações disponíveis em situações históricas mais ou menos definidas, não incorrendo assim, no risco de ler na imagem sentidos anacrônicos.

Em segundo lugar, fazemos uma descrição iconográfica o mais detalhada possível a partir das percepções dos itens que compõem a imagem e sua inter-relação com outras imagens no contexto em que foram produzidos os documentos tornando possível ler o significado, isto é, o sentido atribuído.

Após estas observações podemos concluir que as imagens foram apropriadas ao campo da história e da Antropologia.

Figura 4 – Primeira viagem aos WaiWai



Preparação e início da viagem aos WaiWai que estabeleceu o primeiro contato. À frente, de camiseta branca o missionário Robert Hawkins. Ao seu lado e na popa da canoa são possivelmente os dois Wapixanas que conduziram os missionários ao primeiro encontro com os WaiWai.

Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

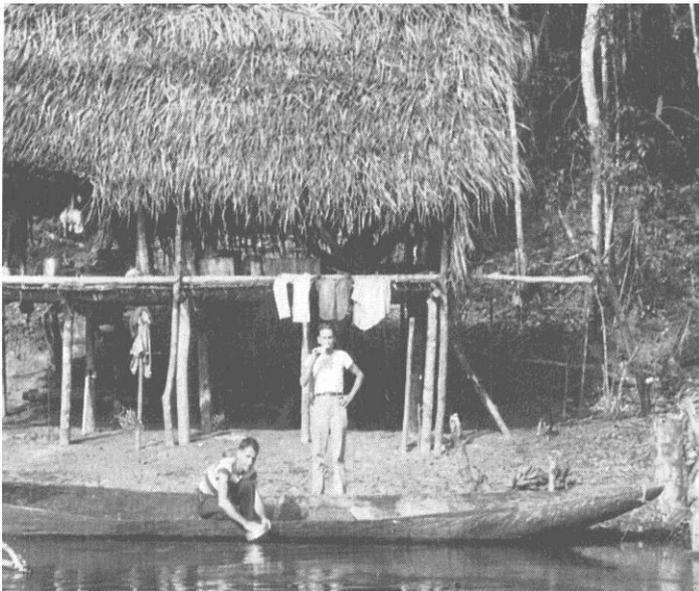
Figura 5 – O contato inicial



Fonte: Arquivo – Missão Evangélica da Amazônia

Esta foto apresenta o missionário Robert Hawkins e os primeiros contatos. A imagem transmite a impressão de um contato amistoso em plena selva guianense. Contudo, como afirmamos anteriormente, os primeiros contatos não foram amistosos. O aperto de mãos, com certeza representava um distinto ou nenhum significado para os indígenas. Todavia para os missionários e para aqueles a quem foto foi divulgada forjava a amizade e cordialidade entre as partes. Ao fundo um dos indígenas que olhava supostamente com curiosidade ao gesto “amical”, que provavelmente era desconhecido para sua sociedade.

Figura 6 – Casa provisória dos Hawkins



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Os dois irmãos Hawkins e a estrutura ainda improvisada dos primeiros contatos. Uma casa alta, provavelmente para ficarem seguros de animais selvagens. Em pé o missionário Robert e agachado na canoa o missionário Neill.

Figura 7 - Os xamãs Ewká e Muywa



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Ewká (à esquerda) foi um dos xamãs mais proeminentes entre os WaiWai. Foi o primeiro convertido ao cristianismo na estratégia missionária seletiva. Na foto, o período em que ainda usavam os largos colares de miçanga conseguidas com os Wapixanas e cabelos compridos colocados dentro de um xaari (bambú).

Muywa era um antigo *yaskomo* (xamã). Esta é uma das últimas imagens, se não a última de um *yaskomo* WaiWai. No seu ombro esquerdo está a *pokara* (pequena bolsa) feito de palha e que em geral recebia como arte o desenho do *hiasîrî* concedido ao xamã. Era dentro desta bolsa que estavam as “*nikua*”, pedras que os xamãs usavam para realizar curas de pessoas doentes. O tabaco também fazia parte destes instrumentos rituais. O xamã assoprava a fumaça sobre o doente. Mas não era usado a todo instante, apenas nos casos de doença. Além desses, havia penas de *wakara* e também uma flauta, com a qual o xamã entoava cânticos a *Kworokiam*.

Na foto abaixo, o posto Kanaxen construído pelos missionários como local estratégico para a evangelização dos WaiWai. Pode-se observar as casas altas em arquitetura retangular que pertenciam aos missionários e as casas arredondadas dos WaiWai marcando forte distinção dos costumes arquitetônicos e dos estilos de vida dos missionários e dos WaiWai.

Figura 8 – Posto missionário Kanaxen



Fonte: Arquivo- Missão Evangélica da Amazônia

O período da formação e instalação deste posto, também foi marcado pelo abandono gradativo das casas comunais típica dos WaiWai pelas nucleares típicas dos missionários.

Observa-se ainda, que os caminhos (picadas) que estão marcados na foto conduzem em sua maioria à direção das moradias dos missionários, revelando o interesse dos WaiWai tanto pelos missionários quanto pelos manufaturados trazidos por eles e as novas tecnologias como a alopatia e o letramento.

Figura 9 – Construção da pista de pouso em Kanaxen



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

À frente, de camisa azul, o Missionário Robert Hawkins coordenando e ajudando a aplainar a pista. Atrás dele, um grupo grande de WaiWai com uma ferramenta improvisada e bastante rústica, mas que parece útil para o fim desejado, ou seja, o aplainamento do solo da pista de pouso.

Com a chegada do avião foram introduzidos com maior facilidade os bens necessários aos missionários para que pudessem sobreviver no ambiente da floresta, como também aumentou o consumo dos manufaturados pelos WaiWai, além de facilitar remoções de enfermos e abrir maior possibilidade de contato dos WaiWai com os ocidentais e vice-versa.

Figura 10 – A Caça



Nesta foto está presente o missionário Claude Levitt com seus filhos. Ao fundo uma criança e um adulto WaiWai. À frente, visualizamos diversos ponico (queixada), razão pela qual a foto foi tirada. Possivelmente uma alusão da supremacia humana sobre os animais marcando a diferença entre os dois, ao contrário do que acreditavam os WaiWai, antes da conversão ao cristianismo.

Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Figura 11 – Yamo e Xorwiko



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

A vestimenta “Yamo” (à esquerda) era feita da palha de buriti e cobria todo o corpo das pessoas, de modo que as outras não pudessem enxergar quem estava por baixo da palha. Havia apenas uma telinha por onde a pessoa que estava por baixo da yamo pudesse enxergar. Nos centros dessas telinhas era colocada uma pequeníssima pena de periquito. A cabeça recebia uma pintura e, atrás, no cabelo,

era colocado um couro de ciima (um pequeno macaco). Nas mãos o maraka (chocalho).

A Xoriwiko, por sua vez, era uma roupa de palha que cobria praticamente todo o corpo. Nos dias de festa todo povo usava esta vestimenta, incluindo as crianças. Na mão esquerda o individuo segura o maraka (chocalho), que marcava o ritmo da dança.

Figura 12 - Festividades



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

À esquerda, a encenação da caçada de poniko durante a festa de natal. A palha cobre o corpo e o pedaço de madeira na mão imita o som dos dentes dos porcos. A roupa remete a memória da Xorwiko. Ao fundo a casa grande usada para momentos festivos e reuniões comunitárias e as casas menores já divididas em famílias nucleares. Quando este pesquisador morou em Mapuera em 1999, já não existia nenhuma casa comunal exceto a casa grande usada somente para festas e reuniões.

À direita, homens WaiWai usando o saraipicho durante uma festividade. É um tipo de instrumento musical semelhante a uma corneta. É feito de casca de árvore e recebe enfeites de animais da caça e pesca que são amarrados nas suas extremidades. Geralmente são usados no retorno das caçadas dando início ou continuidade a uma determinada festividade. Podemos notar, por exemplo, nas extremidades do saraipicho que está com o primeiro homem, um meeku (macaco prego) e, uma poni (piranha preta) com o último.

Figura 13 – Casas de Anauá



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Casa definitiva em Anauá (á esquerda) onde moravam os Hawkins. Ao lado o missionário Robert e sua esposa Florine Hawkins, na comunidade WaiWai do Anauá no Brasil começando o estabelecimento de um novo posto missionário.

O posto de Anauá foi fundado em meados de 1971 pelo WaiWai Kripaka que buscava outros povos (enîhnî komo) para evangelizar conforme o ensino recebido pelos missionários.

Figura 14 – O evangelho de João



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Os livros empunhados pelos WaiWai da figura 13, referem-se à primeira versão do evangelho de João traduzida para o idioma WaiWai. A imagem sugere uma demonstração, na perspectiva dos missionários, do êxito da estratégia da evangelização e do conseqüente letramento. A fundo em formato arredondado é o templo onde realizavam as reuniões cristãs.

Figura 15 – Os primeiros conversos e letramento



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Missionário Robert Hawkins coletando dados linguísticos com Ewká para a aprendizagem do idioma WaiWai, que geraria a tradução completa da Bíblia nos anos subsequentes.

A imagem, assim como outras, revelam também diferenças culturais significativas no que se refere ao vestuário. Neste período os WaiWai ainda usavam muitas miçangas, tangas, pinturas corporais, brincos, penas de gavião na cabeça e o tradicional xaari (tubo onde era colocado o cabelo dos homens) que durou até os anos de 1980. Atualmente é muito difícil ver qualquer WaiWai com as indumentárias completas, a não ser em período festivos.

Na foto da direita, da esquerda para a direita estão, Mawaxá, Yakutá, Missionário Robert e Kirpaka. Estes, à exceção do missionário, foram os primeiros convertidos ao cristianismo e, como pastores, lideraram o povo WaiWai à mesma decisão. Nas mãos, as primeiras porções da Bíblia traduzidas para o idioma WaiWai.

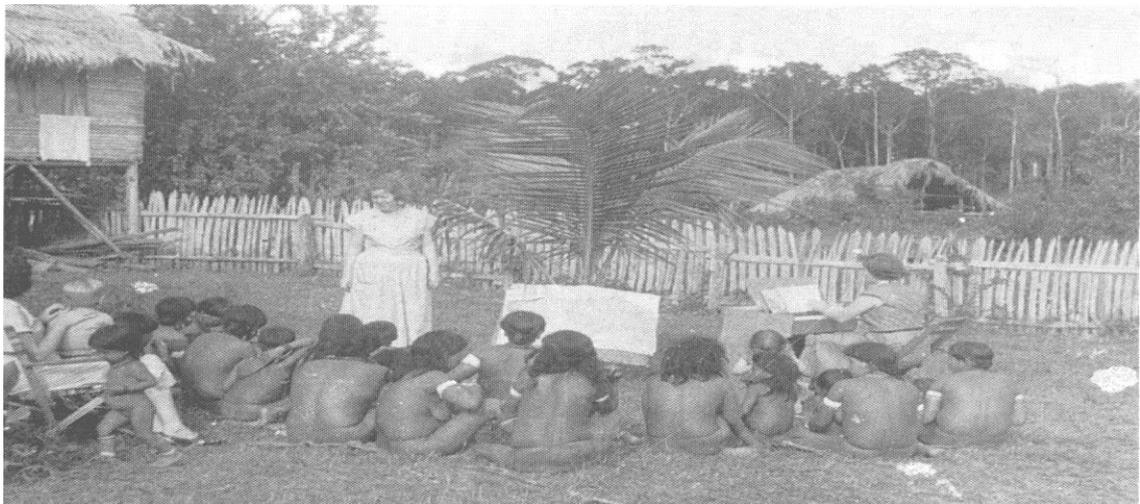
Figura 16 – Ensinando a Kaan Karitan



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Nas duas fotos acima a missionária Florine Hawkins conduzindo lições bíblicas em ambiente externo e interno. O uso de imagens foi essencial para a comunicação da Kaan Karitan.

Figura 17 – Reunião de mulheres



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Em pé, Florencia Riedle (Aaci). No que parece ser um teclado, Florine Hawkins. À esquerda e cortada na foto, não conseguimos identificar, aquela que parece ser mais uma das missionárias. A foto retrata uma reunião de mulheres no quintal cercado de uma das casas da missão. As reuniões, exclusivas para elas, acontecem desde aquele tempo até os dias de hoje em todas as sextas feiras. A missionária Florine parece estar usando um flanelógrafo que era uma ferramenta

usada na evangelização e ensino da Kaan Karitan de modo que as lições pudessem ser ilustradas e melhor entendidas.

Figura 18 – Pastores de kanaxen



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Os primeiros líderes da igreja de Kanaxen: da esquerda para a direita identificamos Mewxa, Kiripika, Ewká, Mawaxa e Yakuta. Os dois últimos ainda vivem: Mauxá no Rio Nhamundá entre os hixkariana, e Yakuta em Xaari, comunidade vizinha a Anauá ao sul do estado de Roraima. Kiripaka foi um dos primeiros convertidos entre os WaiWai e, como já foi referido, o fundador da comunidade de Anauá.

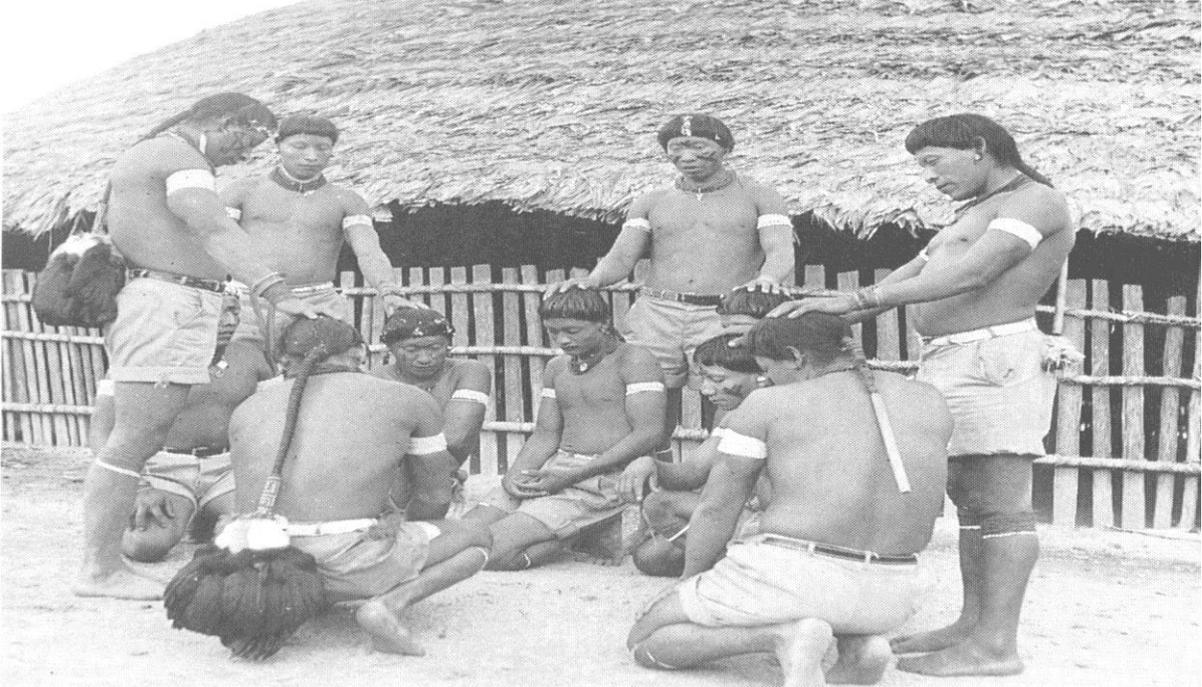
Figura 19 – O batismo



Primeiro batismo cristão realizado entre os WaiWai. À frente com os braços cruzados, o ex-xamã Muywá. Ao lado esquerdo e Ewká e a direita Mawaxá.

Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

Figura 20 – Missionários WaiWai



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

A imagem representa os líderes da igreja cristã realizando uma oração a fim de enviar em uma viagem missionária aqueles que estão prostrados para falar da Kaan Karitan para os eníhnî komo.

Figura 21 – Tuu Kacho



Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia

A imagem revela o missionário Robert junto a um WaiWai soprando no tuukacho. O berrante era usado para conclamar as pessoas a virem para a reunião cristã, realizadas geralmente nas quartas feiras e domingos e, sexta-feira somente para as mulheres.

Figura 22 – Letramento



Fonte: Arquivo – Missão Evangélica da Amazônia

Escola WaiWai elaborada pelos missionários onde desde criança aprendiam a ler e escrever no idioma nativo. Reunião cristã dominical. Na foto (ao centro) Ewká, aproximadamente na década de 1980 quando alguns ainda usavam o xaari e alguns anos antes do seu falecimento. Novo Testamento completamente traduzido para a língua WaiWai.

Figura 23 - Alopátia



Fonte: Arquivo – Missão Evangélica da Amazônia

Missionária e enfermeira Florence com Yoxi e, ao lado, o uso das novas tecnologias alopáticas usadas pelos WaiWai a medida em que ganhavam conhecimento dos usos e efeitos que cada um provocava.

Figura 24 – Kaan Mîn



Fonte: Arquivo pessoal

Auditório atual da Comunidade onde são realizadas as reuniões cristãs. Os Waanoyane dançando e cantando no templo cristão na conferência cristã de natal onde reúnem WaiWai de diversas regiões do Brasil e da República Cooperativista da Guiana.

Figura 25 – A chegada dos pawana



Fonte: Arquivo pessoal

Na canoa, a chegada dos visitantes de outras comunidades para a festa de natal na Comunidade WaiWai do Anauá. Simultaneamente, os waanoyane cantam músicas de conteúdo cristão esperando a canoa apitar no barranco conforme a imagem a baixo.

Figura 26 – Os pawana



Fonte: Arquivo pessoal

Durante as reuniões cristãs na conferência bíblica WaiWai são abertas oportunidades para que pessoas de outras comunidades possam cantar.

No centro da figura à esquerda, de camisa vermelha e fazendo uma brincadeira que imita uma gravata azul, um senhor Karapawyana cantando. Os karapawyana são um dos vários povos que foram evangelizados pelos WaiWai.

Figura 27 - Faixa Comemorativa da chegada dos missionários



Fonte: Arquivo pessoal

Faixa usada durante a conferência cristã em Anauá. O evento reúne WaiWai e outros povos de diversos lugares do Brasil e da República Cooperativista da Guiana. Ocorre uma vez por ano sempre numa comunidade diferente.

A tradução da faixa diz o seguinte: “Em 1949 chegou a história de Jesus para os WaiWai. Hoje, em 2006, faz 57 anos”. Ao contrário da conversão de outros grupos indígenas, os WaiWai chamam a atenção pela manutenção duradoura da religião cristã.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estratégia missionária fundamentou-se em quatro aspectos principais: a religião cristã protestante, a alopatia, o letramento e a evangelização seletiva, que geraram diversos desdobramentos e confrontaram incessantemente as representações WaiWai.

Os missionários investiram tempo primordial na catequese, pois era necessário desconstruir toda a lógica da religião local e substituí-la pela nova religião. De um lado, a religião local apresentava, desde o início, uma entidade espiritual de atributos polissêmicos, um criador que desapareceu, uma estrutura de poder centralizado no xamã, uma sociedade oral, bem como seres humanos e animais valorizados num mesmo nível.

Desde o início, a nova religião buscava confrontar e desacreditar a religião local. A estratégia missionária afirmava que havia uma entidade suprema, maior e mais importante que todas as outras já ouvidas ou vistas pelos WaiWai. Essa nova entidade era o criador de todas as coisas que existem e de todos os seres humanos e animais, que surpreendentemente dava atenção constante à sua criação. Era um espírito bom e contrastava radicalmente com *Kworokyam* e *Mawri*. Ele havia revelado seu propósito por meio de uma escrita que rege o comportamento da vida espiritual, moral e ética, afirmando a importância estratégica do letramento.

Para gerar novos valores foi necessário contrapor a religião universal à local. Isso foi feito pela desconstrução das representações, nos quais os WaiWai criam, e pela construção de uma nova compreensão da divindade, baseada na escrita – A Bíblia (*Kaan Karitan*) –, que se contrapunha a toda a visão espiritual antes criada pelos WaiWai. Desse modo, *Kworokyam* e *Mawri* tornaram-se demônios, sendo-lhes atribuídos, hoje em dia, os mesmos valores que Satã tem no cristianismo.

Para os missionários, era necessário afirmar que *Kaan* (Deus que revelou seu caráter e vontade através da escrita) não era, em nenhuma hipótese, o mesmo que *Kworokyam* e, menos ainda, *Mawri*. A visão de uma divindade criadora, pré-existente e independente, auxiliou no processo de desconstrução do perspectivismo que tratava os entes segundo a perspectiva do xamã, ou seja, não existia como ser independente. A partir da inserção de *Kaan* se sobrepondo a *Kworokyam*, a lógica perspectivista também foi descredenciada, pois *Kaan* é o criador divino que estabeleceu a ordem de que os homens devem dominar sobre os animais e que, por

isso, são distintos deles. O cristianismo se contrapõe fortemente ao perspectivismo. Os animais não são mais semelhantes aos homens, usando apenas uma roupagem distinta. Eles são diferentes dos homens e devem ser dominados por eles. Assim, não faz mais diferença o xamã ingerir ou não a carne do seu Hyarîrî. Segundo a concepção da nova religião, isso não traria nenhum efeito maléfico ao xamã ou à comunidade, pois se trata simplesmente de um animal comum que os WaiWai, como seres criados pelo Deus da Bíblia, deviam subjugar. Desse modo, invertia-se a ordem: na religião tradicional, animais e humanos são semelhantes, conforme demonstrado pelo perspectivismo ameríndio; mas, com a chegada da nova religião, humanos e animais não compartilham da mesma natureza.

A nova religião era completamente baseada no livro, o que faz do letramento uma ferramenta de vital importância para a evangelização e ensino dos dogmas cristãos, além de um forte elemento na consolidação da lógica ocidental solipsista. Com a nova religião, não veio somente um novo saber espiritual, mas também, conforme as práticas missionárias protestantes em qualquer tempo e local, novas tecnologias que, além do letramento, traziam também remédios alopáticos. Além disso, considerem-se a expansão e a mudança de categorias antigas para adaptarem-se às novas. Por exemplo, as festas Xorwiko e Yamo foram substituídas por festas natalinas e pascais; a categoria de xamã como líder espiritual, na nova religião é atribuída aos Kaan yenîne komo (pastores); e os rituais xamânicos para cura são trocados pelos remédios alopáticos e orações ao Deus da Bíblia.

A evangelização seletiva do jovem xamã Ewká também deve ser destacada entre as estratégias missionárias. Como afirmamos anteriormente, o modelo de relacionamento com kworokyam e com o parawa regulava as relações interpessoais entre os WaiWai, de modo a exaltar a importância do xamã e seu devido destaque na sociedade tradicional anterior à conversão ao cristianismo, pois, como vimos, era ele quem orientava o povo, desde as tarefas diárias mais simples até os rituais religiosos mais complexos, incluindo rituais de cura e as tecnologias WaiWai envolvidas nesse processo, como por exemplo, as pequenas pedras brancas, o tabaco, a flauta e os cânticos usados pelo xamã para adquirir o favor de Kworokyam em relação ao enfermo. Ele é quem estabelecia o equilíbrio da comunidade WaiWai com o universo, intervindo entre os dois mundos: dos vivos e dos mortos, do aquém e do além. Era também quem regulava o cotidiano, ou seja, toda atividade da aldeia passava pelo xamã. Daí a evangelização seletiva de Ewká, já que pela conversão do

xamã o trabalho da evangelização do restante do grupo seria, em certa medida, facilitado. Assim, toda a rede social WaiWai vai sofrendo conversões, não somente religiosa, mas também ao letramento e à alopatia, à medida em que assimilavam a religião dos missionários.

Por outro lado, as táticas WaiWai jogavam com o cotidiano, isto é, com aquilo que lhes era apresentado a cada momento do encontro, sem ter, necessariamente, um planejamento anterior como no caso dos missionários, que evidentemente chegaram ao encontro dos WaiWai com um planejamento prévio. No entanto, esse fato não faz dos WaiWai meros espectadores do contato, ao contrário, como já atestamos, eles jogavam com aquilo que lhes era posto no campo do encontro, usando de astúcia, malandragem e trampolinagem para muitas vezes se apropriar daquilo que lhes interessava, e isso não tem a ver somente com os manufaturados, mas também com os próprios missionários e com a religião cristã trazida por eles.

Para os WaiWai, era interessante acolher a religião cristã, visto que passavam por um período em que estavam sendo massacrados por doenças que o xamã não conseguia curar, mas que os remédios, associados ao Deus judaico-cristão, curavam. Por causa disso, o poder do xamã estava enfraquecido e ameaçado, correndo o risco de perder tanto seu poder interno, isto é, entre os WaiWai, quanto com os povos vizinhos, que reconhecidamente temiam o poder do xamã WaiWai. O que se percebe aqui é que a religião tradicional, usada para manter certo domínio sobre o “outro”, foi substituída pela religião cristã protestante para, de certo modo, manter a mesma lógica, já que, a partir das novas tecnologias, neste caso, especialmente a alopatia, o xamã tem a possibilidade de reafirmar sua importância, e na substituição de Kworokyam por Kaan e os xamãs por pastores se manterem numa posição superior em relação ao “outro”. O modelo de Waiwaização clarificado pelo “*pawana*: a farsa do visitante” demonstra que os WaiWai não eram e nunca foram passivos em situações de encontro cultural, mas, sim, que eles mesmos, a partir de sua cultura, negociaram com os missionários aquilo que de algum modo já estava preestabelecido em sua própria rede social. Por um lado, os missionários usaram estratégias, por outro, os WaiWai usavam de táticas próprias para Waiwaizar os missionários e o próprio cristianismo. Nesse sentido, houve uma luta de classificação no campo religioso, que deslocou o *habitus* WaiWai da religião tradicional para a nova religião (cristianismo). Sob essa perspectiva, os WaiWai

precisaram ser ressocializados e adquirir uma nova forma de conhecimento, à medida em que aceitavam a nova religião, de modo que eles foram de alguma maneira “cristianizados” pelos missionários, ao mesmo tempo em que “WaiWaizavam” tanto os missionários como as novas formas de saber e poder, criando uma relação paradoxal.

Tudo isso refez a lógica cosmológica da cultura WaiWai, posicionando-os como Kaan xîkrî (filhos de Deus), e o “outro” como pagão, que necessita ser alcançado pela mensagem da Bíblia, para que também se torne filho de Deus. Daí a motivação missionária dos WaiWai para evangelizar os enîhnî komo.

Verificam-se também outras mudanças decorrentes da conversão dos WaiWai ao cristianismo. A moradia comunal passou a ser nuclear, as antigas tangas e os pés descalços foram trocados por sandálias, calções e saias. Na arquitetura, aos poucos, as casas deixaram de ser arredondadas, como era costume, e foram se tornando retangulares iguais às dos missionários, porém mantendo a cozinha em cobertura separada da casa. Todavia, a religião cristã, alopatia, letramento e evangelização seletiva foram as estratégias missionárias fundamentais, dando novos significados e ressignificados à estrutura social, reconfigurando radicalmente a rede social WaiWai.

Também chama-nos a atenção, na atualidade, o número de WaiWai que se declaram cristãos protestantes, mesmo que ao longo de muitos anos tenham estado sem presença missionária efetiva, principalmente as comunidades de Anauá e Jatapuzinho, que permaneceram até os meados do ano de 2002 sob a liderança cristã nativa.

Todas as comunidades, sem exceção, que hoje em dia são mais de uma dúzia espalhadas pelos rios Mapuera, Jatapu, Jatapuzinho e Anauá, possuem um lugar de reunião onde realizam a reunião cristã e celebram sem falta as festas de páscoa e natal, onde também é realizado o ritual do batismo para os novos conversos.

Por fim, não consideramos a presente dissertação como conclusiva, aliás, tratar de encontro cultural, sobretudo aqueles que envolvem a conversão de povos indígenas, suscita muito mais questionamentos do que certezas absolutas.

Contudo, no jogo das táticas e estratégias resultantes do encontro entre os missionários e os WaiWai, verifica-se uma relação paradoxal onde a consequência dá-se por múltiplas conversões tanto dos WaiWai ao cristianismo, quanto dos

missionários aos WaiWai, por meio da WaiWaização, criando conversões e convertidos em ambos os lados.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In: **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. MONTERO, P. (Org.). São Paulo: Globo, 2006, p. 277-304.

BAINES, S.G. **O impacto da escrita na sociedade Waimiri-Atroari**. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, Vol. 2, n.1, p. 9-26. 1996

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BORDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAPIBERIBE, A. Sob o manto do cristianismo: o processo de conversão Palikur. In: **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. MONTEIRO, P. (Org.). São Paulo: Globo, 2006, p. 305-342.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

COSTA E SOUZA, J.M. **WaiWai**: Uma descrição mínima da história do contato. Bol. Mus. Integrado de Roraima, Boa Vista. 1999

DOWDY, H. **O Pajé de Cristo**. Tradução: Fausto Camargo César. São Paulo: Editora Sepal, 1997.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: A essência das religiões. São Paulo: WMF, 2010.

\_\_\_\_\_. **Imagens e Símbolos**. Campo de Santa Clara: Arcádía, 1952.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FARAGE, N.; SANTILLI, P. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). In: **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia.das Letras/SMC/FAPESP, 1992, p. 267-280.

FERREIRA, F. **Teologia cristã**: uma introdução à sistematização das doutrinas. São Paulo: Vida Nova, 2011.

FERREIRA, F. MYATT, A. **Teologia sistemática**: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FOCK, N. **WaiWai: Religion and Society of an Amazonian Tribe**. Copenhagen: The National Museum, 1963.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2011.

\_\_\_\_\_. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2000

HOWARD, C. V. Pawana: a farsa dos "visitantes" entre os WaiWai da Amazônia setentrional. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.).In: **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: NHII-USP/FAPESP , 1993, p.229-264.

\_\_\_\_\_. **Wrought identities: the WaiWai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia**. Chicago: Doctoral Thesis, University of Chicago. 2001

\_\_\_\_\_. A domesticação das mercadorias: estratégias WaiWai. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Unesp, 2002, p. 25-60.

LÉVI-STRAUSS, C. O cru e o cozido: Mitológicas 1. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

\_\_\_\_\_. Mito e Significado. Lisboa: Edições 70, 1989.

LIMA, T. S. O dois e o seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**. vol. 2, nº2, 1996, p. 21-47.

LOPES, C. A. Por trás da imagem, “olhar”: o uso da fotografia em estudos culturais. In: **Domínios da Imagem** / Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. Laboratório de Estudos dos Domínios da Imagem na História. Programa de Pós-Graduação em História Social. Londrina, PR. Ano III - n.6 - nov. 2010.

MONTEIRO, P. (org.) **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

OLIVEIRA, C. R. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

OLIVEIRA, V. L. **O cristianismo evangélico entre os WaiWai**: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2010

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

QUEIROZ, R.C. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os WaiWai. WRIGHT, Robin (Org.).in: **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1999. p. 255-284.

RIVIÈRE, P. **Indivíduo e sociedade na Guiana**. São Paulo: Edusp, 2001.

ROCHA, G. “**O mito é bom para pensar**”: diálogos entre a antropologia e a história. Cadernos de história. vol. 3, n. 4, p. 47-59. Belo Horizonte: PUC Minas, 1998.

\_\_\_\_\_. Indivíduos celestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. **Religião e Sociedade**. vol. 27, n.1, p. 11-23. 2007.

ROBBINS, J. **Becoming Sinners: Christianity and Moral in a Papua New Guinea Society**, Berkeley, University of California Press. 2004.

SAHLINS, M. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SCHRÖTER, M. (Org.). **Norbert Elias**: A sociedade dos indivíduos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

SOUZA, A. F. **Conversão**: Uma discussão sobre troca cultural e assimilação da religião cristã. Artigo não publicado. 2004.

\_\_\_\_\_. **Representações WaiWai**. Dissertação de mestrado apresentado no programa de pós-graduação de História Social. Rio de Janeiro: IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_, **Entre escritas e as Escrituras**: práticas letradas nas missões protestantes junto aos WaiWai. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação de História Social. Rio de Janeiro: IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

SOUZA, A. O. **Kaan Xîkrî me wasî**: a construção da alteridade WaiWai a partir da inserção do cristianismo. Monografia apresentada ao curso de Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia da Universidade Federal de Roraima. 2011.

SZTUTMAN, R. Sobre a ação xamânica. GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). In: **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/NHII/USP/FAPESP, 2005, p. 151-226.

TEIXEIRA, F. (org) **Sociologia da religião**: Enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

THOMAS, N. **The inversion of tradition**. American Ethnologist, vol. 19, n. 2, Blackwell publishing and American Anthropological Association, 1992. p. 213-232.

TURNER, V. **Dramas sociais e metáforas rituais**: em Dramas, Campos e Metáforas. RJ: Ed. UFF, 2008. P. 19-54.

ROCHA, G. **“O mito é bom para pensar”**: diálogos entre a antropologia e a história. Cadernos de história. vol. 3, n. 4,. Belo Horizonte: PUC Minas, 1998. p. 47-59.

VILAÇA, A. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa-Nova). WRIGHT, M, R. In: **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999, p.133 - 150.

\_\_\_\_\_. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol.15, nº 44, p. 56-72. 2000.

\_\_\_\_\_. Indivíduos celestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. **Religião e Sociedade**. vol. 27, n.1, p. 11-23. 2007.

\_\_\_\_\_. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**. vol. 14, n. 1, 2008, p. 173-204.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, G. (org.). **Weber**. Coleção Grandes cientistas. São Paulo: Ática, 2000, p. 128-141.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**, 5 ed. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, E; CUNHA, M. C. (Org.). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista Mana**, 1996. v2, n. 2, p.115-144.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Revista Mana**, 2002. V8, n. 1, p.113-148.

\_\_\_\_\_. **Amazônia**: etnologia e história indígena. FAPESP, 1993.

Bíblia de estudo: **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Editota Vida, 2003

## FONTES DOCUMENTAIS

Ata oficial 18 de setembro de 1959. Livro A-1 sob o número de ordem 23 folhas 101 e 102 protocolado sob o número 505, do livro A4.

BRASIL. Boletim Oficial República dos Estados Unidos do Brasil. Território Federal do Rio Branco. Boletim Oficial. Ano XXXV, N. 76, 07.05.1979. p. 497-502.

BRASIL. Boletim Oficial República dos Estados Unidos do Brasil. Território Federal do Rio Branco. Boletim Oficial. Ano XIV, N. 30, 25.07.1959. p.177-178.

Documentos Históricos do protestantismo: Disponível em:  
[http://www.ibpan.com.br/site/images/stories/Downloads/Estudos\\_Biblicos/Documentos%20Hist%C3%B3ricos%20do%20Protestantismo.pdf](http://www.ibpan.com.br/site/images/stories/Downloads/Estudos_Biblicos/Documentos%20Hist%C3%B3ricos%20do%20Protestantismo.pdf). Acesso em 19 ago.2013.

Declaração de Fé da UFM.

Disponível em:<http://www.crossworld.org/about-us/>. Acesso 20 ago.2013.

Reforma do Estatuto da Missão Evangélica da Amazonia- MEVA

## **ANEXOS**

## **ANEXO I - ESTATUTO**

### **CRUZADA DE EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL – SECÇÃO RIOBRANQUENSE**

#### **CAPITULO I**

##### **DA DENOMINAÇÃO, NATUREZA, SEDE, DURAÇÃO E OBJETIVO**

Art. 1 – Com a designação de “CRUZADA DE EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL – SECÇÃO RIOBRANQUENSE”, fica constituída uma sociedade civil, com sede e foro na cidade de boa Vista, território Federal do Rio Branco.

Art. 2 – Sua Duração é por tempo indeterminado.

Art. 3 – Seu objetivo é levar o evangelho a regiões no Brasil ainda não servidas por outras missões evangelizadoras, principalmente entre populações indígenas, ministrando-lhes assistência moral, educativa e médica, sempre que possível em cooperação com entidades governamentais.

#### **CAPITULO II**

##### **Da Doutrina**

Art. 4 – Constitui base ordinária da sociedade:

- a) Fé na plena inspiração das escrituras originais do Velho e do Novo testamento.
- b) Fé na unidade de Deus como trindade de pessoa de pessoas, sendo Pai, Filho e o Espírito Santo.
- c) Fé na necessidade vital e na plena suficiência do sacrifício redimidor de Cristo, e no poder regenerador e santificador do Espírito Santo que habita em todos os crentes desde que aceitaram a Jesus Cristo.
- d) Fé na volta pessoal, visível e premilenal do Senhor Jesus Cristo; na ressurreição corporal dos justos e dos injustos; na vida eterna dos descrentes (Ap. 21. 6-8)
- e) Fé na vontade, poder e providência de Deus para suprir toda a nossa necessidade no Seu serviço.

