



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

DAVID BATISTA RODRIGUES

“KAAN-MÎN-YENÎÑE”

A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS
WAIWAI.

BOA VISTA, RR
2018

DAVID BATISTA RODRIGUES

“KAAN-MÎN-YENÎÑE”
A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS
WAIWAI.

Projeto que será apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima como parte dos requisitos para conclusão do curso. Linha de pesquisa 2: Fronteiras e Processo Socioculturais.

Professore: Dr. Alfredo Ferreira

BOA VISTA, RR
2018

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

R696k Rodrigues, David Batista.

"Kaan-mín-Yeniñe: a resignificação simbólica da liderança religiosa
entre os wai wai / David Batista Rodrigues. – Boa Vista, 2018.
101 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa
de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira.

1 – Mediação cultural. 2 – Wai wai. 3 – Kanachen. 3 – Identidade. 4 –
I – Pastores locais. Título. II – Souza, Alfredo Ferreira (orientador).

CDU – 39:291

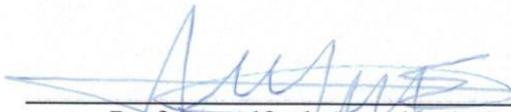
Ficha Catalográfica elaborada pela: Bibliotecária/Documentalista:
Marcilene Feio Lima - CRB-11/507-AM

DAVID BATISTA RODRIGUES

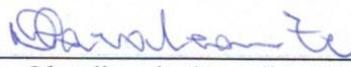
**“KAAN-MÍN-YENÎNE”
A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS
WAIWAI.**

Defesa de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras – PPGSOF, da Universidade Federal de Roraima, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Fronteiras.

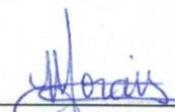
Área de concentração: Fronteiras e Processos Socioculturais. Linha de pesquisa II. Defendida em 29 de março e avaliada pela seguinte banca:



Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza
Orientador – PPGSOF/UFRR



Prof. Dra. Olendina de Carvalho Cavalcante
Membro Interno – PPGSOF/UFRR



Prof. Dra. Vângela Maria Isidoro de Moraes
Membro Externo- CCL - UFRR

Aos meus amores: Anne Priscilla, Kalel Guerreiro e Kairos, novo membro da família que está sendo gerado e, logo, conheceremos.

AGRADECIMENTOS

Novamente, ao meu orientador, Alfredo Ferreira de Souza, de quem sou admirador não apenas de sua capacidade acadêmica, mas principalmente de sua dedicação ao nosso Senhor, que nos fez irmãos.

Ao meu verdadeiro e único amor Anne Priscilla, companheira fiel que esteve sempre ao meu lado em todo o tempo, incentivando-me a prosseguir nessa grande aventura que é viver. Essa conquista não seria possível sem o amor que ela tem dedicado a mim todos os dias.

Aos meus pais, Caetano e Naíde, que amo muito e espero estarmos juntos em breve.

Aos sogros, irmãos, cunhados, cunhadas e sobrinhos, por todo o suporte e alegria fazer parte dessa grande família.

Aos meus amigos, Jimmy e Adineia, pela ajuda nas questões estruturais desta obra.

Aos Waiwai, principalmente, aos pastores da Comunidade Indígena de Anauá que gentilmente aceitaram colaborar com essa pesquisa, concedendo-me entrevistas e partilhando um pouco da história de sua vida comigo. Eles, verdadeiramente, foram meus *kaan-mîn-yenîñe*, cuidando para que em tudo eu aprendesse a agradecer ao Criador.

RESUMO

Esta dissertação pretende compreender como se dá a construção e manifestação da alteridade dos pastores locais entre os Waiwai: os “kaan-mîn-yenîñe”, principalmente, na Comunidade Indígena do Anauá, levando em consideração 1. Os processos de mediação cultural que deram origem ao povo Waiwai. 2. Pesquisar acerca dos traços culturais advindos da doutrinação cristã e a história do encontro dos Waiwai com a cultura ocidental. 3. Analisar comparativamente os elementos simbólicos, diacríticos e de organização social do cargo de pastor indígena entre o povo.

Palavras – chave: Mediação Cultural, Waiwai, Kanaxen, identidade, pastores locais.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand how it is built and manifestation of the local pastors alterity among the Waiwai: the "kaan-mîn-yenñe", mainly in the Indigenous Community of Anauá, taking into account 1. The processes of cultural mediation that originated to the Waiwai people. 2. Research on the cultural traits derived from Christian doctrine and the history of the Waiwai meeting with Western culture. 3. Analyze comparatively the symbolic, diacritical and social organization elements of this position among the people.

Keywords: Cultural Mediation, Waiwai, Kanaxen, identity, local pastors.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa das Terras Indígenas habitadas pelos Waiwai no Brasil.....	23
Figura 2	Mapa das Terras Indígenas habitadas pelos Waiwai na Guiana.....	24
Figura 3	Mapa da localização do Posto <i>Kanaxen</i>	45
Figura 7	Fotografia de uma igreja Cristã Evangélica entre os Waiwai.....	57
Figura 9	Fotografia na Comunidade Anauá.....	81
Figura 6	Fotografia dos irmãos Hawkins na primeira expedição aos Waiwai em 1949.....	87
Figura 10	O contato com o povo Waiwai.....	88
Figura 11-	O posto Kanaxen visto de cima.....	88
Figura 3	Fotografia do batismo dos primeiros convertidos.....	89
Figura 12-	O Letramento escolar.....	90
Figura 8	Fotografia dos primeiros conversos e letramento.....	90
Figura 13-	Os primeiros pastores de Kanaxen.....	91
Figura 5	Fotografia de uma liderança indígena durante a leitura da Bíblia.....	92
Figura 14-	Ewká, sua esposa, filhos e sua casa individual.....	92
Figura 15-	Ewká, ensinando as Escrituras.....	93
Figura 16-	O envio dos missionários Waiwai.....	94

LISTAS DE ABREVIATURAS

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISA – Instituto Socioambiental

LDB – Lei de Diretrizes e Bases

MEVA – Missão Evangélica na Amazônia

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

UFM - Unevangelized Fields Mission

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	WAIWAI: ETNICIDADE E OS PROCESSOS DE MEDIAÇÃO CULTURAL.....	21
2.1	PANORAMA ETNO-HISTÓRICO.....	22
2.1.1	Um breve histórico.....	22
2.2	A TENTATIVA DE UNIFICAÇÃO DOS POVOS: A BUSCA PELA CURA.....	31
2.3	A TENTATIVA DE UNIFICAÇÃO DOS POVOS PELA PALAVRA.....	35
2.3.1	Conversão: “Inseridos na Palavra”.....	35
2.3.2	Mediação cultural: “Inseridos através da Palavra”.....	41
2.3.2.1	<i>Kanaxen</i> como lugar de mediações culturais.....	43
2.3.3	Letramento: “Inseridos à palavra”.....	46
2.4	CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO.....	49
3	O CRISTIANISMO REGENTE ENTRE OS WAIWAI.....	51
3.1	O CRISTIANISMO DOS MISSIONÁRIOS.....	51
3.1.1	A influência familiar: “eram de uma família protestante em Dallas, no Texas”.....	51
3.1.2	A <i>UFM</i> e as convicções teológicas.....	54
3.2	OS WAIWAI E A RELIGIÃO TRADICIONAL.....	58
3.2.1	A cosmogonia Waiwai.....	58
3.2.2	O xamã.....	59
3.2.3	A conversão de Ewká.....	61
3.3	CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO.....	69
4	A ATIVIDADE PASTORAL.....	74
4.1	<i>DE YASKOMO A KAAAN-MÎN-YENÎÑE</i>	74
4.1.1	A natureza do cargo de <i>kaan-mîn-yenîñe</i>	74
4.1.2	Os primeiros <i>kaan-mîn-yenîñe</i>	79
4.2	COMUNDADE INDÍGENA ANAUÁ.....	81
4.2.1	Um breve histórico.....	81
4.2.2	O pastor em Anauá.....	83
4.3	CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO.....	86
5	ICONOGRAFIA.....	87

6	CONCLUSÃO.....	90	95
	REFERÊNCIAS.....	92	97

1 INTRODUÇÃO

Quando os missionários estadunidenses chegaram à região do Essequibo, nos anos de 1948 a 1984, a etnia Waiwai ainda era formada por uma pequena parcela de indígenas que identificavam-se de forma restrita. Porém, a criação do posto chamado *Kanashen*, construção do posto missionário localizado na região de Essequibo, na área de fronteira Brasil-Guiana, transformou a comunidade, e muitos processos de globalização acabaram por ampliar seus conhecimentos e suas conexões com outros indígenas (HOWARD, 2002). Muitos antropólogos e viajantes que se enveredaram pela Amazônia, retrataram essa sociabilidade por meio dos seus relatos de memórias.

A missão chega à comunidade com o objetivo de traduzir o Novo Testamento para a língua Waiwai, como também apresentar aos povos distantes o Evangelho, não apenas como conhecimento distinto, mas cumprindo o que para os missionários era sua verdade incondicional: a salvação dos povos. Sendo assim, os missionários iniciam um trabalho voltado para a conversão da comunidade, a tradução das Escrituras e a prática do letramento entre os índios, enxergando de maneira contínua, a formação de lideranças locais, as quais estavam sendo instruídas para ler, interpretar as Escrituras e mediar situações adversas quando necessário. Mas, o que para os missionários era apenas cumprimento de um dever tornou-se para os Waiwai uma questão bem mais ampla, pois o trabalho missionário possibilitou àquela comunidade a percepção de identidades fragmentadas, e a formação de novas identidades enquanto povo indígena.

Os Waiwai se encontravam dispersos em extensas partes da região das Guianas, pois, desde 1948, eles “aproveitam seu acesso privilegiado a novas tecnologias e formas de conhecimento introduzidas pelo contato intercultural com missionários” estrangeiros da UFM¹ para ampliarem suas redes de relações e alianças (BARBOSA, 2005, p.75) . São falantes, em sua maioria, da família linguística Karib, e constituíram-se a partir de processos seculares de troca e de redes de relações na região (BARBOSA, 2005). Em tal rede, são historicamente reconhecidos como “especialistas no fornecimento de sofisticados raladores de mandioca, papagaios falantes e cães de caça” (BARBOSA, 2005, p.75).

Os Waiwai estão entre os seis grupos indígenas do Brasil que possuem toda a Bíblia traduzida em sua própria língua.² Porém, para que se chegasse até este ponto, foi percorrido um longo e conflituoso caminho “protagonizado pelas diferenças das cosmologias Waiwai e

¹ A *Unevangelized Fields Mission* (Missão Evangelística dos Campos)

² Em Waiwai, Bíblia significa “*Kaan Karitan*”, literalmente o “papel de Deus”.

missionária protestante da *Unenvangelized Fields Mission* (UFM)³” (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.11).

A empreitada missionária aos Waiwai iniciou em 1949, através dos irmãos Rader, 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).

Esta viagem aconteceu até a nascente do Essequibo a fim de se estabelecerem e, conseqüentemente, dar início ao novo posto missionário *Kanaxen*⁴. “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”(FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.12). A partir da estruturação desse posto que se deu a evangelização e a catequese protestante dos Waiwai. Foi em Kanaxen que ocorreram os principais processos de desterritorialização dos Waiwai devido à conversão ao protestantismo. Neste local, eles buscavam conhecimento médico quando suas práticas xamânicas falhavam diante das epidemias que assolavam a comunidade (DOWDY, 1997). Mas, também, em Kanaxen ocorreram as primeiras traduções da Bíblia para a língua Waiwai, a alfabetização, festas religiosas protestantes e os cultos fundamentais para evangelização dos Waiwai (DOWDY, 1997).

Os fatos decorrentes da conversão deste grupo para a religião cristã levantam vários questionamentos sobre os processos de mudanças culturais, mas nosso esforço se concentrará em entendermos as mudanças dos agentes que constituíam uma liderança político-religiosa, pois, uma vez que os “missionários estão entre os Waiwai desde a década de 1950 com o protestantismo, tornando-se parte do cotidiano do grupo e assimilado de tal modo que, para os Waiwai, tornou-se a religião oficial” (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.11) devemos perceber as transformações que ocorreram dos agentes político-religiosos decorrentes da internalização do cristianismo e da prática do letramento. Estas mudanças estruturais são mais nítidas por causa das substituições ocorridas no sistema *cosmopolítico* dos Waiwai antes representado pela figura dos xamãs e suas práticas (SZTUTMAN, 2005).

Segundo Queiroz (1999) ainda não foi analisada a substituição do sistema político baseado na figura do xamã por um conselho de lideranças formado por pastores ‘*crentes*’. Portanto, este será o problema proposto deste projeto de mestrado, uma vez que a mudança dos agentes políticos e religiosos aconteceu devido a conversão deste grupo ao cristianismo

³ Atualmente é conhecida por MEVA, Missão Evangelizadora da Amazônia.

⁴ *Kanaxen*, nome que significa “Deus te ama”.

protestante, absorvendo princípios cristãos introduzidos pelos primeiros missionários na comunidade Waiwai e, ao letramento. Logo, temos como objetivo analisar o processo de forma dos primeiros pastores indígenas Waiwai que constituíram liderança político-religiosa. A pergunta que deverá ser respondida neste trabalho será: Como ocorreu o processo de formação dos primeiros pastores Waiwai? Entretanto, não excluiremos outras perguntas que nasceram ao longo do processo de formação desta dissertação.

Depois da conversão da comunidade ao cristianismo, um grupo “Waiwai migrou do sul da 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 transmitir a fé cristã protestante” (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.168-169). Na atualidade, segundo Queiroz (1999), este povo se encontra em ambos os lados da fronteira, ao sul da Guiana no Rio Essequibo e no Brasil em diversas comunidades espalhadas pelos rios: Mapuera no Pará, Jatapuzinho, Jatapú e Anauá ao Sul do Estado de Roraima na região norte do Brasil.

O período de 1948 a 1984 é caracterizado pela chegada dos missionários em *Kanaxen* e culmina com a tradução do Novo Testamento para a língua deste povo. Isto é importante para entendermos as mudanças político-religiosas na estrutura da comunidade Waiwai, principalmente, a mudança da liderança xamânicas para a pastoral, pois, foi a partir do processo de tradução das Escrituras e do letramento que o principal líder Waiwai, o xamã Ewká, converteu-se ao cristianismo e, depois, resultou na conversão da comunidade.

Portanto, a tradução do Novo Testamento foi essencial para a conversão ao cristianismo protestante, resultando na transformação do sistema político-religioso e, principalmente, seus agentes. Para a teologia formal protestante, a conversão é vista como uma transformação espiritual, tendo como corolário a substituição das práticas tradicionais pelas práticas cristãs. Por outro lado, as conversões numa comunidade indígena não se restringem à simples substituição passiva da religião tradicional por uma nova religião universal (FERREIRA DE SOUZA, 2004). Segundo Alfredo Ferreira de Souza este é motivo que a relação entre as missões protestantes e os índios – no nosso caso, a *Unevangelized Fields Mission* (UFM) e os Waiwai – “sempre foi marcada por uma tensão, por abarcar os diferentes agentes da cultura ocidental e da cultura indígena” (2004, p.19).

A segunda razão deste recorte histórico é mostrar como se deu a formação dos pastores indígenas. Estes homens que tornaram lideranças religiosas e políticas na comunidade, devido a conversão ao protestantismo, deveriam adquirir uma nova forma de saber marcado pelo conhecimento das Escrituras. Embora, tanto o antigo processo de

formação dos xamãs como o processo de formação dos pastores-indígenas sejam métodos religiosos e, portanto, tenham pontos de convergência tais como: A vocação, o reconhecimento de outros vocacionados, o reconhecimento dos membros da comunidade e o conhecimento das práticas religiosas dos seus respectivos campos; eles divergem nas suas fontes de conhecimento (SZTUTMAN, 2005). Pois, os xamãs adquirem seus saberes a partir de uma entidade espiritual, ou dos ensinamentos de outros xamãs. Já, os pastores adquirem seus saberes a partir do Livro (SZTUTMAN, 2005).

A terceira razão da delimitação histórica é a necessidade de fazermos uma construção etno-histórica para entendermos o processo de ruptura do antigo sistema de poder na comunidade Waiwai. Entende-se que o caminho metodológico que pretendo traçar será a partir da etno-história. Logo, será feita uma análise das transformações dos agentes político-religiosos, advindas da conversão dos Waiwai ao cristianismo protestante, levando em consideração uma delimitação de tempo, pois os processos de ruptura com o antigo sistema xamânico ocorreram no passado. Na atualidade, devido aos processos de rupturas e continuidades que ocorrem em todas as sociedades, existiram outras mudanças no sistema político-religioso que não serão fruto de nossa análise, pois quero restringir a formação pastoral dos primeiros indígenas.

Esta dissertação proporciona diversos pontos a serem observados. Primeiramente, o problema estudado reside em entendermos como ocorreu o processo de formação destes pastores locais. Segundo, dentro dos processos continuidades e rupturas na estrutura política dos Waiwai ocorreram outras mudanças como a formação de Assembleias participativas, fato que não caberá para a proposta de análise deste trabalho. Por esta razão, a pesquisa é feita dentro de uma delimitação temporal, a partir de relatórios, cartas, livros dos missionários daquela época, em entrevistas com pastores indígenas.

Quanto aos trabalhos já realizados que ajudaram a entender nosso objeto de estudo temos: Fock, que em 1963 produziu importante etnografia intitulada “Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe”. Textos que apresentam diversos aspectos da religião e da sociedade Waiwai descrevendo tanto a cultura material como a imaterial. A principal importância deste texto é mostrar como a cosmovisão indígena difere da cosmovisão ocidental que separa mundo espiritual ou imaterial de mundo material. Suas memórias serão utilizadas para a formação dos Waiwai e suas práticas religiosas antes do período das conversões.

Catherine Howard (1993) escreveu sobre o ritual ‘*Pawana: a farsa dos visitantes*’ entre os Waiwai da Amazônia setentrional indicando as representações Waiwai na construção

da alteridade. O interessante desta obra é o fato de mostrar como os Wawais enxergar os estrangeiros e como eles se constituíam. Já em 2002, Catherine Howard escreveu o artigo ‘*A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai*’, explorando as questões teóricas e etnográficas, levando em conta o modo como os Waiwai manipulam os bens ocidentais como meio de controlar a situação de contato em que estão inseridos. Portanto, o foco dos escritos de Catherine Howard são os problemas oriundos do contato interétnico e como podem ser abordados de maneira proveitosa por teorias da resistência.

Rubens Caixeta Queiroz (1999), antropólogo da UFMG escreve sob o título ‘*A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai*’ demonstrando como aconteceu a conversão dos Waiwai, citando inclusive, a conversão de Ewká na perspectiva da missionária Irene Benson que esteve entre eles por aproximadamente trinta anos.

Jorge Manoel Costa e Sousa (1998) traz importante contribuição para discussão em sua dissertação defendida na UFSC, intitulada ‘*Os Waiwai do Jatapuzinho e o irresistível apelo a modernidade*’. Em sua abordagem o Jorge Manuel (1998, p.8), acerca da sociedade waiwai, tenciona compreender a saga de seu fustigante, irresistível e progressivo apelo a inserção no “mundo da modernidade”. Este encantamento incontido, “internalizado entre os Waiwai, pode ser (do ponto de vista da abordagem desenvolvida pelo autor) perfeitamente inferido como algo que é suscitado a partir da ordem crescente de suas relações socializantes junto aos não-índios (COSTA E SOUSA, 1998, p.8)”.

Alfredo Ferreira de Souza vem discutindo sobre o tema há 11 anos, trazendo contribuições para a pesquisa sobre as ações missionárias protestantes entre grupos indígenas. Entre os seus trabalhos estão o artigo ‘*Conversão: uma discussão sobre troca cultural e assimilação da religião cristã*’ (FERREIRA DE SOUZA, 2004); sobre as Representações Waiwai (FERREIRA DE SOUZA, 2006) e ‘*Entre escritas e as Escrituras: praticas letradas nas missões protestantes junto aos Waiwai*’ (FERREIRA DE SOUZA, 2008). Em seus escritos podemos entender a cosmologia dos Waiwai e como, conseqüentemente, a assimilação de uma nova cosmologia foi responsável pela criação de novas representações simbólicas na comunidade.

Recentemente temos ainda a dissertação de mestrado de Leonor Valentim de Oliveira (2010), ‘*O cristianismo Evangélico entre os Waiwai: Alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*’ da UFRJ – Museu Nacional. O autor trabalha o que seria um Waiwai protestante.

André Oliveira de Souza discute a respeito do tema no artigo ‘*Kaan Xîkrî me Wasî (Eu sou filho de Deus): A construção da alteridade WaiWai a partir da inserção do cristianismo*’.

O mesmo autor ainda contribuirá para o desenvolvimento deste trabalho com a pesquisa elaborada para sua dissertação. Neste trabalho o autor explorou as táticas e estratégias usadas no encontro cultural entre os missionários protestantes e os Waiwai da Amazônia setentrional entre 1948 e 1962.

Alguns artigos da Universidade Federal de Roraima acabaram por se tornar em um livro construído por estudantes Waiwai. O mesmo também será de analisado e acrescentará de forma significativa para este trabalho. Os estudantes do INSIKIRAN, Inácio Pereira e Eliane de Sousa escreveram o livro História, Ambiente e Educação no Jatapuzinho (2015) contando a história do início desta comunidade Waiwai que será útil para desenvolvimento trabalho.

A conversão dos Waiwai ao protestantismo modificou vários aspectos de rede sociais da comunidade Waiwai, pois, desde terapias até as organizações de caça para a alimentação da aldeia eram tarefas, inicialmente, xamânicas por meio de suas representações. Todavia, iremos restringir nossa pesquisa em relatarmos a formação dos agentes político-religiosos com o advento da conversão de Ewká até a tradução do Novo Testamento.

O objetivo geral da pesquisa é analisar como ocorreu a formação dos primeiros pastores Waiwai, levando em consideração os aspectos socioculturais oriundos do encontro intercultural entre os Waiwai e os missionários protestantes da UFM, e tem como objetivos específicos: compreender como a chegada dos missionários, a conversão ao cristianismo e a prática do letramento resultou na transformação dos agentes político-religioso dos Waiwai, examinar os fatores que contribuíram e dificultaram o processo de formação dos primeiros pastores Waiwai, e compreender o que é um pastor Waiwai, suas atribuições, formação e alteridades.

Como método de pesquisa, foram realizadas entrevistas, usando de princípios do método qualitativo, pois partimos do fundamento de que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade dos sujeitos. Utilizamos da perspectiva fenomenológica, procurando investigar o sentido que os Waiwai atribuem ao processo das transformações de seus agentes político-religiosos, causados pelo encontro intercultural entre os Waiwai e os missionários da Unenangelized Fields Mission (UFM).

Inicialmente, as entrevistas foram realizadas a partir de roteiro pré-elaborado com o propósito de construir informações concretas e pertinentes ao objeto referente ao problema da pesquisa, e as bases históricas que foram colhidas ao longo da pesquisa. As entrevistas foram semiestruturadas, isto é, concedendo a liberdade ao entrevistado para discorrer sobre o tema sem estar apegado necessariamente à indagação construída pelo pesquisador.

Este trabalho, portanto, mostrará, em seu primeiro capítulo, como os Waiwai protagonizaram a construção de sua identidade étnica partindo da alteridade de outros povos. Essa atuação deu-se nos âmbitos comerciais, políticos ou religiosos, e confirma a participação dos mesmos em suas decisões locais, comprovando que os Waiwai possuem efetiva participação na construção social de seu povo ou comunidade. Mostrará também que, a continuação do cristianismo entre os povos Waiwai, dependia primeiro, da compreensão do *modus operandi* daquela sociedade, comportamentos, sociabilidade e recepção, para assim formar lideranças religiosas locais, fortalecidas e atuantes no âmbito religioso e identitário.

Os conceitos culturais aqui apresentados esclarecem de que forma ocorreu a constituição da identidade étnica de grupos, a construção das identidades individuais após o processo de conversão dos Waiwai ao cristianismo protestante, como também a construção de uma identidade coletiva.

Em 1949, missionários estadunidenses adentram a região do alto Essequibo para entrar em contato com os Waiwai. Irmãos de família nuclear, resolvem então deixar os Estados Unidos e partir para o Brasil, com a missão de evangelizar povos isolados.

Também será tratado, no segundo capítulo, a formação dos primeiros missionários junto aos Waiwai, a criação familiar dos irmãos, local de origem, influências e convicções teológicas, assim como sua confissão religiosa. Tais informações são indispensáveis para o entendimento da identidade do cristianismo dos primeiros missionários, que influenciou na construção das primeiras lideranças religiosas locais, uma vez que os irmãos Neill, Rader e Robert Hawkins, vieram de um lar cuja cosmovisão adentrava o cristianismo protestante, o que significa afirmar que seus pressupostos culturais foram construídos por esta vertente do cristianismo, em que a narrativa bíblica enfatiza os valores morais e éticos. Dessa forma, esses preceitos bíblicos são absorvidos, formando então a verdade. Sendo assim, essa herança de religiosidade visava uni-los àquilo que entendiam por divino, refutando tudo o que contradizia ao evangelho aprendido em família.

Então, o protestantismo passa a fazer parte do cotidiano do grupo desde a década de 1950, de tal modo que para os Waiwai, ele “tornou-se a religião oficial” (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.11). A partir daí, várias transformações foram perceptíveis entre a comunidade, sem esquecer-se do importante papel dos missionários, que trouxeram o contato com a palavra escrita e os capacitaram no letramento.

Os fatores percebidos nesse processo foram o controle social e o protagonismo nas relações religiosas junto aos missionários. Essa estratégia foi utilizada como forma de sobrevivência em tempos de epidemias e escassez que assolaram a região. Um segundo fator,

sem dúvida, foi a internalização do cristianismo e a prática do letramento, fatores que os afastaram da antiga lógica de pensamento do nativo, o “*perspectivismo ameríndio*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349). Em suma, “tais mudanças são propriamente estruturais, pois acarretaram substituições no sistema *cosmopolítico* dos Waiwai, sendo que a figura dos xamãs e suas práticas foram então atribuídas ao pastor e à religião emergente, o cristianismo”. (SZTUTMAN, 2005. p.253).

O anseio dos missionários permeava a adequação dos Waiwai ao texto bíblico, “ocorrendo o achatamento desse *perspectivismo* e a inserção de novos conceitos *fixos* e abrangentes, como *Deus, salvação, humanidade, alma* etc” (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.17). Nesse caso, a alfabetização na língua materna muito contribuiu para a substituição religiosa dos Waiwai.

Essa apropriação de novos saberes trouxe consigo a implantação de novas cosmologias para os Waiwai, e a exploração de novas fronteiras, pois um dos aspectos que os separava dos missionários era a língua, que impossibilitava uma troca simbólica mais detalhada. Houve o romper de fronteiras também para os missionários, uma vez que aprenderam a língua Waiwai antes de qualquer coisa.

As relações sociais deste povo foram modificadas após a conversão ao protestantismo. Antes, todo trabalho em comunidade era realizado por ordem do xamã, ou de suas representações. As terapias, as organizações de caça para a alimentação das aldeias, entre outras, eram inicialmente xamânicas, mas o grupo passou a depender dos indivíduos e os indivíduos a depender do grupo, mostrando com isso que a emancipação destes atores sociais pode ser recriada com ciclos contínuos de rupturas e continuidades, já que as sociedades estão cada vez mais globais.

Os processos de mediação cultural afetaram os Waiwai, modificaram sua cultura religiosa e criaram novas perspectivas. Na realidade, os Waiwai perceberam que os missionários detinham algum tipo de poder e conhecimento, e por conta disso, também desejaram possuir esses atributos.

No terceiro capítulo será apresentado o resultado da pesquisa de campo realizada entre os pastores Waiwai da comunidade Anauá. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, assim como a observação *in loco*, com o objetivo de conhecer as atividades pastorais dos Waiwai. O capítulo também traz a descrição da atividade pastoral na comunidade Waiwai. O intuito foi explorar o significado quanto à natureza desta atividade, a instituição do pastorado e suas práticas na comunidade. As entrevistas foram feitas com pastores e missionários Waiwai e missionários da MEVA.

O surgimento da atividade religiosa criou um novo protagonismo religioso entre os Waiwai, pois a conversão trouxe para a comunidade, o processo de letramento e a diminuição do xamanismo. Sendo assim, a atividade pastoral foi instaurada de forma muito rápida, e quase não encontrou obstáculos entre os Waiwai, cumprindo o objetivo das missões protestantes, que ao estabelecerem igrejas locais, anseiam por formar lideranças locais capacitadas em continuidade ao trabalho evangelístico iniciado.

A preocupação dos missionários em formar uma liderança confiável, era a continuidade do ensino das Escrituras, deixando a nova cosmovisão entre os Waiwai. Para isso, os escolhidos deveriam seguir as normas bíblicas, que determinavam as características daqueles aptos a disseminar o evangelho à comunidade e circunvizinhança.

A conversão e o reconhecimento vocacional da nova atividade religiosa ampliaram as generalizações do livro sagrado, pois, se antes o conhecimento bíblico era restrito e individual, com o letramento ele foi estendido e acolhido pela comunidade.

O texto bíblico assumiu assim, o lugar das incorporações, e a nova atividade- o pastorado- pode ser comprovado na comunidade através da leitura das Escrituras, pois atestavam a legitimidade dessa atividade. A comprovação então deixou de ser somente subjetiva para tornar-se específica e geral, ou seja, a atividade pastoral passa a ganhar peso significativo para os Waiwai.

Porém, o capítulo também ressalta as exigências para exercer o cargo pastoral. Família nuclear, monogamia, e filhos convertidos ao cristianismo, passaram a fazer parte do contexto social dos Waiwai. Outras especificações como o comportamento e a reputação do candidato diante dos moradores da aldeia eram atitudes relevantes.

O conhecimento, ou seja, o conteúdo da fé e a metodologia, capacidade do candidato em ensiná-la na igreja, eram imprescindíveis ao candidato a pastor. Percebe-se aqui a importância do letramento como pré-requisito para o contato com as Escrituras, bem como a capacidade de interpretá-la segundo a Teologia Reformada de linha dispensacionalista.

Este trabalho, portanto, pretende apresentar a figura do *kaan-mîn-yenîñe*, os cuidadores da casa de Deus, uma liderança religiosa e política na comunidade Waiwai desde o tempo da chegada dos missionários entre o povo Waiwai.

2 WAIWAI: ETNICIDADE E OS PROCESSOS DE MEDIAÇÃO CULTURAL

O período de 1948 a 1984 é caracterizado pela chegada dos missionários estadunidenses aos Waiwai na região das Guianas. Esta chegada promoveu a criação do posto *Kanaxen*⁵, ampliando os processos de globalização desta comunidade, expandindo suas Redes de relações⁶, pois, antes mesmo da chegada dos missionários, já eram conhecidos pelas suas extensas redes de relações sociais (HOWARD, 2002). Tal sociabilidade é comprovada através da memória de vários viajantes e antropólogos, que estudaram aquela região das Guianas (QUEIROZ, 2008; DIAS JUNIOR, 2005; HOWARD, 2001).

A construção do posto missionário localizado na região de Essequibo, na área de fronteira Brasil-Guiana, culminou com a tradução do Novo Testamento para a língua Waiwai. Entretanto, os trabalhos dos missionários para a conversão da comunidade, a tradução das Escrituras e a prática do letramento, provavelmente não teriam o mesmo resultado e continuidade se não fossem formadas lideranças locais capazes de ler as Escrituras e mediar situações adversas, pois, a assimilação do cristianismo protestante tinha como objetivo principal, o ensino bíblico à comunidade.

Aqui, neste primeiro capítulo, pretende-se descrever, de forma panorâmica, a etnografia e história do povo Waiwai, dentro de suas relações de trocas interétnicas, estabelecendo um diálogo com a teoria, que trata sobre mediação cultural como forma de resistência continuada⁷. Portanto, este capítulo mostrará os Waiwai como participantes ativos na construção de sua identidade, em relação a outros povos, sejam indígenas ou ocidentais⁸, pois, ao descrever a etnografia e a história desse povo, verificou-se que existia entre eles, uma permanente ação protagonista diante das relações constituídas, sejam comerciais, políticas ou religiosas, o que significa dizer que os Waiwai participam efetivamente da construção social em sua comunidade. Desta forma, também, seria essencial para a continuação do cristianismo entre os povos Waiwai que, os missionários entendessem os *modus operandi* da sociedade local em suas trocas e redes de relações, e com isso estabelecer lideranças locais, as quais teriam papéis de protagonistas também dentro do campo religioso.

⁵ Tradução de Kanaxen: Deus te ama.

⁶ Rede de relações são as trocas entre as várias etnias na região das Guianas, com a finalidade de garantirem sua sobrevivência na região, segundo Dominique Tilkin Gallois (1996).

⁷ Entende-se resistência não como luta de classes, mas as ações locais que servem para explicar os processos de continuidade cultural frente aos acontecimentos históricos complexos de apropriação, acomodação, assimilação e invenção.

⁸ Nesta dissertação o uso deste termo categorizará os não indígenas que tiveram contato com os Waiwai: Antropólogos, missionários, garimpeiros e etc, trazendo uma cultura diferente da local.

Para isso, serão apresentados conceitos culturais que abordam primeiramente a constituição da identidade étnica de grupos, e o relacionamento destes com a construção das identidades individuais, seguidos pela historicidade do processo de conversão dos Waiwai ao cristianismo protestante, como também a construção de sua identidade como povo.

Durante todo trabalho, entende-se o termo indivíduo, tanto em sua forma singular ou plural, como um particular dentro de um determinado grupo, fazendo com que o singular tenha notoriedade dentro da riqueza existente na diversidade cultural. Todavia, também, compreende-se que tanto a natureza, a sociedade e os indivíduos serão atingidos por fenômenos globais, ocasionando conflitos no “*status quo*” que vigorava. Um exemplo foram as epidemias ocorridas anterior e após o contato com os missionários.

Em virtude disto, o trabalho da MEVA feito entre os pastores indígenas da Comunidade do Jatapuzinho foi escolhido como a arena para a análise das atuais contribuições desta agência para a formação dos pastores Waiwai. Porém, primeiramente, deve-se conhecer a história deste povo, sua conversão ao cristianismo e surgimento das novas lideranças religiosas: os pastores.

2.1 PANORAMA ETNO-HISTÓRICO

2.1.1 Um breve histórico

Desde meados do século XVIII, os Waiwai têm desenvolvido contato com a cultura ocidental (HOWARD, 2002), e com isso, o grupo tem sobrevivido a várias tentativas de assimilação, principalmente, no Brasil, e hoje, utiliza-se o termo “Waiwai” como etnônimo coletivo dos moradores de quatro aldeias: uma no Rio Essequibo na Guiana e três no norte do Brasil, nos rios Mapuera, Anauá e Jatapuzinho (HOWARD, 2002, p.29). Portanto, a etnia Waiwai é resumidamente, a unificação de comunidades que formam essa identidade local. Eles fazem parte de um complexo cultural denominado Tarumã-Parukoto, onde vivem diversos povos indígenas como os Parukmoto, Tarumá, Mawayana, Xerew, Katuena, Tunayana, Cikyana e Karafawyana – e encontravam-se aglomerados em quatro grandes aldeias, onde a língua Waiwai predominava (HOWARD, 2002; QUEIROZ, 2008).

As principais aldeias são Anauá, Jatapuzinho, Mapuera e Akotopono. As duas primeiras ficam no estado de Roraima, às margens dos rios Anauá e Jatapuzinho (um é afluente oriental do rio Branco, e o outro é tributário do rio Jatapu, que por sua vez deságua no rio Amazonas) (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010), e a outra é a aldeia Mapuera, que

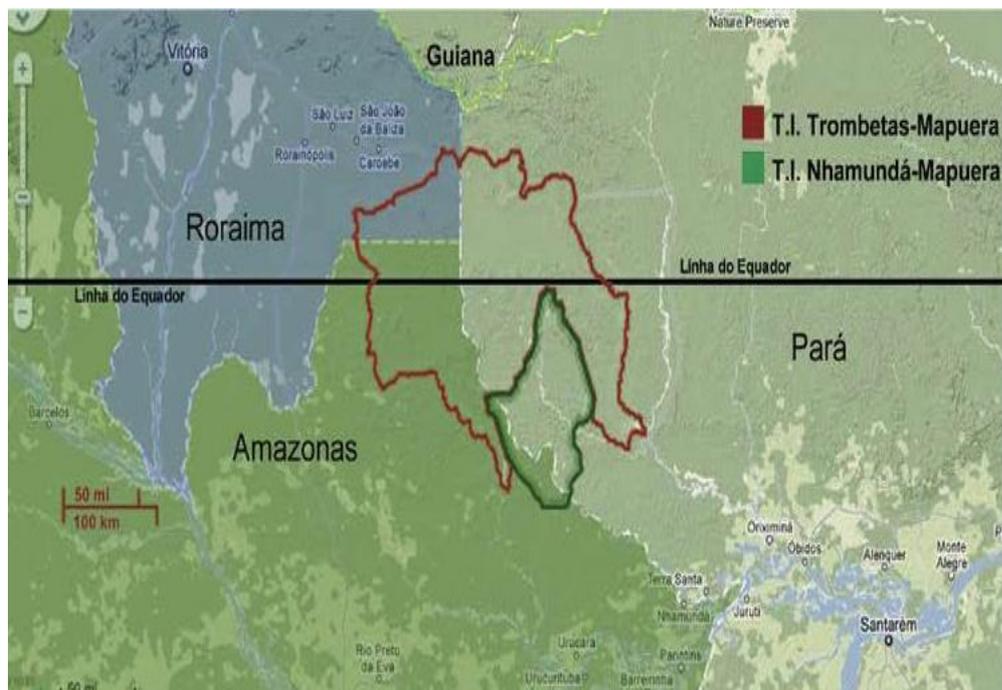
fica no Pará, às margens do rio Mapuera, tributário do Trombetas. Akotopono fica na Guiana, nas cabeceiras do rio Essequibo, e foi “abandonada no início dos anos 2000, quando seus moradores distribuíram-se por duas novas aldeias fundadas naquele mesmo país. Juntas, essas quatro aldeias Waiwai somavam aproximadamente 1900 pessoas”(VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.1).

Várias comunidades Waiwai brasileiras sofreram significativas alterações, pois alguns aglomerados têm passado por processos de dispersão, em direção aos lugares antes habitados por seus antepassados. Aproximadamente, 20 pequenas novas aldeias ao longo dos rios Mapuera, Jatapu e Nhamundá foram fundadas nos últimos oito anos (QUEIROZ, 2008).

Essas novas comunidades possuem, em média, 30 moradores cada. As aldeias “Mapuera, Anauá e Jatapuzinho ainda concentram centenas de habitantes e continuam a se identificar como comunidades Waiwai, mas há uma dificuldade de saber o número atual de seus moradores, devido ao fluxo populacional recente”(VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.1).

As dispersões estão relacionadas a vários fatores: a dificuldade de prover alimento (produtos da roça, caça e pesca) para a população aglomerada nessas grandes aldeias, cujas regiões circundantes vêm sendo sistematicamente exploradas há muitas décadas; e disputas políticas internas até então deixadas em segundo plano em favor da construção dos coletivos abrangentes waiwai (QUEIROZ, 2008, p.221).

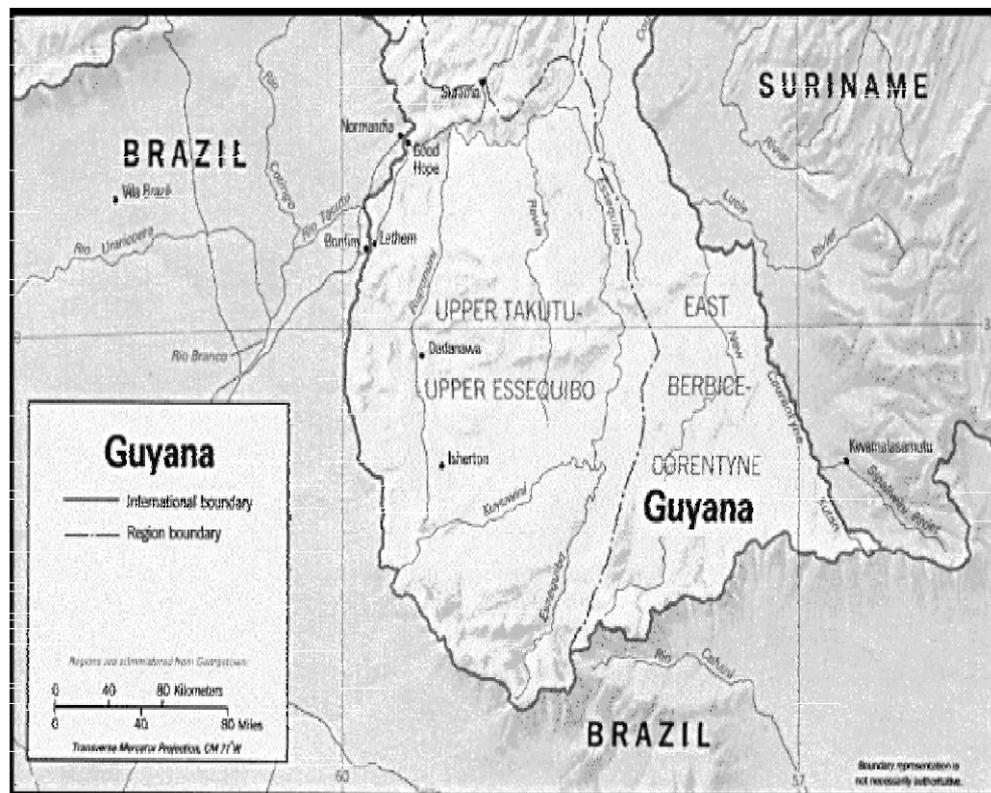
Figura 01-Mapa das Terras Indígenas habitadas pelos Waiwai no Brasil.



Fonte: Cardozo, 2012.

Os dados mais recentes sobre a população Waiwai na Guiana são de 2006 (ISA, 2006). Naquele ano, existiam no país duas aldeias que se identificavam como Waiwai: “Masakinyari e Erepoimo” (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.2). “Erepoimo é o nome de uma antiga aldeia Waiwai no Essequibo, que existiu entre o fim dos anos 1940 e início da década de 1950” (FOCK, 1963, p.32). Metade dos 70 moradores de Erepoimo eram wapixana e a população de Masakinyari variava entre 130 e 170 pessoas, conforme a presença de famílias wapixana, que oscilava constantemente, e também conforme a estação do ano e do fluxo de visitas entre aldeias (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.3). Masakinyari ficava mais ao sul, no alto curso do rio Essequibo, enquanto Erepoimo ficava no rio Kuyuwini, um afluente ocidental do Essequibo (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.4). Por permitir um maior acesso às cidades guianenses de Lethem e Bonfim (esta localizada exatamente na fronteira com o Brasil), às aldeias wapixana e makuxi nas savanas, e também à cidade brasileira de Boa Vista a localização dessa última aldeia era considerada estratégica (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.4).

Figura 02-Mapa das Terras Indígenas habitadas pelos Waiwai na Guiana.



Fonte: Silva, 2005.

Anterior ao contato com os missionários, “esses grupos vivam em pequenos assentamentos mistos, dispersos pelas matas das bacias do Essequibo, Mapuera e Trombetas e interligadas por redes de trocas, intercassamentos, rituais e incursões guerreiras” (HOWARD, 2002, p.29-30). Compartilhavam também muitos traços sociais, culturais e linguísticos e consideravam-se semelhantes por oposição aos grupos das savanas do norte, principalmente os Wapixanas. Esses intercâmbios se intensificaram com o grande decréscimo populacional indígena decorrente da ampliação das atividades coloniais na região (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010). E, graças aos intercassamentos, fusões e assimilações, os grupos que hoje se identificam como Waiwai continuam existindo (QUEIROZ, 1999).

No final da década de 1940, teve-se início do estabelecimento de missionários evangélicos estadunidenses da UFM na região. Neste período, houve uma concentração populacional daqueles que viviam espalhados por áreas no norte amazônico, em uma região ao sul da Guiana. Em seguida, já ao final da década de 1970, era possível ter notícias de uma grande dispersão por várias áreas em assentamentos concentrados, onde a figura dos “Waiwai” ganha corpo na literatura etnológica (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.4). Somente, posteriormente, ocorreram movimentos de formações de “comunidades” menores, que até hoje continuam na constituição de vários assentamentos que se estendem por rios no norte-amazônico no Brasil e ao sul da Guiana como vimos anteriormente.

A estratégia de evangelização envolveu a atração de um grande contingente indígena para as imediações da sua base de trabalho na Guiana. Os índios atraídos eram provenientes também do território Brasileiro, e foram alfabetizados em Waiwai, para que assim pudessem ler a Bíblia, traduzida pelos missionários (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.3).

O primeiro missionário responsável pelo trabalho de grafia da língua e tradução da Bíblia, Robert Hawkins, conta que a língua Waiwai, conhecida hoje, era na verdade, uma língua franca, utilizada pelos grupos da região na época em que a missão ali se estabeleceu (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010). Portanto, uma mistura de outra língua caribe, falada pelos Parukoto, com a língua dos Waiwai originários (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.4). As línguas karib eram utilizadas como mediadora para fins comerciais ao longo das cabeceiras guianenses (URBAN,1992). Em tal rede de relações, os Waiwai “são historicamente reconhecidos como especialistas no fornecimento de sofisticados raladores de mandioca, papagaios ‘falantes’ e cães de caça” (BARBOSA, 2005, p.75).

Robert Hawkins, também, declara que essa etnia era praticamente “virtual”, uma vez que não existiam mais índios Waiwai “originários”. Para a UFM, a denominação Waiwai nada tem a ver com uma etnia distinta, mas foi o termo utilizado pelos ocidentais (chamados

“civilização majoritária” por Robert Hawkins), nos contatos mais recentes com as várias etnias agregadas na região que se estende do Essequibo até o complexo Mapuera/Nhamundá (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.171).

Inicialmente, os comerciantes, pesquisadores e, principalmente, os próprios missionários passaram a chamar de Waiwai todos aqueles que utilizavam essa língua franca:

Realmente, não existe em nossos dias um grupo chamado ‘Uaiuai’, pois o último membro do grupo desse nome morreu há mais de 20 anos. Os indígenas chamados de Uaiuai pela civilização majoritária são remanescentes dos povos Mauayana, Hixkaryana, Katuena, Xereu, Karapó Yana, Cikyana, Tuuna Yana e Parukoto. Havia, até recentemente, um par de homens que falava essa língua, mas ambos morreram; há também um homem Atroari que vive entre os Uaiuai e duas mulheres Tirió casadas com homens Uaiuai. Todos esses elementos remanescentes possuem suas próprias línguas ou dialetos, alguns deles bastante semelhantes ao Uaiuai e outros bem diferentes. A língua da autêntica etnia Uaiuai se assemelhava muito à do povo Parukoto. Estas duas línguas combinavam para formar a língua franca de todos os grupos remanescentes, e quase todos os que convivem com falantes dos Uaiuai também falam a língua fluentemente, embora alguns deles prefiram falar sua própria língua em casa. Foram visitantes da civilização majoritária que batizaram de Uaiuai o grupo inteiro que utiliza essa língua. (HAWKINS, s.d, 1999, p.1)

Então, o termo Waiwai passou a denominar todos os moradores das aldeias porque eles é que atraíam, na maioria das vezes, os outros povos para suas localidades (FERREIRA DE SOUZA, 2008).

Na citação abaixo, Guppy, botânico na região, conta-nos que a adoção do termo ocorreu porque as novas áreas repovoadas eram originalmente habitadas por Waiwai:

Charlie now arrived and through Basil and him I asked Manatá about the Parukutu or Borokoto Indians, who from Schomburgk’s and Farebee’s accounts had lived just south of the Wai-Wais.

Mr. Guppy,” said Basil, “Manatá says that he and ‘Sam’ are the *only* real Wai- Wais until living, and all the rest are Parukutus, but they *calling* themselves Wai-Wais because they marry into the Wai-Wais, and adopt their language, and live in their country. At one time all these tribes keep separate, and thought it was a bad thing to marry with one another. But since they began to die out they start to move together, and forget their own ways. Although the Parukutu language was very much like Wai-Wai, nowadays nobody speaks it.”

“What about the Wai-Wais down the Mapuera?” I asked. “They are mostly pure Parukutus,” replied Basil. “In this village Manatá and ‘Sam’s’ wives is both Parukutu. But he says that Manawanaro, who is married to Manatá’s daughter, is a Mawayán, and that now the Mawayáns also are dying out and coming to join the Wai-Wais, though they are also a different race (GUPPY, Nicholas. Op. cit. p. 162 – 3).

O texto citado teve origem em um relato de viagem de Guppy, sobre um diálogo com um índio Aruak que participava da expedição.

Tempos depois, Irene Benson, missionária que tinha chegado a *Kanaxen*, informa que “havia quarenta e cinco pessoas e, dentre essas, somente cinco crianças.”. Mais adiante ela continua:

...eles dizem para eles mesmos que não há mais quase nenhum Waiwai puro, mesmo entre aqueles que falam a língua waiwai. A razão pela qual todo mundo pegou esse nome é... Antigamente os Waiwai moravam num lugar, na Guiana. Lá eles pegaram o sarampo, muitos deles morreram. Depois os outros índios chegaram. Os Porukotoyena chegaram... O chefe Ewká, ele diz que ele é porukotoyena e que ele não é Waiwai. Então, quando as pessoas de fora chegaram na região onde moravam os Waiwai – a língua parukoto era igual – todo mundo começou a os chamar Waiwai. (...) existe pelo menos dois troncos de Xereu aqui, existe os Hixkariana, os Tiriyó, os Mawayana, os Katuena. Mas eles são todos misturados e quem não os conhece, não será capaz de os separar⁹.

Benson esclarece-nos a situação Waiwai com relação ao número de pessoas e às aldeias pequenas, dizendo: “Eles viviam em pequenos grupos próximos a esta região. Eles estavam em pequenos grupos em função da alimentação e de coisas assim¹⁰.” Deduz-se que, “na virada dos anos 40 para os anos 50, o número de Waiwai era pequeno, o que não fez com que os irmãos Hawkins se deixassem abater, tendo seguido com o intento de evangeliza-los” (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.173).

Também, uma outra maneira de descrever como surgiu o termo Waiwai para expressar os povos de língua caribe, é entender como os próprios nativos se reconheciam. Os missionários, durante aproximação com estes “novos” povos, geralmente se utilizava do conhecimento e participação de outros povos nativos já contatados, sem levar em conta sua

⁹ BENSON, Irene. **Entrevista concedida e publicada por QUEIRÓZ, Rubens. “A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai”.** In: WRIGHT, R. (Org.) **Transformando os Deuses: Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil.** Campinas: Unicamp, 1999. p. 270.

¹⁰ Id. ibde.

veracidade, correndo o risco de que muitas das informações oferecidas por estes, sobre os povos ainda autóctones, poderiam não corresponder com a realidade do grupo em questão a ser contatado (CARDOZO, 2012).

Nesse processo de aproximação/aprendizado ocorreram diversas confusões. Queiroz (2008) nos lembra que frequentemente, até mesmo as denominações étnicas, informação básica, são pré-concebidas e carregam consigo certa dose de pré-conceitos.

Tal fato é comum no contexto amazônico, pois Waiwai, inicialmente, não era um etnônimo, mas um termo criado pelos Wapixana para designar aqueles índios que, segundo eles, tinham uma pele mais clara. Na língua Wapixana, o termo Waiwai quer dizer “farinha branca” ou “tapioca”. (FOCK, 1963: 09; apud. QUEIROZ: 2008: 207).

O caso dos Caiapó seria outro exemplo de caso semelhante. Um grupo rival forneceu as informações sobre eles, os denominando de “cara de macaco”, era um “apelido”, que fora registrado como etnônimo e que é utilizado até hoje, mesmo que o próprio povo não o reconheça (CARDOZO, 2012, p.120).

O termo Kayapó (por vezes escrito “Kaiapó” ou “Caiapó”) foi utilizado pela primeira vez no início do século XIX. Os próprios não se designam por esse termo, lançado por grupos vizinhos para nomeá-los e que significa “aqueles que se assemelham aos macacos”, o que se deve provavelmente a um ritual ao longo do qual, durante muitas semanas, os homens Kayapó, paramentados com máscaras de macacos, executam danças curtas. Mesmo sabendo que são assim chamados pelos outros, os Kayapó se referem a si próprios como Mebêngôkre, “os homens do buraco/lugar d’água”. (cf. ISA - Instituto Sócio Ambiental).

Além dos Waiwai terem adotado esse nome para si, é significativo o fato dos Wapixana terem atuado como guias de todos os não-índios que registraram suas visitas à região até meados do século XX – o que contribuiu para que os Waiwai ficassem conhecidos com esse nome nos documentos e na literatura da época (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.5).

O antropólogo Niels Fock, define o grupo Waiwai encontrado em 1954 como sendo:

thus of mixed origin, racially dominated by the Parukoto, though linguistically the Waiwai seem to have held their own. Culturally they must be considered as a mixture of – at all events – original Waiwai, Parukoto, Taruma and Mouyenna (1963, p.9).

Foi observado que apesar do grande número de indivíduos provenientes de grupos diversos e do pequeno número de Waiwai “originais”, o grupo formado pela fusão destes continuava se considerando Waiwai, e quando os primeiros antropólogos realizaram pesquisas no alto Essequibo, fazia quatro anos que os missionários haviam se estabelecido ali (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.5).

O xamã Ewká, principal informante de Fock, teria afirmado que, na verdade, ele e os demais Waiwai eram parukoto, só existindo dois indivíduos Waiwai “originais” (FOCK, 1963, p.235). Howard afirma que a “existência de apenas dois ou três indivíduos “verdadeiramente Waiwai foi frequentemente ouvida pelos antropólogos” (HOWARD, 2001, p.405).

Frikel, um missionário franciscano que realizou estudos linguísticos e antropológicos na região setentrional do Pará a partir dos anos 1950, sugere que o nome Parukoto identifica não apenas um grupo específico, mas é também uma denominação genérica utilizada pelos grupos das proximidades do rio Mapuera (FRIKEL, 1958 *apud* QUEIROZ, 2008, p.205). Queiroz, antropólogo que tem estudado os Waiwai desde o início dos anos 1990, acredita que a hipótese Frikel esteja correta, pois, hoje, tanto os Waiwai como os Hixkaryana, Xerew, Katuena e outros grupos afirmam que “na verdade” são Parukoto (QUEIROZ, 2008, p.205).

Em entrevista concedida para este trabalho, o jovem Samuel Santos respondeu que ele e seus familiares também seriam parukotos (SANTOS, 2017).

Então, diante de recorrentes distorções históricas, quem seriam os Waiwai? Antropólogos como Howard (1993, p.230) “afirmam que, a questão de saber ‘quem’ são exatamente os Waiwai é complicada, tanto para os antropólogos como para os próprios índios”. Contudo, neste caso, seu pensamento é limitado, formulado através de uma única base na tentativa de descrever o contexto histórico e etnográfico a partir da análise das improvisações Pawana. Nestas improvisações, enquanto processos de negociação e transformação da identidade social, nota-se como os Waiwai percebem as categorias de estranhos. Entretanto, as improvisações não respondem de forma definitiva quem são exatamente os Waiwai, pois a resposta é mais complexa.

Nesse contexto etnográfico, os antropólogos que realizaram nas últimas décadas suas pesquisas entre os Waiwai, ressaltaram a necessidade de considerá-los juntamente a outros grupos da região, num quadro amplo, que justificasse os deslocamentos e intercâmbios historicamente estabelecidos entre eles (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.6). Essas redes de relações, ocasionadas por tentativas de sobrevivência diante das adversidades,

tornou-se a arena para o exercício da mediação cultural, como forma tradução do que significaria a identidade constituída naquela região.

O que se subentende primariamente, é que os grupos étnicos desta região não estavam isolados, desenvolvendo e partilhando uma cultura de si para si, mas encontravam-se em constante interação com o seu meio ambiente e com os demais grupos étnicos que os circundavam, e também em contato com toda uma diversidade cultural que findava por reforçar a sua identidade étnica.

Um grupo étnico é definido através de seu relacionamento com os outros, destacado através da fronteira, e essa fronteira em si mesma é um produto social que pode ter importância variável e que pode mudar com o tempo. A cultura de um grupo, tanto quanto suas formas de organização social, pode mudar sem que seja removida a fronteira étnica. Em alguns casos podem atualmente serem parecidos ao mesmo tempo em que suas fronteiras estejam fortalecidas. (ERIKSEN, 2010, p.45).

Nesta citação, entende-se que um grupo étnico não é matematicamente igual ao resultado da soma de todas as suas características culturais. Primeiro, porque o que se vê no momento, possivelmente não estava no passado. E o que se vê no passado, através de relatos etnográficos, não serviu para afirmar que este grupo do presente é diferente daquele que outrora existiu. Trata-se, na realidade, do mesmo grupo. No entanto, alguns itens culturais foram incorporados e outros reconfigurados. E, se isto não fosse levado em consideração, a aculturação seria uma realidade, porém não é isto que se atesta (MONTENEGRO FILHO, 2016, p.20-21).

Em se tratando de um grupo étnico composto por uma rede de relações entre Guiana-Brasil, fica claro que os vários elementos culturais se modificaram desde o primeiro contato com os representantes da cultura ocidental, mas também há elementos que se modificam em contato com outro grupo nativo e, dependendo da influência ecológica, também, modificam-se por causa do meio. Portanto, a definição do que é ser Waiwai tem a ver com essas múltiplas relações entre os grupos nativos da região e desses grupos com os ocidentais – e não com a busca da reconstituição de uma “origem” ou de uma “pureza” étnica perdida no passado (QUEIROZ, 2008; DIAS JUNIOR, 2005; HOWARD, 2001).

Historicamente, a denominação mesmo que equivocada prevaleceu e serviu para mais uma generalização que caracterizou a “união” dos diversos povos do complexo Tarumã-Parukoto, atraídos para a base de evangelização na Guiana Inglesa (CARDOZO, 2012, p.27). Estes foram alfabetizados em um novo idioma que também fora denominado de Waiwai,

brotando da mistura da língua Parukwoto como a do povo originário, formando uma língua franca com alto índice de falantes em potencial.

Entre os ocidentais estavam o próprio Robert Hawkins e seu irmão Neil Hawkins, tradutores da Bíblia para a língua Waiwai e missionários entre vários grupos da região. Segundo Queiroz (2008, p.208) “ eles, com o cristianismo, deram sua ajuda para a inibição da expressão das diferenças culturais e linguísticas na região”. Em suma, a criação dos Waiwai como denominação possui dois aspectos. Primeiro, através de suas estratégias de sobrevivência e, segundo através do processo de conversão ao cristianismo.

2.2 A TENTATIVA DE UNIFICAÇÃO DOS POVOS: A BUSCA PELA CURA.

Como visto, 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. Segundo Oliveira de Souza (2014, p.30) estes contatos 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 pelos missionários.

O posto missionário Kanaxen tornou-se assim uma aldeia artificial, formada pela chegada e estabelecimento dos Waiwai e de outras etnias da região – Porukotoyena, Hixkaryana, Tiriyó, Mawayana e Katuena –, e também se transformou num centro de atração, uma vez que, os indígenas buscavam os remédios alopáticos que eram utilizados na cura de algumas doenças, ou ainda pelos materiais disponíveis, como miçangas, facas, machados e outros utensílios por parte da missão, (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.173).

Claude Leavitt explica as intenções com relação à atração dos índios, inclusive dos que viviam no Brasil:

There are probably another two hundred Indians across the border in Brazil, and it is they in whom we are really interested. The Guiana Wai-Wais will act as seeds, spreading the Word to them – that is why we must make concentrated efforts to get the Brazilian Indians to leave their villages and come and settle over here. We are offering them beads, knives, mirrors – everything they love. We have sent messengers across telling them that they will be much better off here. And some have come (GUPPY, 1958, p. 20).

Então, os índios passaram a morar ao lado da pista de pouso, por designação dos missionários que habitavam na outra extremidade. O projeto de atração foi estratégico, e sempre acompanhou a permanência da missão no alto Essequibo, e posteriormente, nos rios Mapuera, Anauá e Jatapu (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.177).

Irene Benson também relata sobre o crescimento populacional de *Kanaxen*, como centro de atração aos moradores das aldeias da região: “Mas logo que eles souberam que a missão estava dando vacinas, medicamentos aos seus parentes da Guiana, eles pensaram que era melhor ir morar com seus parentes e amigos lá” (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.178). Segundo Irene Benson, as estratégias utilizadas eram as seguintes:

Robert [Hawkins] tinha facas, anzóis e outras coisas que poderiam ser úteis para o povo. Às vezes, eles se interessavam apenas pelos objetos, apesar de Robert pregar e orar para que Deus, através do Espírito, mudasse suas vidas. Quando vinham ao Brasil para convidar pessoas, falavam de Jesus, mas sempre mostravam o que tinham lá, os remédios e tudo mais. Eles achavam que seria melhor se fossem um grupo maior. Atraídos pelas coisas materiais, muitos não se interessavam inicialmente pelo Evangelho, mas, de qualquer modo, mais tarde o Senhor os alcançou (FERREIRA DE SOUZA, 2007, p. 1-2).

Segundo Ferreira de Souza (2008), o povoamento era estratégico para os missionários por dois principais motivos. Em primeiro lugar, buscavam suprir a escassez populacional da região promovendo o aumento de moradores ao redor de *Kanaxen*. Isso daria à missão mais sentido para o investimento material e humano naquele local, além de promover a existência da própria missão no alto Essequibo. Em segundo lugar, facilitaria os atendimentos na clínica ou nas casas, evitando longas viagens às aldeias mais distantes, além de possibilitar reuniões para a alfabetização e a evangelização. O crescimento populacional foi rápido, porém tímido se comparado aos ajuntamentos após a conversão de Ewká e da maioria dos habitantes que viviam próximo à missão.

Nesta circunstância, vê-se que a identidade deste grupo crescente estava diretamente ligada a fatores de situação-relação. A busca pela cura diante das epidemias que assolavam a região, dizimando a população local, era um dos principais fatores para a criação deste grupo étnico que se identificou como Waiwai. Podemos afirmar que a identidade é construída em interação com os contextos sociais nos quais os indivíduos do grupo estão inseridos (CUCHE, 2002).

A lógica para unificação passa a ser mais bem entendida, quando está relacionada ao ambiente no qual se manifestam os conflitos, para a construção de novas noções simbólicas e materiais. Muitas vezes, estes contextos sociais são determinantes para a unificação de grupo étnicos, ocorrendo não somente em determinada área, mas por causa do local específico (ASSIS, 2011). Neste caso, o meio ambiente torna-se a arena para a colocação de novas apropriações (ASSIS, 2011).

No caso dos grupos que se unificaram com os Waiwai originários, criando uma etnia coletiva, também denominada por este nome, a questão demográfica foi um fator importante, pois, neste local,¹¹ se desenvolveram grupos humanos com culturas particulares, que se caracterizam por modos de vida específicos, dependentes dos recursos naturais que estão a sua volta (DIEGUES, 2001). A aglomeração destes povos em busca da cura, em decorrência das epidemias avassaladoras na região, foi sem dúvida, um fator importante.

Logo, as dinâmicas destas sociedades perpassariam a uma lógica de sintonia com o ambiente em que vivem, e com os indivíduos da região, sendo abrangidos pelas relações entre a sociedade e a natureza, a sociedade e os indivíduos, os indivíduos e a natureza, e finalmente, indivíduos e indivíduos (OVERING, 2002). Logicamente, a coerência da reciprocidade não anula o uso do poder coercitivo de algum agente pertencente ao ambiente sobre os outros, somente tornaria mais claro quais os agentes responsáveis pelo uso de algum tipo de poder.

Conclui-se que, a significação da identidade étnica vinculadora do indivíduo, a um grupo étnico, é definida por seus atores sociais dentro do meio específico, e não meramente por seu pertencimento a ele. Ela possui um caráter dinâmico, uma vez que as interações sociais são decorrentes das situações promotoras de novos relacionamentos, ocasionando reformulações e reconstruções fortuitas. Abner Cohen destaca essa interação social na construção, consolidação e continuidade da identidade do grupo:

Um grupo étnico pode ser operacionalmente definido como uma coletividade de pessoas que (a) compartilham alguns padrões normativos de comportamento e (b) formam uma parte maior da população, interagindo com pessoas de outras coletividades dentro da estrutura de um sistema social. O termo

¹¹ Neste trabalho, uso o conceito de local em contraste com o termo global, sendo o ambiente em que se coloca em forma o mundo da vida diária dos Waiwai. Este local é o fundador da relação com o mundo do indivíduo, mas igualmente da relação com o outro, da construção comum do sentido que faz o vínculo social dos Waiwai. Também, entende-se que o local se opõe a globalização, mas algumas vezes se confundem, porém o uso do termo global, será destinado para aquilo que estava alheio aos Waiwai.

etnicidade se refere ao grau de conformidade a essas normas partilhadas no curso da interação social (COHEN, 2004, p.9-10).

Stuart Hall (2001, p.15) corrobora com Cohen, afirmando que a identidade, longe de ser definida biologicamente, é construída historicamente na medida em que se interage com os diversos sistemas culturais circundantes. A “união” destes povos para se tornarem “Waiwai” foi possível, pois é uma ilusão imaginar uma identidade imutável definida uma vez que, fatalmente, sofrerá processos de modificação e transformação.

Segundo Montenegro Filho (2016), isto já era perceptível nas regiões das guianas por ser uma região de fronteira. Portanto, os indivíduos que circulavam estes perímetros já lidavam com vários sistemas culturais. Conforme Hall (2011, p.13) “o sujeito assume identidades diferentes que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. Justamente porque nesse trânsito fronteiriço, a diversidade de identidades étnicas e nacionais tendem a se interseccionar.

Logo, os Waiwai e outros, pertencentes a rede de relações da região, utilizavam-se de diversas modalidades de relacionamentos para garantirem a sobrevivência dentro da região. A busca pela cura, no posto missionários, e a unificação com outros povos eram maneiras de garantirem a sobrevivência.

As unificações para garantirem a sobrevivência não eram algo novo no cenário fronteiriço. Barbosa (2016) conta que estes grupos se mantinham ligados através de rapto de mulheres, intercasamentos, processos de fissão e fusão entre povos indígenas, intercâmbios e rituais multicomunitários. A tentativa de unificação dos povos como Waiwai era, portanto, mais uma forma de garantir a sobrevivência durante um período de crise.

O tópico se utilizou do termo “tentativa”, justamente por entender que as questões sobre identidades étnicas são complexas. Vê-se ao longo do decurso etno-histórico, que alguns indivíduos entendem que, embora sejam Waiwai, também fazem parte de outro grupo minoritário, como o antigo xamã Ewka, que entendia que também era parukoto. Portanto, aqui entende-se o termo Waiwai pelo nível mais abrangente de identidade, mantendo as distinções que os autores citados fazem dos vários grupos. A identidade Waiwai, de forma abrangente, torna-se sinônimo da união destes grupos em busca da sobrevivência mediante aos acontecimentos que assolavam a região.

2.3 A TENTATIVA DE UNIFICAÇÃO DOS POVOS PELA PALAVRA.

2.3.1 Conversão: “Inseridos na Palavra”

O pensamento gerador dessa “unificação” dos povos do complexo Tarumã/Parukoto, falantes da família linguística caribe, foi o de contatar os povos desta região e inseri-los “Na Palavra”, ou seja, ao Evangelho Cristão (CARDOZO, 2012, p.12).

Segundo Cardozo (2012) a atividade missionária da pregação do Evangelho gerou uma série de modificação na estrutura local.

Hoje, o termo Waiwai é utilizado pelos nativos de duas maneiras: Primeiro, referindo-se aos membros “originais” das aldeias “Waiwai”, inicialmente contatadas pelos missionários da UFM. Segundo, para identificar os novos agregados de forma mais ampla, unidos por laços de solidariedade, cuidados mútuos e pelo compartilhamento de um código de conduta que os grupos “de fora”, por definição, não seguem (HOWARD, 2001, p.83,86).

O “código de conduta Waiwai é marcado pela moral cristã, em sua versão evangélica fundamentalista – introduzida pelos missionários estadunidenses da *Unevangelized Fields Mission*” (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.7). Esses missionários são fundadores, no Brasil, da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA).

Ao contrário de outros “grupos ameríndios que ao longo dos anos mostraram uma relação inconstante com a religião cristã, alternando períodos de empenho religioso com períodos de apostasia, os Waiwai apresentam uma aparente estabilidade em sua trajetória há quase sessenta anos” (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p.7). Eles permanecem evangélicos desde meados dos anos 1950, assumindo a liderança de sua própria igreja nos anos 1960 (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010). Desta forma, os Waiwai tomam a dianteira nos processos de mediação cultural referentes a outros grupos, traduzindo e ensinando os símbolos do cristianismo para os nativos da região das Guianas.

Alguns desses grupos foram atraídos para morar em suas aldeias, e gradualmente evangelizados e socializados segundo o ideal Waiwai de pessoa *tawake* (pacífica) (HOWARD, 2001). Esse ideal repousa sobre uma noção nativa de pessoa, onde a reciprocidade e a generosidade são aspetos centrais, mas também remete ao universo cristão, especialmente aos temas do amor ao próximo, da confissão dos pecados, e da vida eterna concedida por Deus.

Os Waiwai consideram a própria conversão, à experiência com a divindade cristã e com a Bíblia, e da centralidade dos pastores na sua organização política, como algo de suma

importância, porém, somente na última década, os trabalhos antropológicos sobre esse grupo tomaram o cristianismo como uma questão merecedora de atenção devida (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, p. 7).

Alguns trabalhos antropológicos antigos já realizados com o objetivo entender como era a religião antes da chegada dos missionários. Exemplo: Fock, em 1963 produziu importante etnografia intitulada “Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe”. Nela encontramos textos que apresentam diversos aspectos da religião e da sociedade Waiwai, descrevendo-a tanto como cultura material como imaterial. A principal importância deste texto é mostrar como a cosmovisão indígena difere da cosmovisão ocidental, que separa mundo espiritual ou imaterial de mundo material. Suas memórias serão utilizadas para a formação dos Waiwai e suas práticas religiosas antes do período das conversões.

Catherine Howard, em 1993, escreveu sobre o ritual ‘*Pawana: a farsa dos visitantes*’ entre os Waiwai da Amazônia setentrional, indicando as representações Waiwai na construção da alteridade. O interessante desta obra é o fato de mostrar como os Wawais enxergam os estrangeiros, e como eles se constituíam. Já em 2002, Catherine Howard escreveu o artigo ‘*A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai*’, explorando as questões teóricas e etnográficas, levando em conta o modo como os Waiwai manipulam os bens ocidentais, como meio de controlar a situação de contato em que estão inseridos. Portanto, o foco dos escritos de Catherine Howard são os problemas oriundos do contato interétnico e como podem ser abordados de maneira proveitosa por teorias da resistência.

Em 1999, Rubens Caixeta Queiroz, antropólogo da UFMG, escreve sob o título ‘*A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai*’ demonstrando como aconteceu a conversão dos Waiwai, citando inclusive, a conversão de Ewká na perspectiva da missionária Irene Benson, que esteve entre eles por aproximadamente trinta anos.

Jorge Manoel Costa e Sousa, em 1998, traz importante contribuição para discussão em sua dissertação defendida na UFSC, intitulada ‘*Os Waiwai do Jatapuzinho e o irresistível apelo a modernidade*’. Em sua abordagem o Jorge Manuel (1998, p.8), acerca da sociedade waiwai, tenciona compreender a saga de seu fustigante, irresistível e progressivo apelo a inserção no “mundo da modernidade”. Este encantamento incontido, “internalizado entre os Waiwai, pode ser (do ponto de vista da abordagem desenvolvida pelo autor) perfeitamente inferido como algo que é suscitado a partir da ordem crescente de suas relações socializantes junto aos não-índios” (COSTA E SOUSA, 1998, p.8).

Alfredo Ferreira de Souza vem discutindo sobre o tema há 11 anos, trazendo contribuições para a pesquisa sobre as ações missionárias protestantes entre grupos indígenas.

Entre os seus trabalhos estão o artigo ‘*Conversão: uma discussão sobre troca cultural e assimilação da religião cristã*’ (FERREIRA DE SOUZA, 2004); sobre as Representações Waiwai (FERREIRA DE SOUZA, 2006) e ‘*Entre escritas e as Escrituras: praticas letradas nas missões protestantes junto aos Waiwai*’ (FERREIRA DE SOUZA, 2008). Em seus escritos podemos entender a cosmologia dos Waiwai e como, conseqüentemente, a assimilação de uma nova cosmologia foi responsável pela criação de novas representações simbólicas na comunidade.

Temos ainda a dissertação de mestrado de Leonor Valentim de Oliveira (2010), ‘*O cristianismo Evangélico entre os Waiwai: Alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*’ da UFRJ – Museu Nacional. Este trabalho analisa o cristianismo dos Waiwai, grupo indígena da Amazônia setentrional, na região de fronteira entre o Brasil e a Guiana, levando em conta a importância que os próprios Waiwai atribuem ao processo de transformação de seu modo de vida, a partir da convivência permanente com missionários evangélicos da *Unevangelized Fields Mission* (UFM), iniciada nos anos 1950.

André Oliveira de Souza discute a respeito do tema no artigo ‘*Kaan Xíkrî me Wasî (Eu sou filho de Deus): A construção da alteridade Waiwai a partir da inserção do cristianismo*’. Neste trabalho, o autor explorou as táticas e estratégias usadas no encontro cultural entre os missionários protestantes e os Waiwai da Amazônia setentrional, entre 1948 e 1962.

Existem alguns artigos da Universidade Federal de Roraima que se tornaram em um livro feito por estudantes Waiwai. Os estudantes do INSIKIRAN, Inácio Pereira e Eliane de Sousa escreveram o livro *História, Ambiente e Educação no Jatapuzinho* (2015) contando a história do início desta comunidade Waiwai de Jatapuzinho e trabalho através da comercialização da castanha. Neste livro, os autores nos mostram aspectos da conduta cristã entre os Waiwai.

A etno-história mostra que a conversão dos Waiwai ao protestantismo, modificou vários aspectos de rede sociais da comunidade Waiwai, pois, desde terapias até as organizações de caça para a alimentação da aldeia, eram tarefas, inicialmente, xamânicas por meio de suas representações. Apesar dessas transformações, trataremos apenas sobre a união étnica mediada pela conversão ao cristianismo.

Vejamos alguns motivos que afastam pesquisadores desta questão. Primeiramente, conforme Leonor (2010), a falta de interesse dos antropólogos pelo cristianismo entre grupos nativos não é um fenômeno isolado, e tem sido analisada por diversos autores (HARDING, 2001; ROBBINS, 2004,2007; FIENUP-RIORDAN, 1991). Segundo alguns autores, (ROBBINS 2004; VAN DER GEST, 1990; HARGING, 2001) que tentam explicá-lo, a causa

desse desinteresse seria o modelo malinowskiano do selvagem primevo, e a rivalidade histórica entre antropólogos e missionários (VILAÇA, 2008, p. 173).

Alguns entendem o processo de conversão como algo simplista, surgindo apenas de duas abordagens. A *utilitarista*, que enfoca apenas o desejo pelas vantagens físicas como bens materiais, poder e prestígio; e a *intelectualista*, que prioriza a busca de significados, atraindo os convertidos pela oferta de representações que dão um novo sentido ao cotidiano (ROBBINS, 2004, p.34).

Esta última abordagem desafia a antiga capacidade de compreensão segundo o modelo tradicional de entendimento do mundo. As duas abordagens são aqui tratadas, pois não se deve focar apenas o *utilitarismo*, sob pena de transformar a análise em afirmações etnocêntricas e tautológicas, pois como visto anteriormente, não leva em consideração a perspectiva cosmológica dos Waiwai¹². Outro problema nesta visão meramente estruturalista, é que ela traz a noção de preservação da cultura tradicional em detrimento da mobilidade estabelecida pelas redes sociais da missão e dos Waiwai.

A abordagem *intelectualista* também apresenta problema quando pressupõe a cultura cristã como um todo coerente e conexo, não se apercebendo de atitudes utilitaristas dos próprios missionários que ocorrem nesses encontros (FERREIRA DE SOUZA, 2008). Neste caso o problema está na visão estruturante. A noção de etapas do processo de conversão ganha relevância, pois, a conversão dos Waiwai deve ser incluída nos estágios ou processos que podem ser compreendidos da seguinte forma:

Primeiro, pelo processo chamado de *assimilação*. Neste processo certos grupos, ao lidar com circunstâncias novas, adequam-nas às categorias da cultura anterior. Segundo, *reprodução transformativa*, que atestaria um esforço para relacionar categorias antigas ao mundo contemporâneo, tendo por consequência uma transformação das relações entre as categorias tradicionais; 3) *adoção*, que admite ser possível adotar uma nova cultura por inteiro, abrindo mão de esforços conscientes que desejariam adequá-la a categorias tradicionais. Robbins enfatizará o primeiro e o terceiro modelos para falar sobre a conversão dos *urapmin* da Papua Nova Guiné ao cristianismo (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.21).

Foi a partir da introdução do cristianismo e da consequente conversão, que eles construíram uma nova visão da realidade, fundamentada na teologia ensinada pelos

¹² Fato que pode ser observado a partir de autores como Viveiro de Castro e Tânia Lima, mas que foi aplicado em pesquisas feitas por Alfredo Ferreira de Souza, Rubens Caxeta, André Oliveira de Souza e outros autores que se dedicaram a estudarem os Waiwai.

missionários, que reconfigurou o *habitus*¹³ Waiwai, incluindo-os num modelo de mudança, descrito como *modernização* (SAHLINS, 1985), e como *substituição* (ROBBINS, 2004) caso em que a religião tradicional é completamente abandonada em detrimento de uma nova, ou um novo conhecimento (FERREIRA DE SOUZA, 2008).

Os conceitos de *modernização*, *substituição* nos interessam, pois levam os Waiwai a abandonarem, no caso, sua religião tradicional dando lugar a uma nova. A conversão reordenara todo o *habitus* e a estrutura social Waiwai, levando-os a rejeitarem a antiga, atribuindo-lhe valor indesejado, ao ponto de gerarem antipatia ou aversão de sua religião tradicional ao se converterem ao cristianismo. Isto é, *substituição* e *modernização*. Estes processos afetam as identidades.

Os indígenas aprenderam que a conversão era um processo simultâneo à ruptura com seu meio cultural, especialmente com a sua mitologia e o xamanismo, sempre identificados, no discurso missionário, com a degradação do pecado, do engano e do erro (DOWDY, 1997,p.10).

Os Waiwai convertidos sustentam que para uma pessoa ser salva e ganhar a vida eterna precisa “receber Jesus em sua barriga”, considerada por eles como o centro das emoções humanas, de modo que o sentido do ato equivale ao “receber Jesus no coração” pregado pelos evangélicos (DOWDY, 1997; HOWARD, 2001, p.185,343). Em um trecho de seu diário, publicado em 1954, Robert Hawkins esclarece qual era, no seu entender, a tarefa dos missionários:

We not only have to be preachers but teachers of all good things and judges of what is right and wrong. For instance, shall we tell Waiwai men to cut their [hair] queues or not? How many people are enough to have in one village? What about taking fermented drinks? ... [W]e can and will warn against gluttony and drunkenness (HAWKINS, 1953-54,p.9 apud HOWARD, 2001, p.58).

Porém, entre os Waiwai aconteceu outro fator fundamental para a análise do processo de continuidade da identidade religiosa entre os Waiwai. Tal fator foi “a substituição do sistema político baseado na figura do xamã por um conselho de lideranças formado por

¹³ Entendo *habitus* como gerador de estratégias; princípio de encadeamento das ações; percepção e apreciação de experiência posterior; produto de diferentes modos de engendramento; sistema de disposições duráveis e transponíveis; produto da história; homogeneidade relativa; *lexinsita*; mediação universalizante; inculcação e apropriação (BOURDIEU, 2009). Portanto o *habitus* é um sistema de disposições abertas diante de experiências novas, sendo ao mesmo tempo afetado por elas (BOURDIEU, 2009).

pastores”, visando a continuidade da absorção dos princípios cristãos, introduzidos pelos primeiros missionários (QUEIROZ, 1999, p.265). Nota-se o cristianismo como uma influência externa transformada em distintivo entre os Waiwai, tornando-se parte de sua identidade como grupo étnico.

Portanto, foi difícil entender porque apesar da grande maioria da população indígena ter se tornado cristã nos últimos 70 anos, e do cristianismo exercer uma influência poderosa em todos os níveis da vida local, os trabalhos antropológicos publicados até os anos 1990 sequer mencionavam o assunto, ou apenas tangenciavam-no, apresentando uma imagem cada vez mais distante da situação encontrada em campo pelos pesquisadores (BARKER, 1992, p.145-147 *apud* VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010).

Ao longo dos anos, os Waiwai atuaram como transmissores do cristianismo, levando primeiro aos grupos vizinhos, depois a grupos com os quais mantinham trocas diretas e finalmente a grupos socialmente mais afastados, potencialmente hostis e com os quais relacionavam-se apenas através de uma cadeia de intermediários: a mensagem evangélica.

Embora incentivado pelos missionários, as atividades evangelísticas por parte dos indígenas foram muito beneficiadas pelas práticas já existentes de visitação intertribal (HOWARD, 2001, p.286).

Num primeiro momento, as viagens de evangelização eram planejadas e executadas pelos missionários com grande contribuição dos Waiwai, que os acompanhavam, serviam como guias e traduziam os sermões. Num segundo momento, os Waiwai já evangelizados passaram a planejar e realizar suas próprias viagens missionárias, utilizando o apoio logístico dos missionários, mas afastando-os do planejamento e da execução direta das empreitadas (DOWDY, 1995; Howard, 2001, p.293). Howard (2001) argumenta que esse processo também foi motivado pelo desejo dos Waiwai de manterem-se politicamente influentes entre os grupos vizinhos, através do controle da distribução dos recursos trazidos pelos missionários e, posteriormente, por agentes governamentais.

Carlos Machado Dias Junior, realizou pesquisas entre os Waiwai de diversas aldeias no Brasil entre os anos de 1997 e 1999, e em 2003 e 2004. Nesses trabalhos, a conversão dos Waiwai ao cristianismo aparece como uma estratégia nativa para a construção de um novo tipo de coletivo (as “comunidades waiwai”), que já se configurava pela aglomeração de diversos grupos ao redor da base da missão evangélica na Guiana. O autor esclarece que, a evangelização atendia ao mesmo tempo aos interesses dos indígenas e dos missionários, selando um “acordo” entre essas duas partes: enquanto os missionários desejavam convencer os índios da soberania do Deus cristão, os Waiwai viam na alfabetização em uma só língua, e

na adoção de um código de conduta pacífico, um meio de compor um novo contexto de casas aglomeradas. Portanto, para Dias Junior, os grandes protagonistas no processo de conversão são os indígenas.

O decurso etnohistórico mostra que vários de seus traços culturais tem sido reconfigurados desde meados do século XVIII, principalmente com a chegada dos missionários na década de 1950. Entretanto, mesmo com as diferenças e semelhanças intraétnicas e interculturais, muitas delas advindas pelo contato com culturas semelhantes e diferentes (etnias indígenas e missionários), os Waiwai continuam sendo um exemplo vivo de continuidade e uma mesma identidade. Conforme Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.62): “A interpenetração e a interdependência entre os grupos não devem ser vistas como dispersões das identidades étnicas, mas como condições de sua perpetuação”.

2.3.2 Mediação cultural: “Inseridos através da Palavra”

Uma expoente no estudo antropológico do trabalho missionário como uma atividade produtora de cultura e identidade- principalmente apoiados pelos processos de mediação cultural- é a antropóloga Paula Monteiro. O capítulo introdutório que escreveu para o livro que organizou se tornou um clássico nessa temática¹⁴. Embora a interculturalidade, geralmente, já tenha sido abordada a partir de diferentes perspectivas, sendo um tema clássico na antropologia, vários autores sentiram-se obrigados a renovar os termos debatidos sobre o tema, abordando esta questão como uma interpenetração de civilizações (MONTEIRO, 1996). Desta forma, contribui-se significativamente para a retirada do olhar de “civilização aculturada” que caía sobre os ombros dos povos indígenas, quando se interpreta a atividade missionária como uma mera atividade colonizadora, deixando à margem as resistências indígenas e as relações construídas por estes grupos com os missionários. Por outro lado, queremos ressaltar a atividade missionária a partir das suas tentativas de tradução das interconexões dos sistemas e símbolos religiosos.

Nesta trajetória, percebe-se que a atividade missionária possui o papel de traduzir os elementos e símbolos pertencentes a uma dada cultura para outra cultura, na tentativa de evangeliza-las. Além disso, quando se leva em conta que a catequizaçã¹⁵ era uma prática caracterizada pela audição e memorização, torna-se mais claro que nela se incrustassem a

¹⁴ O livro possui o título: Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural da editora Globo, 2006.

¹⁵ Embora o termo catequizaçã não seja utilizado popularmente também para as atividades de evangelizaçã e ensino ele designa estas atividades. O termo mais comum no meio protestante seria discipulado baseado na Bíblia mais especificamente em Mateus 28. 18-20.

memória e a ritualidade indígena, pois, como atividade de tradução, era dever dos missionários entender o que os indígenas compreendiam, e como eles compreendiam, para então encontrarem frestas no modo de ver dos indígenas (MONTEIRO, 1996).

A Mediação cultural faz parte da atividade dos missionários independente do ambiente em que esteja localizado. Seu principal trabalho é traduzir uma mensagem, o evangelho, com o intuito de unificar os ouvintes, construindo uma nova identidade a partir de uma perspectiva religiosa. No caso dos missionários no Alto Essequibo, a mediação ocorreu como forma de inserir os indígenas da região na perspectiva cristã do mundo.

Muitas vezes, a mensagem pregada se caracteriza por um discurso de ruptura com práticas locais e apropriações de um novo padrão. A Mediação cultural tem como cerne, identificar onde as cosmologias e cosmogonias são diferentes, aplicando a mensagem simbólica à prática local, na tentativa de criar reconfigurações. Tal acontecimento, constituiu-se em um movimento de apelo global, marcado por conflitos provenientes dos processos de assimilação que o discurso missionário evoca.

Todavia, compreende-se que o encontro intercultural, entre missionários e indígenas, deve ser entendido através do conceito de mediação cultural, ressaltando que os processos de apropriações culturais são dele resultante. Ao colocarmos o problema das relações, neste caso, entre indígenas e missionários, no plano de análise das configurações culturais delas resultantes e, muitas vezes, voluntárias, permite-nos superar as dificuldades, ainda implícitas nas “abordagens que somente analisam as motivações típicas de governantes e governados, inerentes a uma perspectiva que busca comparar o *antes* ao *depois* (do contato) e separar o que *é deles* do que *é nosso*” (MONTEIRO, 2006, p.43) sem entendermos a construção destas relações construídas. Desta forma, as comparações diante das apropriações ocorridas, devido ao encontro intercultural, nascem através de uma perspectiva global, onde, neste encontro há conflitos. Visto que existem múltiplas implicações para os processos de assimilação, ocasionados pela mediação cultural, acentuando e generalizando outras e novas possibilidades de ser, agir, sentir, pensar, sonhar e imaginar (IANNI, 1996). Este, podemos assim dizer, é o local de conflito da mediação cultural, pois nele se “revelam condições desconhecidas, possibilitando novas identidades para indivíduos, grupos, movimentos sociais, projetos individuais e coletivos, que lançados na sociedade global, diante de tantas possibilidades, deixando de estar vinculados a somente, ou principalmente, uma cultura, história, tradição, língua, uma vez que na interpenetração de civilizações gerais algo multiforme [...]” (IANNI, 1996, p.101).

2.3.2.1 Kanaxen como lugar de mediações culturais

O posto missionário Kanaxen, decorrente da segunda viagem missionária, foi planejado por Robert e Neill Hawkins para o estabelecimento constante das ações missionárias. Portanto, aquele local se tornaria palco de várias tentativas de mediação cultural, pois partir da estruturação deste posto que o trabalho de evangelização se tornou permanente entre Waiwai.

Figura 03- Mapa da localização do Posto *Kanaxen*



Fonte: FERREIRA DE SOUZA, 2010, p.189.

Este local “ficava uma hora rio abaixo de onde os irmãos Hawkins se encontravam, aproximadamente 245 quilômetros ao sul de Bonfim e Lethem”. (FERREIRA DESOUZA, 2008, p. 175).

O desembarcadouro se distinguia 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 Muiuíá; 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 lugar ficava no alto, onde as cheias do rio não poderiam alcançar a moradia dos missionários.

O cotidiano no posto “*Kanashen* é relatado nos depoimentos missionários encontrados nas cartas circulares, nos boletins ou na publicação mensal da *Light and Life*, revista pertencente à UFM” (FERREIRA DESOUZA, 2008, p. 175).

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. 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 Deus¹⁶. 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 (FERREIRA DESOUZA, 2008 p.106).

Quando os Waiwai passavam de canoa em frente da nossa casa e paravam para nos ver, quase sempre tínhamos bananas para doar e, ao mesmo tempo, pedíamos que ficassem e se sentassem. Então contávamos histórias da Bíblia por meio de um flanelógrafo. Além disso, mesmo antes de conhecermos a língua muito bem, desde o início tínhamos reuniões aos domingos pela tarde com eles. Também estávamos constantemente tentando aprender novas palavras e frases, embora algumas delas tenham levado dez anos ou mais para entendermos. (HAWKINS, Robert. Ent. cit. 2002. p. 3 apud FERREIRA, 2008).

¹⁶ Literalmente na língua Waiwai, *Kaan Karitan*, é traduzido por Papel de Deus. Tal termo refere-se a Bíblia sagrada.

Podemos ver, através desta entrevista, como os missionários tentavam apreender a língua para evangelizar os Waiwai. Em Kanaxen, o uso de recursos que pudessem criar imagens comunicantes foi essencial no começo do trabalho. Hawkins faz a seguinte declaração:

No início usávamos umas imagens num quadro onde apresentávamos dois caminhos, um para o céu e o outro para o inferno. E mostrávamos que Cristo é o caminho para o céu. Mas depois de pouco tempo começamos a contar as histórias da Bíblia, do Velho e do Novo Testamentos (HAWKINS, Robert. Ent. cit. 2002. p. 3 apud FERREIRA, 2008).

Essas tentativas de traduzir símbolos de uma determinada cultura para outra é o papel da mediação cultural. Vemos em Kanaxen, algumas vezes, o apelo através de figuras, para que estes símbolos fiquem mais concretos na imaginação dos nativos. Processos, da mesma maneira, são frequentemente vistos na educação infantil, principalmente em classe onde a escrita está sendo construída na criança.

Os missionários ensinavam que a maior autoridade da nova religião estava em um livro, a Bíblia. Os Waiwai aprenderam que tal livro se trata do *Kaan Karitan*, o papel escrito por Deus. Interessante notar que, na tentativa de traduzir a expressão ocidental do termo Bíblia Sagrada, os missionários trabalharam dois termos ocidentais: Deus e papel. O objetivo era fazê-los entender que o sentido de todas as novas representações da nova religião pregada estava no texto que comunicava o meio divino de salvação da alma. Este era o maior contraste entre duas religiões distintas: de um lado, a religião tradicional baseada na perspectiva dos Waiwai, calcada na convivência com os espíritos, contato esse de responsabilidade, na maioria das vezes, dos *Yaskomos*¹⁷; de outro, a religião mundial subsidiada por uma série de tecnologias estranhas ao local (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p. 189).

¹⁷ Era as lideranças religiosas indígenas: os xamãs.

2.3.3 Letramento: “Inseridos à palavra”

Anteriormente, vimos que junto às terapias, o letramento foi crucial para o sucesso da missão protestante entre os Waiwai. Este foi um dos principais fatores que promoveu união de vários povos de língua caribe em uma etnia Waiwai.

O trabalho de alfabetização ocorreu desde cedo em *Kanaxen*, como o processo inicial das mudanças introduzidas pelos missionários. Como já tivemos a oportunidade de afirmar, a alfabetização foi uma das principais atividades missionárias largamente utilizadas. Esse trabalho era tão vital para implantação do cristianismo entre os Waiwai que Robert Hawkins relata que, na década de 60, cerca de “85% dos Uaiuai lêem a língua Uaiuai, e alguns dos jovens sabem ler e escrever fluentemente”.¹⁸ O objetivo era claro: preparar o indígena para que pudesse ler o material catequético (tradução da Bíblia, confissão de fé, cancionários etc.) (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p. 242). Esse grande crescimento do número de indígenas letrados aconteceu após a conversão ao protestantismo.

A “base para o desenvolvimento da filosofia ocidental e da ciência como conhecemos foi a invenção do alfabeto” (CASTELLS, 1999, p.413). Isto tornou possível o preenchimento da lacuna entre o discurso oral e o escrito, separando o que é falado de quem fala e possibilitando o discurso conceitual. Como no protestantismo, ler é condição vital para que o indígena tenha domínio sobre o conhecimento da nova religião com sua nova moralidade, sua nova ética e sua nova posição de liderança.

A prática do letramento e a tradução da Bíblia foram estratégias utilizadas pelos missionários para a conversão dos Waiwai, pois a ocidentalização do pensamento social tornou-se uma característica importante nos processos de mediação cultural, política, economia e religiosa da sociedade Waiwai, criando novos significados, dissolvendo fronteiras, locais de mando e identificadores. Somente poderia haver a mudança nas cosmologias e cosmogonias dos nativos se, antes, houvesse uma mudança na lógica de pensamento Waiwai. Tais mudanças de pensamento seriam marcadas por vários processos de mediações culturais, pois compreender o pensamento Waiwai, ao ponto de deixá-lo iniciado no letramento, necessitaria de tempo e estreitamento nos relacionamentos, ou seja, o indígena saberia instrumentalizar a Bíblia em sua língua, mas isso levaria tempo.

Antes da alfabetização, o primeiro contato dos indígenas com as letras aconteceu quando os Hawkins chegaram pela primeira vez à região do alto Essequibo. Eles repetiam os

¹⁸ HAWKINS, Robert. **Gramática da língua Uaiuai**. Trabalho não publicado, s/d. p. 1.

sons emitidos pelos Waiwai em suas conversas, anotando os sinais fonéticos correspondentes. Estes sinais foram usados para a construção de um alfabeto e de uma estrutura para a língua Waiwai, segundo nos informa Robert Hawkins (2002, p.2):

Neill, Florine e eu fomos treinados em lingüística pelos tradutores bíblicos da Wycliffe no Summer Institute of Linguistic [SIL], sem o qual não poderíamos ter analisado a língua, pois ela é muito difícil. Neill construiu o alfabeto Waiwai e eu analisei a estrutura dos verbos. Mais tarde ele analisou a estrutura dos substantivos. Durante aqueles anos, sempre tinha muito para fazer: preparo de mensagens bíblicas, construção de casas, contratação de homens para o trabalho nas casas, aragem e plantio da terra e tratamento dos enfermos (HAWKINS,2002,p.2).

Através do material lingüístico, as aulas foram iniciadas informalmente, pois as gramáticas ainda não haviam sido compostas. Eram feitas com material improvisado, utilizando tabuinhas onde as letras eram pintadas, adaptadas a um pequeno varal.

Ferreira de Souza (2010) conta que desde o início da alfabetização os Waiwai demonstraram certo fascínio pela nova e estranha técnica, o que os levou a substituírem os usuais e simétricos desenhos faciais por letras do alfabeto. Alguns pintavam na face e na testa as letras que aprendiam. Nessa época e contexto, os missionários se aproximaram do jovem líder Ewká, tendo nele a estratégia da “evangelização seletiva”. A pregação seletiva objetivava, sempre que possível, a evangelização de pessoas influentes na aldeia, preferencialmente aquelas que exerciam algum tipo de liderança.

O projeto de alfabetização em *Kanaxen* começou a sair da informalidade com a confecção de cartilhas, que continham pequenos contos ilustrados sobre o universo em torno da aldeia, além de narrativas sobre alguns personagens centrais da Bíblia (FERREIRA DE SOUZA, 2010, p.243).

O letramento foi tão importante aos Waiwai que muitos monitores e, posteriormente, alfabetizadores indígenas se tornaram os líderes da comunidade, como explica Benson:

Quando eu cheguei [ao posto *Kanashen*] a escola já existia, tinha professores antes de mim: Kathryn Pierce que trabalhou muitos anos em Auaris. Ela e mais uma professora estavam trabalhando lá. Quando cheguei, a Kathryn já estava no Brasil, mas a Jean estava na escola. Meu trabalho era alfabetizar para que lessem a Bíblia. A escola funcionava em inglês e waiwai. Na época da minha chegada já havia monitores Waiwai que ensinavam sob a direção da professora. Eu tenho trabalhado muito no treinamento de jovens para que ensinem. O que tenho visto ao

longo dos anos é que Deus tem usado estes professores pois muitos deles se tornaram líderes da Igreja, o nosso chefe atual foi um professor [Porosha], os ex-alunos ainda respeitam o ex-professor. Tenho percebido que tenho parte na formação do líder.

No momento em que cheguei a Kanashen já havia algumas cartilhas. Quando eu estava lá um ano e meio, a Jean saiu e eu herdei a escola. (...) fui aprendendo a língua e fazendo cartilhas, o alvo era alfabetizar para que lessem a Bíblia. Mas as histórias nas cartilhas eram do cotidiano, somente quando já liam alguma coisa, então iam para as narrativas bíblicas de forma simplificada¹⁹.

A missão percebeu que o interesse pela leitura crescia mais e mais entre os indígenas. Muitos se sentiam atraídos pela nova “mágica” que possibilitava ao papel “falar”. Para os Waiwai o que mais intrigava era o poder de alguém – o leitor – “ouvir” do papel a mesma mensagem “dita” a ele por outra pessoa – o escritor (FERREIRA, 2010, p. 227). O cotidiano, vivenciado nas aldeias pela presença da cultura letrada e por essas representações do letramento pelos Waiwai, também serviu como motivação para a unificação de alguns povos de língua caribe como Waiwai.

Ewká, já letrado, começou a alfabetizar sua família e alguns moradores de *Yakayaka*. Eles se reuniam ao redor de sua escrivaninha improvisada com o pequeno quadro negro na parede, quando ainda morava na casa comunal. Ele mesmo fazia questão de enviar cartas por meio das equipes de expedição para atrair outros índios à sua região. Ordenava que fossem lidas, fazendo com que o papel “falasse” sobre as suas intenções para com os futuros convidados. Nota-se como o poder da escrita era atrativo para aqueles povos.

Além do mais, para Ewká era importante demonstrar o seu domínio sobre a escrita, pois, a condição de alfabetizado, concedia-lhe diante dos demais, o destaque necessário para assumir os cargos de importância à frente da igreja fundada pelos missionários.

Conta-se que aulas de alfabetização eram tão frequentadas quanto as reuniões de estudo bíblico, iniciadas alguns meses após a construção do posto. Inicialmente, alguns Wapixana auxiliaram nas traduções, pregações e aprendizado da língua Waiwai. Posteriormente, os próprios missionários se esforçaram por aprender e se comunicar por si só, pois falar na língua nativa era falar ao coração, conforme Robert Hawkins (2002):

Temos que aprender a língua nativa, embora seja muito difícil ao missionário, uns aprendem bem, outros não. A língua é a chave para o coração dos índios e isso é uma certeza. A língua da infância é totalmente coração e emoção. No nosso caso, os

¹⁹ BENSON, Irene. Op. cit. p. 2.

Waiwai serviam para ajudar no aprendizado da língua, para isso conversávamos muito. Quando podiam ler, usávamos cartas que falavam das dificuldades e de como Deus as usa para abrir o coração, evitando a murmuração. Tudo isso é muito importante ao missionário²⁰.

Diante do relato do missionário Robert Hawkins, podemos analisar o discurso, entendendo que os próprios missionários sabiam da importância da comunicação. Portanto, ensinar na língua nativa sem o auxílio de mediadores era essencial para que houvesse uma maior simpatia por parte dos indígenas, referente à importância do conteúdo ensinado. O outro passo mais importante seria fazer com que os Waiwai lessem e interpretassem a Palavra, sem a mediação dos próprios missionários, pois, somente desta maneira, poderiam constituir lideranças pastorais indígenas que se diferenciariam das antigas lideranças religiosas, os xamãs.

2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO

Cumpramos salientar que este capítulo procurou fundamentar algumas bases de análise para interpretar algumas informações da pesquisa. Nesse sentido, é preciso destacar que entender o processo histórico da construção da identidade Waiwai é importante para se compreender o processo de formação da identidade das primeiras lideranças religiosas locais, suas principais capacidades e as atividades que desenvolveriam na nova comunidade.

Primeiramente, vimos que a unificação dos povos em torno de *Kanaxen* se deu por dois fatores distintos - a busca pela sobrevivência, devido às epidemias ocorridas naquela região, e a decorrente conversão ao cristianismo protestante. Portanto, as lideranças pastorais que surgiriam deveriam ter a capacidade de transformarem essas situações e as adversidades decorrentes em oportunidades de integrarem a comunidade na nova ordem vigente: o cristianismo protestante.

Não podemos esquecer que a própria trajetória dos Waiwai está ligada a conversão e a unificação destes povos de língua caribe em torno do cristianismo dos missionários, que forneciam alopatóicos, promovendo a cura de enfermidades. Logo, a atração de vários povos a *Kanaxen*, primeiramente, acontece como busca pela sobrevivência, e as pessoas mais próximas aos missionários serviam como mediadores culturais, dentro deste ambiente de troca de relações. Os missionários queriam aprender e ensinar a língua escrita na finalidade de evangeliza-los, e por sua vez, os nativos queriam as vantagens fornecidas pelos estrangeiros.

²⁰ HAWKINS, Robert. Entrevista concedida à MEVA, no dia 01 de setembro de 2002, p.2.

Neste contexto, nasce a figura do pastor local, pois, antes de tudo, este cargo é uma estratégia de sobrevivência e protagonismo diante do novo. Portanto, havia a necessidade de pessoas com capacidades mediadoras tanto para com os missionários como para os indígenas. Estas lideranças locais, após a conversão, foram capazes de aprender e ensinar a língua escrita, e, mais tarde, tornar-se-iam pastores locais.

Os requisitos para o cargo pastoral estavam ligados diretamente à fonte da natureza do cargo, que era a Palavra. Por esta razão, era importante o domínio da língua escrita. Porém, os cargos de liderança religiosa requerem habilidades mediadoras com grupo local. Tal fato faz com que a mediação cultural, neste caso, não seja uma atividade exclusiva dos missionários, mas, também, uma ação conjunta as lideranças locais. Desta maneira, haveria a necessidade de instituírem pastores locais. Isso fez com que os Waiwai protagonizassem nas relações religiosas como grupo, que desde cedo possuíam pastores protestantes em seu meio.

Faltava então, defini-los doutrinariamente, para que entendessem quais eram os elementos centrais da nova fé. O conhecimento da doutrina protestante causou transformações e reconfigurações no modelo antigo da estrutura destas comunidades. O próximo capítulo, mostra como era o cristianismo regente.

3 O CRISTIANISMO REGENTE

3.1 O CRISTIANISMO DOS MISSIONÁRIOS

Em 1949, os missionários, vindos dos Estados Unidos, fizeram contato com os Waiwai na região do alto Essequibo. Eram três irmãos de uma família nuclear. Estes deixaram suas vidas nos Estados Unidos e partiram para o Brasil, com o desejo de evangelizar povos isolados. Nesta citação de Dowdy (1997), vê-se quem eram estes irmãos e um pouco de sua criação familiar.

Neill, Rader e Robert Hawkins – eram de uma família protestante em Dallas, no Texas. Seu pai, o reverendo William E. Hawkins, era considerado um exemplo vivo dos padrões bíblicos tradicionais que valorizava as doutrinas do pecado e da salvação, e sua mãe uma mulher piedosa que treinara os filhos desde pequenos para a obra missionária fora do país (DOWDY, 1997, p.49).

A partir da análise do discurso deste trecho, pode-se entender um pouco da história e formação dos primeiros missionários aos Waiwai, pois, neste relato, encontram-se informações sobre a criação familiar, local origem e influências teológicas destes missionários. Essas informações são importantes para o entendimento da identidade do cristianismo dos primeiros missionários aos Waiwai, que influenciariam também, as primeiras lideranças religiosas locais. Depois da análise dos primeiros missionários protestantes, veremos as convicções teológicas da UFM de acordo com sua confissão religiosa.

3.1.1 A influência familiar: “eram de uma família protestante em Dallas, no Texas”

Os irmãos Neill, Rader e Robert Hawkins, como dito anteriormente, foram criados numa cosmovisão influenciada pelo cristianismo protestante. Fundamentalmente, seus pressupostos culturais foram construídos dentro de um sistema, explicado por esta vertente do cristianismo. Portanto, a herança de religiosidade daquela família foi composta por elementos que visavam uni-los àquilo que entendiam por divino.

Entretanto, esta teia de religiosidade visível ou invisível, que permeia a cultura, facilmente poderia levar o observador a se perder em fatos de menor importância. O importante aqui é definir os elementos imprescindíveis de religiosidade que os pais ensinam aos filhos, sem os quais não se poderia viver ou modificariam as concepções religiosas, caso

fossem alterados. Um exemplo seria entender o termo protestante, usado para definir a própria família Hawkins. Por compreender que termos e expressões variam de acordo com os locais em que são usados, veremos o que significa ser protestante no local de origem da família Hawkins no Texas, em Dallas.

O Texas faz parte do chamado *Bible Belt*, uma região conservadora no Sul dos Estados Unidos onde predominam igrejas teologicamente orientadas a partir dos grandes reavivamentos do final do século XVIII e século XX, e em sua maioria, pelo fundamentalismo do início do século XX (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010, 12).

Nesta região, considerada a “direita” protestante norte-americana, essa vertente é usualmente identificada como *evangelical*, e se distingue da *Main Line Protestant Church*, adepta de uma teologia modernista ou liberal²¹. A corrente liberal, de um modo geral, é adogmática, posto que, para eles, nenhuma questão teológica está fechada ou decidida. Negam a doutrina da inerrância e da inspiração bíblica, com base na assertiva de que a Escritura é obra de autores limitados pelo seu tempo. A essência do cristianismo substitui a autoridade das Escrituras, dos credos e da igreja, não havendo contradição inerente entre a fé e a lei natural, entre a revelação e a ciência, entre o sagrado e o secular, e entre a religião e a cultura.

Quanto à doutrina do pecado, a teologia liberal aproximou-se, em passos largos, de antigas heresias como o pelagianismo²². Assim, o pecado ou o mal é visto como imperfeição, ignorância, desajustamento e imaturidade, e não como herança da desobediência a Deus pelo primeiro casal. Embora essa corrente não afirme, como Pelágio, que a humanidade é naturalmente boa, deixa claro que todos podem obter a salvação, uma vez que os empecilhos decorrentes da carne podem ser vencidos pela persuasão e pela educação. Em decorrência disso, o liberalismo é otimista quanto ao futuro da humanidade, quase beirando a um universalismo coletivo, pois a sociedade está avançando em direção à realização do reino de Deus, que será um estado ético de perfeição humana. Como corolário, a escatologia liberal

²¹ Nota-se que no contexto religioso brasileiro, o termo “evangélico” tem sido empregado com maior abrangência substituindo algumas vezes o do termo protestante. Nos Estados Unidos o termo *protestant* serve: para identificar todos os ramos que se desenvolveram a partir dos reformadores do século XVI. Já o termo “protestante” muitas vezes é empregado no Brasil com sentido equivalente ao de *Main Line Protestant* ou para identificar as vertentes principais originadas da Reforma, neste caso, fazendo um contraponto direto ao catolicismo.

²² No sistema pelagiano sobre o pecado o homem nasce bom, mas é corrompido pelo meio. Contudo, mesmo depois do pecado ainda existe algo que pode potencializar sua busca a Deus por salvação. No sistema conservador o próprio Deus é quem providencia os meios para a salvação humana. Visto que o homem é incapaz de buscar a Deus por conta da natureza pecaminosa.

considera que a obra de Deus entre os homens é de redenção e salvação, não de castigo pelo pecado, e este propósito será atingido no decurso de um progresso de ascensão contínua.

Na cristologia liberal, há significativas distorções quanto à ressurreição de Jesus e a conseqüente ressurreição da raça humana, preconizada pelo apóstolo Paulo nas Escrituras e inserida na fórmula do Credo Apostólico, visto que, de um modo geral, os liberais consideram que assim como a ressurreição de Jesus foi a continuação de seu espírito e personalidade, o mesmo acontece com todos os mortais depois da morte do corpo físico.

É interessante entender como a corrente liberal considera questões teológicas, como a doutrina do pecado, a cristologia e a escatologia, pois estas doutrinas influenciam diretamente o motivo da existência de missionários, e suas posturas no campo dos modificadores culturais. Se a corrente teológica cristã não acreditasse na inerrância das Escrituras, na existência do mal como pecado, na ressurreição e no juízo final, provavelmente, a influência dos missionários como modificadores culturais seria menor. Resumidamente, para esta corrente teológica, não há a necessidade de existir missionários. Mas, a herança religiosa da família Hawkins é completamente adversa a corrente liberal como podemos ver na seguinte afirmação:

Seu pai, o reverendo William E. Hawkins, era considerado um “exemplo vivo dos padrões bíblicos tradicionais que valorizava as doutrinas do pecado e da salvação, e sua mãe uma mulher piedosa que treinara os filhos desde pequenos para a obra missionária fora do país” (DOWDY, 1997, p.49).

Logo, a valorização dos padrões bíblicos tradicionais era a marca da herança cultural transmitida pelos pais desta família. Isso foi tão intenso que levou a maioria dos filhos a se tornarem missionários. Nota-se que a empreitada aos Waiwai, embora ligada diretamente a uma missão internacional, foi realizada, inicialmente, por membros de uma família.

A ênfase que Dowdy (1997) escreve sobre as convicções transmitidas através dos progenitores da família Hawkins, a respeito do significado de pecado e da salvação, e leva a concluir que a expressão do cristianismo desta família era conservadora.

A cosmovisão de um cristão conservador é orientada através da Bíblia diferente da corrente liberal. Ela é compreendida como Palavra de Deus e, portanto, sem erros. A partir destas informações, podemos deduzir que os primeiros missionários aos Waiwai possuíam o cristianismo em sua expressão conservadora como a base de suas crenças, entendendo que as Escrituras seriam o alicerce de sua fé e obra.

Este é o principal motivo dos missionários constantemente enfrentarem os costumes locais, diante de expressões consideradas opostas a Escrituras e ao entendimento acerca do

Deus das Escrituras. Os combates contra o infanticídio, a poligâmias, a mentira e a guerra são exemplos de expressões contrárias às práticas conservadoras dos missionários. Outra prática religiosa transmitida, que mais tarde influenciou os costumes Waiwai, foi a guarda do domingo como dia sagrado, promovendo a substituição dos “divertimentos mundanos” por “divertimentos cristãos”, aplicando posteriormente na educação religiosa dos Waiwai, assim como o restante do “pacote” conservacionista²³.

Também, após a conversão, os rituais festivos nativos passaram a se concentrar em duas grandes comemorações anuais: a Páscoa e o Natal. “Nas novas festas, a cauinagem e as trocas sexuais foram substituídas pelo consumo de bebidas não-fermentadas e por jogos e brincadeiras” (DOWDY, 1997, p.157-158). Tais mudanças em suas práticas estão associadas ao tradicionalismo do cristianismo conservador.

As informações disponíveis sobre a atuação dos Hawkins e dos missionários que os sucederam entre os Waiwai estão dispersas em publicações dos próprios missionários, em teses de antropólogos e em relatos de outros pesquisadores. Elas revelam sua adesão a essa vertente religiosa, cujos principais traços distintivos apresento a seguir, utilizando-me da confissão de fé da UFM.

3.1.2 A UFM e suas convicções teológicas

A UFM era uma organização paraeclesiástica²⁴ e interdenominacional²⁵ que trabalhava em parceria com as igrejas e denominações protestantes, sua base de fé apontava, desde o início, à corrente teológica em que se estruturaria seu cristianismo. Em 1931, foi também elaborada uma pequena confissão de fé que pudesse nortear doutrinariamente o trabalho missionário. Seu conteúdo resumido, traz as seguintes informações:

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

²³ Estes termos foram grifados, pois seu uso serve para tipificar certos entretenimentos pelos evangélicos conservadores.

²⁴ As missões paraeclesiásticas são chamadas também de “missões de fé” (cf. MENDONÇA & VELASQUES FILHO, 1990, p. 56-57). A filiação a esse tipo de organização caracterizou os missionários recrutados no meio reavivalista e fundamentalista que se espalharam pelo mundo a partir de 1940.

²⁵ São interdenominacionais, pois estrutura-se independentemente de um certo grupo denominacional, através de contribuições individuais de fiéis comprometidos com o sustento de missionários. Por não estarem ligadas às igrejas, mas a compromissos individuais teoricamente menos estáveis.

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.

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 service²⁶.

Esta declaração teria o objetivo de unificar o pensamento doutrinário que seria ensinado, apontando os rudimentos da fé cristã para o nativo. O fato da declaração de fé está em inglês, mostra quais as crenças dos missionários que seriam incorporados à missão internacional, e de onde vieram a maioria destes missionários. Portanto, embora esta declaração unifique o pensamento doutrinário da missão, também, possui um caráter separatista, diante do possível ingresso de missionários com doutrinas diferentes, principalmente, de correntes liberais.

²⁶ UNEVANGELIZED FIELDS MISSION. *Constitution*. Philadelphia. [s.d.].

Já em 1945, as Igrejas Cristãs Evangélicas, denominação fundada a partir dos trabalhos dos missionários da UFM no Brasil, criou uma confissão de fé que deveria seguir uma estrutura parecida com a confissão existente na missão. Porém, nos pontos em que as confissões se diferenciam, estão refletidas as principais bandeiras teológicas adotadas por estes missionários. Segue-se a seguintes confissão:

DAS SAGRADAS ESCRITURAS

Creemos que Deus, sem contrariar as qualidades pessoais de cada indivíduo, inspirou de tal maneira os escritores dos originais de todos os livros que constituem o Velho e o Novo Testamentos, que as próprias palavras, nas formas por eles empregadas transmitem com absoluta exatidão os pensamentos que Deus tinha por fim nos revelar, seja qual for o tema, estilo e a forma literária do livro ou do trecho sagrado, e que essas escrituras são regra única, suficiente e infalível de fé e de vida para o povo de Deus.

DA DIVINDADE

Creemos que há um só Deus infinito, eterno e imutável, sábio, santo, verdadeiro e bom, que criou, contém e governa todas as coisas de tal modo que se cumpre todo o seu eterno decreto e nada pode acontecer sem que seja a sua vontade, e que esse único Deus subsiste eternamente, Pai, Filho e Espírito Santo, possuidores da mesma natureza, atributos e perfeição, dignos igualmente de nosso culto, amor, confiança e obediência.

DO HOMEM

Creemos que Deus criou o homem à sua imagem, conforme a sua semelhança e que o homem caiu do estado em que fora criado pecando contra Deus, incorrendo na condenação e pervertendo sua natureza; que toda a humanidade, por ter sido representada em Adão, tem parte na culpa de seu primeiro pecado, e todos, por herança natural, nascem com sua natureza destituída da justiça original e inclinada para o pecado; e assim que nenhum esforço humano, nenhuma formalidade religiosa, pode aproximar de Deus o homem natural que, estando morto em delitos e pecados, necessita de (sic) nascer de novo.

DA SALVAÇÃO

Creemos que o senhor Jesus Cristo, segunda pessoa da divina trindade, fez-se verdadeiro homem, sem participar, todavia, da culpa nem da inclinação pecaminosa da humanidade, pois que não veio por geração ordinária de Adão, mas extraordinária, sendo concebido por obra do Espírito Santo, no ventre de uma virgem; que ele, havendo em tudo executado a vontade do Pai, ofereceu-se em sacrifício por nós, satisfazendo todos os reclames da justiça divina e garantindo a todos os que nele crêem, não só perdão dos pecados, mas também justificação, a relação de filho de Deus e tudo quanto necessário for à sua eterna salvação; e que, o Espírito Santo, fazendo uso das vontades reveladas nas Sagradas Escrituras, vivifica o pecador morto e, persuadindo-o a aceitar Jesus Cristo como Salvador, habita desde esse momento e perpetuamente nos verdadeiros crentes, ilumina-os com Cristo ressuscitado que é nossa vida e dirige o testemunho da igreja até apresenta-la sem defeito a seu esposo, Jesus Cristo, na glória celestial.

DA MISSÃO DA IGREJA

Creemos que a Igreja do Senhor, em sentido espiritual e invisível, é constituída por todos os salvos por sua graça em virtude do sacrifício redentor, e em sentido orgânico e visível, se compõe dos que recebem o batismo em qualquer corporação religiosa que mantenha em sua pureza as doutrinas do cristianismo e as pratique; que a missão primordial da igreja no mundo é difundir o Evangelho para a salvação de pecadores.

DAS ORDENANÇAS DA IGREJA

Creemos que os ritos do batismo, da ceia do Senhor, conhecidos como ordenanças, são de instituição divina, e têm por fim servir de sinal distintivo entre o povo de Deus e o povo do mundo, de representação, símbolo e selo das bênçãos do

pacto da graça de meios de fortalecer nossa comunhão com Cristo e uns com os outros nele, e de promover nossa santificação.

DO FUTURO DOS CRENTES

Creemos que, em virtude do valor da morte de Cristo, os verdadeiros crentes, logo após a morte do corpo, estão felizes e conscientes da presença do Senhor até a primeira ressurreição que se efetuar na segunda vinda de Cristo, quando, na integridade de suas pessoas, entrarão no pleno gozo do seu Senhor para sempre; que os descrentes entrarão num estado de consciente miséria e ignomínia também logo após a morte do corpo, com o qual serão lançados no lago de fogo depois da segunda ressurreição e do juízo do trono branco, não para serem aniquilados, mas para sofrerem o eterno suplício devido a seus pecados²⁷.

Embora esta confissão fosse direcionada às Igrejas Cristãs Evangélicas, estas igrejas foram criadas a partir dos trabalhos de missionários da UFM. Logo, ela aponta como seria pensamento teológico da missão, dos missionários, das primeiras igrejas fundadas por estes missionários e das futuras igrejas, incluindo as igrejas protestante entre os indígenas.

Figura 04- Fotografia de uma igreja Cristã Evangélica entre os Waiwai.



Fonte: Oliveira de Souza, 2010, p.100.

Esta confissão estava em português e seu intuito, em certa medida, seria marcar as principais distinções em contraponto às outras denominações, principalmente, as pentecostais que se estabeleceram no Brasil. Entre os Waiwai, a aversão ao pentecostalismo parece ser uma característica dominante. Isso ocorre pela valorização que é dada a doutrina conservadora

²⁷SILVA. Abdoral. **Nossas raízes – a história da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Norte do Brasil** (AICENB). São Luís: Sioge, 1994, p.113-114.

desde o começo dos trabalhos missionários na região, pois, como vimos anteriormente, a influência doutrinária dos missionários da UFM era conservadora e não-carismática.

No novo conteúdo da confissão de fé registrada, temos o conceito de divindade, apontando para a crença na Trindade. Uma das principais doutrinas que diferenciavam estas igrejas de outras existentes. Desta forma, os missionários e pastores locais ensinavam que vertentes do cristianismo como Testemunhas de Jeová e Adventista do Sétimo Dia, deveriam ser consideradas um erro pelos Waiwai e o contato deveria ser evitado.

3.2 OS WAIWAI E A RELIGIÃO TRADICIONAL

É preciso também considerar a cosmogonia Waiwai e a atividade xamânica para compreensão da mudança de perspectiva e o surgimento da nova atividade religiosa, designada como pastorado.

3.2.1 A cosmogonia Waiwai

Os Waiwai em sua cosmogonia revelam diversas representações na tentativa de explicarem o início da vida, e principalmente, seu início como povo. Sabemos que o mito como narrativa existe na condição de organizar uma sociedade, resolver problemas internos, forjar identidades, organizar relações sociais, explicar o mundo sensível e o invisível (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p 24). 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.

No mito cosmogônico, assim como no histórico do encontro Waiwai com os missionários, observa-se 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 (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p, 27).

Antes, porém, vejamos o próprio interior do mito cosmogônico Waiwai, por meio das histórias antigas do povo Waiwai, bem como esta curta narrativa de Cekena Waiwai sobre a Criação do Mundo.

“Antigamente tinha um povo que vivia no céu. Só que lá tinha muita gente e não tinha mais espaço para todos. Um dia o tatu resolveu cavar um buraco, foi cavando até chegar em outra terra. Aí ele avisou para todo mundo que existia outra terra. O pessoal olhou lá de cima e achou a terra nova muito bonita. Aí resolveram descer, acharam uma escada de empilhar jabuti e foram descendo, descendo. Tinha muita gente descendo pela escada e não deu pra agüentar o peso de todo mundo, a escada quebrou e aí cou-gente lá em cima. As pessoas aqui de baixo se espalharam e povoaram o mundo”. (SEDUC/PA, 2003: 80)

Embora o mito não tenta explicar a criação de um povo temos apresentação do gênesis da humanidade. Diante da maioria das outras narrativas, esta é uma “forma sublime de pensar a criação/surgimento, em quadro comparativo a muitas outras formas de expressões mitológicas, em que o ato do surgimento/criação/formação do mundo, refere-se quase sempre ao povo em questão, tendo a cosmogonia, na sua maioria, *o eu* como centro do mundo” (CARDOZO, 2012, p.32). A forma de entendimento do surgimento coletivo nos lance fagulhas de esclarecimentos, para a compreensão do dom de acolhimento que este povo possui, caracterizado pelo processo de mediação cultural nas trocas de relações (CARDOZO, 2012).

No mito da criação Waiwai já existia a ideia de céu. Porém, a salvação anunciada pelos missionários assegurava a libertação dos poderes malignos no mundo presente, mas também o escape da ira de Deus no fim dos tempos, e a vida eterna. Como visto anteriormente, a ênfase escatológica é característica do fundamentalismo, especialmente a expectativa da volta iminente de Cristo à terra, que inaugurará o juízo divino sobre as obras humanas e sobre Satanás. Provavelmente, essas marcas doutrinárias foram incorporadas no discurso dos novos pastores locais, principalmente nas ações missionárias. Nestas ações a pregação escatológica era muitas vezes realizada com a finalidade de trazer outras etnias para a busca de salvação. Muitos indígenas, por causa disso, mudaram-se para *Kanaxen*.

3.2.2 O xamã

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 (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014). 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. Conforme Oliveira de Souza (2014), 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*²⁸, com os próprios Waiwai e com os de fora, demonstram que o perspectivismo era ideia cosmogônica predominante antes da conversão ao cristianismo, pois, para eles, os animais poderiam tomar forma humana, e os humanos poderiam ser animalizados, ou seja, não existia uma linha divisória que os diferenciasse. 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 (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

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*²⁹ na visão de Ewká, enquanto xamã, se constituía num semelhante, sendo que “o perspectivismo ameríndio tem uma relação essencial com o

²⁸ A conversão da maioria dos Waiwai levou a uma simplificação das idéias sobre os *kworokjam*, especialmente das descrições das camadas cósmicas, que na época da pesquisa de Howard, nos anos 1980, haviam se tornado muito vagas (Howard, 2001:94-95). As observações de Queiroz sobre o abandono das idéias e práticas relativas aos *kworokjam* indicam que na época da sua pesquisa de campo, nos anos 1990, a ênfase do discurso e das práticas dos Waiwai continuava sendo o universo espiritual cristão, em detrimento do complexo conceitual relacionado aos *kworokjam*, que era considerado como um lugar de habitação dos espíritos. Mais, tarde o termo é simplificado como diabo, mas existe termos específicos para tais agentes espirituais na língua Waiwai.

²⁹ Este termo significa a representação de um dado animal. Exemplo: *poniko* significa Queixadas, mas ao incluirmos o substantivo *yin* exaltamos sua significação em *pai dos queixadas*, construindo o entendimento de uma representação humana do próprio animal.

Yin: Pai - é o responsável pela doação de um espírito *kakînaw- kworokyam* aos seres da mesma espécie. Por exemplo, o *poniko-yin* (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 (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.25).

xamanismo, de que é ao mesmo tempo o fundamento teórico e o campo de operação, e com a valorização simbólica da caça” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Na lógica, “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” (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.14). 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” (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.14). Desse modo a religião tradicional dos Waiwai funcionava como artefato para a construção da identidade, que sempre os colocava em posição superioridade.

Logo, sempre, houve uma busca pelo protagonismo nas trocas das redes de relações interétnicas da região. A mudança para a nova perspectiva religiosa poderia ser uma estratégia de sobrevivência dos Waiwai, garantindo-se no topo das relações religiosas ou, simplesmente, saindo do eixo que dominava a situação religiosa local, o xamanismo (QUEIROZ, 2008), pois, uma vez que ele se mostrava ineficiente contra as doenças que assolavam a comunidade, precisava de uma nova perspectiva que garantissem o controle social local. A constituição de liderança locais inseridas na nova perspectiva - o cristianismo protestante- garantiria este lugar de protagonismo Waiwai. Porém, houve a necessidade de familiarização com a nova perspectiva.

Antes, as explicações cosmogônicas tradicionais e as técnicas xamânicas eram as principais fontes de saberes. Agora, a valorização do conhecimento acerca do livro sagrado dos missionários e curas alopáticas mudaram o entendimento Waiwai. A catequese protestante se torna fundamental para o ensino da nova perspectiva. Tal fato ocorria através dos discipulados na Escola Bíblica Dominical³⁰ e nas aulas de letramento.

3.2.3. A conversão de Ewka

A conversão dos Waiwai é “apresentada como um processo iniciado em 1926, quando um missionário inglês no Brasil ouviu falar sobre a existência desses indígenas e começou a planejar sua ida”(DOWDY, 1997, p.10,238).

³⁰ A atividade cultural geralmente acontece domingo pela manhã com o intuito de catequização.

Esse missionário, londrino, chamava-se Leonard Harris. O livro não traz maiores detalhes sobre ele, nem sobre seu trabalho no Brasil, mencionando apenas que, na época, os Waiwai não passavam de um nome listado em diários de exploradores do século XIX. Posteriormente, por volta de 1958, Harris foi convidado pelos missionários da UFM para participar do ritual de batismo dos primeiros Waiwai (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010).

Muitos cristãos na Europa e nos Estados Unidos uniram-se ao seu esforço, providenciando sustento financeiro e espiritual³¹ para que os três irmãos Hawkins pudessem evangelizar os Waiwai e posteriormente os outros missionários da UFM.

Em 1949, os missionários da UFM chegaram pela primeira vez em Erepoimo. O homem mais influente da aldeia chamava-se Feuê, e o mais influente entre todos os Waiwai do Essequibo era o xamã Mīya, que morava em Mawicá, outra aldeia rio acima (DOWDY, 1997 p.57,96). Ewká ainda era jovem solteiro, de aproximadamente 18 anos, e recém-iniciado no xamanismo. Ele foi um dos que se ofereceu como guia para levar Rader e Robert Hawkins até as aldeias do rio Mapuera. Ali, do lado brasileiro da Serra Acaraí, os homens mais influentes eram os xamãs Mafoliô e Xiriminau (VALENTINO DE OLIVEIRA, 2010).

A partir dessa época, o potencial de liderança de Ewká aumentou, e também a relação dos Waiwai com os missionários. Em meados dos anos 1960, Ewká havia se tornado o maior líder que os Waiwai já conheceram, como atestam os trabalhos de antropólogos que pesquisaram esses índios:

If a position of “Paramount Chief” could be seriously determined for the Waiwai (and it cannot), than Ewka would have been its individual occupant. For many years he had been the leader of Yakayaka (Banana Village) community. During the 1960s, possibly at the peak of missionary activity in the area, Ewka endured as many as five settlements – with approximately 528 people – located in very close proximity to Yakayaka (MENTORE, 2005, p.46).

Ewka foi um o grande líder, e Yakayaka é lembrado como um dos maiores (e melhores, para alguns) momentos da história Waiwai. [...] Ewka continua sendo visto como o grande líder Waiwai, reconhecido por todas as Comunidades, inclusive entre os Hixkaryana, no Rio Nhamundá (DIAS JUNIOR, 2005, p.33,37).

Ele [Ewká] “foi o maior de todos tuxawa mesmo, foi para o Mapuera, Nhamundá, Jatapu, foi para Belém, Brasília, São Paulo, muitos lugares” (Yakuta, irmão de Ewká e líder da aldeia Jatapuzinho, 1999, apud DIAS JUNIOR, 2005, p.47).

³¹ Por “sustento espiritual” refiro-me a diversas práticas religiosas de apoio aos missionários, por exemplo, a realização de orações em seu favor e em favor dos Waiwai, a manutenção de correspondência, a divulgação do seu trabalho, e a benção recebida de igrejas favoráveis à causa missionária

Também, durante a entrevista com pastores de Jatapuzinho, pude constatar a admiração deles por Ewka. Sua capacidade de mediar a relação dos nativos, com a alteridade representada pelos estadunidenses, e pelo Deus cristão, o consolidou como grande líder desde o início.

Outro fator de influência entre os Waiwai é notado que, tradicionalmente, “os homens mais influentes entre os Waiwai, são aqueles que agregam uma ampla rede de parentes em sua órbita residencial” (HOWARD, 2001, p.110,152-163, 194) como os filhos solteiros e filhas casadas, cujos maridos devem prestar serviços aos sogros. Ao longo dos anos, a quantidade de co-residentes é expandida, pela atração dos filhos homens casados com suas respectivas esposas e, futuramente, parentes e afins destas. Com o envelhecimento do casal sênior, núcleo em torno do qual os outros casais se estabeleceram, os laços mais importantes que unem os co-residentes passam a ser aqueles entre irmãos e cunhados maduros, cujos filhos jovens começam a casar entre si. Nesse contexto, um desses homens maduros exercerá uma influência maior sobre o grupo de co-residentes (HOWARD, 2001, p.194).

Em todos os estágios de desenvolvimento de uma aldeia, a influência do líder se baseia na capacidade de aplicar novas estratégias para controlar a reprodução social do grupo – isto é, da família (HOWARD, 2001). Tal reprodução se dá pela ampliação das relações de parentesco, intimidade ou “cuidados mútuos” (*nurture*), que Howard (2001, p.102) define como “vínculos obrigatórios e de longo prazo, de reciprocidade e compartilhamento de substâncias, que emergem da troca contínua, densa e sobreposta de uma variedade de alimentos, bens, trabalhos e pessoas”.

O líder deve induzir um estado coletivo pacífico e alegre, propício ao desenvolvimento desses relacionamentos, através, por exemplo, da boa convivência com seus afins, da mediação de conflitos, e do patrocínio de festas com participação de outras aldeias (HOWARD 2001, p.195-198). Portanto, a liderança não se baseia num controle rígido de pessoas, e as qualidades que o homem mais influente da aldeia – o *kayaritomo*³² – precisa demonstrar são: generosidade, capacidade de persuasão, eloquência, e competência nas tarefas habituais (HOWARD, 2001, p.193). Quando um *kayaritomo* morre, é comum ocorrer a dispersão do grupo, com os casais se reorganizando em torno de outros núcleos residenciais.

Na época da chegada dos missionários da UFM ao alto Essequibo, o xamanismo era frequentemente, uma qualificação para a liderança mais geral do *kayaritomo*, como sugere o fato dos homens então mais influentes entre os Waiwai serem *yaskomo*³³.

³² Palavra para designar líder responsável pela comunidade.

³³ Palavra Waiwai para xamã.

Já nas épocas das pesquisas de campo realizadas por Mentore, Howard, Queiroz e Dias Junior, os pastores da igreja eram os que ocupavam uma posição política proeminente pela sua habilidade de lidar com o mundo espiritual, e não mais os xamãs, pois após a conversão, no lugar das relações com os *kworokjam*, os Waiwai passaram a privilegiar as relações com o Deus cristão e sua Palavra (HOWARD, 2001, p.193,197; ver também QUEIROZ, 1999, p.274).

Em 1954, Fock observou a mesma associação entre os dois papéis:

The intentions of the yayalitomo and the yaskomo may clash, particularly in the sphere of occupation, so that complete harmony can only be expected when the same persons fills both offices. Generally, this is the case: in four of five cases known the yayalitomo was at the same time yaskomo, for exemple, Ewka in Yakayaka, Miyywa in Mauika, Shapaulitu in Kashimo, and Maanata in the now deserted Kahri. Only in Aakoniotu were the offices held by two persons, Churuma as yayalitomo and Kapienna as yaskomo. [...] It therefore can be Said that to be a yaskomo is an important – though not absolutely necessary – qualification for later becoming a yayalitomo. (1963, p.232).

O relacionamento “privilegiado dos xamãs com a alteridade era considerado um recurso essencial para a vida do grupo, ao integrar diferentes domínios espaço-temporais que compõem o universo social Waiwai” (Howard, 2001, p.93). No modelo cartográfico proposto por Howard, esses domínios espaço-temporais distribuem-se verticalmente e horizontalmente em relação à posição social ocupada pelos Waiwai. O eixo vertical corresponde a cinco camadas cosmológicas habitadas pelos *kworokjam*, classe que inclui, como mencionei no capítulo anterior, os seres espirituais de maneira geral, com exceção da alma de uma pessoa, *ekati* (Howard, 2001, p.94). Por sua vez, o eixo espaço-temporal horizontal tem como centro os próprios waiwai, “considerados seres humanos plenos, e em posições periféricas, diversos tipos de pessoas consideradas sub- socializadas: outros ameríndios, quilombolas do Suriname, *karaiwa* (nome que identifica os guianenses e brasileiros de maneira geral), e os *amerikan*” (norte-americanos e europeus de maneira geral) (HOWARD, 2001, p.96)

A primeira camada do eixo vertical é a habitação do povo-cigarra, cujos representantes têm a aparência semelhante à dos Waiwai, com exceção da cor da pele, que é vermelha-clara. Imediatamente acima, na segunda camada, encontram-se os humanos, e também os animais e plantas. Como mencionado no capítulo anterior, alguns animais e plantas originam-se dos *ekatinho*³⁴, e os demais se originam dos *kakenau* (HOWARD, 2001). Exemplos de animais

³⁴ *Ekatinho-kworokyam* - Espírito desencarnado ou reencarnado. É uma fase em que o *ekati* de um falecido sofre uma transformação para *Ekatinho-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 (*Kakîlaw-Kworokyam, Yenna (Yana), Yim*)[...]”(QUEIROZ, 1999, p. 259).

originados dos *kakenau* são os queixadas, que vivem dentro de uma montanha de um afluente do rio Mapuera, assim como as sucuris, que vivem no fundo dos rios, as onças-pintadas e todas as aves. Também são encontrados na mesma camada dos humanos *ekatinho* errantes que não se transformaram em animais ou plantas (HOWARD, 2001).

As três camadas cósmicas superiores são chamadas coletivamente de “céu”. A primeira camada celeste, mencionada no capítulo anterior, é um lugar resplandecente onde todos vivem alegres. Ali encontram-se os equivalentes sobrenaturais de todos os animais originados a partir dos *ekatinho*, e também os *maraki-yenna*³⁵, as *ewri-ekati*, e *ekatinho* incorpóreos (HOWARD, 2001, p.96). A segunda camada celeste é o domínio dos *kakenau*. São encontrados nessa camada o sol, que tem a aparência semelhante à dos humanos, *kakenau* incorpóreos e os equivalentes sobrenaturais das plantas e animais originados a partir dos próprios *kakenau* (HOWARD, 2001). A terceira e última camada celeste é a habitação do povo-urubu, cuja aparência é semelhante à dos Waiwai.

Howard explica que cada um desses seres encarna certos poderes, relacionados ao domínio espaço-temporal do qual provém. De maneira geral, esses poderes referem-se à vitalidade e à permanência, em oposição à decadência gradual que caracteriza a temporalidade humana em seu ciclo de nascimento, crescimento, amadurecimento, morte e apodrecimento (2001, p.92-93). Essas potências vitais são canalizadas em benefício dos waiwai pelo *yaskomo*, capaz de transitar pelas camadas verticais e comunicar-se com seus respectivos habitantes. Esse trânsito é realizado por meio de caminhos e passagens desconhecidos dos outros waiwai (MENTORE, 1993, p.30).

O conhecimento adquirido durante esses deslocamentos, e na relação com a alteridade representada pelos *kworokjam* é utilizado em benefício dos Waiwai quando, por exemplo, o *yaskomo* cura um doente, entoia um novo canto durante uma festa, nomeia um recém-nascido ou convence o sol a brilhar após um longo período de chuvas (FOCK, 1963, p.34, 125-131,140; MENTORE, 1993, p.29-30). Essa capacidade acentuada de comunicação é a origem do status proeminente do *yaskomo*.

Os diferentes domínios horizontais, distribuídos no nível terrestre, partem do centro da aldeia em direção a espaços cada vez mais exteriores: primeiro as roças, cultivadas principalmente pelas mulheres; depois a floresta, lugar onde os homens caçam e onde habitam diversos outros indígenas. Para além da floresta encontram-se as savanas, habitadas pelos Wapixana e grupos vizinhos. “Outros domínios considerados mais selvagens são as regiões

³⁵ Um tipo de espírito ou povo de uma espécie feminina.

onde vivem os quilombolas do Suriname, as cidades da Guiana e do Brasil e, por fim, a terra de origem dos *amerikan*, concebida como um lugar rico onde todos são missionários” (HOWARD, 2001, p.95).

Cada um desses domínios também possui poderes cobiçados pelos waiwai: poderes sociais reprodutivos, mercadorias, poderes espirituais relacionados à Bíblia e aos remédios. Estes poderes são adquiridos pela incorporação de objetos e outros elementos, tais como estilos arquitetônicos, vestimentas, cortes de cabelo, músicas, rituais (HOWARD, 2001, p.96-97).

A integração dos domínios horizontais ocorre também pela expansão do universo de parentes, incluindo pessoas cada vez mais distantes socialmente – isto é transformando pessoas “de longe” em seres humanos plenos através da aliança (HOWARD, 2001, p.2-3,109). Interessante notar que enquanto essa integração horizontal se dá pela fabricação de parentes humanos, a integração vertical se dá num movimento inverso, a des-humanização do *yaskomo*, que estabelece uma relação de “cuidados mútuos” ou parentesco com os seus animais favoritos/espíritos auxiliares. A atuação do *yaskomo* será melhor examinada mais adiante.

Após esse esclarecimento sobre a atuação do *yaskomo* e do *kayaritomo*, voltemos ao processo pelo qual o jovem Ewká tornou-se influente entre os Waiwai. Como mencionei no capítulo anterior, a primeira visita dos irmãos Hawkins ao alto Essequibo durou três meses. Em seguida, os missionários voltaram para as savanas com a ajuda de remadores nativos. Durante a viagem, esses remadores waiwai ficaram gravemente enfermos, com febre, dores no estômago e tossindo sangue (DOWDY, 1997, p.94).

Quando retornaram às suas aldeias os remadores logo morreram, e a doença que trouxeram espalhou-se rapidamente por Erepoimo e região. Os *yaskomo* Waiwai passaram dias e noites tratando os doentes; contudo, a maioria destes não resistiu e morreu. Entre os mortos estavam Feuê e outros homens maduros de Erepoimo, além de mulheres e crianças. Sem líder e temendo os espíritos de tantos mortos que deveriam estar pairando no ar, os remanescentes decidiram abandonar essa aldeia. Durante alguns meses, eles vagaram sem rumo pelo alto Essequibo, acampando em diferentes lugares sugeridos por um ou por outro, e voltando eventualmente para colher da antiga roça que ainda produzia.

Miya pretendia que os sobreviventes de Erepoimo se estabelecessem em sua aldeia, sob sua influência direta. Ele convidou o grupo para uma dança, através de um *oho* – um diálogo cerimonial masculino, comumente usado para realizar negociações diversas, como

arranjos matrimoniais, trocas, organização de trabalhos coletivos, convites para festas, e também em demonstrações de luto (FOCK, 1958; MENTORE, 2005, p.189-190).

Dependendo da complexidade da negociação envolvida, um *oho* poderia prolongar-se por muitas horas e até mesmo dias; por isso era conduzido por homens maduros, com habilidades persuasivas e domínio da língua. O mensageiro de Miya dirigiu o *oho* a Iwkuma, um jovem que era filho do irmão da mãe de Ewká. Iwkuma era um hábil caçador, e tinha uma esposa e um filho. Seu pai, Mapale, fora o xamã responsável pela iniciação de Ewká, e um dos remadores que trouxera a doença das savanas para Erepoimo.

De acordo com os missionários, Iwkuma e Ewká haviam rivalizado pela viúva de Mapale, chamada Ahmuri. Ela era irmã mais nova da primeira esposa de Iwkuma, e este desejava tomá-la como segunda esposa. Contudo, o pai da jovem desejava que ela se casasse com Ewká – o que acabou de fato acontecendo. Mas a maior concorrência entre Iwkuma e Ewká era pela influência no grupo remanescente de Erepoimo. Ewká, que ao contrário de seu primo, ainda não tinha filhos, e não demonstrava talento especial para a caça. Suas maiores habilidades eram dirigir cantos e dançar durante as festas, além do fato de ser xamã (DOWDY, 1997, p.67).

Por causa da epidemia provinda das savanas, sua atuação era cada vez mais requisitada em Erepoimo e nas aldeias vizinhas. E sua influência com os *kworokjam* era cada vez mais notória: Ewká sonhava muito, e nessas ocasiões comunicava-se com *poinko-yin*, o pai das queixadas, e via bandos desses animais. No dia seguinte a um sonho desse tipo, mandava caçadores para o lugar onde tinha visto as queixadas, e nunca falhava (FOCK, 1963, p.123; DOWDY, 1997, p.96). Para os Waiwai, os sonhos são acontecimentos vividos pelas pessoas através dos seus *ekatî*³⁶: quando alguém dorme, seu *ekatî* sai do corpo e vive as situações sonhadas.

Embora todos possam sonhar, os *yaskomo* são aqueles que melhor desenvolvem essa habilidade, sendo capazes de enviar seus *ekatî* a longas jornadas cósmicas, nas quais

³⁶ *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 (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.24 apud 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.

comunicam-se com diversos *kakenau-kworokjam* (FOCK, 1963, p.125; MENTORE, 1993, p.29,30).

Ewká também soprava sobre os anzóis e armadilhas de pesca, para atrair peixes. Sua fama como *yaskomo* crescia, e chegava a concorrer com a fama de Mīya. Na versão dos missionários, este provavelmente foi um dos motivos para o velho xamã enviar o mensageiro do *oho*³⁷ a Iwkuma. Não era seu interesse reforçar o potencial de liderança de Ewká. Contudo, muitos Waiwai relutavam em viver junto a Mīya, pois ele também tinha a fama de feiticeiro. Iwkuma não deu sequência ao *oho* como era esperado. Ele respondeu rapidamente que iria, junto com os demais, para a dança em Mawicá. De acordo com o *Christ's Witchdoctor*, Iwkuma era considerado imaturo e impulsivo pelos outros Waiwai, o que sua incapacidade de desenvolver adequadamente o *oho* apenas confirmara. Ele não conseguiu reunir os remanescentes de Erepoimo para a dança, e partiu acompanhado de poucos (DOWDY, 1997, p.101).

Insatisfeito, Mīya enviou seu filho – que era marido da irmã de Ewká – para conduzir o restante das pessoas até a festa. Ainda de acordo Dowdy o filho de Mīya conseguiu levar o grupo até Mawicá, mas não demonstrava as qualificações necessárias para ser um líder. Seu discurso não tinha muito entusiasmo, e ele não propunha trabalhos comunitários – como abrir uma roça ou fazer uma canoa. Além disso, sempre que podia esquivava-se de um trabalho.

Sem estabelecer-se definitivamente no Essequibo, os Waiwai que haviam abandonado Erepoimo, decidiram atravessar a Serra Acaraí e viver em uma das aldeias do rio Mapuera. Mas na noite anterior ao dia marcado para a partida, Ewká teve um sonho. Nesse sonho, um homem branco como Robert Hawkins estava em pé diante dele e disse: “Não cruzem as altas montanhas, fiquem aqui” (DOWDY, 1997, p.101). Antes de amanhecer, Ewká acordou o restante do grupo e lhes contou sobre o que tinha acontecido. O grupo decidiu obedecer ao homem que havia aparecido a Ewká e não realizou a viagem, permanecendo acampado no Essequibo.

O fato de Ewká ter sonhado com os missionários implicava a aquisição de um novo conhecimento e de um certo controle sobre a alteridade e o poder representados pelos missionários. Para os Waiwai, esse episódio foi uma demonstração decisiva da influência possuída por Ewká. Para os missionários, o sonho de Ewká também foi a manifestação de um poder extraordinário: o poder de Deus, que desejava revelar-se àqueles indígenas, pois graças ao sonho e à mensagem transmitida ao *yaskomo*, o grupo remanescente de Erepoimo

³⁷ Tipo de feitiço ou ritual.

permaneceu em território guianense, o que possibilitou o seu reencontro com os irmãos Hawkins alguns meses depois. E graças a esse reencontro, o potencial de liderança de Ewká chegou a ser liderança de fato – possibilitando que, anos mais tarde, sua conversão influenciasse a maioria dos Waiwai, que acompanhou a decisão do seu maior líder.

Após a concordância do povo em seguir a instrução do *yaskomo* e permanecer no Essequibo, Miwiá enviou um novo convite de dança ao grupo. Dessa vez o mensageiro iniciou o *oho* dirigindo-se a Ewká. Durante a festa, Miya entregou bebida primeiro ao jovem xamã, e depois aos outros, demonstrando que finalmente reconhecia a liderança do primeiro. Ao fim da festa, Ewká conduziu o grupo a um lugar que pensava ser bom para estabelecerem uma nova aldeia. O lugar foi aprovado por todos. Mas, antes de instalar-se definitivamente no novo local, onde algum tempo depois surgiu Yakayaka, o grupo voltou a acampar em Erepoimo para consumir o restante da produção da antiga roça.

Como já relatado, após um ano da sua primeira visita, os irmãos Hawkins retornaram a Erepoimo, e ali encontraram o grupo liderado por Ewká (DOWDY, 1997, p.105). Os missionários continuaram seus esforços para aprender a língua waiwai, e iniciaram a tradução da Bíblia. Aos domingos, ensinavam músicas e contavam histórias bíblicas aos índios com ajuda de figuras. Posteriormente, quando a base da missão foi construída em *Kanaxen*, começaram a dar aulas de alfabetização todas as manhãs. Os homens waiwai frequentavam assiduamente essas aulas, com o desejo de aprender a “fazer o papel responder” (aprender a ler).

Ewká era quem estava em contato mais estreito com os missionários, pois além dos cultos dominicais e das aulas diárias de alfabetização, gastava muitas outras horas trabalhando como intérprete na tradução da Bíblia. Ele foi o primeiro a ser alfabetizado. “A essa altura os missionários já tinham notado que o modo mais eficiente de alcançar os Waiwai era através do seu líder” (DOWDY, 1997, p.10-11).

3.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO

Como vimos no primeiro capítulo, a análise decorrente da conversão deste grupo à religião cristã levanta questionamentos sobre as mudanças culturais e de identidades. Neste trabalho, tais questionamentos concentram-se principalmente na mudança dos antigos agentes religiosos que constituíam uma liderança político-religiosa, pois, uma vez que os “missionários estão entre os Waiwai desde a década de 1950, com o protestantismo tornando-se parte do cotidiano do grupo e assimilado de tal modo que, para os Waiwai, tornou-se a

religião oficial” (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.11) devemos perceber que as transformações ocorridas dos agentes político-religiosos são decorrentes de vários fatores.

Primeiramente, como estratégia de controle social e protagonismo nas relações religiosas junto aos missionários. Como visto, essa foi uma estratégia de sobrevivência devido as epidemias e a escassez que assolavam a região. Segundo, da internalização do cristianismo e da prática do letramento que destoava da antiga lógica de pensamento do nativo, o “*perspectivismo ameríndio*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349). Estas mudanças estruturais são mais nítidas por causa das substituições ocorridas no sistema *cosmopolítico* dos Waiwai, antes representado pela figura dos xamãs e suas práticas (SZTUTMAN, 2005, p.153).

Então, com a finalidade de compreender a antiga lógica de pensamento do tradicional, temos o conceito de *perspectivismo ameríndio*. Entende-lo é fundamental, pois esta categoria, conhecida por “filosofia selvagem” (CASTRO, 2002; LIMA, 1996), busca o campo conceitual dos povos indígenas por seus pressupostos ontológicos sobre a sociabilidade amazônica, fazendo parte da antiga cosmologia Waiwai responsável pela atuação xamânica de forma política-religiosa.

Nela os rótulos de Natureza e Cultura são caracterizados pela dissociação e redistribuição dos seus predicados subsumidos, gerando oposições de sentidos. Assim, esta perspectiva se caracteriza pelo paralelo entre o campo de atividade da Cultura e a Natureza (CASTRO, 2002; LIMA, 1996).

Desta forma, o multinaturalismo era predominante no pensamento Waiwai, enquanto que, no pensamento ocidental ou das sociedades envolvidas a estes povos, predomina o multiculturalismo. O primeiro “entende o mundo como várias naturezas e somente uma cultura, enquanto que, o segundo, inverte o processo, ou seja, há várias culturas e uma só natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349). Portanto, “a concepção ameríndia suporia uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos, transformando a cultura ou o sujeito na forma do universal; e a natureza ou o objeto, na forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349).

Na prática, o *multinaturalismo* trabalha na concepção de pessoa com a possibilidade de humanos se animalizar e animais se humanizar, representando neste sentido, mais do que uma natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). “A primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.349). Em linhas gerais, esse é o *perspectivismo ameríndio* encontrado nos Waiwai antes da conversão.

Na cosmologia Waiwai, humanidade era uma categoria que recebe outras concepções, pois a noção de um ser pessoal não é igual em todas as sociedades. Na sociedade ocidental a lógica do pensamento é o multiculturalismo. Portanto, o letramento e a conversão ao cristianismo protestante produziram uma nova cosmologia na comunidade, elencada no pensamento ocidental, trazendo novos significados cosmológicos para os Waiwai.

A lógica do discurso ocidental reside na separação dos domínios subjetivos e objetivos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O que se destaca nesta argumentação é a importância da escrita na lógica missionária ocidental, uma vez que para os missionários, tais textos são objetivos e imutáveis por sua natureza. Como mostrado neste capítulo, no fundamentalismo cristão a doutrina da inerrância torna o texto sagrado “Palavra de Deus” duplamente imutável. Devido à visão de que a natureza divina e a natureza do escrito são determinantes.

Em todo esse processo, os missionários esperavam que os Waiwai se adequassem ao texto (no caso a Bíblia), “ocorrendo o achatamento desse perspectivismo e a inserção de novos conceitos *fixos* e abrangentes, como *Deus, salvação, humanidade, alma* etc” (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.17). Portanto, a alfabetização foi um fator essencial para a substituição religiosa dos Waiwai. O protestantismo, portanto, “apresentou-se como uma religião ocidental do livro e, conseqüentemente, das generalizações” (IDEM, 2008, p.18).

Outro destaque que devemos entender sobre o perspectivismo Waiwai é a visão do xamanismo como uma “atividade de tradução que pode ser transposta do nível sobrenatural para o sociopolítico, visto que pode implicar a apreensão local, um ponto de vista, de uma rede de relações mais globais” (SZTUTMAN, 2005, p.153). A forma de pensar do indígena, como visto anteriormente, transita por um espaço de agentes visíveis e invisíveis. Este é o espaço cosmopolítico, irreduzível ao domínio humano e povoado por subjetividades e disparidades (VIVEIRO DE CASTRO, 2002). Logo, este é o cenário das transformações culturais para os Waiwai, fazendo com que estas mudanças de cosmologias, devido a conversão dos Waiwai ao protestantismo, culminem, obrigatoriamente, na mudança dos agentes político-religiosos.

O resultado das apropriações de novos saberes locais culminou na implantação de novas cosmologias para os Waiwai. Isto porque as fronteiras ganham uma característica singular, tornando-se zonas de controle, ganhando papel de destaque neste trabalho. A fronteira que os Waiwai possuíam em relação aos missionários era, dentre outras, a língua que impossibilitava uma troca simbólica mais detalhada. Foi preciso que os missionários

aprendessem a língua Waiwai antes de qualquer coisa. Portanto, o papel de Ewká, como tradutor da língua, foi singular para as transformações ocorridas.

Em *Kanaxen*, os Waiwai buscavam conhecimento na área da saúde quando suas práticas xamânicas não obtinham o resultado desejado diante das epidemias que assolavam a comunidade. Mas, também, neste local ocorreram as primeiras traduções da Bíblia, a alfabetização, festas religiosas protestantes e cultos. Tudo como práticas fundamentais para a conversão dos Waiwai.

O processo de desterritorialização religiosa Waiwai era fustigante, irresistível e progressivo frente ao apelo à inserção no “mundo da modernidade”(SOUSA, 1998, p.8). Este encantamento incontido, internalizado entre os Waiwai, pode ser perfeitamente inferido como algo que é suscitado a partir da ordem crescente de suas relações socializantes junto aos ocidentais (SOUSA,1998).

O conceito de *habitus* complementa os conceitos de conversão, modernização, assimilação, gerando um campo de inúmeras possibilidades tanto individuais como coletivas diante dos processos de mediações culturais (Bourdieu 2011), pois, todas as ações fazem com que a sociedade dependa dos indivíduos e os indivíduos dependam da sociedade. Nas redes de relações missionários/waiwai há elementos geradores de práticas grupais, tendo como ponto de partida a dicotomia entre agente social (indivíduo) e sociedade (estruturas estruturadas e estruturas estruturantes), numa relação dialética entre interioridade e exterioridade, fazendo parte da própria estrutura das relações entre os Waiwai e outros povos (BOURDIEU, 2011, p.32).

Neste caso, o conceito de *habitus* se aplica aos vários estatutos epistemológicos, como condições sociais, campo, violência simbólica, capital (econômico, cultural, social e simbólico) etc., apreensíveis de modo relacional e de acordo com o lugar do agente em situações singulares e singularizantes (BOURDIEU, 2011, p.33).

É neste conjunto representado pelos agentes e sociedades que ocorrem os fenômenos de apropriações, conversões, modernização, assimilação responsáveis pelas transformações dos agentes político-religiosos entre Waiwai. Portanto, o *habitus* se dá nas relações da rede social, concebida por Bourdieu (2012), como *estruturas estruturadas e estruturantes*. Isto é, a sociedade é móvel por causa de seus processos transformações, sendo o indivíduo dinâmico, de modo que, a sociedade assim também se faz (BOURDIEU, 2012).

Os processos de mediação cultural que levaram os Waiwai a romperem com antigas práticas, perpassando por uma interação entre indivíduos e sociedade, podendo gerar outros processos de rupturas e continuidades, principalmente em uma sociedade que se torna cada

vez mais global, devido a acessibilidade diante das tecnologias de comunicação.

A conversão dos Waiwai ao protestantismo modificou vários aspectos de rede sociais deste povo, pois desde terapias até as organizações de caça para a alimentação da aldeia eram tarefas, inicialmente, xamânicas por meio de suas representações. Através do processo de mediação de contato, gerando um campo de inúmeras possibilidades, tanto individuais como coletivas, podendo-se notar que o grupo depende dos indivíduos e os indivíduos dependem do grupo. Portanto, não pode haver uma emancipação destes atores, recriando, desta maneira, ciclos contínuos de rupturas e continuidades diante de sociedades que estão cada vez mais globais.

Em *Kanaxen*, os processos de mediação cultural afetaram os Waiwai, mudando sua cultura religiosa, criando novas perspectivas, pois, para os Waiwai, os missionários controlavam algum tipo de poder e conhecimento estranho o qual eles também queriam dominar.

Vimos que, desde a chegada das agências missionárias até a prática do letramento, os Waiwai passaram por intensas assimilações, ocasionando na conversão desta comunidade ao cristianismo protestante. O cristianismo regente na comunidade Waiwai foi o cristianismo fundamentalista, tendo nas Escrituras o cerne maestro.

Desta maneira, nascem as mudanças estruturais ocorridas entre os Waiwai. Primeiramente, entender o significado de bem e mal para a nova doutrina, depois, a ocorrência da mudança dos agentes políticos-religiosos que não deixam de ser agentes sociais.

4 A ATIVIDADE PASTORAL

Neste capítulo pretende-se demonstrar o resultado da pesquisa de campo realizada entre os pastores Waiwai da comunidade Anauá. Por meio de entrevistas semi-estruturadas e observação participante, procurei conhecer as atividades pastorais dos Waiwai. Portanto, este último capítulo, trata-se da descrição da atividade pastoral na comunidade Waiwai, principalmente, em Anauá. Veremos o significado quanto a natureza desta atividade, a instituição do pastorado e suas práticas na comunidade. Apresentarei um pouco do conteúdo das entrevistas realizadas entre pastores e missionários Waiwai e missionários da MEVA.

Contudo, ao longo do processo de escrita deste trabalho, vimos o surgimento desta atividade religiosa, criando um novo protagonismo religioso entre os Waiwai, especialmente, após a conversão, o letramento e a substituição do xamanismo.

4.1 DE YASKOMO A KAA-N-MÎN-YENÎÑE

4.1.1 A natureza do cargo de *kaan-mîn-yenîñe*

A “liderança cristã entre os Waiwai em *Kanaxen* passou por um processo de transição em 1956, quando os nativos passaram a assumir o cargo de *Kaan-mîn-yenîñe*³⁸ no lugar dos missionários” (FERREIRA DE SOUZA, 2008). Nota-se, entre os Waiwai, que a atividade pastoral foi rapidamente instaurada, pois, o objetivo das missões protestantes ao estabelecerem igrejas locais, também é formar lideranças locais dessem continuidade aos anseios dos missionários.

Como vimos anteriormente, a grande marca doutrinária ensinada pelos missionários que regiam a nova cosmovisão dos Waiwai era o ensino das Escrituras. E, portanto, as escolhas das novas lideranças deveriam seguir as normas da Bíblia que determinavam as características daqueles que eram aptos ao posto.

Segundo Ferreira de Souza (2008), Claude Leavitt foi quem decidiu eleger o primeiro grupo e seus critérios embasavam-se na Epístola de São Paulo a Tito³⁹, texto utilizado para estabelecer as fronteiras reguladoras e determinativas:

³⁸ Aqueles que olham a casa de Deus ou aqueles que cuidam da casa de Deus.

³⁹ Nesta Carta, o apóstolo Paulo dá recomendações a Tito sobre como fazer as escolhas dos pastores da cidade de Creta.

Tito I: 5

For this cause left I thee in Crete, that thou shouldest set in order the things that are wanting, and ordain elders in every city, as I had appointed thee:

Taa, on wara wĩkesĩ awaya, po knomyakñe Kaan xĩkrĩ komo panatanmechome takĩ awaya. Nayi rma yĩñentatorĩ komo, ero ke ero yipu poko panatanmekñe me knomyakñe iito. Kaan mĩn yenĩñe komo meñekachome marha away knomyakñe iito. Ero ke Kaan mĩn yenĩñe komo takĩ cirko mĩn hakĩ pono komo yenĩñe, ewto pono komo yenĩñe há, wĩkekeñe awya. Ero ke ero poko men esko iito

É isso que estou dizendo para você, eu o deixei em Chipre para que [você] ensine os filhos de Deus. Existe ainda algo que eles não sabem, por isso eu o deixei lá para que [você] ensinasse. Também o deixei lá para que encolhesse aqueles que “cuidam da casa de Deus”. Eu falei a você: Então coloque os que “cuidam da casa de Deus” para cuidarem das várias coisas, cuidarem do povo naquele lugar. Logo, faça isso lá!

Tito I: 6

If any be blameless, the husband of one wife, having faithful children not accused of riot or unruly.⁴⁶⁵

On waray komo makĩ men meñekacoko Kaan mĩn yenĩñe me ciisom komo, kiřwan komomakĩ meñekacoko, Kicime nasĩ noro, kacho pĩn komo makĩ. Cewñe cehsom yipici marha meñekacoko. Kaan ponarono me exitaw so yĩmxĩkrĩ komo marha noro yipu komo meñekacoko. Tweeno pĩn komo kica noro xĩkrĩ komo. Wara ro makĩ kañe komo mĩkyam kica, kacho pĩn makĩ meñekacoko. Ero waray makĩ meñekacoko Kaan mĩn yenĩñe me ciisom komo.

Você tem que escolher como aqueles que “cuidam da casa de Deus” esse tipo de pessoas: os candidatos a serem escolhidos devem ser pessoas boas, e não aquelas pessoas cuja expressão do povo é: – ele é mau. Escolhe também os que possuem uma só esposa. Você também tem que escolher as pessoas cujos filhos seguem a Deus. Se os filhos desse homem são desavergonhados, que miséria! Se eles agem de maneira errada, que miséria! [Por isso] escolha somente os que são diferentes disso. Para serem aqueles que “cuidam da casa de Deus”, escolha

somente esse tipo de candidatos.

Tito I: 7-9

For a bishop must be blameless, as the steward of God; not selfwilled, not soon angry, not given to wine, no striker, not given to filthy lucre; But a lover of hospitality, a lover of good men, sober, just, holy, temperate; Holding fast the faithful word as he hath been taught, that he may be able by sound doctrine both to exhort and to convince the gainsayers.466

Kaanî mtapotarî yosom recha mîkyam Kaan mîn yenîñe komo. Ero ke, Kicicitho mîkro kica, kacho pîn makî cirpore nasî ero waray me. Tanme ro makî esehfînopîn marha apehceme etîrwonmekîn marha, wok yeetopo pokono pîn marha, ketapañe pîn marha, puranta poko epohkan marha, ero waray komo makî ciicoko Kaan mîn yenîñe me. On waray komo marha ciicoko, pawana ponarono, kiřwan komo xatî marha, takîhso cesehtînosom marha, takîhso cehsom marha tpoyno komo poko, Kaan ponarono marha, mîn hakî poko wakpamtîkan marha, tpanatanmetoponhîrî ponarono marha. Yaarono xa mîn ñencetkeñe tpanatanmetoponhîrî komo. Ero ke ero ponarono komo makî ciicoko, etwîn komo makî ha. Ero waray komo makî ciicoko Kaan mîn yenîñe me takîhso panatanmekno ciitome takî yîwya so. Iito men naxe Kaanî mtapotarî yanwekñe komo okwe. Ero ke tpanatanmetoponhîrî ponaro cehsom komo makî ciicoko anwekñe komo panatanmetome. Anwekñe komo takî panatanmekyaxe, iyopo so nîmtapowaxe. Ero ke noro yipu komo makî cirpore nasî Kaan mîn yenîñe me.

Os que não possuem a Palavra de Deus também não podem se tornar naqueles que “cuidam da casa de Deus”. Eles são mau, que miséria! Por causa disso, escolha somente os que não são assim. Também os que não pensam com orgulho sobre si, também os que não ficam com raiva rapidamente, também os que pensam apenas na bebida [forte], também os que não batem nas outras pessoas, também os que não possuem desejo forte pelas coisas, escolhe somente esse tipo de candidatos para que se tornem naqueles que “cuidam da casa de Deus”. Escolha também aqueles que sempre pensam em hospedar os visitantes, também os que gostam daquilo que é bom, também os que pensam com sabedoria, também os que são sábios em suas ações com relação aos seus parentes, também os que só pensam em Deus, também os que não pulam de um ensino para o outro, também os que vivem pensando no ensino verdadeiro que ouviram. Escolhe somente esse tipo de candidatos, os que não mudam de idéia, não mudam mesmo. Para aqueles que devem se tornar naqueles

que “cuidam da casa de Deus”, escolhe os que são sábios para ensinar aqueles que não obedecem a Palavra de Deus, que miséria! Por causa disso, escolha apenas os que obedecem aos antigos ensinamentos para instruírem [aqueles] que não obedecem. Eles ensinam melhor e falam melhor aos que não obedecem. Por causa escolhe somente esse tipo de candidatos para que se tornem naqueles que “cuidam da casa de Deus”.

Fonte: Ferreira de Souza, 2008, p. 268-269.

Embora, tanto o antigo processo de formação dos xamãs como o processo de formação dos pastores-indígenas sigam certas metodologias e, portanto, tenham pontos de convergência tais como: O sentido de vocação (escolha divina/plano subjetivo), o reconhecimento de outros vocacionados, o reconhecimento dos membros da comunidade e o conhecimento das práticas religiosas dos seus respectivos campos; eles divergem nas suas fontes de conhecimento (SZTUTMAN, 2005), pois, os xamãs adquirem seus saberes a partir de uma entidade espiritual, ou dos ensinamentos de outros xamãs. Já, os pastores adquirem seus saberes a partir do Livro (SZTUTMAN, 2005).

Como visto, estas fontes de saberes foram as responsáveis pela formação das estruturas sociais na comunidade Waiwai, uma vez que a busca pelo conhecimento, não deixa de ser uma busca pela institucionalização, ou de controle social, possibilitando a sobrevivência da comunidade (IANNI, 1996).

Vê-se, portanto, alguns contrapontos entre as escolhas dos pastores e o surgimento dos *yaskomos*. Primeiramente, o reconhecimento de cada *yaskomo* era justificado pelos sonhos e diálogos com o *hyasîrî*⁴⁰ pertencente a ele, representações essas ligadas à “especificidade” local (FERREIRA DE SOUZA, 2008). Geralmente, o *hyasîrî* era uma caça apreciada pelos moradores da região ou o animal favorito do futuro *yaskomo*. Contudo a conversão e o reconhecimento vocacional da nova atividade religiosa deslizou para as generalizações do livro sagrado. Se antes a vocação era intrínseca ao indivíduo, agora, também, é determinada pela seleção das Escrituras e reconhecida pela comunidade⁴¹.

Desta maneira, o texto assume o lugar das incorporações (FERREIRA DE SOUZA, 2008). Por isso, de forma particular trabalham questões individuais, mas na nova atividade, o pastorado, a comunidade se torna diretamente presente na escolha, pois possuem no livro

⁴⁰ *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)(OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.24).

⁴¹ Neste caso reconhecido pela comunidade de iguais. Nos referimos, portanto, de forma aos membros da igreja local que seria constituída. Porém, no caso dos Waiwai, o pastorado, muitas vezes, continua sendo um cargo comunitário assim como os xamãs foram.

escrito um local de verificação e atestação das habilidades requeridas. Portanto, os critérios deixam de ser somente particular/local para específicos e gerais.

No texto, vemos algumas exigências para alguém ser colocado no cargo pastoral exigências até então estranhas aos Waiwai. Primeiro, encontramos a família nuclear, ou parentes consanguíneos, que envolviam a esposa e os filhos. De imediato, há a proibição da poligamia ou de qualquer relacionamento sexual de um homem com mais de uma mulher, além da exigência de possuir filhos que professassem a fé cristã.

Em segundo lugar, as especificações tratam do comportamento e da reputação do candidato diante dos moradores da aldeia. Entretanto, há uma intensificação do alerta quanto à constância por meio de uma expansão do texto fonte, pois enquanto este (KJV) traz: “...temperate; Holding fast the faithful word as he hath been taught”, a tradução diz: “também os que não pulam de um ensino para o outro, também os que vivem pensando no ensino verdadeiro que ouviram. Escolhe somente esse tipo de candidatos, os que não mudam de idéia, não mudam mesmo” (FERREIRA DE SOUZA, 2008, p.275). Nesta tradução, podemos ver a ideia de que os pastores Waiwai deveria guardar os ensinamentos transmitidos pelos missionários. Tal fato deveria ser visto pela própria comunidade que fiscalizaria a constância no modelo aprendido. Também, retrata-se a doutrina aprendida, pois se os pastores seguissem vertentes do cristianismo diferente do fundamentalismo aprendido estariam “pulando” para um ensino diferente. Por esta razão, a carta de Tito foi a indicada como base para a designação dos *kaan-mîn-yenîñe*, pois ela retrata como os candidatos a pastores deveriam seguir o ensino bíblico. Ou seja, o fundamento da carta de bíblica seria que a igreja deveria ser alicerçada na doutrina e a principal pessoa que deveria instruir o povo seriam os pastores. Logo, as alterações no texto possuem a intenção de deixar claro que os pastores não deveriam retroceder aos costumes antigos e nem mudar para outras vertentes do próprio cristianismo como o pentecostalismo.

Em terceiro lugar, a recomendação enfocou o conteúdo da doutrina e a capacidade do candidato em ensiná-la na igreja. Isto foi um destaque, uma vez que a liderança Waiwai deveria dar continuidade ao ensino apreendido durante a catequese inicial. Aqui também encontramos a justificativa do letramento como pré-requisito para o contato com as Escrituras, bem como a capacidade de interpretá-la segundo a Teologia Reformada de linha dispensacionalista⁴².

⁴² Os Waiwai se confessam com batista e, portanto, seu sistema escatológico é diferente dos presbiterianos. Por exemplo: Em linhas gerais, o dispensacionalismo trata das formas como Deus age no mundo, referente a

4.1.2 Os primeiros kaan-mîn-yenñe

Os primeiros pastores locais foram Mawaxá, Yakutá, e Kirpaka. Estes, também, foram os primeiros convertidos ao cristianismo. E, junto a Ewká, tornaram-se os primeiros pastores locais, liderando o povo Waiwai à mesma decisão de transformação religiosa. Todos possuíam as primeiras porções da Bíblia traduzidas para o Waiwai, mostrando três realidades que giram em torno das “Escrituras Sagradas”. A primeira, a conversão dentro do sistema cristão protestante passa pelo relacionamento da pessoa com o livro sagrado. A segunda, os pastores são as pessoas que valorizam o conhecimento do livro. A última, no início do trabalho missionário, as prioridades eram o letramento, a tradução da Bíblia para a língua nativa e a constituição de lideranças locais que mediassem situações adversas e ensinassem à comunidade.

O atual pastor em Anauá, Valdemir de Souza⁴³ (2018), disse-me que a presença dos missionários até hoje é fundamental para a formação dos pastores indígenas, pois eles ainda fazem cursos específicos que os ajudam a administrar e compreender, tanto o papel pastoral, como as Escrituras.

A segunda contribuição, certamente, foi o letramento, que viabilizou a comunicação do pensamento cristão, pois seu fundamento é o livro sagrado. Não somente isso, mas todo o processo de catequização dependia do letramento. Os missionários da UFM, principalmente, os irmãos Hawkins, criaram um alfabeto que expressava a língua Waiwai. Tal contribuição serve até hoje para os processos de educação na língua Waiwai. Conforme Eliane de Souza⁴⁴ (2015) as escolas Waiwai ensinam na língua Waiwai graças aos primeiros trabalhos missionários. Hoje, a agência evangélica MEVA possui cursos que ajudam na formação dos pastores Waiwai. Estes cursos estão disponíveis aos Waiwai na sua própria língua.

Porém, quando lhes perguntei qual a principal contribuição dos missionários para o processo de formação dos pastores Waiwai. A resposta foi unânime, tanto por parte dos Waiwai, como dos missionários: A Bíblia Sagrada em nossa língua (DE SOUZA; et all, 2018). Muitos respondiam segurando a Bíblia como objeto de devoção. Samuel Santos de Souza (2018), missionário Waiwai e responsável pela atualização da Bíblia Waiwai⁴⁵, após a entrevista, pediu-me para gravar um trecho que dizia:

salvação do seu povo. Para maiores informações recomenda-se a leitura: O Dispensacionalismo, Editora Vida Nova. 2012.

⁴³ Em entrevista concedida para o autor.

⁴⁴ Eliane de Souza é professora Waiwai e autora de sobre as culturais na comunidade do Anauá.

⁴⁵ Missionário entre os Waiwai, mora em Boa Vista.

A principal contribuição dos missionários foi sem dúvida a Bíblia na nossa língua, sem ela não seríamos quem somos, sem ela não seríamos cristãos. Traduzir esta Palavra é um trabalho de extrema responsabilidade que tenho que fazer com muita dedicação (SANTOS DE SOUZA, 2018).

As palavras de Samuel mostram a admiração pelos missionários, mas também, a valorização da Bíblia. Este trabalho de tradução e atualização tem sido feito junto ao missionário Charles P. Champlim. Embora nascido em Manaus, Champlim é filho de americanos. E, na tentativa de fazer uma comparação perguntei-lhe como foi o processo para tornar-se um missionário, ao que me respondeu:

Sempre tive interesse nas coisas de Deus, ensinar outros, né? Mas, foi no quartel que senti o chamado de Deus, pois vi muitos jovens vivendo para nada. Fazia faculdade cristã e trabalhava com computadores[...]conheci um grupo que trabalhava com a tradução da Bíblia e, como trabalhava com computadores, pensei que seria uma boa ferramenta para a tradução da Bíblia. Vi que tinha muitos povos ainda sem a tradução da Bíblia [...] Hoje, trabalho com os Waiwai, ensinando e traduzindo a Bíblia (CHAMPLIM, 2018).

Ao compararmos o processo de formação pastoral de Champlim, missionário americano, com o de Valdemir, pastor Waiwai, anteriormente citado, veremos que as diferenças são circunstanciais, mas as principais características são as mesmas tanto em relação a vocação como a atuação no ofício. Primeiro, Champlim, acredita que sua vocação religiosa foi algo que partiu de uma escolha divina. Segundo, na juventude, já havia um processo de aprendizagem com o conteúdo sagrado. Terceiro, seu trabalho é destinado a um povo e, não somente a uma igreja local. Veremos, mais tarde, que as principais diferenças entre eles são o vínculo com o povo e extensão do trabalho, pois por ser indígena, Valdemir de Souza, possui acessos na comunidade que Champlim nunca teria.

Champlim (2018) mostrou-nos que os missionários atuais confeccionam apostilas na língua Waiwai visando o ensino dos pastores locais. Porém, “entre todos os ensinamentos, de modo geral, é essencial que a Bíblia seja ensinada a partir da Bíblia”(CHAMPLIM, 2018). Quando perguntei ao missionário sobre o significado do trabalho pastoral e missionário, sua resposta foi bastante parecida com a resposta de Valdemir. Isto nos mostra que a visão da função não muda, mas algumas atribuições podem variar, dependendo das necessidades da comunidade.

4.2 COMUNIDADE INDÍGENA ANAUÁ

4.2.1. Um breve histórico

Figura 5- Fotografia na Comunidade Anauá.



Fonte: Arquivo- Missão Evangélica na Amazônia (OLIVEIRA DE SOUZA,2010).

Os pastores locais foram vitais no processo de transformação religiosa entre os Waiwai. Estas estão ligadas as formações de comunidades, educação linguística, tradução dos textos, estratégias sobrevivência e a unificação de povos habitantes da Guiana para a formação e manutenção da etnia Waiwai.

Eles também possuem grande influência na comunidade Anauá, instalada no ano de 1971. Nesta ocasião, há aspectos possíveis para a instalação em Anauá. Primeiro, os Waiwai chegaram pelo Rio Anauá, fugindo de uma possível guerra contra a etnia Waimiri-Atroari, da TI do mesmo nome. Segundo, buscavam proximidade com outros povos isolados, devido as intenções evangelísticas dos Waiwai e dos missionários estadunidenses.

Kiripaka, um dos primeiros convertidos, veio a se tornar um dos primeiros pastores locais, e fundador da comunidade de Anauá. A proximidade de Kiripaka com os Hawkins, fez com que fosse fundado um posto missionário nesta localidade em 1971. Portanto, o processo da chegada do povo Waiwai em Anauá, com a instalação do posto médico-missionário aconteceu com intuito missionário e expansão territorial.

É importante entender que, Kiriapaka era pastor, fundador e tuxaua da comunidade, portanto, ele acumulava capital político e religioso em Anauá. Hoje, nesta comunidade, os pastores são os principais líderes religiosos, mas a função também os envolve como liderança

comunitária, visto que eles participam junto com os tuxauas, principal liderança comunitária, de decisões que afetam a comunidade. É essencial compreender também, que as fronteiras pastorais nas comunidades Waiwai se estendem além do trabalho nas igrejas, pois a influência dos *Kaan-mîn-yenîñes* permeia toda a comunidade uma vez que elas são regidas pela conduta cristã. Segundo Eliane de Souza (2015, p.64) “quando um cidadão da comunidade quebras as regras de conduta são julgados por um concílio composto por tuxauas e pastores”.

No início do estabelecimento da comunidade na região, o conflito com os ocidentais foi inevitável, principalmente porque as áreas ocupadas pelos Waiwai já haviam sido ocupadas pelos agricultores, posseiros e garimpeiros.

Habitam na comunidade cerca de 200 pessoas, distribuídos em 32 famílias. Com esses dados, percebe-se uma alta taxa de natalidade, onde a média por família é superior a 06 pessoas.

Esta comunidade dispõe de: 01 escola de ensino fundamental até a 4ª série (Escola Estadual Indígena Anauá), onde estudam 87 alunos; 01 posto de saúde, 01 igreja, 01 malocão, 12 barcos de madeira utilizados para transporte da castanha-do-brasil, 04 barco de alumínio, 20 motores de polpa e 07 motos (GUTIERREZ, 2015, p.14).

De Boa Vista, o acesso à área é feito pela Rodovia BR 174 até o entroncamento da Perimetral Norte, BR 210, seguindo por esta até São Luiz do Anauá. A partir daí, segue-se pela vicinal 21 até a ponte do rio Anauá, último trecho possível de ser atingido por terra. Desse ponto, segue-se pelo rio Anauá até a aldeia. Neste percurso, “gasta-se de duas a seis horas de viagem, dependendo do volume de água, da potência do motor utilizado e do tamanho da embarcação” (GUTIERREZ, 2015, p.16).

Outra opção para chegar até a comunidade é o acesso por terra pelo município de São João da Baliza. Chegando no município, pega-se a vicinal 29, chegando até a comunidade Xari, já dentro da Terra Indígena Waiwai. De lá até a Comunidade Anauá, “percorre-se em torno de 10km. No entanto, esse acesso ainda só é possível no período do verão, devido às grutas existentes na estrada, tornando ela intrafegável em período chuvoso” (GUTIERREZ, 2015, p.17).

4.2.2. O pastor em Anauá

Na comunidade em Anauá, Valdemir de Souza⁴⁶ exerce o ofício pastoral há 32 anos. Desde muito jovem, tem sido um dos pastores na comunidade e, hoje, é o principal pastor da região (DE SOUZA, 2018). Durante entrevista o pastor Waiwai me respondeu como foi o processo de sua formação ao pastorado:

Primeiramente, os missionários chegaram na comunidade e ensinaram a Bíblia. Depois, comecei a observar como os pastores locais agiam, principalmente durante a pregação da Palavra. Alguns anos mais tarde, comecei a dirigir os cultos, participar como liderança entre os jovens. E, depois, Deus me chamou para ser pastor. Então, fui aprendendo (DE SOUZA, 2018)⁴⁷.

Note-se que o processo não exclui uma preparação. Esta preparação é composta por critérios objetivos e subjetivos. Os critérios objetivos seriam o aprendizado através dos missionários e pastores locais, tanto da Bíblia como das metodologias empregadas para administração dos serviços, como cuidadores da casa de Deus. O critério subjetivo e, portanto, individual, seria a crença de que há um tipo de chamado vocacional como algo feito por uma entidade divina. Porém, os critérios são analisados diante da comunidade.

O pastor Waiwai, Valdemir de Souza, ainda faz a seguinte afirmativa:

Primeiro, Deus me escolheu, depois, meu povo, a igreja me escolheu. Hoje, há 32 anos sirvo a Deus no meio do meu povo[...]Meu trabalho é cuidar do meu povo e ensinar o povo de Deus. Em nossa comunidade, o pastor cuida do povo igual ovelha. Os missionários trabalham e mostram para suas igrejas, lá fora, mas nós somos pastores entre e para os Waiwai (DE SOUZA, 2018).

Na análise de sua fala, podemos observar como os pastores indígenas entendem sua vocação. De início, acontece uma escolha mediada por dois agentes: O ser divino e a igreja que é, muitas vezes, sinônimo de comunidade local. Logo, conclui-se que o primeiro critério é subjetivo, pois tal escolha está ligada ao próprio escolhido. Valdemir de Souza (2018), afirmou que sentia algo o incomodar para atuar como pastor entre seu povo, depois, ele afirma que sua escolha foi feita diretamente por Deus. Esta esfera subjetiva, assemelha-se a religião tradicional onde *hyasîrî* escolhia o vocacionado ao xamanismo, mas não podemos dizer que o que está ocorrendo é uma ressignificação da religião tradicional, pois na religião cristã também há espaço para tais evento dentro das regras contidas na Bíblia.

⁴⁶ Seu nome em Waiwai é Waari.

⁴⁷ Trecho retirado da entrevista semi-estruturada.

Na fala do pastor, também, vemos um segundo critério - a escolha por parte da igreja local. Neste critério, a escolha do pastor vem do voto da igreja local, atestando se o candidato ao cargo possui ou não as habilidades para o desempenho da função. Embora o cargo pastoral deva ser uma escolha restrita aos membros da igreja, tal fato não está restrito somente a igreja local, pois a reputação do candidato no meio da comunidade deve preceder ao cargo, visto que na comunidade Anauá o trabalho pastoral não está restrito a igreja.

Na comunidade Anauá, o cargo pastoral vai além da esfera concernente a igreja, pois o pastor, também, participa das decisões da comunidade junto aos tuxauas. Eliane de Souza, Waiwai, (2015, p. 65) “conta-nos que aos pastores cabe cuidar da vida religiosa e também das decisões em todas as atividades sociais e políticas da comunidade”. Quando há casos que promovem a desordem social, as questões discutidas podem ocorrer publicamente na igreja ou no malocão (IDEM, 2015).

Ainda, segundo Eliane de Souza (2015, p.65) “o controle social nunca se dá por força física, mas por capacidade, pressão da opinião pública”. Portanto, qualquer caso de desacordo é mediado por sofisticados meios de comunicação como diálogos, certos rituais⁴⁸ e medidas indiretas. Para tais fins os pastores, ajunto aos tuxauas, a exercerem o controle social. Os tuxauas são os representantes legais da comunidade entre os órgãos governamentais (IDEM, 2015, p.64).

Na cultura Waiwai, entende-se que a igreja também é um local político, onde as questões da comunidade são discutidas, e a coerção social acontece quando algum indivíduo quebra as regras locais. Um exemplo, seria quando dois jovens Waiwai são pegos tendo relações antes do casamento. Segundo as normas da comunidade, estes jovens, caso sejam da ‘crentes’, ficam impedidos de casarem na igreja, casando no malocão. A igreja é tida como um local de privilégios, assim como a presença pastoral, pois, nestes casos como o anteriormente citado, muitas vezes, quem realiza a cerimônia de casamento, havendo quebra de alguma regra, é o tuxaua. E isto acontece não porque o tuxaua é visto como uma figura acima do pastor, pelo contrário a presença pastoral parece ser algo superior.

Na relação entre pastor e tuxaua há um lugar simbólico para as duas atividades, porém existe uma fragilidade maior no cargo de tuxaua, pois seu mandato é constantemente avaliado pelas pessoas da comunidade e não há um respaldo mediado por nenhuma entidade divina. A retirada do ofício de um pastor ocorre quando estes desobedecem às regras bíblicas. Portanto, ao que parece quem desqualifica um pastor Waiwai seria sua conduta em antagonismo com os

⁴⁸ As disciplinas eclesíásticas são formas de rituais ocorridas dentro da igreja que exercem o controle social.

“escritos sagrados”. Como o cargo pastoral também é cargo político, um eventual desgosto na comunidade pode causar seu afastamento. Alguns pastores em Mapuera fundaram novas comunidades após desentendimento com líderes da comunidade, mas não perderam o cargo pastoral.

O ritual de consagração ao cargo pastoral é feito através da imposição das mãos sobre a cabeça dos candidatos. Os pastores mais antigos ficam próximos aos novos pastores, reconhecendo-os perante a comunidade. Havendo um momento de oração dirigido à divindade cristã, consagrando os novos pastores ao ministério. Algumas vezes, são realizados pequenos concílios antes da ordenação para verificar como o novo pastor pensa em relação à doutrina. Nestes concílios, são feitas várias perguntas a fim de que o candidato exponha sua crença.

O futuro pastor também está em constante observação por parte da igreja e comunidade. Samuel Santos de Souza, filho de Valdemir e missionário, contou-me como a comunidade observa as ações dos pastores. Todos esperam que os pastores sejam exemplos de conduta (SANTOS DE SOUZA, 2018). Esta observação por parte da comunidade não se restringe ao pastor no seu ofício, mas é expandida aos membros da família. A conduta da esposa e dos filhos dos pastores são constantemente julgadas por observados, pois no cargo a atuação pastoral é comparada à líder familiar que governa sua própria casa, mas se os membros da família possuem uma conduta contrária às regras no meio da comunidade, logo, o pastor será desqualificado.

O termo *kaan-mîn-yenîñe* é composto por três palavras nesta ordem Deus, casa e cuidadores, mas quando isolamos a palavra *yenîñe* observamos que ela deriva de *yin*, nome dado a um membro exaltado, geralmente o pai tanto no mundo material como no mundo religioso⁴⁹. Portanto, concluímos que ser um *yenîñe*, cuidador, além do local de destaque na comunidade há a exigência de responsabilidades para com o povo. Tais fatos são mostrados através do ofício dos pastores na comunidade. Todavia não podemos ignorar que no cristianismo os “cuidadores” são comparados a “servos”. Valdemir de Souza (2018), durante a entrevista, em quase todas as suas falas, coloca-se como alguém que serve a comunidade.

Após perguntar-lhe sobre os critérios pastorais, Valdemir respondeu sobre o que significava ser um pastor:

Ser um *kaan-mîn-yenîñe* como já dito é cuidar da casa de Deus, mas a casa de Deus são pessoas. Então, Ele me chamou para cuidar de pessoas. Você sabe como é difícil cuidar de pessoas? Tenho que ensinar a Palavra de Deus para os meus

⁴⁹ Exemplo foi o espírito que se comunicava com Ewká: *Poniko-yin*.

parentes (DE SOUZA, 2018).

Vemos, aqui, um pouco sobre o cargo pastoral, que se destina a monitorar e a ensinar as pessoas. Essas são as principais características pastorais.

Um outro detalhe que não pode deixar de ser mencionado, é que, na cultura Waiwai, não existem mulheres pastoras. Isto, por causa da vertente do cristianismo protestante, conservador onde as interpretações textuais vetam as mulheres de tais cargos. As mulheres não são proibidas de atuarem nas igrejas, ensinando outras mulheres e crianças, mas o cargo pastoral é exclusivamente masculino. Esta concepção converge com a cultura Waiwai que predominantemente patriarcal. Isso constitui uma dificuldade para a busca de tal cargo por parte de mulheres, pois como visto os pastores locais também atuam na esfera política da comunidade.

Devido ao modo de vida da comunidade, a maioria dos pastores não são sustentados financeiramente pela igreja local. Muitos mantêm vínculos com igrejas ocidentais para garantirem seus rendimentos. A mediação como as igrejas ocidentais é feita por alguns missionários da MEVA. Estes apresentam os pastores indígenas em diferentes igrejas. Quando convidados, os pastores apresentam seus projetos nestas igrejas que algumas vezes se responsabilizam em sustenta-los por tempo indeterminado. Outros pastores, são professores em suas comunidades e, deste ofício, complementam suas rendas. Não podemos esquecer que também participam dos processos comunais de suas localidades, por isso participam na agricultura, plantando e colhendo do fruto da terra.

4.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO

Vimos até aqui que tanto a natureza do cargo como as funções que ocupam, mas como o processo, muitas vezes é metodológico, tem mudado ao longo dos tempos. Um exemplo é o caso de Samuel Santos de Souza, missionário e filho do atual pastor de Anauá. Este jovem, além de vários cursos trazidos pelos missionários, fez dois seminários fora da comunidade. Um bacharelado em teologia em Manaus e uma especialização em tradução linguística em Brasília. Sabe falar um pouco de inglês, coreano, português, waiwai e outras línguas nativas da região das Guianas-Brasil. Portanto, ao longo das gerações vemos uma contínua busca no aperfeiçoamento desse processo de formação.

5 ICONOGRAFIA

O capítulo apresenta a iconografia de parte da história dos Waiwai, principalmente, no período em que foram estabelecidos os primeiros pastores locais.

Figura 06- A chegada dos Irmãos Hawkins



Fonte: FERREIRA DE SOUZA, 2010, p.189. Fotos pertencentes ao acervo da UFM.

Os irmãos Hawkins na primeira expedição aos Waiwai em 1949. Neill agachado, Rader em pé, tendo ao fundo o acampamento montado próximo à aldeia *Erîpoymo*. Robert foi o fotógrafo.

Esta foto mostra um pouco do pioneirismo das missões protestantes aos indígenas. Nota-se a rusticidade e o improvisado nos primeiros acampamentos missionários. Contudo, observa-se hábitos que irão contrastar com os indígenas: O modelo das roupas, especialmente o uso quase constante de calças compridas. Os diferentes hábitos de higiene, notemos que um dos irmãos escova os dentes enquanto outro limpa os utensílios domésticos. A intenção desta foto, certamente, é transmitir a ideia de adaptação ao novo ambiente, mas, também, o de que poderiam modifica-lo para a adequação de suas atividades comuns.

Figura 07- O contato com o povo Waiwai



Fonte: Arquivo – Missão Evangélica da Amazônia (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.88)

Na foto, vemos a imagem do missionário Robert Hawkins junto a um Waiwai. Embora o aperto de mão transmita uma impressão de cordialidade, sabemos que os primeiros encontros não foram tão amistosos. Conforme Oliveira de Souza (2014), “este gesto era desprovido de significado para os habitantes locais, mas para os missionários era um marco histórico nas relações de contato”.

Figura 08- O posto *Kanaxen* visto de cima



Fonte: Arquivo – UFM (FERREIRA DE SOUZA, 2010, p.317)

A imagem mostra *Kanaxen* visto de cima. Em torno deste posto, ocorreram as

primeiras conversões, prática de letramento, catequeses e instituição das novas lideranças religiosas.

Figura 09- Fotografia do batismo dos primeiros convertidos



Fonte: Arquivo- Missão Evangélica na Amazônia (Oliveira de Souza, 2014)

Esta é a foto do primeiro batismo cristão realizado entre os Waiwai. Mostra os primeiros convertidos e catequizados pelos protestantes. À frente, com os braços cruzados, o ex-xamã Muywá. Ao lado esquerdo e Ewká e à direita Mawaxá. Estes dois últimos se tornaram pastores locais.

O batismo cristão foi introduzido entre Waiwai após a conversão destes povos ao cristianismo. Na imagem, podemos destacar outra transformação que ocorreria de forma definitiva entre os Waiwai: o abandono do xamanismo e a observação das práticas protestantes.

Figura 10- O Letramento escolar



Fonte: Arquivo – Missão Evangélica da Amazônia (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.90)

Escola Waiwai elaborada pelos missionários onde as crianças aprendiam a ler e escrever no idioma nativo. Inicialmente, foram os adultos os principais alunos da língua. Hoje, os Waiwai já têm professores capazes de ensinar em sua língua nativa, com séries programáticas para o ensino desde a infância.

Figura 11- Fotografia dos primeiros conversos e letramento.



Fonte: Arquivo- Missão Evangélica na Amazônia (OLIVEIRA DE SOUZA,2010).

Esta foto, também, mostra muito sobre o início da atividade pastoral e as

contribuições das agências missionárias para o processo de formação do pastor indígena.

Figura 12- Os primeiros pastores de *Kanaxen*



Fonte: Arquivo – Missão Evangélica da Amazônia (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014, p.91)

Os primeiros líderes da igreja de Kanaxen: da esquerda para a direita identificamos Mewxa, Kiripika, Ewká, Mawaxa e Yakuta (OLIVEIRA DE SOUZA, 2014). 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 (IDEM, 2014).

Figura 13-Fotografia de uma liderança indígena durante a leitura da Bíblia.



Fonte: CARDOZO, 2012, p.29. Foto: Israel Correa do Vale / Kanindé.

Liderança Waiwai lendo a Bíblia durante encontro religioso. A figura mostra a valorização das Escrituras por parte das lideranças de etnia por causa da incorporação do cristianismo em seus costumes.

Figura 14- Ewká, sua esposa, filhos e sua casa individual

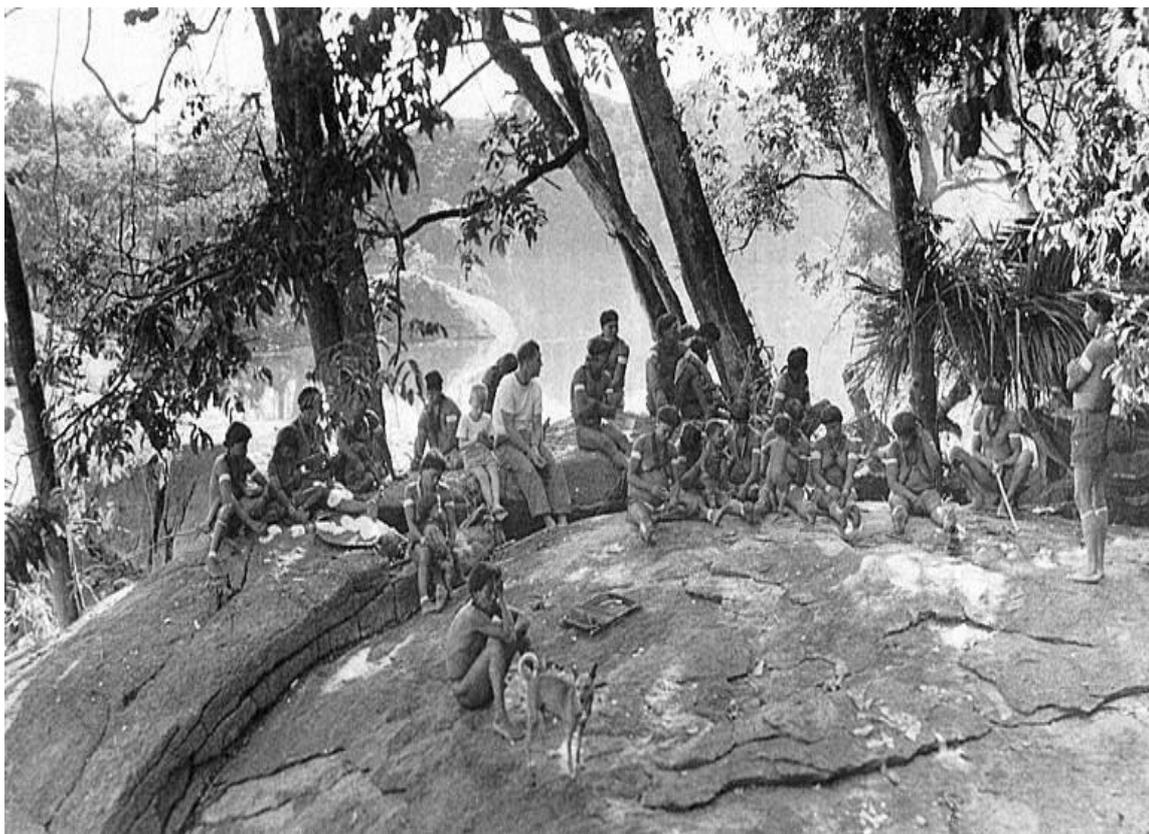


Fonte: Arquivo – UFM (FERREIRA DE SOUZA, 2010, p.315)

A foto nos mostra a família nuclear de Ewká, mas também, sua casa individual. O que

está embutido uma conduta de vida baseada na moral cristã, pois a sedição, a poligamia e outras práticas, foram consideradas imorais pelos missionários. Como vimos anteriormente, o pastor deveria ser um homem de família, portanto, o cuidado com a casa revela-nos o caráter do pastor. Podemos ver também Ewká segurando um exemplar do texto de Marcos, indicando seu relacionamento com as Escrituras.

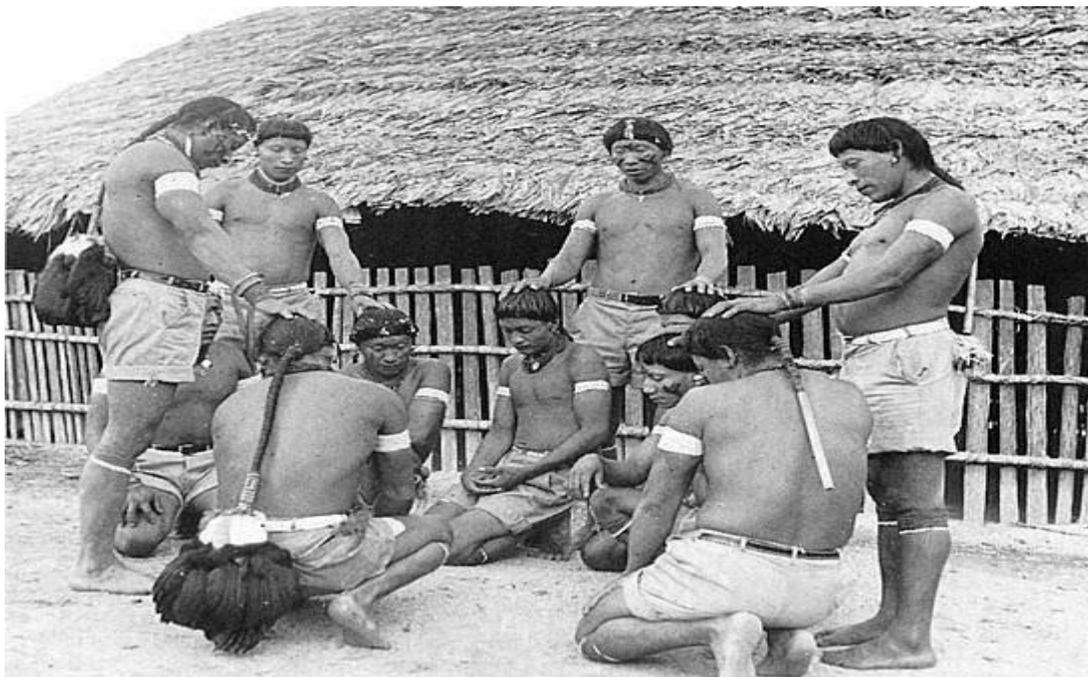
Figura 15- Ewká ensinando as Escrituras



Fonte: Arquivo – UFM (FERREIRA DE SOUZA, 2010, p.315)

Esta imagem anterior mostrou um momento de transição nas lideranças em Kanaxen, pois vemos, em pé, Ewká ensinando enquanto o missionário observava atentamente.

Figura 16- Enviou dos missionários nativos



Fonte: Arquivo – UFM (FERREIRA DE SOUZA, 2010, p.322)

Um grupo, prestes a viajar a outras aldeias para evangelizar, recebe a imposição de mãos dos *Kaan-mîn-yenînes* (em pé da esq. para a dir.) Ewká, Yakutá, Mawasha e Mewshá (FERREIRA DE SOUZA, 2010). Este ritual, possui um simbolismo nas viagens missionárias. Aqui, temos os pastores orando com as mãos impostas sobre a cabeça dos missionários Waiwai, pedindo as bênçãos e proteções durante a viagem, mas, alguns acreditam que também transferiam poder para evangelizarem e convencerem outros povos.

6 CONCLUSÃO

Esse trabalho teve objetivo de mostrar a origem dos *Kaan-mîn-yenñes* que passaram a existir após a conversão dos Waiwai ao cristianismo protestante. Não foi ignorado o caráter assumido pela empreitada missionária – frequentemente abordado em trabalhos sobre a cristianização de grupos nativos ao redor do mundo – mas, foi enfatizado um outro aspecto da relação entre os Waiwai e os ocidentais, que é o modo como os primeiros missionários entenderam os indígenas como protagonistas, instituindo os primeiros pastores locais.

Inspirado na etno-historiografia amazônica recente, procurei mostrar que o cristianismo Waiwai não é apenas um efeito da expansão física e ideológica das sociedades nacionais, mas constitui, do ponto de vista local, transformações operadas pelos Waiwai a partir de seus princípios cosmológicos tradicionais, e suas estratégias de mediação cultural, tanto no ponto de vista agregador, como de tradução simbólica, na tentativa de explicar o mundo em que vivem.

Contextualizei a história etnografia dos Waiwai, num quadro histórico e ideológico mais amplo, que permitiu identificar os pressupostos que orientaram as ações dos habitantes daquela região das Guianas em torno da etnia Waiwai, como as estratégias de sobrevivência. Destaquei o protagonismo Waiwai nas suas relações sociais, buscando identificar os processos que levaram aqueles povos a se aglomerarem em *Kanaxen* perto dos missionários. Foi dada ênfase na busca pela cura através de alopatícos, na conversão, e no letramento tendo como base os processos de mediação cultural.

Foi trabalhada as capacidades mediadoras que se estenderam além das fronteiras das igrejas Waiwai, sendo utilizadas pelos missionários em missões evangelísticas, na unificação de povos em torno de *Kanaxen* e no ensino do cristianismo protestante. Embora muitos olhassem as técnicas alopatícas como uma forma de “encantamento mágico” mesmo seria ver como aqueles homens, recém-conversos, tinham habilidades agregadoras, conduzindo seus parentes a nova religião, como também, mediarão situações adversas, com a finalidade de livrar o povo das epidemias que assolavam a região.

Sem dúvida, o antigo *yaskomo* Ewká foi vital durante todo o processo de mudança cultural. A aproximação e o investimento por parte dos missionários resultaram na sua conversão e abandono do xamanismo. Segundo Ferreira de Souza (2010, p.310) esse abandono foi representado em dois atos públicos: “a entrega da *pokara* (símbolo de *Kworokyam*) e o banquete contendo a carne de seu antigo e principal *hyasîrî*”.

Seus gestos influenciaram as transformações decorrentes; suas pregações

promoveram várias conversões; seu trabalho de alfabetização letrou muitos dos que viviam ao seu redor. Em suma, Ewká era para a missão um converso a ser imitado pelos demais. Claro que: a catequese e a submissão ao texto das Escrituras. Como alvo principal, sabemos que, antes do cristianismo, o xamanismo era um fator de influência na comunidade, agregando várias famílias ao redor dos xamãs, mas os atos de Ewká, inspiraram outros a buscar a posição de pastor, como uma busca por influência, mas, decerto, suas ações influenciam até hoje os pastores Waiwai.

Não podemos deixar de lado a doutrina fundamentalista e conservadora dos primeiros missionários como elemento essencial para a manutenção da nova religião e o achatamento da antiga. A doutrina da inerrância das Escrituras valorizava o texto escrito, diminuindo qualquer outro meio de comunicação com o divino. Na nova perspectiva as práticas deveriam ser submetidas aos critérios textuais e as explicações dos fenômenos deveriam ser observadas com as Escrituras. Tal fato fez com que o xamanismo não encontrasse lugar diante da nova perspectiva.

Por fim, destaquei a natureza do cargo pastoral e suas funções, principalmente na Comunidade em Anauá através de entrevista como os pastores e missionários locais. Em suma, os *Kaan-mîn-yeniñes* trabalham não somente como cuidadores da casa de Deus nas igrejas Waiwai, mas cuidam de toda a comunidade, sendo responsáveis junto aos tuxauas pelo controle social e a manutenção das regras tradicionais de conduta cristã. Penso que ainda existem questões que deveriam ser respondidas em outros trabalhos: O papel das mulheres em relação ao Letramento e ensino religioso infantil, as práticas alopáticas aprendidas através das missionárias enfermeiras, as ressignificações familiares e etc. Responder estas não foram o intuito de nossa pesquisa, mas foram levantadas a partir de alguns questionamentos sobre transmissão de valores na cultura Waiwai.

É certo que os Waiwai influenciaram com as novas práticas outros povos indígenas após a conversão, Macuxis, Yanomamis, Tiriós e etc, mas ainda seguem influenciando outros como os Atroaris, pois o cristianismo protestante ressignificou vários hábitos.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri e SILVA, Maria. **Rearticulações sociais da terra e do trabalho em áreas de grandes projetos hidrelétricos na Amazônia**. ZHOURI, Andréa (Org.). As tensões do lugar. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p.61-92.
- ASSIS, Wendell. **“In-Visibilizar” populações e legitimar inequidades**. ZHOURI, Andréa (Org.). As tensões do lugar. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p.219-238.
- BARBOSA, Gabriel Coutinha. 2005. **DAS TROCAS DE BENS**. GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). Redes de relações nas Guianas. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/NHII/USP/FAPESP.
- BARTH, Fredrik. Los Pathanes: su Identidad y Conservación. In: BARTH, Fredrik. (Org.). **Los Grupos Étnicos e sus Fronteras**. La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 7ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 16ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2012.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- CUCHE, Dennys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2a. Ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- DIAS JUNIOR, Carlos Machado. 2006. **Entrelinhas de uma rede**: Entre linhas WaiWai. São Paulo: Tese de Doutorado, PPGAS/FFLCH/USP.
- DIEGUES, Antonio. **Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais**. DIEGUES, Antonio e MOREIRA, Andréa de Castro (Orgs.). Espaços e Recursos. São Paulo: Nupalbe-USP, 2001, p.97-138.
- DOWDY, Homer. 1997. **O Pajé de Cristo**. Tradução: Fausto Camargo César. São Paulo: Editora Sepal.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity and Nationalism**. Anthropological Perspectives. 3rd. Ed. London: Pluto Press, 2010.
- FERREIRA DE SOUZA, Alfredo. **Conversão**: Uma discussão sobre troca cultural e assimilação da religião cristã, 2008, p 17

_____, **Representações WaiWai**. Trabalho 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.

FOCK, Niels. **Cultural aspects and social functions of the “oho” institution among the Waiwai**. *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists*. Compenhagen: Munksgaard, 1958.

FRIKEL, Protásio. 1971. *Dez anos de aculturação Tiryó: 1960-70. Mudanças e Problemas*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi. Publicações Avulsas no 16.

GUPPY, Nicholas. **Wai-Wai: Through The Forests North of The Amazon**. London: John Murray, 1958.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11a. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAWKINS, Neill. **Aspectos Culturais de Grupos Yanomami**. 2a. Impressão. Boa Vista, 1999. Trabalho não publicado.

HAWKINS, Robert. S/D. **Gramática da língua UaiUai**. Missão Evangélica da Amazônia, MIMEO apud QUEIROZ, Ruben Caixeta de. 2008. *Trombetas-Mapuera. Território Indígena*. Brasília: FUNAI/PPTAL

HARRIS, C.A.; VILLERS, J.A.J. (Orgs.). **STORM VAN’S GRAVESAND**. The rise of British Guiana. Vol. I. London: Hakluyt Society, 1911.

HERMANN, Lucila. **A organização social dos Vapidiana do Território do Rio Branco**. SOCIOLOGIA, v. VIII, n. 2. São Paulo, 1946. p. 119 – 134.

HOWARD, Catherine Vaughan. **Domesticação das mercadorias**: estratégias WaiWai. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (Org.). *Pacificando o branco*. S.P,UNESP, 2002.

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

IANNI, Octavio. **A sociedade global**: Desterritorialização e O Cidadão do mundo. 4a ed. Rio

de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, 89-122.p

KAAN KARITAN. **A Bíblia na língua waiwai**. Tradução por Robert e Edith Florine Hawkins. Bala-Cynwyd: UFM Internacional, 2001.

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

MENTORE, George P. 1987. **Waiwai Women: The Basis of Wealth and Power**. *Man, New Series*. vol. 22, no. 3, pp. 511-527.

_____. 1993. **Tempering the social self: body adornment, vital substance and knowledge among the Waiwai**. *Journal of Archaeology and Anthropology*. no 9, pp. 22–34.

_____. 2007. **Spiritual Translucency and Pornocratic Anthropology: Waiwai and Western Interpretations of a Religious Experience**. *Anthropology and Humanism*. vol. 32, Issue 2, pp. 192–201.

MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**, São Paulo: Globo, 2006.

OLIVEIRA DE SOUZA, André. 2014. **Entre conversões e convertidos**. Táticas e estratégias usadas no encontro cultural entre missionários protestantes e os WaiWai na Amazônia setentrional entre 1942 e 1962. Boa Vista-RR: Tese de Mestrado do programa de pós-graduação em Sociedades e Fronteiras da UFRR.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

ORTIZ, R. (Org). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

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

RIVIÉRE, Peter. **Indivíduos e sociedade na Guiana**. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

_____. **The forgotten frontier: ranchers of North Brazil**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

ROBBINS, Joel. (2004) **Becoming Sinners: Christianity and Moral in a Papua New Guinea**

Society, Berkeley, University of California Press.

ROBBINS, Joel. 2007. **Continuity thinking and Christian culture**. *Current Anthropology*. vol. 48, no1, pp. 5-38.

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

SILVA, Abdoral. **Nossas raízes – a história da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Norte do Brasil** (AICENB). São Luís: Sioge, 1994, p.113-114.

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

VALENTINO DE OLIVEIRA, Leonor. **O cristianismo evangélico entre os WaiWai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena: A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002, p.347-399.
URBAN, Greg. 1992. **História da cultura brasileira segundo as línguas nativas**. CARNEIRO DE CUNHA (Org.). *A História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretária Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 87-102.

ENTREVISTAS:

Champlim, Charles. “*KAAN-MÎN-YENÎÑE*”: A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS WAIWAI. Depoimento [janeiro de 2018]. Entrevistador: David Batista Rodrigues. Boa Vista, 2018. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “*KAAN-MÎN-YENÎÑE*”: A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS WAIWAI.

SANTOS DE SOUZA, Samuel. “*KAAN-MÎN-YENÎÑE*”: A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS WAIWAI. Depoimento [fevereiro de 2018]. Entrevistador: David Batista Rodrigues. Boa Vista, 2018. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “*KAAN-MÎN-YENÎÑE*”: A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS WAIWAI.

DE SOUZA, Valdemir. “*KAAN-MÎN-YENÎÑE*”: A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS WAIWAI. Depoimento [janeiro de 2018]. Entrevistador: David Batista Rodrigues. Boa Vista, 2018. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “*KAAN-MÎN-YENÎÑE*”: A RESIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA DA LIDERANÇA RELIGIOSA ENTRE OS WAIWAI

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.