

CONVERSÃO, PREDACÃO E PERSPECTIVA*

Aparecida Vilaça

Introdução

A conversão dos povos nativos às religiões mundiais não é um fenômeno recente, como sabemos, embora só há pouco tempo os antropólogos tenham começado a se interessar verdadeiramente pelo tema e a nos oferecer etnografias detalhadas de casos particulares. Esse desinteresse tem motivos diversos, sendo os mais evidentes, segundo os autores que se preocuparam em explicá-lo, o modelo malinowskiano do selvagem primevo e a rivalidade histórica entre antropólogos e missionários (Robbins 2004; Van der Geest 1990; Harding 2001). No caso do cristianismo, a situação se complica pelo fato de ser esta a fé majoritária dos países de origem da maioria dos antropólogos: o interesse pelo exótico não é compatível com o estudo de nativos cristianizados (Robbins 2007). Como mostrou Barker (1992:145-147) em um estudo sobre o lugar do cristianismo na etnografia melanésia, até os anos 1990 os etnógrafos limitavam-se a mencionar o assunto no prefácio ou em um capítulo de seus trabalhos, quando não o ignoravam completamente, mesmo lidando com povos fortemente cristianizados, como era o caso na Melanésia, em que 85% da população se declaravam cristãos.

A situação não é diferente na América do Sul. Ali, como em outras áreas etnográficas (ver, por exemplo, Comaroff & Comaroff 1991 para a África do Sul; Laugrand 1997 e 2006; Burch 1994; e Fienup-Riordan 1991 para o Ártico), o cristianismo foi desde o início parte do processo de conquista e dominação, consequência da associação que os representantes do Estado sempre fizeram — e o fazem ainda hoje — entre civilizar e converter. No Brasil, desde a entrada em cena dos jesuítas, cinquenta anos após a chegada de Cabral em 1500, até os primeiros tempos da implantação da República, passando pelo Brasil Império, a relação entre o Estado e os índios sempre

foi mediada por missionários, e o conceito de catequese esteve presente nas políticas públicas, tendo como meta a inclusão dos nativos no processo de colonização e povoamento do Brasil (Amoroso 2003; Pompa 2006:120).

De fato, o modelo de catequese esteve explicitamente presente até o ano de 1988, quando os "direitos culturais indígenas" passaram, por meio da nova Constituição, a ser protegidos, com a proibição de qualquer doutrinação. Isto não implicou, entretanto, uma barreira à atividade missionária. Ao contrário, o número de missões tem aumentado em escala geométrica, o que se deve não apenas a um aumento efetivo do número de missionários interessados no trabalho entre os índios, mas também à permissividade do Estado. Este mantém-se preso a práticas antigas e paralisado por uma suposta inadimplência, deixando muitas vezes nas mãos dos missionários os serviços básicos de saúde e educação (ver Gallois & Grupioni 1999).

Durante séculos, os representantes do cristianismo na América do Sul foram os missionários católicos, mas o quadro é diferente nos dias de hoje, quando as missões protestantes, especialmente aquelas fundamentalistas de origem norte-americana, que chegaram no Brasil a partir dos anos 1940, superaram as católicas em termos de presença efetiva entre os grupos indígenas (ver Kahn 1999). Hoje, no Brasil, os povos sem contato com missões de um tipo ou de outro constituem uma minoria.

Devo confessar que o meu interesse pelo tema do cristianismo não veio de imediato. Ao chegar aos Wari', povo falante de língua txapakura do sudoeste amazônico, em janeiro de 2002, após uma ausência prolongada, experimentei algo que descreveria como um choque cultural. Não aquele que costuma caracterizar o trabalho antropológico, relativo ao impacto das diferenças percebidas pelo antropólogo em seus primeiros tempos entre os nativos (ver Wagner 1975:9). A minha experiência recente foi de algum modo inversa a esta. Encontrei os Wari' do rio Negro, onde venho trabalhando há vinte anos, extremamente parecidos com os meus conterrâneos, frustrando toda a minha sede por diferença que eles sempre puderam saciar a contento. Grande parte deles havia se tornado crente. Não falavam de outra coisa além de histórias da Bíblia e não planejavam nada com tanto prazer quanto a ida ao próximo culto na Igreja, totalmente conduzido por pastores nativos.

Paletó, meu pai wari', mesmo exibindo com orgulho uma camisa com os dizeres "Jesus nosso Salvador", comprada na cidade de Guajará-Mirim, ciente do meu espanto inicial com a sua conversão, tentava evitar me encontrar em seu caminho para o culto. Depois de alguns dias, já à vontade, sugeriu que eu me tornasse cristã, com o forte argumento de que sofreria muito no fogo do inferno. Ele não foi o único.

Não é a primeira vez que os Wari' se convertem. Em contato com os missionários protestantes fundamentalistas da New Tribes Mission (NTM) desde a pacificação, ocorrida entre 1956 e 1961, viveram como crentes, segundo dizem, por toda a década de 1970, tendo se desconvertido no início dos anos 1980. Quando lá cheguei em 1986, raros eram os que se diziam crentes, embora todos pudessem discorrer longamente sobre o período da conversão, do qual confessavam sentir saudades.

Ocorreram alguns rápidos surtos de conversão, sempre coletivos, na década de 1990, todos eles relacionados, segundo eles, ao medo do fim do mundo diante de catástrofes iminentes (como um tremor de terra ocorrido em 1994). Em 2001 aconteceu um novo reavivamento, que dura até os dias de hoje, desta vez, segundo alguns, motivado pelo atentado contra os Estados Unidos em setembro daquele ano. Os Wari' puderam ver na televisão comunitária o World Trade Center sendo destruído, e as notícias sobre a guerra que se seguiu. Assim que cheguei, em janeiro de 2002, fui bastante indagada sobre o estado da guerra, sobre quem eram os Talibãs, se já haviam chegado ao Rio de Janeiro, e se as cidades estavam de fato sendo destruídas. Reafirmam ainda hoje o medo que sentem do fim do mundo pegá-los desprevenidos, ou seja, pagãos ou não-crentes. O destino certo seria o fogo do inferno.

Superado o estranhamento inicial, acabei por ser convencida pelos Wari' do interesse do cristianismo, passando a participar de seus cultos com o mesmo empenho com que dançava em meio a eles nos rituais que hoje não praticam mais, e a ouvir com atenção as histórias da Bíblia contadas por eles. À medida que a pesquisa prosseguia, passei a entender que a experiência wari' permitia-me compreender aspectos importantes de seu pensamento. Nesse sentido, é a partir de uma visão mais ampla das formas sociais e cosmológicas indígenas que pretendo abordar o fenômeno da conversão, por considerar que ele não pode ser analisado independente de outros contextos de transformação e atualização dessas formas, motivados pelas mais diferentes situações históricas, e encontrados em abundância nos relatos míticos.

Continuidade e ruptura

A continuidade entre o pensamento nativo e a vivência cristã é a visão dominante dos trabalhos antropológicos sobre o tema, que são por isso objeto de críticas por parte de alguns estudiosos da religião (ver Wood 1993:305-307). De acordo com Hefner (1993:5), embora o cristianismo tenha de fato

demonstrado habilidade em tomar diferentes formas em diferentes locais, há que se reconhecer que ele é mais do que um conjunto de tradições locais, revelando impressionantes continuidades no tempo e no espaço.

Como vêm observando alguns autores (ver Robbins 2007), o foco na continuidade pode ser atribuído ao fato de as ferramentas teóricas de nossa disciplina, particularmente o conceito de cultura, estarem fundadas na idéia de permanência e de estabilidade (ver Viveiros de Castro 2002:191-196 e Wagner 1975:20-34).¹ Robbins (2007:7) nota ainda que essas premissas de continuidade cultural entram em confronto direto com as idéias cristãs, “organizadas em torno da plausibilidade das descontinuidades radicais nas vidas pessoais e nas histórias culturais”.

E é justamente de descontinuidade e ruptura que vêm nos falando os nativos, que insistem na originalidade do cristianismo, ou seja, na sua diferença em relação àquilo que se convencionou chamar de religião tradicional. E este não é somente o caso dos Wari', que hoje tendem a negar a veracidade das histórias dos antigos, isto é, dos mitos, em prol de uma valorização das histórias bíblicas. Entre os Ewe de Gana, segundo Meyer, os pentecostais “entendem o cristianismo como uma religião que não tem nada em comum com o ‘paganismo’, isto repousa no fato de que é uma nova e estranha religião, oposta à religião e cultura africanas” (Meyer 1999:139).

O mesmo acontece com os Urapmin da Papua-Nova Guiné. De acordo com Robbins (2004),

Eles não adotaram o cristianismo em porções e pedaços costurados como fragmentos sincréticos para um tecido cultural tradicional [...] Ao invés disso, eles o tomaram como um sistema significativo por si mesmo, capaz de orientar diversas áreas de suas vidas. Ou seja, mudança para os Urapmin não é uma questão, como muito da antropologia contemporânea espera, de uma cultura tradicional assimilando uma nova e construindo, neste processo, uma entidade híbrida, que é ainda largamente tradicional ou então diferente de ambos os pontos de partida. No lugar disso foi um caso em que as pessoas pareciam agarrar uma nova cultura como um todo (Robbins 2004:3).

Mais do que isso, os nativos começam a se dizer mais cristãos do que nós. Marilyn Strathern relatou que foi abordada por um pastor luterano de Hagen com uma mensagem que desejava transmitir à Inglaterra. Segundo ele, “a Papua-Nova Guiné é um dos países mais cristãos do mundo, e eu [a antropóloga] devia voltar para a Inglaterra onde ele sabia que havia poucos crentes e ‘levar o povo de volta a Deus’ (Strathern 1998:109; ver também Velho 2003:1).

O meu objetivo, neste artigo, é conciliar as noções de continuidade e ruptura para pensar o caso da conversão dos Wari'. Trata-se de um caso privilegiado para esse tipo de abordagem, pelo fato de os Wari', assim como outros grupos amazônicos, reproduzirem-se por meio de alterações radicais sucessivas, que envolvem a transformação em outro e a aquisição de sua perspectiva. Sendo assim, a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles e de outros povos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco. A adoção do ponto de vista dos missionários é mais um movimento nessa direção da captura de uma perspectiva externa.²

Observo que a noção de perspectiva que estou usando aqui é aquela desenvolvida por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996). Para a compreensão do argumento que se segue, basta esclarecer que, de acordo com Viveiros de Castro (1996:128), uma perspectiva não é uma representação no sentido que lhe é atribuído em nosso relativismo cultural, "que supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: [...] Uma só 'cultura', múltiplas 'naturezas'". No lugar de multiculturalismo, teríamos, entre os ameríndios, o multinaturalismo. Não há, no perspectivismo, um referente material, um universo previamente dado. É a perspectiva que cria o mundo, que determina a sua substância. Diferente das representações, as perspectivas não estão relacionadas ao espírito e à mente, mas ao corpo. Aqueles que partilham a mesma perspectiva possuem, por princípio, um mesmo tipo de corpo (em contínuo processo de constituição e de transformação a partir da troca de substâncias corporais, da comensalidade e da partilha de afetos e memória), sendo, portanto, consubstanciais, percebendo-se uns aos outros como humanos (ver Vilaça 2002a, 2005). O tema do perspectivismo será retomado na conclusão.

Passo agora ao que me parecem ser os aspectos centrais da conversão dos Wari', buscando situar a experiência cristã em um modelo mais amplo de transformação.

Conversões wari'

Gostaria de começar narrando um mito que entendo ser sobre conversão, embora não ao cristianismo. O interesse é justamente mostrar os pontos em comum entre esta narrativa e aquelas que tematizam a conversão ao

cristianismo, com ênfase na questão da adoção da perspectiva do inimigo e na instituição dos humanos como predadores dos animais.

Mito do Lagarto

Hwerein Pe e' (OroEo) — Rio Negro-Ocaia — 25/1/02 (MD 8)

Eles só comiam lagarto. Chamavam de queixada. Diziam: "Vamos matar queixada!". Matavam. Assoviavam (com a chegada da caça). "Matamos queixada!". "É mesmo?". Cortavam as tripas. Talvez fosse grande. Assavam. O fígado. Enrolado em folhas. Comiam, comiam. Quando estava pronta (a carne mesmo) davam para os outros.

A criança sabia. Filho de Wari'. "Por que comem lagarto? Eu não quero! Era diferente o queixada que o meu pai matava. Lagarto é uma coisa; queixada é outra". A criança dizia que não queria.

[Foi criança raptada pelos Wari'?, perguntei].³

Levaram-no da casa dele e o criaram. Ele cresceu. Ele via e dizia: "Vocês não viram o queixada que o meu pai matava. Isso aí é lagarto". E os Wari' insistiam: "Isso é queixada". Ele cresceu, cresceu. Fez flecha. Saiu andando. Uma cotia estava no caminho. Ele matou a cotia, uma cotia de verdade. Ele a carregou. Os outros disseram: "Largue essa onça danada! Deite-a! É onça!". E ele retrucava: "Não, não é. É cotia. Era dela que o meu pai pegava o dente". Eles ficaram em silêncio. Ele queimou (os pêlos da cotia). Lavou-a. "Não mexam com ele", disse aquela que o criava (a mãe adotiva). As partes internas ficaram prontas. "Me dê pamonha, mãe". "Está bem". E ele comeu.

[Só ele comia? Os outros tinham medo?, perguntei.]

Eles tinham medo. Para eles era onça. Quando a carne ficou pronta, ele disse a todos: "Venham comer! Comam, meninos". "Não comam", disseram as pessoas. "Isso vai fazer vocês doentes". "Não é onça", ele disse. "A onça tem pintas. O que vocês comem é lagarto. Vocês comem à toa. O que vocês comem é lagarto grande".

Os Wari' disseram: "Tem queixada! Vamos, vamos!". E foram atrás, os Wari'. Flecharam e mataram, flecharam e mataram. Assoviaram (quando chegaram em casa).

"Não, isso é lagarto", ele disse. "Eu vou caçar". Ele foi só. Matou um macaco-prego. Carregou. "Esse aqui matou onça, ele matou onça" (disseram as pessoas ao vê-lo).

[Parecia onça?, perguntei]

Era onça. Os antigos não viam bem (*kirik pin/reconheciam*). Quem via bem era a criança que comia direito. Os antigos todos comiam à toa. Seus filhos, suas esposas. Eram os que comiam lagarto.

Assoviou (quando chegou em casa com o macaco). "Cozinhe o macaco!". "Está bem", disse aquela que o criava. "Lave bem as suas mãos (disse ele). Há onças" (que sentem cheiro do sangue de caça nas mãos e comem as pessoas). A mãe e o pai dele viram direito. Comeram. "Ah, é presa de verdade do nosso filho!". Comeram. Os irmãos dele comeram. Os demais Wari' não quiseram. Comeram o lagarto deles.

No dia seguinte disseram: "Há queixada! Vamos a ele". Provavelmente eram muitos lagartos. Todos os Wari' mataram. Uns mataram dois, outros somente um.

[Eles não ficavam com fome? Lagarto não é grande, perguntei.]

Talvez o lagarto dos antigos fosse grande. Tiraram os órgãos internos. Cozinharam. Beberam o caldo. Ele não disse nada. Já era um homem grande.

[Ele não gostava de comer?, perguntei. "Não, ele não gostava."]

"Dêem carne (de lagarto) para o irmão de vocês!". "Eu não quero. Isso não é queixada".

Chamou o pai para caçar: "Vamos caçar, pai?". "Está bem". Pegou as flechas do pai. Pegou, pegou. Andou, andou, andou. Viu. Poc, poc, poc. Veado. "Onça!", disse o pai. O pai dele foi para longe. Fugiu (do animal). Ele (o filho) o encontrou. Foi ao encontro daquele que o criou. "Isso é veado, pai! Veja as unhas dele. A onça é pintada".

Assoviou ao chegar perto de casa. "Largue essa onça! Largue essa onça!", disseram os Wari'. "Isso é veado", ele disse. "Veado vermelho!". "Corte-o, pai!". "Está bem!".

O pai dele comeu bem. "Lave bem a sua mão" (para a onça não sentir cheiro de sangue de caça).

"É onça! É onça!", diziam as pessoas. Eles (a família do menino) comeram tudo.

"Há queixada, vamos!", disseram. O pai dele, da parte da mãe dele, não matava mais lagarto. Eles (os outros) mataram. Um matou quatro, o outro três, o outro cinco. Voltaram. Lavaram. Tiraram fora os órgãos internos/tripas. Comeram. Beberam o caldo.

"Estou com vontade de comer caça, pai. Vamos caçar!". "Vamos!". Então eles viram uma onça. Eles chamavam queixada de onça, caitetu de onça, macaco-aranha de onça, jacu de onça, nhambu de onça. Os antigos eram estranhos mesmo.

O pai nunca havia visto uma onça. O pai saiu correndo, fugiu da onça. Ele foi se encontrar com o pai. "Essa é a onça, pai. Eu a matei! Queixada, cotia, caitetu são outra coisa. Essa é a verdadeira onça, pai. Venha ver. Está morta". "Está bem", ele disse. Olhou. "Eu acho bonita a onça, filho. Você vai deixá-la aí?". "Não. Vou levá-la, para que eles possam vê-la". "Então vá na frente. Você conhece o caminho. Carregue". "Está bem!".

Carregaram, carregaram, carregaram. "Vá na frente avisá-los, para que eles não fujam". "Está bem". Ele chegou e disse: "Meu filho matou onça". Vocês chamavam de onça tudo quanto era caietu, veado, cotia. Vocês não haviam visto. Tem pintas. O dente dela é muito grande. (Rugidos de onça). Assim é a onça. Venham ver a onça. Vocês chamavam onça tudo quanto era animal. Macaco-aranha, macaco-prego, macaco-parauacu, jacu, mutum. Vocês chamavam de onça. Vejam a onça de verdade". Eles chegaram. Viram, viram, viram. Não gostaram. Cortaram. Queimaram os pêlos. Dividiram. Eles (os outros) não comeram. Só eles mesmos, o pai, os irmãos, é que comeram. [...]

Comeram tudo, só sobrou um pouquinho. Havia Wari' que matava caça e havia Wari' que ainda comia lagarto. Eles (que caçavam) aprenderam. Deixaram de lado o lagarto. "Vamos caçar caça de verdade com o nosso irmão mais novo!". "Venham rápido. Vamos caçar!" (Sons). "Aqui está um igual (*win ma*) àquele que matamos antes. Vamos segui-lo". E ali estava o queixada. "É onça!". Eles voltaram.

[Parecia onça, perguntei? (Faz sons de onça, como se os Wari' ouvissem onça)]

Eles retornaram: o pai, o seu irmão mais velho. "Corram, corram". [Sons de queixada]. Ficaram afastados. Não flecharam. Fugiram. "Não é isso. Olhem os dentes dele que servem para fazer arco (desbasta a madeira). Onça tem pintas".

Carregaram, carregaram. Então, quando o sol estava aqui, eles assoviaram. "Aqueles que estão em casa vão pensar que é onça". "Esse aqui matou queixada", disse (o pai para os da casa). Eles gritaram: "Larguem a onça!". A mãe dele falou: "Não é. É queixada, queixada *watakarat*.⁴ Esse é o nome dele. Vejam o branco dele. A onça que o meu filho matou era pintada".

Todos os homens, todas as mulheres. Não viam as caças. Eram assim os antigos dos lagartos. Se eles enxergassem o queixada...

Então. "Cortem-no" (disse o caçador). Cortaram, cortaram, cortaram. "Queime (o pêlo). Não lamba os dedos. Lembre-se daquela onça".⁵ "Está bem" (disse a mãe). Fizeram um jirau. Viraram, viraram, viraram. Está pronto. "Vou tomar banho", ela disse. Os órgãos internos/tripas foram assados enrolados em folhas. O fogo dele ardia. Depois de um tempo a carne mesmo ficou pronta. Deixaram lá. "Corram, venham comer as tripas do queixada!". "Não queremos!" (disseram as pessoas). Vieram outras pessoas e comeram. Comeram junto com pamonha. "Está bom isso do nosso irmão mais novo". Quando estava pronta a carne, eles desfiaram e distribuíram.

"É queixada de verdade. Era lagarto o que vocês comiam antes. Eu vomitava o lagarto que comia!" (disse o caçador).

"É mesmo!". Eles ficaram tristes. Caça de verdade. Comeram a carne toda. Comeram a pele também. Foi assim.

Em outras aldeias eles ainda comiam lagarto. Como daqui (aldeia do Rio Negro-Ocaia) a Guajará (cidade mais próxima, distante cerca de 12h de barco).

Depois de um tempo, a carne do queixada havia acabado. "Vamos caçar, pai?". "Vamos. Vou caçar com o nosso filho" (disse ele para a esposa). "Está bem" (ela disse). Encontraram um tamanduá-bandeira. O pai viu: "O que é isso, meu filho?" "Tamanduá-bandeira". Flechou e matou. Morreu. Assoviou (chamando o pai). "O que é isso?". "Tamanduá-bandeira". "Pode comer?". "Tamanduá-bandeira! É para comer!". Cortaram a cauda. Quando o sol estava ali, carregaram.

"Ele matou uma onça!" (disseram os outros quando eles chegaram em casa). "Não é onça. É tamanduá-bandeira do meu filho". "Puxa! Por que os pêlos dele são tão compridos?".

Queimaram (os pêlos). Cortaram. A mãe dele pegou as tripas. Assou.

Ainda comiam lagarto. "Ah, há queixada" (diziam ao saírem para caçar lagartos).

Depois de um tempo (ele disse): "Estou com vontade de comer caça, pai. Vamos caçar!". "Vamos!". Foram muito, muito longe. [Sons]. Anta! "Vamos fugir de onça, meu filho!". O pai gritava: "Que bicho é esse, filho?".

Os antigos não viam direito (não reconheciam) os animais. Eles só reconheciam os lagartos deles. Aqueles que eles comiam. Eles não viam direito (reconheciam) todos os animais do mato. Foi ele, o Wari⁶ que os ensinou a comer direito.

Então. "Que animal é esse, filho?". "Anta. Veja as patas dela". "Tem dentes também?". "Não tem dentes". "O que ela come, filho?". "Chupa frutos, come folhas". Ele então passou a saber. "Come-se também, filho?". "Sim, é caça de verdade" [...]. Foram, foram, foram. Chegaram.

"O nosso filho matou uma presa grande". "Que animal é esse? Qual o nome dele?". "Anta". Eles nunca tinham ouvido falar. Era um animal muito grande. Caitetu não é muito grande, queixada não é muito grande. Somente anta. Eles caçaram uma anta. Os seus conterrâneos conheceram. Chegaram a eles. Venham todos. O pai ficou do lado. A mãe ficou do lado. "Corte-a, meu pai!". Tinha muita gordura. [Vai falando das partes que vai cortando]. "Pegue esse pedaço!". "Esse é meu!". Ele pegou a cabeça dela. "Vamos!". Fez um jirau, colocou fogo. Comeram muito da anta. Comeram, comeram, comeram. Acabou essa carne também.

Depois de um tempo: "Vamos caçar, pai!". "Vamos caçar com o irmão mais novo de vocês, meninos (filhos dele)!". Andaram, andaram, andaram. [Sons]. "Que pessoa é essa?" [Risos] "É macaco-aranha!". [...] "É wari? Esse que ri?". "Não. É macaco-aranha!". "Esperem!". Ficou parado (sons do macaco). Matou um, matou outro. "Carregue esse, irmão mais velho. Carregue esse, pai! Eu carrego esse". Os Wari' que comiam lagartos mataram muitos (macacos).

Chegaram em casa. “Nossa, que animal é esse?”, perguntaram. “Macaco-aranha do meu filho”. A mãe dele ficou contente. Queimou os pêlos. Tirou as tripas. Colocou em uma panela grande e cozinhou. Comeram as tripas. “Corte, meu pai, para você saber como se corta caça”. “Está bem”. Cortou, cortou, cortou. “Pegue esse pedaço, irmão mais velho!”. Comeram. Comeram contentes.

Assim eram os antigos logo que começaram a comer presas.

A versão de Orowam, um homem do subgrupo OroAt,⁷ também tem como tema central a adoção da perspectiva do inimigo, embora apresente uma aparente atenuação da questão da predação.⁸ Começa por explicar que os Wari' haviam matado o pai e a mãe do menino, e levado a criança com eles. Quando o questionei diretamente sobre quem eram esses que mataram os pais do menino, Orowam respondeu que eram Wari' do subgrupo OroEo que haviam matado OroMawin (provavelmente índios Karipuna⁹), seus inimigos mais freqüentes. O menino chama o pai adotivo de “pai”. O primeiro momento de estranhamento ocorreu quando ele os viu matar e comer rato, dizendo estarem comendo cotia. “Chamavam rato de cotia”, disse o narrador. Depois saem para caçar queixada e matam lagartos. Um dia o rapaz sai para caçar com o pai e mata uma cotia. O pai manda que ele abandone a presa, dizendo ser mucura, que causa doenças. O rapaz insiste que isto sim é cotia. O rapaz mata um queixada e o pai diz que é onça. O mesmo acontece com o caitetu. E assim o rapaz vai matando e fazendo-os conhecer diversos mamíferos e aves, como o jacu, o nhambu e a arara. Especifica os que podem ser comidos e os que devem ser evitados, como o tatu-canastra. Um dia mata uma onça de verdade e mostra para eles. Ninguém come. E finaliza: “Era assim a outra gente!” (*xukun wari'*, referindo-se ao grupo do rapaz raptado).

A versão de Paletó, homem OroNao, está mais próxima da versão de referência, com as seguintes variações: comiam não só lagarto, mas também fungo orelha de pau (desses grandes, que ficam nas árvores), dizendo estarem comendo queixada. Todos os demais animais eram vistos como onças. Não fala de uma criança raptada dos inimigos, como nas demais versões, mas simplesmente de um homem que chegou à aldeia, viu o que estava acontecendo e ensinou-os a reconhecer os animais. À minha pergunta direta, a esposa de Paletó respondeu que o homem era provavelmente um estrangeiro, Wari' de outro subgrupo.

Há um outro mito, que seria o inverso simétrico deste, em que uma menina wari' é raptada por inimigos e é consubstancializada por eles. Certo dia tem a sua visão ajustada por um pássaro, que a faz ver aqueles a quem chamava “parentes” como inimigos, o que de fato eram. Decide

fugir e retorna à sua família de origem, ensinando aquilo que havia aprendido entre os inimigos, a forma certa de fazer e agir. Dentre outras coisas, mostra aos Wari' que o modo como lamentavam o morto era ridículo, pois diziam coisas como "meu marido, que fazia sexo comigo". Ensina a eles o modo correto de lamento, que é chamando o morto sempre por um termo de consangüinidade, com referência somente a atos que caracterizam o parentesco, como no seguinte exemplo: "Meu irmão mais velho, que caçava para mim". Piro diz: "se o seu marido é seu avô (*jeo*), diga avô; se é seu irmão mais velho (*aji*), diga irmão mais velho". Ensina-os também a fazer a chicha de milho, pois antes tomavam um mingau grosso de milho, não adoçado, dizendo ser chicha. Piro prepara a chicha diante deles, mastigando bocados do mingau e colocando de volta na panela, adicionando água. Um de seus irmãos, de início, rejeita a bebida ao olhá-la, dizendo estar aguada. Piro o faz provar, e ele se surpreende com a doçura, e assim também os demais parentes e habitantes da aldeia. Todos passam a elogiar a nova bebida e a pedir que Piro a prepare para eles, para que aprendam eles mesmos.

Vejam agora como a adoção do cristianismo pelos Wari' pode ser compreendida como um processo de conversão à perspectiva do inimigo, análogo aos descritos acima, propiciado pela identificação corporal implicada na criação de laços de consangüinidade.

Começo por uma breve apresentação dos missionários que os converteram: os protestantes americanos fundamentalistas da New Tribes Mission.

Os missionários como inimigos consangüinizados

A New Tribes Mission foi fundada em 1942, nos Estados Unidos, e se define como "uma agência não-denominacional que envia missionários de tradição fundamentalista, buscando evangelizar e estabelecer igrejas entre os povos tribais não-alcançados. Trabalha em lingüística, alfabetização e tradução da Bíblia" (*Mission Handbook apud* Fernandes, 1980:134). As atividades da missão são sustentadas por doações de fiéis, sensibilizados com relatórios e cartas dos missionários em campo, que não só descrevem as suas atividades e a etapa em que os índios se encontram no processo de catequese, como também solicitam orações e doações em dinheiro que permitam a viabilização do trabalho missionário. A versão atual do jornal da missão, a página eletrônica (www.ntm.org), é bastante sofisticada, com muitos *links*, sendo que um deles, na página de abertura, chama-se "give", possibilitando a doação direta de dinheiro, seja para a missão como um todo, seja para missionários

específicos. Estes podem ser encontrados, em fotos de família, ao se fazer a busca por nomes ou por país de atuação. Ao lado de cada foto encontramos novamente um *link* direto para a doação.

A sua primeira missão foi na Bolívia, no ano de sua criação, e a entrada no Brasil, em 1946, deu-se justamente nas proximidades do território wari', que faz fronteira com a Bolívia. Os missionários participaram ativamente da pacificação dos Wari', efetivada entre 1956 (com a aproximação pacífica do primeiro subgrupo) e 1961. Para muitos Wari', foram os missionários os agentes centrais da pacificação (Vilaça 2006). Logo se instalaram nos postos de atração, apoiados pelo órgão governamental voltado para o contato com os grupos indígenas, denominado Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que, ao equacionar catequese e civilização, via nos missionários importantes agentes civilizadores, além de fornecedores de recursos essenciais, tais como barcos, remédios e assistência médica e educacional. Passaram a morar em casas em torno das quais os Wari' foram habitar; viviam junto deles, visando, antes de tudo, aprender a língua para dar início à pregação da mensagem de Deus e à tradução da Bíblia.

Nesse processo de entrada no mundo wari', foi importante o movimento de fraternização intrínseco à constituição de uma comunidade cristã. Os missionários diziam-se irmãos (mais velhos, porque convertidos há mais tempo) dos Wari'; afirmavam serem eles todos irmãos entre si, instituindo uma moral específica que condenava todas as práticas tradicionais relacionadas à afinidade, tais como a usura, a traição conjugal, as agressões físicas e a feitiçaria. Promoviam também rituais de comensalidade que envolviam todo o grupo de convertidos e, considerando que para os Wari' a comensalidade produz consubstancialidade, punham em execução uma consubstancialização generalizada. Este aspecto interessou de imediato os Wari', como procurei mostrar em outros trabalhos (Vilaça 1996, 2002b), pois a fraternidade generalizada, possibilitando a supressão da afinidade, era um ideal sempre perseguido por eles, e só experimentado na vida póstuma. Os missionários acenavam a eles com uma via efetiva de atualização desse ideal.¹⁰

Ao se considerar que, mesmo enquanto irmãos, os missionários continuam classificados na categoria inimigo, na qual todos os Brancos estão incluídos, a posição destes pode ser aproximada àquela do menino raptado no mito de referência. Ou seja, embora consangüinizados, a sua origem inimiga é sempre lembrada, tal como a do menino, cuja mãe é chamada pelo narrador de "aquela que o criou", modo pelo qual os Wari' se referem às mães adotivas em oposição às mães verdadeiras, que são "aquelas que deram à luz". Esta é a condição inicial para a aproximação entre os dois processos de conversão que pretendo desenvolver aqui.

Passemos então às traduções de partes do primeiro capítulo do Gênesis, realizadas pelos missionários com o auxílio de intérpretes wari', e a alguns comentários dos Wari' sobre a criação divina que, assim como os atos do menino raptado, implicam o estabelecimento de uma nova relação entre humanos e animais.

Deus e a criação

Gênesis 1.1. Não havia céu antigamente. Não havia terra antigamente. Não havia, não havia, não havia, e então Deus fez antigamente. (Texto da Bíblia em português [Bíblia Sagrada. Edição contemporânea. Editora Vida, 1999]: "No princípio criou Deus os céus e a terra").

Gênesis 1. 24. Ele disse também. Fiquem todos os animais na terra. Todos os animais, os animais estranhos (que não se comem), os animais verdadeiros (que se comem), todos os animais estranhos que se arrastam pela terra. Então passou a haver. (Texto da Bíblia em português: "E disse Deus: produza a terra seres vivos conforme a sua espécie; animais domésticos, répteis e animais selvagens conforme a sua espécie. E assim foi.").

Gênesis 1. 25. Foi assim que Deus criou todos os animais. Olhou mais uma vez. Assim! Está muito bom! Está bom para mim sim, foi o que ele disse. (Texto da Bíblia em português: "Deus fez os animais selvagens conforme a sua espécie, e os animais domésticos conforme a sua espécie, e todos os répteis conforme a sua espécie. E Deus viu que isso era bom.").

Gênesis 1. 26. Falou também. Vamos fazer gente. Que seja semelhante a nós. Ele vai ser o líder/chefe (*taramaxikon*) de todos os peixes, aves e todos os animais estranhos. Vai ser o líder de toda a terra também. Vai ser o líder de todos os animais estranhos que se arrastam pela terra. Foi o que ele disse. (Texto da Bíblia em português: "Então disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra.").

Gênesis 1. 28. Ele falou contente. Reproduzam-se muito [...] Espalhem-se por todas as outras terras. Sejam líderes. Sejam líderes dos peixes, das aves e de todos os animais. (Texto da Bíblia em português: "Deus os abençoou e lhes disse: frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a. Dominai sobre os

peixes do mar, sobre todas as aves dos céus, e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra.”).

Gênesis 1: 30. Comam todos os animais, todas as aves, todos os animais estranhos que se arrastam na terra também. (Texto da Bíblia em português: “E a todos os animais da terra, a todas as aves do céu, e a todos os seres vivos que se arrastam sobre a terra, tenho dado todas as ervas verdes como mantimento. E assim foi.”).

Gênesis 1.31. Deus então olhou. Olhou, olhou para todas as coisas/animais (*karawa*) que tinha feito, as pessoas que tinha feito também, ele as olhou. Assim! Está muito bom! Está bom para mim sim, foi o que ele disse. (Texto da Bíblia em português: “Viu Deus tudo o que tinha feito, e que era muito bom. E houve tarde e manhã — o sexto dia.”).

A comparação entre a versão wari' e aquela em língua portuguesa permite, de imediato, algumas observações, que se tornam ainda mais relevantes quando inserimos um terceiro pólo na comparação: a versão oral do Gênesis narrada por um velho inuit, analisada por Laugrand (1999). Tais como os Wari', os Inuit, habitantes do Ártico canadense, são um povo caçador, para os quais a noção de sujeito não se restringe à espécie humana, mas inclui diversos tipos de animais, dentre os quais aqueles que são as suas presas preferenciais. Embora Laugrand tenha trabalhado com um relato oral, enquanto estou usando aqui uma tradução escrita feita pelos missionários com a ajuda de intérpretes wari', parece-me que da mesma forma que no relato inuit elementos da cosmologia wari' afetaram a interpretação do texto bíblico, embora pudessem ter passado despercebidos dos missionários (Laugrand 1999:94).

Observa-se de início que na tradução wari' do primeiro versículo, diferente da versão em português, foi necessária a afirmação de um vazio anterior para que o ato criador se colocasse. Como fica claro na perplexidade dos Wari' nos primeiros tempos da catequese, como veremos a seguir, a idéia de criação é estranha a eles, para quem as coisas, os animais e as pessoas sempre existiram no mundo. Entre os Inuit, a ênfase é dada na indiferenciação do mundo primordial, no qual humanos e animais pareciam-se uns com os outros e viviam misturados (Laugrand 1999:96). Assim, na versão do Gênesis, o mundo primordial surge muito enfumaçado (idem:95) e escuro, até o momento em que Deus cria a luz. Observe-se que, de forma diversa dos Wari', a noção da criação pela palavra não era estranha a eles, que têm um mito que diz que a luz foi criada pela palavra do corvo (idem:95).

Do mesmo modo que a versão wari', a versão inuit mostra que a diferença entre animais selvagens e domésticos, do texto bíblico "original", não faz qualquer sentido. Os Wari' a substituíram pela oposição entre animais comestíveis e não-comestíveis, enquanto os Inuit a trocaram por aquela entre animais da terra e do mar, central em sua experiência (idem:97). No entanto, Laugrand (idem:98) ressalta um ponto que indica uma variação importante em relação à versão wari': na narrativa inuit, a parte referente à submissão de todos os animais aos homens é completamente omitida pois, segundo o autor, isso implicaria uma transformação radical do estatuto dos animais para os Inuit, que teria como consequência uma "transformação completa dos sistemas ontológicos e cosmológicos" (idem:98). Na versão wari', a relação com os animais é de fato modificada, pois os homens se tornam líderes de todos eles, comestíveis ou não (os "animais estranhos" de que falam os Wari').

Passemos aos comentários dos Wari' sobre a criação divina.

A surpresa com a criação

A surpresa dos Wari' com a idéia da criação nos primeiros momentos da catequese fica evidente em seus comentários sobre esse momento específico do contato com os missionários. Paletó, um homem de aproximadamente 75 anos, descreve-o do seguinte modo:

Royal [missionário da New Tribes Mission] cantava. Os Wari' se perguntavam: "O que ele estará cantando?" Nós só o olhávamos. Ele dizia: "Foi o nosso pai quem nos fez". E os Wari' comentavam: "que história é essa?". Os OroNao dos Brancos [o primeiro subgrupo wari' a ter contato com os missionários e com os brancos em geral] também não entendiam essa história de Deus. E Royal dizia: "Nosso pai nos fez. Fez vocês, eu também, minha mulher, as mulheres de vocês, os peixes, os sapos, as formigas e todos os animais. Deus fez as cobras. Ele fez nossa garganta e nossa língua para que pudéssemos falar". E os Wari' continuavam a se perguntar: "Que negócio é esse?".

O mesmo homem explicou-me em outra ocasião:

Nós não sabíamos de onde vieram os nossos ancestrais. Os mais velhos ancestrais não sabiam de onde viemos. Se os jovens perguntassem aos velhos: "De onde viemos?". "Não tenho idéia". "Quem nos fez?". "Ninguém nos fez. Nós existimos sem razão nenhuma" [...] Nós nunca pensamos sobre Deus. Nunca pensamos: existe Deus? Não, nunca.

E sua filha acrescentou:

Antes não se sabia que era Deus quem tinha criado tudo. Chegamos para junto dos brancos e passamos a saber. Para os antigos, os animais sempre andaram por aí à toa. Os animais existiam sem razão, eles pensavam.¹¹

Atualmente, quarenta anos após o início da catequese, a afirmação constante da criação divina em seus cultos revela que esta idéia ainda lhes parece estranha e, por isso, devem reafirmá-la todo o tempo, especialmente nas orações em voz alta no início do culto. Ofereço três exemplos proferidos por três pessoas diferentes em um mesmo culto:

“Se houvesse *wari'* que soubesse fazer [...] todos os frutos, todos os peixes, todas as aves; as estrelas que estão no céu, o sol também...”

“Ficamos muito felizes com a sua palavra. Todos os animais que você fez na Terra. Os antigos não sabiam. É por isso que comemos. Se não fosse pelos animais que você fez...”

“Quem foi a pessoa (*wari'*) que fez? Por que existe o mel? Admiramos Deus por isso. Isso é coisa dele.”

Nesse mesmo culto, a oração final pronunciada pelo pastor dizia: “Meu pai Deus. Admiramos você por todos os animais que fez na Terra. Todos os animais que comemos, todos os peixes que comemos, todos os frutos que chupamos”.

Ao conversar comigo certo dia, Paletó fez um comentário na mesma direção: “Foi Deus quem fez a gente falar. Ele é quem faz os bebês no útero. Os *Wari'* não sabem moldar com argila. Foi Deus quem soube nos fazer”.

O fato da criação em si implica a imposição da perspectiva do criador, Deus, que fez dos homens os senhores dos animais, ou seja, predadores. É o que diz o mesmo Paletó:

Antes evitavam tatu, quati. Quando chegamos para os brancos, os crentes disseram para comermos tudo, porque foi Deus que fez. Não causavam doença. Mulheres grávidas comem tatu, gavião. Esse animal se tornou ave de verdade (presa) para nós. Comem peixe elétrico e não acontece mais nada. Por quê? “Eu criei os animais”, disse Deus. “Puxa, então é assim”, nós dissemos.

A predação

Assim como Deus, o filho de inimigo no mito, ao ajustar a visão dos Wari' para que pudessem ver direito os animais, criou-os para eles. Deus cria o mundo fixando os Wari' na posição de predadores, da mesma forma que o inimigo raptado ajusta o ponto de vista dos Wari', transformando-os de presas (quando todos os animais eram onças) em predadores.

O recurso ao mito permite-nos compreender a conversão ao cristianismo no contexto de um modelo mais amplo de transformação, caracterizado pela adoção de uma perspectiva estranha, e que tem como ponto central a relação entre humanos e animais.

Ao conceberem a humanidade e a animalidade como posições essencialmente reversíveis — visto que tanto os Wari' quanto as suas presas preferenciais podem ora colocar-se na posição de humanos (*wari'*), definidos como predadores, ora na posição de animais (*karawa*), que são as presas — os Wari' experimentam a vida como uma constante luta para definirem-se como humanos e assim permanecerem. Desse modo, a determinação de um sentido único da predação vai ao encontro daquilo que os Wari' buscam em seu dia-a-dia, que a meu ver é concebido como um movimento análogo à fraternidade generalizada, ou “des-afinização”, também promovida pelo cristianismo. O recurso comparativo ao mito permite-nos afirmar que para eles essa redefinição da predação é concebida como uma mudança de perspectiva, que ocorre por um ato de origem inimiga.

A alteração

Como vimos, um ponto recorrente no discurso dos informantes sobre a introdução do cristianismo é justamente o fato de a existência de um Deus criador ser absolutamente desconhecida dos antigos. Diferente de alguns outros grupos (ver Gow 2006 para os Piro), os Wari' não refazem a história pré-cristã afirmando já terem conhecido Deus. Esse fato, somado à persistente classificação dos missionários como inimigos (embora consubstancializados), permite-nos afirmar que o interesse pelo cristianismo (assim como pela perspectiva do menino) é antes de tudo um interesse por uma perspectiva estranha, aquela do inimigo.

Entretanto, é preciso lembrar que a possibilidade de incorporar esse novo ponto de vista depende de um processo de transformação corporal implicado na consangüinização. Assim como o ponto de vista do menino foi incorporado primeiro por seus pais e irmãos, depois por seus conterrâneos,

e só mais tarde por pessoas distantes (distância esta como a existente entre o Rio Negro e Guajará, especificada pelo mito), a conversão — embora tenha ocorrido de maneira súbita pelo fato de a fraternidade generalizada implicar o conjunto das relações sociais — também foi alvo da mediação de parentes, que pediam aos demais que se convertessem para que não fossem para o inferno.

É importante acrescentar ainda que a origem externa da perspectiva não explica todo o interesse que ela provoca (ver Robbins 2004:319). Do mesmo modo que os ensinamentos do menino do mito não teriam tido sucesso se as novas presas não fossem gostosas e saciassem o apetite, a palavra de Deus não os teria atraído se não tivesse aberto para eles a mesma possibilidade: a de comerem mais, de tudo, sem medo.

No caso do cristianismo, o novo ponto de vista envolvia também a posse de novas tecnologias e poderes, que logo de início mostraram-se altamente eficazes. Refiro-me especialmente aos objetos de metal, armas de fogo e remédios. A experiência de severas epidemias, muito comum no contato com os primeiros brancos (que, no caso da Amazônia e dos Wari' particularmente, muitas vezes eram missionários), era normalmente devastadora, colocando em xeque as terapias tradicionais, não somente em relação aos seus resultados objetivos, mas principalmente aos modelos cosmológicos sobre os quais elas se fundamentam.

Não estou com isso sugerindo que os modelos explicativos da conversão, que entendem o interesse pelo cristianismo como consequência das perturbações na visão de mundo decorrentes do contato com o Ocidente, sejam adequados para se pensar essa questão. De acordo com tais modelos, o aparato conceitual tradicional mostrar-se-ia incapaz de lidar com as questões trazidas por essas novas experiências, que implicariam, dentre outras coisas, uma visão expandida do mundo. As religiões mundiais, dentre elas o cristianismo, ofereceriam uma doutrina mais universalista e racional, adequada a esse novo mundo vivido e às novas indagações (ver Weber 1956, 1987; Bellah 1964; Geertz 1973; Horton 1975; ver Hefner 1993 e Pollock 1993 para críticas a esse modelo).

No caso dos Wari' e de diversos grupos amazônicos, os modelos cosmológicos tradicionais eram colocados em xeque não por sua irracionalidade ou escopo limitado, mas por sua ineficácia em um contexto histórico específico. Em resumo, se morriam em quantidade, mesmo cumprindo todos os tabus e rituais necessários, algo indicava que os espíritos ou as divindades tradicionais estavam impotentes ou raivosos. Se os remédios dos brancos os curavam, atribuíam a sua eficácia ao poder de Deus, e eram os próprios missionários que explicitavam essa associação (ver Fienup-Riordan 1991;

Laugrand 1997; Hugh-Jones 1994; Taylor 1981; Viveiros de Castro 1992; Wright 1999). Como consequência, em muitos casos os missionários eram tomados como xamãs poderosos, e os xamãs indígenas buscavam comunicar-se diretamente com esse Deus, do mesmo modo que o faziam com os seus espíritos auxiliares (ver Hugh-Jones 1994:48).

Com todas essas nuances, o que se observa para o caso wari' é o fato de a questão central, subjacente aos diferentes interesses relacionados ao cristianismo, ser a mesma — a busca de estabilização na posição de humanidade — e, embora possa ter se tornado mais aguda nesse momento, não tem a sua origem nas chamadas perturbações do contato. Do mesmo modo que comer animais de diversos tipos, a possibilidade de sobreviver às doenças, ter mais filhos (graças ao fim das restrições sexuais pós-parto) e dispor de ferramentas eficientes permite a maximização do tipo de produção que os interessa, e que os faz humanos: a de pessoas e a de relações (ver Wagner 1975:20-26).

O inferno e o céu

O interesse dos Wari' em garantir a posição de predadores (humanos) no par predador-presa explica não só as conversões como também a antítese do mundo cristão ideal, que é o inferno. De fato, o medo do inferno como motor para a conversão é muito mais enfatizado no discurso wari' do que o interesse pelo céu, um lugar estéril, como veremos a seguir, e sobre o qual pouco falamos. O inferno, por outro lado, é ricamente descrito como um lugar onde as pessoas permanecem em um eterno processo de assamento, que nunca acaba "a nossa alma fica sendo assada no fogo". O que se depreende disso é que o horror ao inferno relaciona-se ao fato de serem ali fixados justamente na posição oposta, aquela de presas, em movimento contrário ao ato de criação do mundo por Deus. O destino de presa será também aquele dos pagãos no momento do fim-do-mundo, quando aqueles que não subirem com Deus para o céu serão comidos pelas onças que povoarão a terra.

Embora o céu não seja um lugar muito investido pelos Wari', a sua descrição guarda um interesse particular para a compreensão de um aspecto do cristianismo vivido por eles. No céu, todos são jovens e belos, e cada qual tem uma casa, separada das demais (ou ocupam quartos individuais em uma grande casa). Todos vestem roupas novas e calçam sapatos, e passam o tempo todo escrevendo a palavra de Deus. Chamam-se uns aos outros por termos de parentesco consanguíneo, mesmo aqueles que em vida eram marido e mulher, cunhados ou afins de outro tipo. No entanto, os atos que

caracterizam as relações de consangüinidade estão completamente ausentes: não cuidam uns dos outros, não dormem juntos, não trocam comida, não conversam. São parentes, mas entre eles falta a relação; um parentesco dado, diferente daquele do mundo vivido dos Wari', onde essas relações só existem quando produzidas por atos diários. O que vemos ali são indivíduos, análogos aos que povoam o mundo cristão desde os seus primórdios, como nos mostrou Dumont (1983). Pessoas que existem previamente às relações. Como se a eliminação completa e definitiva da afinidade tivesse como consequência a ausência de qualquer relação e a produção de seres estéreis, que não são realmente humanos. Tudo se passa como se os Wari' tivessem compreendido tão bem que este é um aspecto central do cristianismo (ver Robbins 2004:293), e incompatível com o seu mundo relacional, que optaram por isolar os indivíduos no céu, um lugar que não lhes interessa muito (ver Vilaça 2007b).¹²

Conclusão

De acordo com Robbins (2004), o problema principal dos modelos teóricos, que associam o interesse pelo cristianismo aos limites do aparato conceitual tradicional diante das perturbações oriundas do contato, é que eles não levam em consideração o fato de que a compreensão dos aspectos propriamente intelectuais do cristianismo não é imediata, e que o interesse inicial se deve antes de tudo a um impulso em busca da resolução de questões relacionadas à cultura tradicional.

Diante da dicotomia visível na literatura sobre a conversão entre modelos explicativos utilitaristas e intelectualistas, Robbins (2004:84-88), em sua monografia sobre os Urapmin, propõe um modelo teórico para se pensar a conversão ao cristianismo a partir de uma síntese dos modelos estruturalistas de Sahlins (1981, 1985) e de Dumont (1983) para a mudança social, em que leva em conta os dois tipos de motivações, situando-os em duas fases distintas, que poderíamos associar às idéias de continuidade e de mudança. A fase inicial poderia ser interpretada à luz da noção de assimilação de Sahlins, quando os novos eventos e atores são tomados a partir da cultura nativa. No caso dos Urapmin, o motor central para o interesse pelo cristianismo foi a experiência de humilhação que viviam diante dos colonizadores australianos e dos grupos Min vizinhos que, por razões aleatórias, tinham mais acesso aos bens e aos conhecimentos ocidentais, deslocando os Urapmin de sua posição importante na hierarquia ritual da região. Entenderam então que a aproximação com esses agentes por meio da adesão ao cristianismo facultaria

a eles a retomada de seu prestígio ritual (Robbins 2004:20). O processo de transformação descrito por Sahlins seria um segundo momento da primeira fase. As categorias nativas e as relações entre elas, quando aplicadas ao novo contexto, são transformadas, mas é ainda a cultura nativa que continua a orientar o pensamento e a ação.

Passa-se então a uma segunda fase, esta propriamente intelectualista, que no caso dos Urapmin se deu com o reavivamento, quando a “cultura cristã” (Robbins 2004:30) passou a ser o determinante principal da vida social. Robbins, inspirado em um artigo de Sahlins que aborda as transformações culturais mais radicais (Sahlins [1992] 2005), chama esse movimento de “adoção” (Robbins 2004:11), pelo fato de um novo sistema cultural ter sido adotado como um todo, passando a coexistir com o sistema nativo.

O modelo da hierarquia de valores de Dumont é utilizado para compreender a relação entre a cultura tradicional e o cristianismo a partir da chave da adoção. Assim, embora a cultura tradicional continue a determinar, em certa medida, a vida social, os valores e a moral cristãos passam a englobar os valores tradicionais, e a contradição entre eles faz com que os Urapmin vivam em constante conflito moral. Aí reside a importante mudança que caracteriza essa segunda fase. Há dois pares centrais de valores em conflito: a valorização da vontade e do desejo na cultura nativa, e a sua condenação no cristianismo; o individualismo cristão e o relacionalismo urapmin (Robbins 2004:291-3). O par individualismo *versus* relacionalismo é inspirado na oposição de Dumont (1983) entre individualismo e holismo. Robbins observa que para os Urapmin, e para a Melanésia de um modo geral, como já havia observado Dumont (1983:231), não se pode falar de holismo, como se faz para a Índia, porque o valor englobante não é aquele da sociedade como um todo, mas a relação propriamente dita (ver Leenhardt 1971; Strathern 1988; Gell 1998 para a primazia das relações sobre os indivíduos na Melanésia).

A razão em me deter na exposição desse modelo se deve ao fato de ser esta a primeira tentativa de se construir um modelo teórico para a conversão embasado em uma etnografia detalhada, no qual o conceito de cultura permanece central e em que se procura conciliar os movimentos culturais aparentemente opostos de continuidade e de ruptura. Parece-me interessante refletir sobre a adequação desse modelo para se pensar o cristianismo wari', com o intuito de definir melhor as especificidades do nosso caso etnográfico.

A diferença entre duas etapas, uma utilitarista e a outra intelectualista, não faz muito sentido no caso dos Wari'. No que diz respeito ao sentido mais estrito da fase utilitarista, o interesse pelos objetos e remédios dos missionários não pode ser dissociado do interesse pela sua alteridade.

A eficácia desses bens está intrinsecamente ligada ao poder inerente ao outro. Nesse sentido, a etapa utilitarista perdura até o fim: os objetos são materializações de capacidades, que devem ser sempre reveladas. Em seu sentido mais amplo, ou seja, de um interesse pelo cristianismo a partir de pressupostos culturais estranhos a ele — como a preocupação com o papel no sistema ritual regional foi para os Urapmin — não se pode dizer que os Wari' tenham passado, em certo momento, para uma outra fase. O interesse pelo cristianismo esteve desde sempre fundamentado em um problema interno à cultura wari' e que independe da chegada dos brancos, como vimos a partir do recurso ao mito: a equação entre humanos e predadores, e a busca por essa posição.¹³

Se a fase utilitarista, nos termos de Robbins (2004), perdura até hoje, pode-se dizer também que a fase intelectualista, do interesse pelo cristianismo enquanto sistema cultural à parte, superpõe-se a ela desde o início. Foi justamente por se tratar de um sistema à parte, de uma outra visão de mundo, que o cristianismo interessou aos Wari', constituindo uma ferramenta intrinsecamente poderosa para resolver questões internas. Quando estamos diante de uma cultura cuja forma de reprodução é a diferenciação (Wagner 1975:45-52), continuidade e diferença são, como observou Sahlins (1981:68), inseparáveis.

Diante disso, o resultado não pode, nesse caso, ser compreendido por meio do modelo da adoção desenvolvido para os Urapmin, quando dois sistemas culturais convivem a partir de uma organização hierárquica de seus valores. O que se tem é um sistema que contém em sua estrutura central um lugar a ser ocupado por um outro, que é objetivado diferentemente a cada momento, como mostrou Lévi-Strauss (1993) ao analisar a abertura dos nativos americanos aos colonizadores no momento da Invasão. De acordo com este autor (1993:200), "o lugar dos brancos estava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não-índios".¹⁴

Este é o ponto de partida da análise de Viveiros de Castro (1992; 2002) sobre a conversão dos Tupinambá seiscentistas. Diante da surpresa dos missionários com a rápida conversão, o autor se pergunta: "Por que, afinal, os selvagens desejavam ser como nós? Se possuíam uma religião [...] cabe indagar que religião e que sistema eram esses que continham em si o desejo da própria perda." (2002:193-194). De acordo com ele, a explicação para o fato dessa cultura ter acolhido tão prontamente a teologia e a cosmologia dos invasores não se deve somente ao reconhecimento da superioridade

tecnológica dos estrangeiros, ou a uma coincidência entre a mitologia nativa e aspectos da sociedade invasora. A tudo isso subjaz um princípio mais fundamental, a “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss 1993:14), que caracteriza o pensamento ameríndio. No caso dos Tupinambá estudados por ele, “o outro não era ali apenas pensável — ele era indispensável” (Viveiros de Castro 2002:194-195). Trata-se, entretanto — e este é um ponto fundamental — de um desejo de ser outro “em seus próprios termos” (idem:195).

Esse modo peculiar, aparentemente suicida, de tratar a própria cultura leva o autor a um questionamento da idéia corrente de cultura na antropologia que, como comentei no início deste artigo, está fundamentada na idéia de continuidade. Assim, enquanto para nós “o ser de uma sociedade é o seu perseverar [...] pensamos que é necessária uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme [...] talvez para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência a si, nada disso faça o menor sentido” (Viveiros de Castro 2002:195).¹⁵

Um outro questionamento sobre a aplicabilidade do conceito antropológico de cultura aos ameríndios, realizado por Viveiros de Castro (1996) a partir de novos dados etnográficos e outros problemas, parece-me ainda mais revelante para pensarmos as limitações da noção de cultura cristã usada por Robbins (2004) para a análise do cristianismo wari’. Ao desenvolver a noção de perspectivismo, que venho utilizando aqui, Viveiros de Castro (1996) observou que a cultura para os ameríndios — enquanto um conjunto de categorias e práticas que determina a vida social — é da ordem do dado, do inato, assim como a natureza, o substrato material, o é para nós, euro-americanos (ver também Wagner 1975). Essa cultura é comum aos diversos seres que os índios classificam como humanos, o que inclui, de um modo geral, animais, espíritos e inimigos.

No caso dos Wari’, tanto eles quanto os seus inimigos (dentre eles os brancos) e os animais de diversas espécies vivem em casas, têm famílias, cuidam de seus filhos e parentes, fazem festas, e classificam os seres por meio das categorias predador e presa. De um modo geral, vêem a si mesmos como humanos e predadores e aos outros — seres de outras espécies — como presas, animais ou inimigos. A diferença entre eles está justamente no mundo material projetado por suas perspectivas, e não em suas práticas. Se todos os seres humanos bebem chicha (*tokwa*), a chicha dos Wari’ é a cerveja de milho, a da onça é o sangue, a da anta é o barro e a dos brancos é a cachaça. E a perspectiva, como observei no início desse artigo, é um atributo do corpo. Assim, porque a onça (enquanto espécie) tem um tipo de corpo, constituído por alimentos específicos e determinados hábitos e afetos, é que ela vê o sangue como chicha.

Ao considerar que adquirir uma outra perspectiva implica adotar novos hábitos corporais, conclui-se que a idéia de transformação na Amazônia relaciona-se mais à metamorfose corporal do que à mudança cultural (ver Viveiros de Castro 1996:132 e nota 20; Vilaça 1999, 2006, 2007a). Ao se consubstancializarem com os missionários, e através deles com Deus (que se faz pai), os Wari' vivem uma metamorfose corporal, e passam a experimentar um mundo completamente novo, ou seja, uma nova natureza, embora não uma nova cultura. As categorias são as mesmas, assim como os valores. O mundo é diferenciado entre predadores e presas, e o que se valoriza é a primeira posição. O que acontece nesse novo mundo cristão é que os animais não são mais percebidos como humanos, e os afins são agora vistos como consangüíneos. A consequência disso é que a predação, que se dava em dois sentidos, passa a ser uma capacidade exclusiva dos Wari', e voltada somente para fora, tendo sido suprimidas as agressões internas que caracterizavam a afinidade. O cristianismo é para eles, ao menos nesse momento, antes de tudo uma nova perspectiva sobre as relações, instituída por um ato criador de origem inimiga.

Alguns limites

Diferente do que acontece com os Urapmim, o cristianismo não é motivo de tormento moral, mas uma busca de solução para um tormento já existente causado pela questão da frágil humanidade. Assim como acontecia com o canibalismo e com o xamanismo, atividades que envolvem igualmente a adoção de outra perspectiva na forma de uma metamorfose corporal, a eficácia do cristianismo na solução do problema existencial que perturba os Wari' é parcial.

A alteração ou a diferenciação propiciada pelo cristianismo acaba por fazer retornarem as presas à posição de predadores,¹⁶ ao incorporarem os Wari' o conceito cristão de diabo. Sendo assim, embora digam que os animais não causam mais doenças (que são concebidas como uma forma de predação) por não serem mais humanos, reconhecem que o diabo pode se apoderar deles e fazê-los atuar como predadores. Esse mesmo diabo pode predar diretamente os Wari'. Uma vez ouvi o pastor dizendo em um culto que o diabo cria os Wari' como se criam pintinhos, com todo o cuidado, para depois então comê-los. Há ainda o inferno, sobre o qual já falei, onde a condição de presa eterna passa a existir.

O sucesso na supressão da afinidade tampouco é seguro, pois ela retorna a cada briga interna que ocorre entre afins. No momento em que

isso acontece, os Wari' entendem que é impossível viver o cristianismo, e é comum que os envolvidos se afastem da igreja dizendo ter "largado Deus." O lugar de onde essa afinidade parece ter sido completamente eliminada é o céu, mas os seres que vivem ali não são reconhecidos como humanos em função de não estabelecerem entre si qualquer tipo de relação.

O fato de a solução ser sempre parcial implica a necessidade constante de novas diferenciações, de novas buscas no universo da alteridade, tornando o inimigo verdadeiramente indispensável.

Recebido em 29 de novembro de 2007

Aprovado em 22 de janeiro de 2008

Aparecida Vilaca é professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional/ UFRJ. E-mail: aparecida.vilaca@terra.com.br.

Notas

^{*} A pesquisa de campo entre os Wari' foi financiada por Finep, CNPq, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research e John Simon Guggenheim Foundation. Diferentes versões deste texto foram apresentadas no Seminário do Núcleo de Transformações Indígenas (PPGAS/ Museu Nacional); no simpósio "Modes and effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas", do Congresso dos Americanistas de 2006 (Sevilha); no GT "Pessoa, família e *ethos* religioso" da reunião anual da Anpocs de 2006; em seminário para o grupo de estudos do cristianismo da Universidade da Califórnia, San Diego; e no Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Agradeço os comentários dos participantes desses encontros, especialmente a Carlos Fausto, Eduardo Viveiros de Castro, Anne-Christine Taylor, Stephen Hugh-Jones, Joel Robbins e Marshall Sahlins.

¹ Voltarei a esta discussão na conclusão.

² Devo esclarecer que a importância do estrangeiro para a constituição da sociedade não é, evidentemente, exclusiva dos sistemas amazônicos. Sahlins vem mostrando há alguns anos, em trabalhos sobre a natureza do poder político (ver especialmente Sahlins 1985:73-103 e 2007), a impressionante recorrência do tema do estrangeiro que vem de longe. A ele se atribuem grandes poderes (além de características belicosas e violentas); ao fazer a aliança com os autóctones, freqüentemente

por meio do laço matrimonial, funda a sociedade propriamente dita e passa a governá-la (ver também Rutherford 2006 para o mesmo tipo de apreensão da conversão dos Biak da Indonésia).

³ A minha intervenção justifica-se pelo fato de eu já ter ouvido diversas versões desse mito, em que a posição de inimigo (ou estrangeiro) do menino (ou homem, conforme a versão) era explicitada. Revela ainda, por esse exato motivo, a minha surpresa com o fato de o menino ser chamado de Wari'. Voltarei a isso.

⁴ O nome wari' para queixada é *mijak* e para onça é *kopakao*. Entretanto, podem usar também — e o faziam mais freqüentemente no passado — o termo *mijak* para designar ambos, diferenciando-os por um complemento. Assim, queixada é *mijak watakarat* e onça é *mijak mijak*.

⁵ Como já mencionei em observação inserida no mito, para os Wari' as onças podem atacá-los e comê-los se sentirem cheiro de sangue. Por isso a insistência em lavar bem as mãos ao lidarem com a caça.

⁶ É interessante que o narrador sempre se refira ao filho raptado de inimigo como wari', e não como *wijam*, inimigo. A meu ver, isto implica duas operações específicas. Em primeiro lugar, fica claro que o menino havia sido de fato adotado e, portanto, tornado wari', pois chamava aos seus pais de pai e mãe, embora o narrador assinalasse alguma distância entre eles ao se referir à mãe do menino como "aquela que o criava". A segunda operação é mais complexa, pois contém a inversão de perspectiva que vai ocorrendo no mito: os antigos vão adotando o ponto de vista do inimigo, que então passa a ser o ponto de vista plenamente humano, wari'. Parece-me que é por esse motivo que no início do mito o narrador já afirma a identidade wari' do menino. O corolário disso é que os Wari' antigos não eram, naquele momento, plenamente humanos, o que corresponde de fato à sua condição generalizada de presa (como veremos a seguir, os Wari' equacionam presas — *karawa* — e inimigos — *wijam*).

⁷ Os Wari' dividiam-se em subgrupos que ocupavam territórios específicos e que se relacionavam por meio de casamentos e trocas rituais.

⁸ Como veremos a seguir, a questão dos Wari' como presas dos animais mantém-se central nessa versão por meio de um deslocamento do significado da predação. Não se trata aqui somente da predação real, visível, como aquela atuada pela onça, mas da predação simbólica na forma de doenças. O inimigo ensina os Wari' a evitar animais que, se comidos, causariam doenças, o que os tornaria igualmente presas. Observo, entretanto, que essa distinção entre predação real e simbólica é apenas um recurso explicativo, visto que não corresponde à percepção dos Wari'. Dependendo do ponto de vista, uma doença é sempre uma predação real, pois os animais vêem a si mesmos atacando os Wari' com arco e flechas, como um grupo inimigo.

⁹ O prefixo *oro* ("povo do") é usado tanto para os nomes dos subgrupos quanto para os nomes dos grupos inimigos. Esclareço, entretanto, que pessoas de subgrupos distintos não guerreavam entre si.

¹⁰ Para a idéia de conversão na Amazônia como fenômeno coletivo, ver também Gow 2006.

¹¹ Observem a semelhança do depoimento de um índio Tiriyo: "O Frei Angélico disse que Deus está no céu, ele nos criou, criou tudo, sol, lua, estrelas, terra, tudo. Ele é nosso pai e está lá no céu. Antigo não sabia de Deus" (Pereira 1999:38).

¹² É interessante o contraste com o que ocorre entre os Urapmin (Robbins 2004), que experimentam um forte conflito entre os seus valores relacionais e o individualismo cristão. Os Wari', ao afastarem o indivíduo de seu mundo, livraram-se também do conflito.

¹³ Observo que Robbins contempla essa possibilidade. De acordo com ele, foi a decisão de privilegiar o domínio da moral, no qual as mudanças se tornam conscientes, que possibilitou a descrição da cristianização dos Urapmin a partir do modelo da adoção. Caso tivesse focalizado um outro domínio da cultura urapmin, como aquele da magia, por exemplo, os modelos de Sahlins de assimilação e transformação seriam mais adequados (Robbins 2004:316). O autor esclarece que o foco na moral é fundamentado na etnografia: "a transformação moral é a principal preocupação da vida atual dos Urapmin". Mas não se trata, observa, de uma preocupação contingente, e sim determinada pelo fato de o domínio da moral ser aquele no qual se toma consciência da mudança. Além disso, o conteúdo cultural do cristianismo traria para o primeiro plano a questão da mudança moral (idem:317).

¹⁴ Ver Viveiros de Castro (2000:49-54) para comentários sobre a análise de Lévi-Strauss a partir de narrativas indígenas do encontro com os brancos.

¹⁵ Remeto a Clifford (1988:344), Tooker (1992) e Vilaça (1999, 2006 e 2007a). Ver também Taussig (1993) sobre a compulsão mimética dos índios americanos.

¹⁶ Remeto à idéia de Wagner (1975:48) de um constante retorno ao inato — ou seja, ao sistema inicial, dado — que caracteriza os sistemas que se reproduzem pela diferenciação.

Referências bibliográficas

- AMOROSO, Marta. 2003. "A longa era da catequese dos índios". Texto apresentado na mesa-redonda "As Missões Religiosas entre Índios, Antropologia e o Estado" durante a V Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Florianópolis (Sta. Catarina), entre 30 de novembro e 3 de dezembro de 2003. Ms.
- BARKER, John. 1992. "Christianity in western melanesian ethnography". In: James G. Carrier (org.), *History and tradition in melanesian anthropology*. Berkeley: UC Press. pp. 145-173
- BELLAH, Robert. 1964. "Religious evolution". *American Sociological Review*, 29(3):358-374.
- BURCH, JR. Ernest. 1994. "The Inupiat and the christianization of Artic Alaska". *Études/Inuit/Studies*, 18(1-2):81-108.
- CLIFFORD, James. 1988. *The predication of culture. Twentieth-Century ethnography, literature and art*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. 1991. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil.
- FERNANDES, Rubem César. 1980. "Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos". *Religião e Sociedade*, 6:129-166.
- FIENUP-RIORDAN, Ann. 1991. *The real people and the children of thunder. The Yup'ik Eskimo encounter with moravian missionaries John and Edith Kilbuck*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- GALLOIS, Dominique & GRUPIONI, Luís D. 1999. "O índio na Missão Novas Tribos". In: R. Wright (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 77-129.
- GEERTZ, Clifford. 1973. "Internal conversion in contemporary Bali". In: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books. pp. 170-189.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GOW, Peter. 2006. "Forgetting conversion. The Summer Institute of Linguistic mission in the Piro lived world". In: Fenella Cannell (org.), *The anthropology of christianity*. Durham & London: Duke University Press. pp. 211-239.
- HARDING, Susan. 2001. "Representing fundamentalism: the problem of the repugnant other." *Social Research*, 58(2):373-393.
- HEFNER, Robert. 1993. "World building and the rationality of conversion". In: Robert W. Hefner (org.), *Conversion to christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press. pp. 3-44
- HORTON, Robin. 1975. "On the rationality of conversion". *Africa*, 45:373-399.
- HUGH-JONES, Stephen. 1994. "Shamans, prophets, priests and pastors". In: N. Thomas & C. Humphrey (orgs.), *Shamanism, history and the*

- state. Ann Arbor: Michigan University Press. pp. 32-75.
- KAHN, Marina. 1999. "Levantamento preliminar das organizações religiosas em áreas indígenas". In: R. Wright (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 19-76.
- LAUGRAND, Fédéric. 1997. "'Ni vancouver, ni vaincus'. Les premières rencontres entre les chamanes inuit (angakkuit) et les missionnaires dans trois régions de l'Artique canadien". *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3):99-123.
- _____. 1999. "Le mythe comme instrument de la mémoire. Rémémoration et interprétation d'un extrait de la Genèse par un aïne inuit de la Terre de Baffin". *Études/Inuit/Studies*, 23(1-2):91-115.
- _____. 2006. *Animals, souls and rules. Transition and transformations in Inuit cosmology*. Trabalho apresentado no Congresso dos Americanistas. Sevilha, 2006. Ms.
- LEENHARDT, Maurice. 1971 [1947]. *Do Kamò. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de linçe*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia. 1996. "O dois e o seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):21-47.
- MEYER, Birgit. 1999. *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*. London: Edinburgh University Press, for the International African Institute.
- PEREIRA, Denise. 1999. "Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tyrió". In: Robin Wright (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 425-446.
- POLLOCK, Donald. K. 1993. "Conversion and 'community' in Amazonia". In: R. W. Hefner (org.), *Conversion to christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press. pp. 165-197.
- POMPA, Cristina 2006. "Para uma antropologia histórica das missões". In: P. Montero (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo. Editora Globo. pp. 111-142.
- ROBBINS, Joel. 2004. *Becoming sinners. Christianity + moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. Introdução: "On studying a Christian culture".
- _____. 2007. "Continuity thinking and christian culture". *Current Anthropology*, 48(1):5-38.
- RUTHERFORD, Danilyn. 2006. "The Bible meets the idol. Writing and conversion in Biak, Irian Jaya, Indonesia". In: Fenella Cannell (org.), *The anthropology of christianity*. Durham & London: Duke University Press. pp. 240-272.
- SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, (Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publications, 1).
- _____. 1985. *Islands of history*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- _____. 2005 [1992]. "The economics of the develop-man in the Pacific". In:

- Joel Robbins & Holly Wardlow (orgs.), *The making of global and local modernities in Melanesia. Humiliation, transformation and the nature of cultural change*. Hampshire (England) & Burlington (USA): Ashgate. pp. 23-42.
- _____. 2007. "The stranger-king or elementary forms of the political life". Conference paper. Museu Nacional, Rio de Janeiro, maio 2007. Ms.
- STOCKING Jr., George. 1983. "The ethnographer's magic: fieldwork in british anthropology from Tylor to Malinowski". In: Stocking Jr. (org.), *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1998. "Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua Nova Guiné". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(1):109-139.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*. Nova York and Londres: Routledge.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1981. "Godwealth: the Achuar and the missions". In: Norman Whitten Jr. (org.), *Cultural transformations and ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press. pp. 647-676.
- TOOKER, Deborah. 1992. "Identity systems in highland Burma: 'belief', Akha Zan and a critique of interiorized notions of ethno-religious identity". *Man*, 27:799-819.
- VAN DER GEEST, Sjaak. 1990. "Anthropologists and missionaries: brothers under the skin". *Man (N.S.)*, 25(4):588-601.
- VELHO, Otávio. 2003. "A persistência do cristianismo e a dos antropólogos". Texto apresentado na Mesa Redonda "As Missões Religiosas entre os Índios, a Antropologia e o Estado". Ms.
- VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Anpocs.
- _____. 1996. "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa-Nova)". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(1):109-137. Republicado em R. Wright (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 131-154.
- _____. 1999. "Devenir autre: chamanisme et contacte interethnique en Amazonie brésilienne". *Journal de la Société des Americanistes*, 85:239-260.
- _____. 2002a. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2):347-365.
- _____. 2002b. "Missions et conversions chez les Wari': entre protestantisme et catholicisme". *L'Homme (Histoire, Littérature et Ethnologie)*, 164:57-79.
- _____. 2005. "Chronically unstable bodies. Reflexions on amazonian corporalities". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3):445-464.
- _____. 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. 2007a. "Cultural change as body metamorphosis". In: Carlos Fausto & Michael Heckenberger (orgs.), *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida. pp. 169-193.

- _____. 2007b. "Indivíduos celestes. Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia". *Religião e Sociedade*, 27(1):1-23.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, 35:21-74.
- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-143.
- _____. 2000. "Os termos da outra história". In: C. A. Ricardo (org.), *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo: ISA. pp. 49-54.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 1975. *The invention of culture*. New Jersey: Prentice-Hall.
- WEBER, Max. 1956. *The sociology of religion*. Translated by Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press.
- _____. 1987. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- WOOD, Peter. "Afterword: boundaries and horizons". In: Robert W. Hefner (org.), *Conversion to christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press. pp. 305-321.
- WRIGHT, Robin. 1999. "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In: R. Wright (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 155-216.

Resumo

Os Wari', povo falante de língua da família Txapakura, que habita o oeste do estado de Rondônia, convive há cinco décadas com os missionários fundamentalistas protestantes da New Tribes Mission. A partir do recurso comparativo ao mito, este artigo procura compreender a conversão ao cristianismo como um processo de adoção da perspectiva do inimigo, relacionado à busca dos Wari' pela estabilização na posição de humanos. Visa também contribuir para o debate corrente entre antropólogos e estudiosos da religião, quanto à integridade do cristianismo em seu processo de propagação, ao mostrar que a dicotomia entre continuidade e ruptura não tem sentido para povos — como os Wari' e outros ameríndios — que se reproduzem por meio de sucessivas alterações que envolvem a transformação em outro e a aquisição da sua perspectiva. A adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre esta religião e a cultura nativa.

Palavras-chave: Cristianismo, Conversão, Amazônia, Wari', Perspectivismo

Abstract

The Wari', speakers of a Txapakura language living in the west of Rondônia state, Brazil, have been in close contact with fundamentalist Protestant missionaries of the New Tribes Mission for five decades. Using myth as a comparative framework, this article looks to understand conversion to Christianity as a process of adopting the enemy's perspective, related to the Wari' attempt to stabilize their position as humans. It also aims to contribute to the contemporary debate between anthropologists and scholars of religion over the integrity of Christianity as it propagates around the world by showing that the dichotomy between continuity and rupture makes no sense to peoples — like the Wari' and other Amerindians — whose culture is reproduced through successive alterations involving the transformation into an other and the acquisition of this other perspective. The adoption of Christianity as something new and external does not contradict the assertion of a continuity between this religion and native culture.

Key words: Christianity, Conversion, Amazonia, Wari', Perspectivism