



HAL
open science

Os Baniwa evangélicos falam dos missionários protestantes

Véronique Boyer

► **To cite this version:**

Véronique Boyer. Os Baniwa evangélicos falam dos missionários protestantes. Patricia Birman. *Religião e espaço público*, Attar editorial, 2003, 858511522X. hal-01415673

HAL Id: hal-01415673

<https://hal.science/hal-01415673v1>

Submitted on 13 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Os Baniwa evangélicos falam dos missionários protestantes: Sofia e seus sucessores^{*1}

Véronique Boyer

No fim dos anos 40, a chegada de uma só missionária norte-americana, vinda do sudeste da Colômbia e pertencendo à New Tribes Mission, desencadeou uma impressionante onda de conversões entre os índios kuripako, baniwa e baré do rio Içana (no extremo oeste do Estado do Amazonas). Por ocasião de uma primeira viagem, Sofia Muller parece ter-se limitado a anunciar a Palavra de Deus em numerosas aldeias e a alfabetizar as populações indígenas. Foi no decorrer de uma segunda viagem que seu discurso tornou-se mais ofensivo, ao denunciar a ascendência do diabo sobre as populações com força de citações bíblicas traduzidas por ela nas línguas indígenas com essa finalidade. Num terceiro tempo, sendo proibida a sua estadia no país pelas autoridades brasileiras, enviou, da Colômbia, índios convertidos, os quais, em cada aldeia, escolheram em seu nome aqueles que se tornariam “anciãos” (chefes religiosos), lançando assim as bases de uma Igreja evangélica autóctone.

Não se trata aqui de analisar o fenômeno da conversão (sobre o tema, consultar especialmente as obras de Robin Wright, cf. bibliografia), mostrando como certas

*. Para Jorge, que nos deixou cedo demais.

1. Publicado em francês na revista *Ateliers de Caravelle*, Toulouse n°18 :83-99.

noções cristãs ecoaram nos sistemas simbólicos dos índios. Apenas, trata-se de escutar o que têm a dizer da ação missionária protestante os índios convertidos, quase 50 anos após sua evangelização. Tentarei mostrar em que o encontro com Sofia se diferenciava dos contatos habituais com os brancos da região, compreender como os índios rememoram hoje essa experiência de mudança religiosa, e indicar as incidências políticas da aspiração a uma igreja autônoma. Os relatos reunidos,² que não dispensam críticas a Sofia e aos missionários atualmente presentes na região, permitirão entender o balanço da ação evangélica feito pelos índios e enfatizar algumas das suas expectativas atuais.

O fenômeno maciço de conversão que se seguiu à passagem de Sofia foi muitas vezes interpretado como parte de uma “ressurgência das atividades milenaristas” (Robin Wright & Jonathan Hill, 1992:257)³ observadas na região desde meados do século XIX, e sobre as quais convém dizer algumas palavras. A partir de 1850 surgem os primeiros movimentos messiânicos na região dos rios Içana e Uaupés num contexto de crise aguda, conseqüência dos efeitos do contato, desde o século XVIII, das populações indígenas do extremo oeste amazônico com os colonizadores: a escravidão, o reagrupamento nas missões jesuíticas, o trabalho forçado e as epidemias provocaram uma redução demográfica dramática, deslocando profundamente as sociedades. Segundo Robin Wright, “a questão central [desses movimentos religiosos] era o tipo de transformação que os Baniwa seguiriam: continuar dominados pelos brancos⁴ ou assumir o controle do seu destino histórico”(1996:17).

O simbolismo desses movimentos já integrava noções cristãs (católicas, no caso) reinterpretando-as segundo uma leitura indígena, como indica o etnólogo

-
2. As entrevistas foram realizadas em novembro e dezembro de 1998 em São Gabriel da Cachoeira (AM). O Instituto Bíblico, do qual se falará mais adiante, estava organizando um curso de dez dias para os líderes evangélicos da região. Pude assim entrevistar, além dos alunos do internato, alguns responsáveis religiosos (diáconos ou anciãos) das comunidades do Içana e do Rio Negro.
 3. Ver também Galvão (1959) e Oliveira (1979).
 4. Os índios incluem na categoria “brancos” os não-índios (inclusive os negros), os militares, os representantes do governo, os missionários, os comerciantes e todos aqueles que possuam interesses econômicos relativos às indústrias extrativistas (R. Wright, 1996:124).

Eduardo Galvão no final dos anos 50: “é necessário, porém, distinguir entre as verbalizações de idéias cristãs, aprendidas nas missões ou filtradas através do convívio com os caboclos,⁵ e a atitude íntima do índio contemporâneo em relação ao universo que o cerca. É bastante ver a diferença entre a concepção de Cristo, hoje um herói cultural Baniwa, como vista pelos índios e pelos cristãos” (1959:44). O processo de reinterpretação também é enfatizado em outro texto do mesmo autor citado por Adélia E. de Oliveira, no qual ele observa que “Jesus Cristo assumiu o lugar do criador” (1979:9) [1954], Yaperikuli. Em artigo mais recente, R. Wright e J. Hill retomam essa idéia ao afirmarem que “os símbolos cristãos estavam inseridos numa estrutura simbólica indígena” (1992:270). Por exemplo, o mais conhecido dos messias baniwa, Venancio Kamiko, que era tido pelo índios por “um xamã poderoso, capaz de se transformar para escapar a seus inimigos” (idem:261), prometia a seus discípulos “a salvação espiritual e a felicidade eterna, se eles obedecessem a suas ordens e abandonassem quaisquer atividades de subsistência e comerciais” (idem:273). Venancio favorecia desta forma a criação “de um novo sentido da autoridade e do poder religiosos” (idem:264) pelo qual os índios puderam emancipar-se da tutela dos missionários para celebrar, por si mesmos, batismos e casamentos. Pode-se então concluir, com R. Wright, que esses “líderes messiânicos ajudaram a harmonizar as crenças tradicionais com o culto dos santos” (Wright, 1983:547) introduzido na região no fim do século XVIII.

Esses movimentos religiosos foram esmagados pela força, com o envio de tropas militares. Depois, o desenvolvimento das atividades extrativistas pelos brancos agravou mais ainda a desorganização das comunidades indígenas, os homens levando uma existência itinerante, acompanhando as necessidades de mão-de-obra dos “patrões”. No fim do primeiro período da borracha, nos anos 20 do século XX, as relações entre índios e brancos estavam tão deterioradas que comunidades inteiras fugiam do contato com comerciantes e militares, refugiando-se ao longo dos pequenos afluentes dos rios principais (R. Wright, 1983:548). Tal contexto de

5. *Caboclo*, no sentido corrente da palavra, é o habitante não-índio (ou que não assume sua identidade índia) do interior da Amazônia, morador das margens dos rios. Para uma crítica dessa palavra ver, p. ex., D. M. Lima (1992).

evitamento dos brancos e de relações marcadas pela desconfiança ainda perdurava nos anos 40, quando Sofia chegou ao Içana.

Ora, é possível que os índios tenham apreendido a missionária, pelo menos na ocasião de sua primeira viagem, como uma nova figura messiânica: os índios “pediam-lhe que trouxesse calças do paraíso, que fizesse crescer seus plantios, que os protegesse das enfermidades e que afastasse os espíritos malignos” (R. Wright, 1983:549). As jovens gerações baniwa, que não conheceram pessoalmente Sofia, ainda hoje explicam, nesse sentido, a acolhida que ela recebeu. Por exemplo, ao descrever a situação de crise em que se encontravam os índios, o presidente evangélico da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) levanta o fato de que a chegada da missionária teria sido anunciada pelos especialistas religiosos tradicionais. Ele também recorda o teste mortal ao qual Sofia foi submetida e ao qual sobreviveu, confirmando a partir de lá que realmente era a mensageira que os índios aguardavam:

“Na época da colonização houve uma crise política, sei lá, uma confusão na cabeça dos índios e estavam lá numa situação crítica mesmo. Quando essa mulher chegou, na época tinha muitos pajés que ainda sentavam para analisar dentro das suas cerimônias, ter algumas previsões, e na cerimônia eles viam, diziam que viria uma pessoa que um dia pudesse trazer uma notícia de paz, de liberdade... até que chegou essa mulher. [Os pajés fizeram uma prova para ela.] A prova é que tem que assistir a nosso veneno, natural mesmo, o veneno que é deixado pelo Yaperikuli.⁶ Yaperikuli é um filho de uma senhora da época de história, do início. Ela teve esse filho e esse filho era um sobrenatural. É por causa dessa pessoa que saíram vários tipos de doenças [...] Então fizeram para ela. [Os pajés] deram [o veneno] na comida⁷ dela. Parece que ela falou, no relato⁸ dela mesma, depois falaram para

6. Yaperikuli é “o ser supremo da religião baniwa” (R. Wright, 1996).

7. Os alimentos, especialmente a cerveja de mandioca, de sabor amargo, são « o veículo convencional dos venenos que servem para satisfazer as vinganças pessoais ou coletivas entre parentes próximos o bastante para se encontrarem deste modo » (N. Journet, 1988 :337).

8. Sofia relatou sua experiência missionária num livro publicado em 1952.

ela e acabou que não aconteceu nada com ela. Mas ela contando sozinha disse: ‘eu sinto muitas dores na barriga e uma cólica como se fosse diarreia.’ [...] A conversão] não é uma coisa assim, forçada, mas é uma coisa que era esperado por causa dessa situação. Então acabou que os próprios pajés passaram a acreditar e os próprios pajés acreditando, os outros também acreditaram”⁹ (André – Tucumã Rupitá).

“A Sofia foi recebida porque antes dela chegar, todos os pajés falavam que uma mulher ia chegar. Todo mundo sabia quem ela era [...] O que ela mais dizia é as coisas que não pode fazer: aborrecer, matar, roubar, e o que deve: saudar. Ela dizia que não se preocupava com as outras religiões [...] Ela dizia que não era bom o que [os velhos] faziam. Mas ela não era tão radical. Foram os velhos que quiseram queimar [os objetos rituais]” (Franklin – Tunuí Cachoeira).

A onda de conversões à fé evangélica que sucedeu à passagem de Sofia na região provocou novas rupturas, talvez mais profundas do que aquelas que resultaram da evangelização católica. A esse respeito, E. Galvão observava que “o protestantismo, dado a ortodoxia de seus prosélitos, opõe-se com mais vigor à manutenção das instituições tradicionais e atua mais diretamente sobre o comportamento individual” (1959:55), provocando por isso mudanças mais radicais nos grupos nos quais penetrava do que o Catolicismo. Os etnólogos denunciaram por muito tempo “os crimes etnócidas da fé evangélica” (R. Wright, 1983:550), entre os quais, no caso baniwa, podemos citar a oposição dos missionários ao serviço da noiva, a proibição do casamento entre primos cruzados (quanto aos Wakuenai na Venezuela, J. Hill, 1984:184), a recusa do tratamento pelos pajés e a proibição das festas tradicionais (*Pudali*) que celebravam as alianças entre frátrias (R. Wright, 1983:550).

9. Sobre a convergência entre o milenarismo baniwa e a figura de Cristo, ver R. Wright (1996). A dimensão milenarista permanece perceptível ainda hoje na evocação do “cumprimento das antigas profecias: vão chegar brancos entre nós, vão ajudar a melhorar as nossas condições de vida. Assim que conseguiremos esse objetivo, o mundo vai acabar.” (André – Tucumã Rupitá).

Sem com isto subestimar o impacto destrutivo da difusão do evangelismo nas sociedades indígenas (“a sistemática derrubada de valores tribais” mencionada por E. Galvão. In: Oliveira, 1979:9), não se pode simplesmente considerar a conversão dos índios como “um ato de submissão a uma ideologia imposta, nem [como] um cálculo interesseiro” (Nicolas Journet, 1988:33). Além do que, “dado os poucos meios técnicos desenvolvidos pelos missionários, os argumentos estratégicos podem dificilmente ser invocados” (idem:31) para explicar o sucesso do movimento evangélico entre os índios. Aliás, os relatos recolhidos no decorrer da pesquisa de campo confirmam, com frequência, a avaliação de N. Journet, isto é, que “o descarte da tradição ritual tem origem em sua negação consciente e não no esquecimento” (idem:26). Por isso, na medida em que, depois da conversão, “trabalhar para os padrões tornou-se secundário ao que era mais fundamental, o modo de vida comunitária dos crentes”, a adesão às novas crenças também deve ser apreendida como “a base de uma solução para essas situações de dependência, instabilidade, desorganização e exploração sob o regime extrativista” (R. Wright, 1996:337) dos índios pelos brancos. Em torno de um sistema de crença inicialmente alógeno e interpretado a partir de um código de leitura indígena, os grupos locais buscavam coesão e afastavam-se do mundo branco, estimulados nisso pela missionária.

1. Sofia: uma branca diferente?

Ao descer o Içana vindo da Colômbia, Sofia apenas aumentava seu círculo de influência além dos Kuripako. O relato seguinte, feito por um índio kuripako e tratando portanto do Alto Içana, enfatiza o sentimento de insegurança dominante na época entre os índios, e atesta as mudanças radicais ocorridas após a passagem da missionária, como o abandono da poligamia, dos instrumentos e danças rituais:

“Quando pequeno ainda Pana-Panã três casas só ainda. Meu vô tinha uma malocazinha, ele dançava com japurutu¹⁰ ainda. Eu vejo quando ele tá dan-

10. Flautas rituais.

quando, ele não sabia nada ainda palavra de Deus, velho já meu vovô! Ele tinha três mulheres. [...] Meu vovô deu muito conselho para gente viver: ‘você não pode mudar outra parte. Se você muda daqui, daqui você vai morrer lá. Você tem que criar seu filho aqui. Se você ir para outra parte depois gente mata você, ou tem muita gente mau’. Ele deu muito conselho para nós: ‘se você fica um lugar, trabalha, faz o roça, pesca e caça, mata animal, cozinha e come, você vive trabalhando. Assim eu criei meu filho até você. Você vai criar seu filho, assim vão futuro, vai crescer Pana-Panã!’ [...] Depois quando eu crescendo com dez anos morreu ele. Aí o meu pai ficou capitão no lugar dele durante vinte anos¹¹ [...] Depois aos poucos deixamos nossos costumes. Eu sabia dançar primeiro, eu tocava japurutu – tu tu tu tu tu (cantando) – é bonito!”

“Depois dona Sofia chegou, [e eram] mais bonitos os seus costumes, e semanas depois [ela disse]: ‘vocês devem deixar o diabo. Está enganando a gente aqui. O diabo fala: assim vamos viver, beber, depois roubar, matar, brigar. Assim diabo engana você’. [Falei:] acho que vamos ouvir palavra de Deus. Depois devagar nós trocamos de pensamento [...] Eu estudei [...] com o pastor [...] Eu não sabia nada falar português, senhora, nada, nada! [...] Não conhecemos muito a palavra de Deus mas depois sabemos que não presta a *brujeria*. Pedras, vamos jogar no rio! Vamos queimar tudo essa *brujeria* pajé! Depois nós fizemos um fogo grande, aí nós queimamos tudo dele [Sofia falou:] se você tem veneno para matar, traz aqui. Vamos jogar, vamos entregar para o diabo, porque todas as coisas más são do diabo – ela disse. Vamos jogar todo o veneno, não vai matar a gente, envenenar a gente” (Seu Graciliano – Pana-Panã).

A missionária fez várias viagens nos rios Içana, Cuairi e Xié. Durante sua primeira incursão em território brasileiro, parece que ela se dedicou à alfabetização das populações, celebrando o culto à noite e ensinando alguns hinos em língua

11. O uso do termo capitão vem do período colonial. Para uma história da região, ver R. Wright (1992).

baniwa. Por ocasião da segunda viagem, ela começou a pregar contra as manifestações do diabo entre os Baniwa e os Baré, por ela identificadas no consumo de *caxiri* (cerveja de mandioca) e nas danças rituais. Ela deixou também alguns folhetos aos que desejavam aderir à nova fé, folhetos impressos com passagens da Bíblia já vertidos para o baniwa e o nhengatu.¹² Desistindo de prosseguir numa terceira viagem, em razão da oposição das autoridades brasileiras, mandou da Colômbia índios convertidos encarregando-os de indicar, em cada comunidade, aqueles que se tornariam “anciãos”. Foram então escolhidos os mais idosos das aldeias, os quais receberam os atributos do exercício de sua nova função, isto é, os folhetos com as instruções relativas ao desenrolar do culto diário, bem como aquelas referentes a realização das cerimônias intercomunitárias, as Santas Ceias e as Conferências.¹³

O relato seguinte diz respeito aos Baré do Baixo Içana, onde a penetração do Catolicismo sempre foi mais forte do que entre os Baniwa do Alto Içana. Devido a essa influência do Catolicismo, o narrador enfatiza o abandono anterior ao período da evangelização do conjunto de ritos utilizados pelos pajés, e a presença de “ído-los”, representações antropomórficas dos santos.

“Quando Sofia chegou até eles [...] ensinou a palavra de Deus para eles. Ela falou sobre os apóstolos Pedro, João e mostrou as figuras [de flanela.] Ela ensinava e eles tinham o ídolo [de São Felipe] ali, mas ela não falou nada contra o ídolo deles. Ela ensinava diretamente a palavra de Deus para eles [...] Ela trouxe um Novo Testamento em Kuripako, eles não sabiam ler ainda, eles não conheciam nem letras [...] Alguns aprenderam mais, e aqueles que aprenderam mais ficaram ensinando aos outros. Enquanto ela estava ali, o que eles não entendiam eles perguntavam para ela, mas depois

-
12. Nhengatu ou língua geral: vocabulário tupi sobre estrutura gramatical do português, criado pelos jesuítas.
 13. Segundo R. Wright, as Santas Ceias e as Conferências teriam substituído ciclos de festas. As conferências – que ocorrem duas vezes por ano – são organizadas por rodízio pelas aldeias que delas participam. As Santas Ceias reúnem menos pessoas e ocorrem uma vez por mês, também organizadas em rodízio pelas aldeias.

que ela foi embora, um ajudava o outro. Não sabiam nem como ficar diante da situação. Eles ficaram confusos.

“A segunda vez, ela trouxe um livrete na língua geral¹⁴ [...] Foi aí que ela falou sobre os pajés, ela falou que não eram certos, que eles enganaram, que tudo que eles usavam aqui não prestava [...] Ela só deixou música para eles cantarem mas não deixou ninguém na liderança [...] Sofia pegou todos os versículos que falavam sobre as feitiçarias, sobre as pedras que eles usavam – os pajés usavam – todo o material de feitiçaria e leu para eles, aí os pajés pegaram e queimaram aquilo tudo [... Nós não tínhamos] coisa de pajé, mas tínhamos ídolos, eles tinham um negócio de boi, tinha mastro – que é da festa católica. [Aí] ela falou para os donos queimarem aquelas coisas, mas a imagem ela não tocou, ela não falou nada, ela deixou lá [...] Então um tal de Ataíde, [o representante do SPI¹⁵] que escreveu aquele documento sobre os crentes, e um outro senhor, os dois já morreram, foram buscar a Sofia, prenderam e trouxeram aqui para São Gabriel [porque] duas pessoas fizeram a queixa contra ela [...] Foram os donos que quebraram. Eles ficaram chateados e foram reclamar. [Sofia e um outro missionário] ficaram três dias presos aí na delegacia. [...] Depois de três dias eles foram liberados e fomos devagar até perto de Tunuí já levando a Sofia, de remo. Aí uma carta que veio com ordem de prisão para eles, novamente foram atrás dela. Aí eles encontraram a Sofia à noite, entregaram a intimação para ela novamente. Ela falou: ‘eu não vou!’ Aí terminou o culto à noite, e ela saiu. O delegado da Funai que levou o documento para ela dormiu de um lado e ela passou pelo outro lado do rio e foi embora [...] Outros levaram ela até a fronteira [colombiana]. Ela não sabia se tinha passado da fronteira ou não, aí ficou escondida dentro do igarapé (risos) [...] Ela não voltou mais, ela fez o seguinte: ela colocou anciões lá na fronteira, aí aqueles de lá vieram e

14. Ver nota 11.

15. O SPI, Serviço de Proteção aos Índios, foi fundado em 1910 pelo Governo Federal, sendo substituído, em 1967, pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

colocaram os outros aqui, ordenaram os outros” (Seu Roberto – Brasília; tradução do nhengatu por Silvério, Igreja Batista Independente).

Nesse trecho, como em vários outros, Sofia aparece, senão como vítima das autoridades “brancas”, pelo menos como uma figura corajosa o bastante para resistir a elas – mesmo se é por meio da fuga – e para prosseguir a qualquer preço em seu objetivo evangelizador. Poderia isso sugerir que a missionária estrangeira passou a ocupar, metaforicamente, uma posição análoga àquela dos índios explorados pela sociedade branca brasileira, compartilhando inclusive com eles a experiência dramática da fuga? Será que essa aparente marginalidade a tornava mais digna de confiança aos olhos dos índios? Será que a ajuda oferecida por aqueles que Sofia visitava pode ser vista como consequência lógica desse fato?

Seja qual for a pertinência de tal hipótese, é claro que o retrato da missionária pintado por todos os índios é o de uma branca muito diferente dos outros “brancos” presentes na região naquela época. Sofia surge, sob vários aspectos, como uma figura excepcional: trata-se de uma mulher que viaja “sozinha” (isto é, sem a proteção de homens brancos), com pouca bagagem, sem pressa e dedicada à sua “missão”. Os índios também insistem na simplicidade de seus trajes, no fato de que ela falava a “língua”, o que contrastava com o comportamento dos poucos brancos que chegavam às comunidades em busca de mão-de-obra.

“(…) os capitães encontravam ela, botavam ela num quartinho e davam de comer. Ela carregava quatro caixas de Bíblias em nhengatu e em baniwa. Sofia tinha somente outra saia, uma rede, ela não tinha sapatos. Em Santana, deram sandálias a ela. Porque ela ia no mato. Eles ficaram com pena dela, uma branca americana. Sofia comia tudo : *beiju*, *quinhapira*, *chibé*.¹⁶ Ela ajudava as mulheres mas o trabalho dela era pregar. Sofia dizia de deixar o *caxiri*, a dança, matar gente; ela dizia de não querer mal ao outro.”
(Albertina – Foz do Içana)

16. *Beiju*: bolo de tapioca; *quinhapira*, peixe em salmoura ou seco, fervido em caldo de pimenta; *chibé*: bebida feita com farinha de mandioca embebida em água.

Essa mulher excepcional trazia aos índios um saber associado ao mundo dos brancos, que ela parecia claramente desejosa de compartilhar com aqueles que lhe concediam a sua atenção. Pelo menos era essa a imagem que tinham dela, pois não só ela conversava longamente sobre as histórias do livro que ela mostrava, como também parecia fornecer aos índios os instrumentos intelectuais para eles se apropriarem desse novo saber. Assim, ela ensinava rudimentos de alfabetização, traduzia certas passagens bíblicas para a língua daqueles que visitava e distribuía folhetos aos índios mais assíduos. De modo geral, os relatos coletados revelam uma fascinação pelos costumes dos brancos (ditos mais “bonitos”) e pela amplidão dos novos conhecimentos que Sofia deixava entrever aos índios, e que ela afirmava estarem a seu alcance.

Os índios do Içana, movidos pela curiosidade para com essa estrangeira, não hesitavam em viajar para ver e ouvir a “branca” com o livro. A fama de Sofia assim se construía, ao ritmo dos contatos entre aqueles que a tinham visto e aqueles que logo a veriam. Alguns índios até resolveram acompanhar a missionária em seus deslocamentos, aproveitando essas viagens para se familiarizar com a rotina do crente e dos seus rituais (hinos, leitura bíblica, orações...). Pela sua simples presença, esses atestavam de certa forma a integridade da pessoa de Sofia. Mas, sua adesão à nova fé não ocorria necessariamente nesses momentos de intimidade. Assim, seu Mário, que foi um dos guias de Sofia durante sua primeira viagem, só se converteu anos mais tarde, por ocasião de posterior viagem da missionária, quando “o evangelho [e a presença missionária] já eram mais fortes” e quando ele já havia deixado o Içana para morar numa comunidade perto da cidade de São Gabriel:

“Quando eu estava ainda lá no Içana, chegou a senhorita Sofia de lá de Colômbia, então eu escutei a voz dela. Algumas pessoas de lá já estava assim. ‘É um livro! É um livro!’ ‘O que é que se chama Bíblia?’ [...] A primeira vez ela veio assim como a senhora, bonita, uma jovem ainda, para falar comigo: ‘ô quem é tu?’ ‘Sou daqui da região’. ‘Estou andando para vender esse livro que chama-se Bíblia’. ‘É Bíblia?’ ‘Sim’. E então eu digo: ‘de onde é a senhora?’ ‘Eu venho dos Estados Unidos’. ‘Longe?’ ‘É longe! Mas eu tô querendo a Deus, e eu estou aqui’. Então, quando ela chegou ali

na comunidade Tunuí aqui no Içana, disse pro meu irmão: ‘vamos lá ver o que é ela!’ Pegamos uma canoazinha, uma bagagezinha e fomos embora. Passou dois dias, três dias, para chegar. Eu cheguei de noite na hora de culto na Cachoeira Grande. Aí apressado, fui ver ela. Estava preparando a Bíblia para ir lá na igreja. Entrei lá na igreja, cheguei ali na frente e parei. Eu olhei bem na cara dela e então ela veio dizendo: ‘será que alguém novo chegou? Quem vai estudar com nós? Levante a mão’. Eu gostaria e levantei a mão [...] Tinha muitas Bíblias kuripako. Tinha muito livrinhos, livro grande também. Mas primeiro tinha que estudar no kuripako. Aí mesmo eu estudei duas semanas a ler [...] Naquele tempo eu abandonava o católico, na hora mesmo.

“Eu fui lá para baixo com ele, na outra comunidade. Eu já está lendo lá. Escutei e já sei cantar dois hinos, já leio um pouquinho. Então, quando eu cheguei lá, eu disse: ‘para que essa igreja aqui? Para Deus ou para que?’ Ela: ‘é para Deus’. Então vamos lá, uma igrejazinha bonita íamos fazer. Eu continuei e estudei a palavra de Deus [...] Muitas viagens, ela anda assim, para cá para baixo, para cá para cima. Daqui deu um ano eu continuei e andei com ela [...] Ela tá tirando o caderno e essa maquinazinha que tira foto. [...] Ela orou, eu continuei a orar a Deus. Na outra comunidade nós estamos dormindo, descansando um pouco. Primeiro é eu que ela manda né? Eu não sabia ainda (risos). Continuamos a ensinar Mateus, Ato, João, assim [...] Então nós andamos no meio deles [...] Desde de manhã, de quatro horas, quatro e meia, nós acordava para fazer a oração, aí fazia um mingauzinho, um café para quem vinha aí, conversa, chama ela. Quando é sete hora de manhã, voltava a remar de novo. [...]. Chegando lá a gente atendendo bem, quando já estava meio crente. Aqui no Içana antigamente tinha muito respeito também. Não é como índios, né? Toda vez que nós chegando lá tinha respeito. Só nós achemos aqui no meio dos índios lá mais para cima, na cabeceira desse Rio Negro, lá longe!¹⁷ Aí fui lá para baixo, não queria mais aqui para dentro, não queria!” (Seu Mário – Castanheirinho. Ele morava naquela época em Nazaré)

O sucesso da evangelização protestante foi tão grande que alguns índios baixaram o rio até São Gabriel, onde estava o internato dirigido pelos irmãos salesianos, para dali tirarem seus filhos e trazê-los de volta à aldeia:

“Um dia em 1959, me lembro, eu estou estudando aqui em São Gabriel no colégio do padre. Aí de repente o finado meu pai chegou e veio falar com o padre lá: ‘ó padre tô querendo baixar meu filho!’ ‘Por quê?’ ‘Chegou uma senhora da Colômbia, da cabeceira do rio Içana para trazer evangelho’ [...] Então o padre brigou com o finado meu pai: ‘Não, protestante eu não quero não! Seu filho está estudando aqui comigo na escola. É católico!’ ‘Não, eu não quer saber disso! Eu levo meu filho porque é meu filho!’ Aí ele me tirou da escola e me levou para aqui.” (Seu Getúlio – Castelo Branco)

As autoridades católicas rapidamente avaliaram os perigos que representava para a Igreja a propagação da fé evangélica entre os habitantes da região. Em 1952, resolveram construir uma missão católica em Assunção, no Médio Içana, para tentar conter a onda de conversões e impedir sua progressão em direção ao Rio Negro. Realmente, a presença dos missionários protestantes abria uma brecha no monopólio religioso de que haviam gozado até então os católicos: os índios podiam agora “preferir aprender” com missionários que, ao contrário dos padres, os estimulava a lerem sozinhos os textos bíblicos, símbolo por excelência do conhecimento e do poder dos brancos.¹⁸ A diversificação do campo religioso cristão delineava assim a

-
17. O narrador sugere que a acolhida dos índios do Alto Rio Negro não foi tão “respeitosa” quanto a dos Baniwa do Içana. Isso remete à idéia segundo a qual quanto mais se sobe o curso dos rios, mais “atrasados” seriam os habitantes (isto é, índios, selvagens, grosseiros etc.). Pois a expressão das hierarquias tradicionais, onde aqueles do alto são considerados inferiores àqueles de baixo (servindo a distância geográfica de substrato às diferenças lingüísticas, religiosas, grau de contato com os brancos etc.), sofreu a influência dos estereótipos elaborados pelos brancos a propósito dos índios (Jorge Pozzobon, comunicação pessoal).
 18. N. Journet observa que, do ponto de vista dos índios, a religião surge como sendo atributo de um grupo humano mais do que como forma particular de crença. A Bíblia representa então o saber comum a todos os brancos sem exceção (1998:35). R. Wright (1996:331) enfatiza também que, com a alfabetização, as Bíblias acabam simbolizando o saber recentemente recebido dos brancos.

possibilidade de novas alianças políticas que as adesões religiosas não deixariam de refletir. Carece acrescentar que os índios certamente foram também sensíveis ao caráter quase contratual das relações de trabalho assentadas com os missionários evangélicos, em contraste com o habitual recurso dos católicos ao clientelismo para angariar mão de obra.¹⁹

2. Os sucessores de Sofia

Cinqüenta anos mais tarde, os índios evangélicos não recordam mais Sofia como curandeira, tampouco evocam eventual origem divina a seu respeito, como foi o caso nas primeiras viagens (R. Wright, 1996:309-310). A lembrança que restou de Sofia é de uma missionária entre outras, apenas a primeira de longa série. Todavia, ela permanece sendo uma figura notável pela força de suas convicções, por sua insistência em fazer com que os índios aceitem essas convicções, por sua capacidade em entregar-se por inteiro para realização desse único objetivo. Nesses aspectos, parece que os missionários de hoje não conseguem sustentar a comparação com ela. A descrição seguinte estabelece uma sensível diferença de estilo entre a geração dos primeiros missionários (a intransigência de Sofia é enfatizada, mas é vista também como sinal de “dedicação”) e a geração dos missionários atuais, dos quais se diz que estão mais preocupados com seu conforto pessoal do que com o devir das comunidades.²⁰

“Sofia fugiu pelo Cuairi. Os outros missionários ficaram. Mas não pregavam tanto quanto ela. Quando uma criança chorava, ela mandava a mãe fora. Não podia falar na igreja. Ela não tinha nada, comia pouco, era muito diferente. Os pastores agora são muito diferentes, tem tudo, são ricos, não viajam tanto, não pregam tanto. Só cuidam da Igreja. Nós queremos a

19. Agradeço a Jorge Pozzobon por haver chamado minha atenção sobre este ponto.

20. A resposta de um missionário da Missão Novas Tribos a essa crítica utiliza o argumento da diferença cultural: “os índios pedem mais estudos [bíblicos], mas não se dão conta que para mim, que não sou da cultura deles, não é tão simples, não pego assim a voadeira para sair.”

palavra de Deus ensinada mais claramente. Tenho pena das outras comunidades que não recebem a visita do pastor. Sinto falta de um pastor baniwa.” (Franklin – Tunuí Cachoeira)

Essa última frase contém em filigrana uma crítica forte que não envolve somente os missionários na sua qualidade de indivíduos, mais ou menos motivados. Mais fundamentalmente, remete às fraquezas, aos erros até, da organização evangélica que representam, que os enviou e os sustenta. Assim, os índios evangélicos ressaltam, recorrentemente, que a Missão Novas Tribos não assumiu corretamente seu papel quanto à formação de hierarquias religiosas indígenas, apesar de possuir os meios dessa formação:

“Isso é que foi o problema da Missão Novas, eles não procuraram formar o pessoal da área mesmo trabalhar [...] entrar num instituto bíblico e estudar toda a palavra de Deus. Então isto eles não fizeram [...] Realmente o espírito de Deus é bastante forte, verdadeiro, e nós achamos que só por isso [os anciões, os diáconos] conseguiram ter o conhecimento da palavra de Deus. Mas o que a gente acha é que faltava realmente formar gente dentro da escola, para a pessoa ser realmente firme, começar a trabalhar. A gente acaba até questionando: por que não fizeram isso? Porque hoje a gente enfrenta várias situações sociais e vários problemas [...] Era para estar bem diferente a situação se levassem as pessoas para se formar, entender, saber como o índio, ver os lugares que estão se desenvolvendo bem. Então a gente critica atualmente, que faltou isso né?” (André – Tucumã Rupitá)

A formação de líderes religiosos índios é, de fato, uma das maiores reivindicações atuais. Longe de denunciar a influência de uma ideologia religiosa externa ao grupo, os índios evangélicos apelam para um reforço da presença missionária “branca” afim de alcançar o objetivo, expressamente formulado, de uma igreja autônoma dotada de hierarquia índia independente.

Para tentar concretizar esse objetivo, um dos caminhos²¹ abertos aos índios evangélicos é freqüentar os cursos do Instituto Bíblico, fundado em 1997, em São Gabriel.

21. Outro caminho, mais difícil, é cursar o seminário batista em Manaus.

Além de um curso de estudos bíblicos em regime de internato para os alunos e suas famílias, de uma duração de dois anos, o Instituto propõe a cada semestre ciclos de encontros de uns dez dias aos anciãos das aldeias. A participação aos cursos do Instituto permite que os índios aprofundem seus conhecimentos da religião à qual eles, ou seus ascendentes, aderiram mas que ainda não têm a sensação de compreender por inteiro. Também propicia a ocasião de entrar em contato, num ambiente relativamente protegido, com o mundo dos brancos, de familiarizar-se mais com seus costumes e de aperfeiçoar o conhecimento de sua língua.

“Há dois anos que estou na escola e acredito que tenho alguma coisa a dizer. Estou ciente que Deus tinha escolhido a mim antes de nascer neste mundo. Quero dizer que antes de chegar no estudo bíblico, eu não sabia quase nada. Claro, eu sabia de Deus mas não tinha conhecimento dele. Agora já tenho um pouco de conhecimento. Vou aprender mais e crescer mais espiritualmente” (Joel – Brasília).

“Antes não tinha nenhum lugar para nós podermos aprender a Palavra de Deus. Agora o pastor Kim existe. Nós viemos passar alguns dias, e durante [esse tempo] aprendemos um pouquinho da Palavra de Deus com o pastor [...] Mas eu quero aprender mais [...] Não sei muito bem falar como aluno, mas não estou com vergonha, peço desculpa. Oro a Deus para saber mais” (Davi – Belém).

“Agradeço aos professores. Estou contente mas eu não posso falar português, daí estou um pouco triste. Peço a Deus para aprender” (Jaime – Belém).

“Estava muito tímido mas agora estou feliz.” (Celestino – Taiacu Cachoeira)

O prestígio do Instituto Bíblico beneficia-se antes de mais nada da reputação do pastor responsável, considerado pelos índios como seu fundador: o coreano Kim. Os relatos o retratam como sendo um homem muito atento aos pedidos que recebem, respeitoso dos costumes dos outros, e generoso com aqueles que querem “aprender mais a Palavra de Deus” para depois compartilhar os conhecimentos com os que ficaram nas aldeias.

“A gente vem aqui para aprender mais, porque não tinha outro lugar... Esse pastor ajunta pessoal, ele dá comida por conta dele. Ele faz muitas despesas acho né? Dá comida para nós e nós vem aqui todos nós. Alguém do Içana vem direto de lá para aprender mais a mensagem que ele – o pastor – explica. Quando nós vamos voltar para lá nós vamos passar esse mensagem que nós estudemos para outro, para a família né? É assim. Mas nós já aprendeu alguma coisa na nossa língua. Bom, para amar muito os outros, para não roubar, para não matar gente, direito mesmo! Largar aquilo que é mal. O que é bom, fica firme lá.”

“Como a senhora: você vem de longe, você chega lá na nossa área, você não tem parente lá, capaz que você não come comida que nós come. Aí nós pergunta: ‘dona, o que é que você come?’ Você fala banana, peixe. ‘dona, você tem dinheiro?’ ‘Não!’ Aí nós damos de graça para ti. Assim nós vive por aqui. Você pode andar no meio de nós, você nem precisa levar dinheiro. [...] Não é como por aqui na cidade, aqui na Manaus eu vi [...] Só entra dinheiro, só entra dinheiro. Aqui também nessa pequena cidade aqui...”

“Conversei com o pastor Elias [da Missão Além²²]: ‘o senhor o quê?’ ‘Ah, brasileiro! Puxa, brasileiro não gosta de índio’ – eu falei para ele (risos), eu brinquei com ele. Brasileiro já viu muito na área [...] Na maioria, nenhuma brasileiro gosta de índio daqui do rio Içana. Nem deixa entrar na casa, nem dá comida, não tem nada de café, não dá nadinha, nem passagem. Eu não sei [por que] brasileiro é assim. Agora esse pastor Kim já comi com ele uma comida boa, já tomei bocado de café, pão. É assim que Deus quer que a gente faz para amigos nesse mundo. Para amar tudo. Amar branco, amar preto, amar qualquer tipo de pessoa. Mesmo animal que é diferente de nós é assim, é costume dele. Não fala para nós, mas a gente sabe que ele tem

22. A Missão Além foi fundada em 1982 em Brasília “sob inspiração da Associação Wycliffe Bible Translators”, segundo um dos missionários moradores em São Gabriel. A combinação das iniciais da Associação Lingüística Evangélica Missionária refere-se também ao *além*, ponto final de todas as almas.

também inteligência. Agora, gente como nós... branco, tudo é igual [...] Sofia gostava muito das pessoas.” (Seu Getúlio – Castelo Branco)

É interessante que seja enfatizada a condição de “estrangeiro” do pastor Kim, como se esse fato por si mesmo o distanciasse mais dos preconceitos habituais em relação aos índios. Por sua vez, o pastor Kim insiste repetidamente sobre as diferenças culturais entre a Coréia e o Brasil, ao descrever as surpresas sucessivas que teve desde sua chegada à Amazônia, três anos antes. Ele gostaria na verdade de ir mais longe, quando se refere com frequência à longínqua origem histórica comum dos povos asiáticos e ameríndios, para estabelecer quase que um laço de parentesco entre ele e os índios. No entanto, tais tentativas não conseguem provocar em seus interlocutores um sentimento comparável de identificação, e, para os últimos, o pastor Kim permanecerá para sempre um “branco.” No máximo, o olhar índio sobre Kim, um estrangeiro “branco” sem dúvida muito diferente dos brasileiros “brancos”, é análogo àquele que havia apreendido a personagem de Sofia.

3. O balanço

A fase das conversões individuais tendo passado, o pertencimento ao movimento evangélico agora “herda-se” de pai para filho. É a hora do balanço, e as críticas por parte dos evangelizados são muitas vezes severas quando se trata das conseqüências da evangelização. Apesar da legitimidade da nova religião nunca ser questionada, o abandono de certos elementos culturais e a rejeição dos antigos costumes (danças, instrumentos musicais, casas comunitárias etc.) que resultaram da sua implantação suscitam muitas interrogações:

“Eu já nasci crente por tradição. Ser crente deixa as pessoas pensar no futuro, mostra o bom e o errado, mostra o que já aconteceu. Os velhos falam do *dabucurí*, da pajelança, do que aconteceu [...] Sofia mudou tudo, não foi tão bom. Mas ela deu outra maneira de pensar. Acabou com a tradição, as coisas dos velhos. Depois muitos brancos chegam e procuram essas coisas que a gente não tem mais. Em 64, passou um pesquisador. Os anciãos

estavam muito fortes, eles não quiseram falar com ele. Tinham medo da guerra, da matança do branco. Hoje eles entendem um pouco o que é a religião. A Palavra é para quem quiser, mas é livre para os outros” (Franklin – Tunuí Cachoeira).

Portanto, é apontado que nem tudo foi bom no tempo de Sofia.²³ Um dos efeitos indesejáveis da influência da missionária foi o afastamento das comunidades evangélicas para longe do mundo dos “brancos”. Pois então, os anciãos das aldeias evangélicas, dominados pela desconfiança e pelo medo das violências, não puderam acompanhar as transformações do contexto sociopolítico mais amplo. Em particular, não souberam responder às novas demandas dos brancos, inclusive àquelas procedendo dos antropólogos vindo pesquisar a “tradição” baniwa. Os primeiros missionários evangélicos são designados como parcialmente responsáveis dessa situação, já que não teriam ajudado os índios a compreender os interesses emergentes:

“Os velhos devem ter mal entendido a mensagem dos missionários, ou então estes foram radicais demais. Nós queremos valorizar a nossa cultura. Os velhos entenderam que a cultura é ruim. Aí queimaram tudo. Mas nenhuma cultura é toda boa ou ruim. A idéia de uma organização [política] surgiu no [rio] Aiari, nas comunidades católicas. Se essa idéia saiu de uma comunidade católica, é porque os missionários não deram apoio nesse ponto. E precisamos nós organizar. As reticências das comunidades vêm do fato que alguns não sabem como funciona o mundo dos brancos [...] As comunidades católicas ainda se pintam mas é para os de fora, para as autoridades. Eu não ando de cueca, então por que eu deveria fazer isto? É o que eu digo para os antropólogos. Mudou só a religião, não mudou outra coisa; a organização social, o casamento continuam iguais” (Irineu – Jandú Cachoeira).

23. Os missionários atualmente presentes na região também reconhecem, às vezes, que a atividade evangelizadora “estragou” alguns aspectos das culturas. “Talvez Sofia tenha sido daquela fase de transição [entre as antigas abordagens dos missionários e as novas]. Então, ela valorizou a pessoa mas acabou estragando alguns costumes.” (Lenita – Missão Além)

Porque a prudência levou os índios evangélicos ao isolamento e à desconfiança em relação aos brancos, os contatos entre Baniwa e membros da sociedade branca estreitaram-se mais, num primeiro tempo, nas comunidades ditas católicas do Aiari, um afluente do Rio Içana. Lá nasceu o projeto de uma organização política em defesa dos interesses baniwa, visando essencialmente à demarcação das terras indígenas.²⁴ Depois, com a fundação da ACIRI (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana) passou a existir uma organização própria do Içana. No entanto, apesar das aldeias evangélicas se beneficiarem com os avanços políticos realizados, elas não abandonavam a sua atitude de reserva e persistiam em ver, na busca de negociação com as autoridades brancas, a marca da “mão do diabo”. Será preciso esperar que se faça sentir a influência da nova geração de Baniwa evangélicos, dos quais alguns estudaram nas cidades, para que as coisas mudem, no sentido de maior participação política. A partir de 1992, a ACIRI passa a representar todas as comunidades cerca de Assunção, sede da missão católica, enquanto a OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana) reúne todas as aldeias da zona evangélica do Médio e Alto Içana, num recorte territorial que corresponde, *grasso modo*, ao do pertencimento religioso.

“A ACIRI foi fundada em 87, um pouco antes da FOIRN.²⁵ A OIBI foi criada em 92. Antes ela abrangia essa região todinha aqui, que ela era muito grande por causa das 52 comunidades. [...] O objetivo era fortalecer o movimento indígena no rio Içana. [A OIBI foi fundada] para ficar mais fácil e devido que as pessoas não chegavam para cá por causa da religião. Não chegava assim a conversar e não se chegava a definir a política indígena independente dessa deixa. [...] Eu voltei [de Manaus] em 92, comecei a trabalhar na escola da comunidade e comecei a escutar a conversa dos

24. No caso presente, é impossível atribuir de maneira incontestável esse desinteresse da ação política à influência dos missionários protestantes. Mas é certo que, em outras regiões próximas, estes muitas vezes opuseram-se abertamente às organizações políticas indígenas (Jorge Pozzobon, comunicação pessoal).

25. FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

velhos, comecei a entrar na conversa também, nós ficávamos lá escutando. Acabamos convencendo várias pessoas para descer [em São Gabriel...] Estudamos a política, ajudamos em tradução, querendo mostrar pro povo [evangélico] que não é bem assim [...] A gente começou a ajudar a explicar pro pessoal da FOIRN, pro pessoal da ACIRI. Teve uma comissão lá em cima, teve uma discussão sobre os problemas que tem na região e acabou-se criando a OIBI nessa assembléia. [...] Nosso trabalho foi de conscientização política, dizer a importância da religião, mas que pactos sociais têm de ser discutidos separadamente das religiões para não complicar” (André – Presidente da OIBI – Tucumã Rupitá).

Essa relativa homogeneidade religiosa não foi, como observam os líderes da OIBI, um fator suficiente para criar a mobilização política esperada. Eles afirmam, então, sentir a necessidade imperativa de libertar do campo religioso o que tem a ver com questões de representação e de ação política, para aumentar sua eficácia. Encontram um apoio inesperado, e bastante paradoxal, considerada a meta, nos missionários das Novas Tribos, os quais assumiriam um papel de mediador entre os jovens líderes baniwa e as antigas gerações, às vezes reticentes quanto a novidades. Os elogios não impedem a formulação de críticas, mas, mais uma vez, num sentido diferente daquele que se poderia esperar. A queixa aos missionários não é de sua ingerência nos assuntos do grupo. Muito pelo contrário, lamenta-se a “falta de apoio e de presença”, de “mobilidade e de deslocamento” da sua parte. Tanto os elogios quanto as críticas constituem, de modo evidente, um implícito reconhecimento do ascendente sobre a população evangélica dos missionários brancos, os critérios do bom e do justo sendo em boa parte determinados pela sua palavra. É preciso notar, no entanto, que pretender subtrair o político ao domínio do religioso ecoa, em outro campo, com as reivindicações para a autonomia de uma igreja indígena.

“O trabalho do missionário é visitar as comunidades, [...] dar apoio nas comunidades. Hoje em dia eles não faz isso. Eles só ficam lá na comunidade [onde moram.] A gente acha que eles também são os melhores assessores para gente, enquanto movimento indígena, até mesmo para incentivar. Às vezes, a gente acha tantos problemas...” (André – Tucumã Rupitá)

“Novas Tribos do Brasil sempre nos apóiam porque dentro de nós mesmos, das comunidades evangélicas têm muitas pessoas que não conhecem a nossa organização – o trabalho – e sempre vão contra um pouco. Aí os missionários ajudam: ‘não, eles estão certos, estão fazendo um trabalho certo, não contra a Palavra de Deus!’ Porque tem as pessoas que falam assim que nós estamos fazendo o trabalho da organização e que é contra a Palavra de Deus.” (Raul – Tucumã Rupitá, estudando no Seminário da Igreja Batista, em Manaus)

No contexto político, dentro do qual se exerce agora o jogo de pertencimentos religiosos e de identidades étnicas, os Baniwa evangélicos não apostam no retorno à tradição. Não se trata para eles de voltar aos “costumes antigos”, mas de saber o que é possível negociar da imagem dos índios com os representantes de entidades governamentais ou não governamentais, nacionais ou estrangeiras. Os evangélicos exploram novas maneiras de suscitar o interesse dos “brancos” pelas coisas antigas, de modo diferente dos católicos – dos quais dizem que “se pintam para os de fora” – mas tão eficientemente quanto eles. A OIBI desenvolve por exemplo um projeto de exploração de recursos naturais, particularmente de algumas plantas medicinais. Esse saber, antigamente próprio dos curandeiros combatidos pelos anciãos das comunidades, é reapropriado pelos evangélicos em nome de uma dissociação entre forma e eficácia rituais. De certa forma, esta formulação vai ao encontro do discurso dos missionários, os quais consideram hoje que a maioria dos elementos culturais indígenas podem ser mantidos, se forem de agora em diante consagrados ao louvor de Jesus:

“Esse negócio de planta e medicina não tem nada a ver com a presença de Deus... Apesar de que os pajés rezavam sobre as plantas antes de passar no doente. [...] Continua rezando só que de outra forma atualmente. [Os Anciões] fazem a oração sobre a planta, quem quiser acredita [...] As orações são ditas segundo o Espírito, os dons do Espírito, não são coisas assim repetidas, são coisas que você pede a Deus, no momento que você vê a situação” (André – Tucumã Rupitá).

Ainda que reconhecendo as mudanças importantes provocadas por sua adesão às crenças introduzidas por Sofia, cujos sinais mais evidentes são a elaboração de novas

representações dos eventos, tanto individuais como coletivos, os Baniwa evangélicos tendem, de modo geral, a minimizar as conseqüências dessas transformações:

“Algumas coisas apenas mudaram. No caso, Conferência, Santa Ceia, forma de ver o mundo é bem diferente, forma de enfrentar situações [...], forma de encarar doença e a morte é bem diferente [... Mas] eu acho que nós não perdemos nada. Está certo: nós temos culturas, nós tivemos culturas que poderiam se trabalhar de uma forma diferente [...] Nós acreditamos que nós vivemos num mundo que foi criado por Deus, mas que houve uma interrupção pelo Satanás, que se originou de lá mesmo também, que se orgulhou e não se arrependeu, então ficou eternamente inimigo de Deus. Então o mundo passou a ser dele, desde que Adão e Eva erraram. Todo homem nasce já dentro de coisa do mundo, desejo do mundo [...] Eu posso morrer hoje mas eu sei para onde eu vou. Essa é a diferença!” (André – Tucumã Rupitá)

Os índios evangélicos recusam-se a enxergar o abandono das práticas religiosas e festivas antigas numa perspectiva da “perda de identidade étnica ou cultural”. Pelo contrário, André, o presidente da OIBI, insiste na consciência do passado, nos conhecimentos ainda presentes, na competência dos Baniwa evangélicos nas coisas da tradição. Além disto, lembra os laços de parentesco com os não-evangélicos e afirma que, afinal, os evangélicos são tão Baniwa quanto os outros. Essa resposta é dirigida, sem equívoco possível e, antes de mais nada, aos antropólogos:

“Os antropólogos dizem que a gente está perdendo a nossa cultura. Aham que nós temos que resgatar a nossa cultura, e o que eu geralmente falo é que a gente não tem que resgatar nada [...] Ainda sabemos [as coisas do passado], por isso que a gente quer fazer tipo memória [...] Critiquei uma vez os antropólogos dizendo: não é memória! [...] A história pode ser memória para nós [evangélicos.] Não é que nós não acreditamos, mas que nós achamos que estamos no outro caminho, então para nós poderia ser memória. Mas para as pessoas que ainda dizem que praticam, não é uma memória, é viva. Eu falei para eles: é uma coisa viva! O meu tio vive disso! [...] Não é uma perda. É apenas que foi deixada de lado. Por isso

que eu acho que não é resgate, porque não é uma coisa que se perde. Resgatar é você ir buscar novamente para você. Mas isso não. É valorizar [...] Nós não podemos ficar sem conhecer a nossa história, então eu acho que é uma forma de valorizar a cultura [...] Nós entendemos resgate de um outro sentido – de você pegar o que você perdeu! No caso, eu acho que nós entendemos mais isso na parte da religião. Por exemplo, nós fomos resgatados, tem uma comparação como se fosse alguém estando dentro do fogo, lá dentro e alguém entra e te pega e te tira de lá, então isso é resgate!” (André – Tucumã Rupitá)

Que a palavra “memória” seja entendida como a narrativa de um passado que não existe mais, ou como um testemunho atestando os conhecimentos atuais, o seu uso deixa perceptível uma inquietação, ainda não totalmente resolvida: como conciliar a ruptura com a “vida de antes” – ruptura anunciada pelo “resgate” evangélico – e a continuidade da história do povo, formando a tal “tradição” que agora tanto interessa aos brancos, e que convém “resgatar”? Em outras palavras, como ser Baniwa ao mesmo tempo que evangélico?

Se compreende aí melhor o sentido da demanda reiterada de um ensino religioso mais rigoroso e mais completo, bem como as críticas dirigidas aos missionários, esses últimos sendo percebidos como os únicos, por enquanto, a dominar a linguagem religiosa em sua complexidade. Com efeito, na consciência dos atores baniwa, pastores índios que dominassem plenamente os argumentos religiosos evangélicos teriam condição de assumir um papel de mediação (ou de conciliação) entre o mundo local do Içana e o mundo global dos brancos: caber-lhes-ia avaliar, por eles mesmos e para suas comunidades de origem, o que é compatível entre os dois universos, lançando assim as bases de uma identidade evangélica emancipada e propriamente baniwa. Enquanto os anciãos baniwa cuidam exclusivamente dos assuntos religiosos internos das aldeias, os pastores formados no seminário poderiam contribuir também para perceber com mais agilidade as mudanças do contexto político regional, apoiando desta forma a ação das organizações indígenas em sua defesa dos interesses coletivos baniwa. O caso baniwa aparenta-se, assim, ao caso dos grupos indígenas kraho e siriono, analisado por Donald K. Pollock, os quais, confrontados à expansão crescente das sociedades

nacionais, adotaram, paradoxalmente, uma religião universal “como meio de preservar sua identidade local e tradicional, assim como sua integridade social microcós mica”(1993:176).

Referências bibliográficas

- GALVÃO, Eduardo. Aculturação indígena no rio Negro, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nova série antropologia, Belém, n° 7, setembro 1959.
- HILL, Jonathan D. Los misioneros y las fronteras, *America Indígena*, 44 (1), 1984. p.183-190.
- JOURNET, Nicolas. Les jardins de la paix: étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie). Tese de 3° ciclo, EHESS, 1988.
- LIMA, Deborah de Magalhães. The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social classification of an amazonian region (the middle Solimões). Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Free School Lane, Cambridge, 1992.
- MULLER, Sophie. *Beyond Civilization*. Chico, CA: Brown Gold Publications, 1952.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Depoimentos Baniwa sobre as relações entre Índios e ‘civilizados’ no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nova série antropologia, Belém, n° 72, janeiro 1979.
- POLLOCK, Donald K. Conversion and ‘community’ in Amazonia. In: HEFNER, Robert W. (ed.). *Conversion to Cristianity*. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 165-197.
- WRIGHT, Robin M. Lucha y supervivencia en el noroeste de la Amazonia. *América Indígena*, 43, 1983. p. 537-554.
- WRIGHT, Robin M. Indian slavery in the Northwest Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série antropologia, n° 7, 1991. p.149-179.
- WRIGHT, Robin M. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, M. Carneiro da (ed.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo; Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 253-266.

WRIGHT, Robin M. & HIL, Jonathan D. Venancio Kamiko: wakuenai shaman and messiah. In: LANGDON, J. (ed.). *Portals of Power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 257-286.

WRIGHT, Robin M. Aos que vão nascer: uma etnografia religiosa dos Índios Baniwa. Tese de habilitação, Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1996.