

ARTIGO

**CONVERSÃO: UMA DISCUSSÃO SOBRE TROCA CULTURAL
E ASSIMILAÇÃO DA RELIGIÃO CRISTÃ**

Resumo

O presente artigo tem por finalidade estabelecer a discussão sobre encontro cultural, mais precisamente por meio da conversão ao cristianismo por parte de povos tribais. Os embates existentes entre a religião tradicional (representado pelo xamanismo) e a religião mundial (representada pelo cristianismo trazido pelas missões) são complexos, principalmente quando está em jogo a religião letrada. Baseado nisto, o texto traz algumas discussões que circundam este complexo tema como, por exemplo: o perspectivismo indígena, o solipsismo ocidental, os vários tipos de conversão etc. Como base desta reflexão encontra-se o diálogo com alguns teóricos que se debruçaram sobre este tema tais como Robbins, Hefner, Vilaça, Sahlins dentre outros.

Palavras-chave

conversão; religião; missões cristãs; povos tribais.

Abstrait

Le présent document vise à établir une discussion de rencontre culturelle, plus précisément en se convertissant au christianisme par des tribaux. Les affrontements entre la religion traditionnelle (représentée par le chamanisme) et religions du monde (représenté par le christianisme apporté par les missions) sont complexes, surtout lorsque la religion est à lire et écrire participation. Sur cette base, le texte apporte quelques discussions autour de ce sujet complexe tel que: perspectivisme indigène, le solipsisme de l'Ouest, les différents types de conversion, etc. A la base de cette réflexion est le dialogue avec certains théoriciens qui ont étudié ce sujet, par exemple Robbins, Hefner, Vilaça, Sahlins et d'autres.

Mots-clés

de conversion; la religion; les missions chrétiennes; des tribus.

* Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor do Curso de História na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

INTRODUÇÃO

Ultimamente, o tema *conversão* tem chamado a atenção de muitos especialistas das Ciências Sociais, especialmente de alguns etnógrafos e historiadores que tentam dar conta do fenômeno ao descrever o cotidiano dos mais variados povos. Isto porque, na Antropologia, o estudo do cristianismo em sociedades tribais ocupa ainda um espaço relativamente pequeno, principalmente com relação aos povos indígenas, embora haja o reconhecimento da legitimidade e da relevância de objetos de estudo como a conversão e o letramento para os antropólogos (FIENUP-RIORDAN, 1991: 7). Em relação à História, a situação não é diferente.

Alguns estudiosos como Robbins, Hefner, Sahlins e Gruzinski propõem, por meio de importantes trabalhos de pesquisa, teorias específicas que norteiam a compreensão dos imbricados contatos interétnicos entre a sociedade tribal com sua religião tradicional imersa em uma cosmologia local, e a sociedade ocidental com sua religião universal, racional e relativista, repleta de aparatos e tecnologias utilizados na evangelização. Desta forma, a conversão implica, nesse sentido, em permeabilidades culturais num processo de ocidentalização da alteridade¹.

A conversão deve ser entendida aqui como fenômeno ocorrido entre os indígenas das terras baixas da América do Sul². Ocorrência que traz quatro desdobramentos: primeiro, a adaptação da missão, e, por conseguinte da religião proposta às práticas locais; segundo, a estruturação do pensamento ocidental especificado na teologia como metodologia norteadora das missões por meio das representações da conversão e de como esta deve ser vivenciada pelos catequizados; terceiro, o papel dos bens de consumo e o aparato tecnológico missionário no momento do contato; e quarto, a experiência dos catequizadores e catequizados em torno das práticas conversoras, numa dinâmica de permeabilidade cultural, evidenciada, particularmente, no contraste entre a lógica ocidental e o perspectivismo ameríndio.

1. Serge Gruzinski faz uma reflexão esclarecedora sobre esse tema ao analisar a ligação da cultura europeia renascentista com a dos indígenas do Novo México no século XVI onde demonstra mundos mesclados, permeados por misturas. Sua consideração sobre o momento da conquista recorda que a chegada dos europeus provocou turbulências, desordem e caos. Adverte ainda que, sem essa noção, não se pode compreender as misturas provocadas pela conquista. Dessa forma, surgiram as “zonas estranhas”, onde a improvisação venceu a norma e o costume, isto é, a relação entre o espanhol e os nativos foi assinalada por improvisações, precariedades e indeterminações.

2. Embora especialistas apresentem suas considerações com base em estudos etnográficos feitos em outras partes do mundo como, por exemplo, Robbins e os povos melanésios, minha preferência será pelos povos indígenas da Amazônia, mais precisamente os Waiwai.

O meu objetivo aqui não é tanto desenvolver uma discussão teórica aprofundada, embora não possa escapar da epistemologia, mas abordar o tema com base em meu trabalho de pesquisa que inclui as fontes a mim disponíveis cujo resultado incluiu os estudos sobre a cosmologia Waiwai, as transformações sofridas com trabalho missionário no final da década de 40, a reflexão sobre a missão cristã e a manutenção do cristianismo neste povo ao longo de décadas³.

Incluo também a reflexão sobre as práticas de letramento, visto que o cristianismo estrutura-se, por excelência, como religião do livro, da escrita e das Escrituras. As implicações missionárias, materializadas em metodologias com resultados específicos podem, de alguma maneira, ser observadas neste estudo de caso.

CONVERSÃO: PRÁTICA PERCEBIDA, TEORIA EM CONSTRUÇÃO

O interesse crescente da Antropologia pela conversão dos índios ao cristianismo no Brasil pode ser percebido com a publicação dos dois volumes da obra “Transformando os deuses”⁴, que reúne artigos organizados por Robin Wright contendo análises, etnográficas em sua maioria, sobre o assunto, e a coletânea de artigos intitulada “Deus na aldeia” organizada por Paula Montero. Voltando um pouco no tempo, as pesquisas iniciais feitas pelos antropólogos até a década de 70 e 80 se ocupavam em estudar e divulgar a resistência à religião cristã por parte das sociedades tribais, ou seja, buscavam a “preservação” da religião tradicional que subsistia contra as inovações religiosas trazidas de longe. Essa postura não levava em conta, ou até mesmo desprezava, a conversão como fenômeno. Já os trabalhos mais recentes reverteram esta tendência, pois os pesquisadores perceberam que, em alguns casos, a adesão ao cristianismo era por demais visível, algo que não podia ser desprezado ou silenciado.

Ressalto ainda que o cristianismo como tema não é algo tão recente. O interesse pelo estudo, do ponto de vista social e filosófico, remonta o século XIX. Mas apesar desse longo percurso, não nos foi fornecido, uma definição precisa e final que venha responder por completo as questões que envolvem a adesão à religião cristã, principalmente por indígenas, de modo geral.

3. A conversão dos Waiwai ao cristianismo foi monumental a ponto de fazer com que este povo passasse a ser visto em sua maioria como uma nação cristã protestante. Para mais detalhes sugiro a leitura de minha tese de doutorado intitulada: *Entre escritas e as escrituras: práticas letradas nas missões protestantes junto aos Waiwai (1948-1984)*.

4. São duas coletâneas de artigos que versam sobre a conversão. O primeiro volume trata do trabalho missionário indígena conservador, o segundo trata do trabalho missionário indígena pentecostal. Ambas foram publicadas pela Unicamp. Já a obra “Deus na aldeia” traz uma coletânea de artigos que tratam sobre as missões, os indígenas e a mediação cultural. A obra foi publicada pela Globo.

Hoje, todavia, há uma preocupação em se compreender essa “adesão”. E, de modo geral, o primeiro passo é a tentativa em se responder o que significa conversão ao cristianismo, empreitada que surge como a fornecida por Aparecida Villaça:

[A conversão] está fundada na possibilidade de tomar o cristianismo como um conjunto de aspectos – que inclui rituais, dogmas e mitos – que não funcionam, necessariamente, como um todo coeso, ou seja, que se desmembram e ganham feições particulares nos diferentes contextos culturais. (VILAÇA, 1996: 132).

A conversão seria compreendida, então, como a adoção de uma religião universal, adaptável a peculiaridades locais. Nesse sentido, historicamente, o cristianismo, em seus dogmas e práticas, apresenta-se flexível ao se estabelecer nas várias culturas contatadas pelo trabalho missionário conforme Hefner:

Recent anthropological work has emphasized that Christianity in a cross-cultural context is far less socially and ideologically monolithic than the “salvationist orthodoxy” (Scheider and Lindenbaum 1987: 4) often attributed to it. Contrary to essentialist characterizations of its meaning, Christianity has demonstrated a remarkable ability to take on different cultural shadings in local settings (Badone 1990; Boutilier et al. 1978; Saunders 1988; Schneider and Lindenbaum 1987) (HEFNER, 1993: 5)

O cristianismo missionário, segundo estudos em Antropologia e História, apresenta esta característica de acomodação e adaptação⁵.

Muitos trabalhos etnográficos tornam visíveis essas “adaptações”, principalmente quando uma liderança nativa local passa atuar no ofício pastoral. Há casos em que a religião tradicional é completamente abandonada sendo substituída por uma nova. É o modelo que Sahllins chama de modernização. Mas também há dados que demonstram nesta troca cultural⁶ a confluência das duas religiões em um mesmo grupo⁷. Mesmo concordando com este ponto, não posso, por outro lado, exacerbar quanto ao isolamento, criando um particularismo extremo que resulta num cristianismo restrito calcado em práticas e tradições meramente locais. Não se pode desprezar um conjunto mínimo de regras e preceitos que fazem do cristianismo,

5. Os jesuítas desenvolveram, entre os séculos XVI e XVII, um princípio missionário que ficou conhecido por *accommodatio* onde havia a utilização dos elementos culturais para o processo da evangelização. Ou como afirma Županov: “Este método assentava no conhecimento da estrutura espiritual das culturas encontradas na Ásia, tidas como «pagãs», mas encaradas como sociedades complexas e «civilizadas», a fim de enxertar o cristianismo por via de uma substituição ou redefinição dos costumes «sociais» existentes. A conversão em si conceituou-se em conformidade com os preceitos de Inácio de Loyola expressos nos Exercícios Espirituais, isto é, uma acção «interior» e «pessoal» concretizada por meios persuasivos e não coercivos.” (ŽUPANOV, s/d).

6. Trataremos mais adiante sobre os três modelos de troca cultural sahlinsianos discutidos por Robbins.

7. Um exemplo desta característica é o movimento religioso conhecido por Hallelujah, uma construção religiosa feita a partir do anglicanismo e a religião tradicional entre os Patamona.

como religião universal, um conjunto de práticas e de representações diferenciado de outras religiões igualmente universalizantes, como o Islã ou o judaísmo. Aspectos importantes ao cristianismo têm perdurado na longa duração, apontando para as continuidades ao longo do tempo como, por exemplo, o trabalho missionário⁸ e suas estratégias tais como o uso da tecnologia da escrita, a educação formal, a formação e utilização de lideranças locais dentre os catequizados etc.

Embora polissêmicos, os saberes cristãos convergem para um ponto comum: a erradicação do paganismo. Pelo menos as missões protestantes conservadoras tratam este aspecto como alvo vital, justificando assim, em absoluto, a própria ação missionária. O argumento aqui é que o cristianismo possui uma particular definição quanto ao significado do *tornar-se um cristão*⁹, que denota o *passar a perceber o mundo pela ótica da fé*, tal como descrita na Bíblia, nas confissões de fé e nos catecismos.

Do ponto de vista volitivo, duas grandes correntes teológicas devem ser destacadas: o *calvinismo*, que propõe a visão de que o indivíduo não pode escolher sua conversão, uma vez que a prerrogativa desta escolha situa-se em Deus; e o *arminianismo*, onde o indivíduo está entregue ao livre arbítrio, ao escolher se deve ou não se converter¹⁰. Embora essas duas noções se dediquem ao tema da escolha do catequizando, em um aspecto concordam que deve existir algum tipo de transformação com desdobramentos, segundo o interesse dos missionários.

Do ponto de vista religioso, o alicerce usado para sustentar esta explicação do fenômeno é a própria teologia, entendida como aquilo que “... articula o *ato* comunitário da fé” (CERTEAU, 2002: 59). Grosso modo, a teologia seria, essencialmente, o discurso normativo (*a priori*) de toda ética, moral, estética e política das missões cristãs conservadoras (CERTEAU, 2002: 241). Vale lembrar que este modelo de conhecimento é absolutamente dependente, não só da escrita, como também da sistematização lógica, embora esteja confinada unicamente aos meios religiosos¹¹, usufruindo do *status* de mediadora entre a experiência vivenciada nestes meios e a compreensão teleológica dos fatos vividos, ou como afirma Dumont “O que é verdadeiro para a hermenêutica bíblica pode se aplicar também à interpretação dos dados brutos da experiência” (DUMONT, 1985: 50).

8. Embora a Igreja Católica tenha uma política diferenciada na evangelização dos povos indígenas após o Concílio do Vaticano II, o interesse em levar o conhecimento do Evangelho perdura, mesmo que a metodologia esteja voltada para o reconhecimento, e até certa assimilação da cultura mítica indígena local.

9. Na teologia esta área é denominada de soteriologia.

10. O calvinismo é a base epistemológica da maioria das missões protestantes, enquanto o arminianismo assemelha-se muito ao modelo adotado pelas missões católicas.

11. A própria Igreja Católica, após o Concílio Vaticano II, optou por se aproximar da Filosofia e Antropologia, distanciando-se da Teologia sem, portanto, abandoná-la totalmente.

Desde o início das campanhas no século XVII¹², toda articulação missionária, principalmente protestante, foi norteada por esta forma de pensar. Desde as representações mais remotas do *pagão* até as explicações cosmológicas, sociais e psicológicas do descrente, tudo ocorreu pela lógica do conhecimento teológico ocidental, como fundamento e, ao mesmo tempo, como finalidade dos atos humanos.

O ocidentalismo na sua versão dogmática na visão de seus seguidores, antecipa, pelo menos do ponto de vista teórico, a experiência vivida por cada missionário envolvido nas estratégias catequéticas. E é neste ponto que encontramos o problema do exclusivismo teleológico¹³.

As conversões ocorridas em uma comunidade indígena qualquer não se restringem à simples substituição de uma nova confissão de fé pela antiga adotada até então, substituição bruta da religião tradicional pela religião universal¹⁴ como se alguém trocasse de casa ou de emprego. A partir do momento em que uma escrita passa a ser imposta numa cultura ágrafa, aí já se inicia um processo que pode desencadear em várias conversões.

Para a visão missionária formal, entretanto, o foco é muito mais restrito: só se torna cristão aquele que passa por uma profunda transformação de alma (*anima*) como decorrência do processo de evangelização e catequese. O que se espera, de acordo com esta lógica, é a adesão completa ao cristianismo em seus rituais e credos, ou seja, é o início de uma experiência pessoal (ou individual)¹⁵ com um conjunto de fé, sendo esta adesão desprovida de qualquer outro interesse inicial, seja material ou comportamental. A grande mola propulsora é a transmutação do espírito (*anima*) que apresenta como corolário uma nova visão dos hábitos cotidianos. Pensando no cotidiano, é quando muitas práticas locais são tidas como pecado sob a denominação de *adultério, roubo, assassinato, infanticídio, antropofagia, feitiçaria* etc. Significa dizer que para os missionários protestantes há primeiro uma “mudança interna”, para consequentemente haver uma “mudança externa”.

Neste embate entre o *modus faciendi* e o *modus vivendi*, encontramos a declaração feita por um missionário protestante que tenta justificar a inconstância dos Wari.

12. Alguns pesquisadores acreditam que a tradução, para o malaio e o árabe ainda no século XVII, e a conseqüente divulgação da Confissão de fé protestante intitulada *De Veritate Religionis Christianae*, escrita em 1627 por Grotius (1583 – 1645) foram atitudes que devem ser reconhecidas como uma legítima campanha missionária, diferenciando-se apenas, com relação às missões católicas, pelo seu caráter basicamente itinerante.

13. O exclusivismo teleológico da teologia, além de não dar conta de todo o processo, ao mesmo tempo exclui outras áreas importantes para a análise fenomenológica como a Antropologia e a História.

14. O estudo sobre o perspectivismo e a inconstância subsidiam esta afirmação.

15. Lembro aqui o trabalho comparativo feito por Dumont (1985) sobre o individualismo.

Mesmo que informalmente, sua observação demonstra, o confronto entre a descrição teológica simplificada sobre conversão e a complexidade das práticas indígenas na aldeia.

Sem saber a natureza da salvação, só sabendo que a vida das pessoas que aceitaram tinham mudado muito, todo mundo virou crente, só para imitar os crentes. Por isso deu tanta evasão depois; não eram convertidos de espírito, mas só de persuasão mental. Crente para eles era só mudar de vida, e crente é uma relação íntima com Deus, que eles não tinham conhecido (...). Por mais que eu explique que é o espírito de Cristo que traz a salvação, ainda ligam salvação à sua conduta. Quando se ensina parece que estavam entendendo muito, mas, se eles começam a dizer, é sempre referente à conduta (...). Não é a conduta que salva, mas a crença em Cristo é que muda a conduta. (VILAÇA, 1996: 138).

Com base na metodologia das Ciências Sociais, principalmente a Antropologia e a História Cultural, algumas perguntas pertinentes podem ser colocadas a partir dessas representações da inconstância dos Wari frente à conversão, perguntas estas que o missionário responde unicamente através do caminho dogmático. Estas perguntas são: por que há a conversão? Por que há a rejeição? Quais são as implicações culturais presentes? Qual é a noção do indígena quanto ao que significa tornar-se crente ou deixar de ser crente? O que representa a religião universal frente à sua religião tradicional? Como podemos ver, são muitos os questionamentos.

Muito se discute quanto ao que se pode asseverar sobre a internalidade ou externalidade da conversão. Seguidores de Weber tendem a pensar a conversão como algo majoritariamente externo cujo objetivo se restringe aos bens de consumo. Esta visão weberiana já enquadra a própria religião tradicional nestes moldes ao afirmar que o mágico e a busca do domínio mecânico do sobrenatural viabiliza o interesse naquilo que pertence ao mundo como a longevidade, êxito nos confrontos contra inimigos etc. (HEFNER, 1993: 5)¹⁶

Em contrapartida, há uma proposta desenvolvida por Horton ao afirmar que a conversão seria como um fenômeno metafísico interno com vistas a resolver questões voltadas ao sentido da existência. Neste caso, há um certo distanciamento das afirmações positivistas e uma certa semelhança com a própria argumentação teológica, destituindo, como se é de esperar, as concepções inspiracional, teleológica e dogmática, bases comuns a este modo de pensar. Em outras palavras, este tipo de argumentação abarca a estruturação cartesiana na diferenciação alojada no espírito, sendo este o foco da conversão, como veremos adiante.

16. É preciso ressaltar que nesta mesma obra, na p. 15, Hefner demonstre que “Their studies and the work of others suggest that it is highly misleading to claim, as some Weberian sociologists still do, that traditional religions are ‘unable to go beyond the word as it is immediately experienced’ (Whimster and Lash 1987: 6)”.

Esta discussão suscita uma outra hipótese: a do papel do aparato tecnológico na propagação da religião cristã e na catequese dos indígenas. Com raras exceções, toda estratégia de contato para posterior evangelização vem acompanhada de artefatos que artificialmente (a redundância é proposital) causam certo impacto sobre a sociedade tribal em questão. No decorrer da convivência, necessidades são arquitetadas e inseridas no cotidiano da aldeia, o que facilmente faz com que as missões sejam vistas como uma instituição indelevelmente conectada aos bens de consumo. Mesmo quando há a rejeição para com a nova religião trazida de longe, como é o caso dos Yekuana e dos Yanomami¹⁷, ainda assim, certas influências ocidentais, vistas como algo intimamente ligada ao cristianismo, são cobiçáveis, proporcionando o anseio pelos produtos trazidos pelos missionários. Não importando se a conversão é tida por uma ocorrência externa ou interna, em ambos os casos, o desejo por esses bens ocorrerá¹⁸.

No caso dos indígenas, muitos trabalhos etnográficos demonstram que este nativo, muitas vezes em detrimento de um conhecimento mais aprofundado das doutrinas cristãs, tende a uma preocupação voltada ao comportamento, ou seja, para se tornar um cristão basta não fumar, não beber, não buscar os xamãs etc. Em certo sentido, tais trabalhos de campo desvendam a importância dos bens de consumo no encontro de duas culturas ou cosmologias. Neste ponto cito o questionamento feito por Hefner: “Alternately, or in addition, do Christianity and the other world religions embody a cultural logic uniquely adapted to the challenge of the civilized macrocosm?” (HEFNER, 1993: 5).

Aqui chegamos ao ponto crucial para a discussão sobre a conversão do nativo, ou seja, pensar, não o que os leva a mudar, mas por que desejam mudar. Até que ponto os bens de consumo são a motivação? Será que há outros modelos de conversão? Para uma compreensão maior deste questionamento, seria relevante citar a discussão levantada por Robbins sobre a análise da teoria da *troca cultural* esboçada

17. Em seu artigo “Entre corpo” e “alma”: a não-conversão dos Yekuana no Brasil” Lauriola trata da resistência deste povo tribal à conversão, ao contrário de seus pares na Venezuela. Todavia a autora reconhece o interesse por artefatos cristãos, como, por exemplo, o letramento. Tal posição argumenta que a conversão ao cristianismo não se dá apenas quanto ao fenômeno virar crente. Eis o que a autora diz: “Por último, o “palco da escola”, seja através do ritmo social, seja através do exercício da tradução, mas especialmente através da moral cristã e ocidental, recorda-nos que a conversão tem várias facetas, a prática religiosa é apenas uma delas.” (LAURIOLA, 2004: 373). Este assunto também é tratado em minha dissertação de mestrado que trata da questão Yanomami (SOUZA, 2003).

18. Como já mencionei, este tipo de discussão (internalidade ou externalidade da conversão) deve ser feito a partir do perspectivismo ameríndio, assunto que será tratado mais adiante.

por Sahlins. Embora sua maior atenção esteja no último dos três modelos, o que encontramos em sua demonstração é o seguinte:

In the first, people are able to fit new circumstances into old categories. As they do so, they expand the categories of their culture in order to broaden the the broaden the range of referents to which those categories can be applied, but the relationships between categories do not change. We can call this a model of assimilation. In the second, which can be referred to as one of transformation or transformative reproduction, people's efforts to bring their traditional categories into relation with the world eventuate in a transformation of the relations between those categories. Finally, in the third model, people take on an entirely new culture on its own terms, forgoing any conscious effort to work its elements into the categories of their traditional understanding. Although Sahlins discusses this as a model of modernization, I would argue it can also apply to changes other than modernizing ones and hence requires a different name. One might be tempted to call it a model of replacement, but since the new culture does not necessarily replace the old, I will call it one of adoption; the image here being one that emphasizes the talking on of something new without prejudging what happens to what was there before. (ROBBINS, 2004: 10.)

Ressalto aqui, nesses gêneros de trocas, os três modelos distintos que podem aclarar a noção de *troca cultural*¹⁹.

O ponto de partida deste processo é a análise criteriosa de duas propostas que tentam dar conta desta complexa área de estudo. Trata-se dos dois estágios cuja inspiração surge de duas diferentes abordagens empreendidas pelos estudos de campo: a *utilitarista*, que enfoca apenas o desejo pelas vantagens físicas como bens materiais, poder, prestígio etc; e a *intelectualista*²⁰, que privilegia a busca de significados, fazendo com que os convertidos sejam atraídos pela oferta de novas representações que resultam em um novo sentido ao mundo em que vivem, desafiando a antiga capacidade de compreensão segundo o modelo tradicional de entendimento deste mundo. Numa palavra simples, seria como denominar a conversão como “externa” e “interna”.

Embora tentador, polarizar o conceito de conversão não é tão simples como parece. Não devemos focar apenas um em detrimento do outro, senão vejamos: o *utilitarismo*, sob pena de se transformar a análise em afirmações etnocêntricas e tautológicas remete à desconsideração da lógica cultural dos nativos que consideramos *perceptivista*. Outro problema nessa polarização mecânica da estrutura é a elaboração da noção de preservação da cultura tradicional²¹, desconsiderando a mobilidade estabelecida pelas redes sociais da missão e das aldeias. Utilizando as categorias da

19. No caso do Capitão Cook apenas o terceiro modelo é demonstrado por Sahlins.

20. Robbins usa os termos Utilitarian Approach e Intellectualist Approach.

21. É o que se percebe, por exemplo, em artigos como o de Dominique Gallois e Luis Donisete Grupioni intitulado. “O Índio na Missão Novas Tribos”. In: WRIGHT, 1999: 77-129.

teoria da prática de Bourdieu, seria como superestimar a sociedade estruturada em detrimento da sociedade estruturante.

Já o caminho da abordagem *intelectualista*²², de igual modo, apresenta um grande problema ao pressupor a cultura cristã como um todo coerente, harmonioso e coeso, desconsiderando as práticas utilitaristas que também ocorrem nestes encontros. Mais uma vez, o problema está na visão unilateral. E é neste ponto que a postura kantística de Robbins propõe mérito em ambas abordagens. Ele não as descarta, mas as define como etapas do processo de conversão.

A inspiração direta reside nos trabalhos desenvolvidos por Dumont e Sahlins. Este traz a formulação dos três processos ou modelos da troca cultural que entram em jogo na conversão de uma sociedade tribal.

A influência de Dumont sobre a proposta de Robbins está em sua análise da sociedade ocidental influenciada pelo individualismo, onde reside o grande valor. Esta análise busca compreender os encontros entre as duas culturas, isto é, uma sociedade individualista (a missionária) com uma sociedade relacional (a indígena). E, na articulação com as teorias de Sahlins, tenta-se dar conta da convivência da cultura tradicional com a cultura ocidental cristã protestante.

Já a influência de Sahlins nos leva ao primeiro modelo denominado *assimilação* corresponde à “expansão” ou à “movimentação” na aquisição de novos valores funcionais, na conformação de novas circunstâncias em velhas categorias, sendo o importante aqui a relação entre as categorias, sem mudanças estruturais. Já no modelo da *reprodução transformativa* ocorre certa mudança estrutural, pois a transformação acontece quando a relação entre categorias muda, ou seja, as categorias tradicionais na relação com o mundo alteram a relação dessas categorias. No terceiro modelo denominado por Sahlins de *modernização* e por Robbins de *substituição* ou mais precisamente de *adoção*, encontramos assimilação ou adesão da nova cultura em sociedades tidas como relacionais²³. Este é o modelo que nos interessa aqui, uma vez que a conversão em foco apresenta uma adoção das práticas e da lógica cristã²⁴ levando, conforme demonstrado em alguns trabalhos etnográficos, os nativos a desenvolverem uma atitude de ojeriza para com as práticas da religião tradicional.

22. Robbins desenvolve este pensamento a partir dos trabalhos de Horton sobre conversão de sociedades tribais ao cristianismo.

23. Embora a análise de Robbins esteja embasada em seu trabalho etnográfico sobre os melanésios, sua visão de sociedade relacional, que se diferencia da visão de Dumont, vem ao encontro das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul.

24. Como já foi abordado no início deste artigo, há casos em que o modelo de troca cultural não ocorre pela adoção, mas ocorre nos moldes dos outros modelos propostos por Sahlins.

CONVERSÃO: UM EMBATE ENTRE COSMOVISÕES

O tema do perspectivismo ameríndio²⁵ tem sido desenvolvido, há algum tempo, conforme trabalhos realizados no Brasil por pesquisadores da área da Antropologia Cultural²⁶. O perspectivismo (também conhecido por *relatividade perspectiva* ou *ponto de vista*) é considerado como uma variante do relativismo filosófico, segundo o qual mundo só pode existir para alguém, posto que o sujeito não é concebido necessariamente na primeira pessoa. É como ressalta Deleuze, “será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista” (DELEUZE, 1991: 36 apud LIMA, 1996: 40.). Se o corpo é a sede das perspectivas, então:

Alma e corpo são conceitos que não designam primeiramente substâncias, mas efeitos de perspectivas. Esses conceitos operam por intermédio de uma noção, o ponto de vista que articula tanto as duas dimensões da experiência humana (...) quanto a dimensão sensível de um com a dimensão espiritual do outro. Poderíamos designar as duas últimas como natureza e sobrenatureza, não esquecendo que tais conceitos são necessariamente dependentes do ponto de vista de alguém, isto é, funcionam como categorias relacionais (LIMA, 1996: 36).

Na lógica indígena, são possíveis as migrações feitas entre o que é ser humano e o que é ser animal, trânsito entre a humanidade e a animalidade. Vejamos o que nos diz Viveiros de Castro:

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma roupa) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, a primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de ‘roupa’ é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, processo onipresente no “mundo altamente transformacional” proposto pelas culturas amazônicas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 351.)

A base deste pensamento está na derrocada das teorias que reduzem os ameríndios ao animismo e ao mero etnocentrismo. A proposta é que o centro da lógica perspectivista está no ponto de vista. Ou como afirma Lima:

25. Até aqui o meu texto trouxe apenas pequenos lampejos sobre este assunto.

26. Destaco aqui as pesquisas desenvolvidas por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro.

Quando se trata de perspectivismo, conforme ressalta Deleuze em seu estudo sobre Leibniz e o pensamento barroco, e cujo conceito de “dobra” não deixa de evocar o perspectivismo paralelístico que estamos estudando, nada de sujeito e objeto definidos previamente: “será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista” (LIMA, 1996: 40).

Além do animismo e do mero etnocentrismo, também se descarta a visão do relativismo que torna uma verdade como propriedade objetiva, uma vez que este relativismo leva em conta um conceito/objeto pré-existente. O arcabouço se situa nas perspectivas que representam diferentes “realidades”. É o ponto de vista que reside no corpo e não na alma. Destaca nesta argumentação a importância do texto na lógica solipsista ocidental, uma vez que, para os missionários, tais textos são objetivos e imutáveis em si mesmos. Todos devem se adequar ao texto, ocorrendo o achatamento do perspectivismo e a introdução de conceitos fixos como salvação, humanidade, alma etc. Se, para o pensamento ocidental, o que assemelha é o corpo e o que difere é o espírito, entendemos aí a insistência em os missionários converterem a alma selvagem.

Mas, como o indígena interpreta o fenômeno da conversão? Acredito que, em sua cosmovisão, conversão é vista como um acontecimento exatamente contrário à lógica do homem ocidental. Em outros termos, ela deveria se dar na dimensão do corpo e não na dimensão da alma. Aqui está o grande conflito entre a lógica ocidental e o perspectivismo. Se para o indígena a conversão significa a incorporação daquilo que o corpo demonstra, então praticar os hábitos alimentares, o modo de se vestir, de falar etc. é visto como processo metamórfico. Por outro lado, a visão missionária ocidental vem na contramão para abalroar com essa cosmologia nativa.

A epistemologia ocidental crê no sujeito como aquele que constrói o objeto. Da mesma forma crê na dicotomia Deus/criação, sujeito/objeto, eu/ele, identidade/alteridade. Afirma que toda a natureza foi construída com suas peculiaridades onde o homem é humano e o bicho é animal. Se o homem difere do restante da natureza é porque ele é alma (*anima*) vivente, e o ponto de igualdade existe pela noção do corpo onde homem e natureza são criaturas de Deus. Logo, conversão é também um processo de transmutação de cosmologias.

Se conversão é a assimilação de um sistema, então é porque este sistema é o cristão trazido pelos missionários no contato com os indivíduos da aldeia. Isto pode ser exemplificado pela experiência vivida no contato entre os Waiwai e os missionários da UFM. E as às reformulações do cotidiano, também se inclui a reclassificação do cosmo, as novas representações e as readaptações do *habitus* para com a rede de

relacionamento na região. Estas mudanças se deram em todas as dimensões, pois desde o corpo ao imaginário, tudo foi re-elaborado, re-codificado, re-condicionado.

Mas neste caso em particular penso que não podemos desconsiderar também que as principais práticas cristãs entre os Waiwai possuíam eco na antiga cultura. Um comportamento dos Waiwai que muito impressionou os missionários²⁷ quase imediata à conversão foi a disposição em espalhar o cristianismo a outras aldeias e etnias. A princípio defendo que esta iniciativa se deu pela catequese e pela estratégia missionária e, de certa maneira, isto faz sentido. Mas quando tomamos conhecimento daquilo que chamamos por *processo de waiwaização*, descobrimos que os Waiwai já realizavam esta prática muito antes dos missionários, apenas condicionada à cultura tradicional²⁸.

A TECNOLOGIA DA ESCRITA A SERVIÇO DA CONVERSÃO

Sendo o protestantismo uma religião do livro, da escrita e da leitura, mecanismos fundamentais da evangelização e catequese²⁹, as noções de *palavra* e de *escrita* devem ser precisadas. De acordo com Certeau³⁰, a palavra se encontra na esfera da *economia escriturística*. Nela, o papel da escrita³¹ surge como elemento que se articula simbolicamente sobre as práticas sociais e, ao mesmo tempo, como um mito da modernidade que se desdobra firmemente sobre os que *apenas falam*, impondo a grafia sobre o ágrafo. Mesmo que o contexto desta argumentação esteja fundado no início da era Moderna³², o caso específico em estudo pode ser analisado sob esta perspectiva.

Assim como as religiões letradas, o cristianismo sempre impõe a conversão. Aliás, quando se pensa em missões protestantes, se pensa em adesão dos seus dogmas

27. Afirimo isto com base nos documentos da missão, atas, cartas, relatórios e entrevistas.

28. Além do que já escrevi sobre o assunto, Howard e Caixeta possuem pesquisas que comprovam esta prática entre os Waiwai em waiwaizar outros povos indígenas.

29. É necessário mencionar que "...a grande diferença entre o mundo da cultura católica e o da Reforma, no qual uma divisão religiosa repercute significativamente na leitura. A relação com a Bíblia propõe vínculos totalmente diferentes com o livro. (...) o mundo da cultura católica estabelece um nexos mais estreito, de hábito, com a imagem, e que resulta marginal em relação à leitura, ao contrário do mundo protestante que teria uma aproximação mais próxima da leitura e uma maior distância frente às imagens." (CHARTIER, 2001: 140).

30. Certeau faz uma discussão deste poder da escrita, inclusive sobre a história em seu livro *A Escrita da História*.

31. Certeau faz um paralelo, utilizando o termo *Escritura*, entre o conhecimento revelacional como fonte da palavra divina (epistemologia vigente no período que antecede a modernidade), e as leis (bem como a ciência) que substitui o divino pela "burguesia" na própria modernidade.

32. Neste ponto Certeau usa a obra de Defoe Robson Crusoe como argumentação análoga ao processo imposto pela modernidade e a questão do poder pela escrita.

escritos. Todos os esforços são direcionados para este ponto³³ conforme Goody afirma:

As religiões letradas por um lado, pelo menos as alfabeticamente letradas, são geralmente religiões de conversão, não são apenas religiões de origem. Podem ser espalhadas como geléia. E podem persuadir-se ou forçar-se as pessoas a abandonar um conjunto de crenças e práticas para adotarem outro conjunto, a que se chama uma seita ou igreja particulares. De fato, a palavra escrita, a utilização de um novo método de comunicação, pode por vezes fornecer-nos só por si o incentivo à conversão, independentemente do conteúdo específico da Escritura; pois que essas religiões não são consideradas “superiores” apenas por seus sacerdotes serem letrados e poderem ler bem como ouvir a palavra de Deus, mas também por poderem fornecer à sua congregação a possibilidade de ela própria se tornar letrada. O que afirmo aqui, com efeito, é que só as religiões letradas podem ser religiões de conversão no sentido estrito, na qualidade de distintas do desvio para um “Cargo Cult”, santuário de magia ou movimento anti-feitiçaria. (GOODY, 1987: 21).

De início, quando traçamos um paralelo entre o protestantismo e o catolicismo e a relação de ambos com as Escrituras, observamos que o protestantismo é uma religião estritamente voltada ao texto, principalmente quando incluímos as lideranças eclesiais e os fiéis. Neste caso, esta relação é mais intensa que a do catolicismo que pode ser também definida como uma religião voltada à imagem. Sem contar que as características das missões protestantes entre os indígenas no norte do Brasil são de coloração muito mais calvinista³⁴.

Desde o movimento da Reforma cunhada pelo calvinismo e o puritanismo em solo europeu, os protestantes de linha reformada buscam utilizar os dogmas contidos na Bíblia para julgar as práticas dos fiéis e dos descrentes. Segundo Chartier³⁵, o catolicismo, em sua fase medieval e moderna, apresenta uma clara imposição de impedimento quanto à relação fiel-Bíblia. A preocupação maior do clero era, segundo as suas conclusões teológicas, evitar as interpretações tidas como nocivas e heréticas ao conteúdo da apologia dogmática. Era um tipo de postura de guardião da verdade, embotando qualquer tentativa de participação individual do chamado leigo na interpretação do texto bíblico. Conseqüentemente, ao contrário do que se percebe entre os protestantes, a Bíblia no universo católico “não era de uso imediato nem univer-

33. É importante lembrar que o objeto de estudo proposto aqui são as missões protestantes, uma vez que as missões católicas, principalmente após o Concílio do Vaticano II, fragmentaram o foco que no passado se preocupava com a adesão do cristianismo.

34. A UFM se utiliza de um calvinismo moderado como base teológica às suas práticas entre os Waiwai, ou seja, não se encontra na região de Roraima nenhum trabalho fora deste esquema.

35. Roger Chartier nos traz uma análise comparativa entre o catolicismo e o protestantismo quanto à relação com o texto bíblico em seu livro *Cultura escrita, literatura e história* conforme as várias entrevistas articuladas por Carlos Anaya, Jesús Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit.

sal” (CHARTIER, 2001: 141). Ao contrário, o uso era velado devido à hermenêutica exclusiva e aplicada. O resultado foi o uso e a propagação de imagens, uma vez que os leigos só poderiam entender os dogmas da fé por intermédio delas, fossem teatralizadas ou esculpidas, situadas nas igrejas e catedrais, praças públicas ou em lugares reservados dentro do lar. Isto fez com que o catolicismo fosse reconhecidamente uma religião que girava em torno das representações³⁶. Isto não significa dizer que o texto não tivesse relevância, mas comparando com o protestantismo ou mesmo com outras religiões mundiais como o Islamismo ou Judaísmo, sua tendência é privilegiar as imagens como elemento comunicador da fé ao fiel.

Ao contrário disso tudo, o que se pode concluir aqui é que o protestantismo reformado é, acima de tudo, uma religião que busca exclusividade do livro evocando como sustentação a *sola scriptura* da tríade dos reformadores³⁷.

A cultura letrada protestante também utiliza o texto como parâmetro fronteiro muito bem definido. São fronteiras que já se estabelecem no momento em que se impõe uma definição para a conversão do nativo como função inicial contrastante. O xamanismo, o canibalismo, a animalidade, o infanticídio, ou seja, o modo de vida na aldeia é sumariamente comparado e definido a partir dos dogmas contidos no texto. Quem vai definir o crente, contrastando-o com o descrente, são estes dogmas, uma vez que o paganismo e o cristianismo são evidenciados por aquilo que o texto define, aprecia ou condena. O rigor confessional – conjunto de fé adotado – é uma amostra da rigidez encontrada no texto na demarcação deste contraste. O que os missionários esperam é o *deslizamento*³⁸ do “selvagem” de uma lógica à outra, ou seja, a passagem da religião tradicional para a religião cristã que se desdobra na submissão e adequação ao texto bíblico e ao conjunto sistematizado dos dogmas. Talvez seja por isto que o cristianismo seja definido também como uma religião individualista, não por que transforme o crente em um eremita, pois a vida em comunidade é incentivada, mas devido ao relacionamento estimulado entre o fiel e o texto, ou com os ensinamentos do líder cristão que assume a posição de vetor entre o texto e o discípulo, isto é, a catequese.

Esta fronteira estabelecida também institui a representação da religião como lógica que distingue as práticas tribais dos dogmas agora inseridos. Ao contrário

36. Estátuas e pinturas dos santos, procissões como o Corpus Christi, encenações teatrais das narrativas bíblicas, tudo é utilizado para o auxílio da catequese dos fiéis e recém convertidos. É importante, todavia, reconhecer que, mesmo com esta tendência, o letramento sempre assumiu papel de relevante importância na catequese missionária católica desde o século XVI.

37. A chamada tríade da Reforma: *sola scriptura, sola fide, sola gratia*.

38. Este termo define o papel da tradução dos textos para a língua Waiwai no que diz respeito ao achatamento da lógica indígena.

de estudos mais remotos – como é o caso das argumentações feitas por Durkheim que exprimia a religião como termo definidor dos rituais específicos em uma comunidade tribal – na lógica Waiwai não havia um termo equivalente para a noção de religião tal como é conhecida pela lógica ocidental. Para os Waiwai tudo era encarado e definido como práticas xamânicas, ou seja, para um desses indígenas que viveram antes do contato com os missionários, não havia distinção entre o que poderia ser concebido como laico e o que poderia ser concebido como religioso. Estes conceitos binários foram imbuídos pela perspectiva do texto e da racionalização. O ponto de vista que partia das leis espirituais escritas passaram a definir estas áreas – religiosa e laica – como diferentes e dicotômicas, sem contar com a diferença estipulada entre a religião universal ou cristã da religião tradicional, ou, se preferirmos, religião mundial e religião local conforme a terminologia proposta por Weber e, posteriormente, por Parsons. O que temos aqui é o legado Iluminista nas argumentações missionárias.

As diferenças resultantes do contato entre ágrafo e letrado são notórias. Neste ponto, o texto é visto como um tipo de processo autoritativo em dois níveis que se entrelaçam. Tomemos como exemplo os processos gerais para o exercício da autoridade entre os indígenas. Para a religião tradicional, a transformação de um indivíduo em um xamã obedece a vários critérios complexos como a idade do candidato, sua forma de dominar alguns elementos da natureza, capacidade para a animalização, utilização de elementos da floresta, tamanho da roça, número de mulheres etc. Cada povo possui um conjunto múltiplo de fatores que são utilizados como crivo de escolha ou reconhecimento da autoridade xamânica. Com a imposição do texto por meio das missões, todo este aparato milenarmente complexo começa a sofrer certo desgaste entre os conversos. Isto se torna mais visível quando há um número considerável de conversos, como é o caso dos Waiwai. O novo modelo de liderança passa a ser o controle do conhecimento do livro sagrado pela leitura do texto. Os dogmas são compelidos ao *status* universal, mas estes dogmas precisam ser compreendidos e divulgados, processo que se expande por meio da leitura pública ou individual. Aqui está a migração do processo de autoridade pela inserção letrada: a autoridade comunitária desloca-se do xamã ao pastor ou missionário.

O grupo de líderes da religião deve, antes de qualquer coisa, dominar a leitura e passar a estudar os preceitos contidos no texto, quer seja a Bíblia ou uma Confissão de Fé ou as recomendações e orientações escritas por outro líder, sobretudo pelos missionários através de cartas, documentos ou cursos teológicos. Trata-se de dois processos: primeiro, as grandes mudanças dos métodos que encaminham o nativo ao lugar de autoridade; segundo, esta autoridade é proporcionada ao letrado no mo-

mento em que há a possibilidade da leitura e, conseqüentemente, compreensão do texto por esta leitura.

Seria ingênuo pensar que a conversão ocorre somente quando o indígena abandona sua religião tradicional e recebe a religião pregada pelos missionários. Não podemos confundir o contexto tribal e o contexto urbano onde é corrente se pensar que a conversão ao cristianismo envolve apenas uma decisão individual, tendo por base a experiência vivida em sociedades em que os axiomas cristãos já são observados desde há muito tempo, mesmo que em níveis variados. Pois quando uma pessoa se diz convertida ao cristianismo em uma sociedade urbana, transformações significativas também ocorrem em suas práticas cotidianas. Certos deslocamentos acontecem na rede social e alguns capitais simbólicos são assimilados enquanto outros são abandonados. Em uma sociedade tribal, estas questões tornam-se mais densas e complexas, a começar com o encontro de duas lógicas totalmente distintas.

Falar em conversão é falar em letramento, e falar em letramento é falar em tradução. E este é o lugar onde ocorre a imposição da lógica ocidental solipsista. Após o processo de evangelização, implantação e desenvolvimento da catequese, o grande empreendimento dos missionários é a alfabetização. Aliás, a conversão não ocorre apenas na assimilação dos dogmas do ponto de vista ocidental. O indígena nesse momento precisa passar por um processo metamórfico qualitativo, para utilizar Aristóteles, ou seja, ele precisa aprender a ler. É a conversão ao texto (alfabetização), paralela ou anterior à conversão pelo texto (evangelização). No bojo dessas estratégias é que se localiza a tarefa de tradução do texto bíblico, catecismos e confissões de fé para a língua tribal.

No catolicismo tridentino, este pressuposto correspondia a conceber aproximadamente as línguas indígenas como superfície, e o verdadeiro Deus era apenas ignorado pelo selvagem, sem jamais deixar de ser a verdade. De acordo com a visão ocidental influenciada pelo que podemos chamar de uma *soteriologia platônica*, os missionários católicos acreditavam que os indígenas haviam contemplado o Bem, porém esqueceram-se dele pelo pecado da ignorância. É possível, assim, circular na superfície de uma língua a outra (considerando-se todas as línguas vernáculas do mundo), pois a profundidade é a verdade divina. O mesmo pressuposto teológico encontramos entre os protestantes, embora com algumas nuances. O que justifica a pregação, a alfabetização, a tradução e a catequese na língua indígena é o paralelo entre a superfície, aqui entendida como espaço da tradução e da circulação lingüística e a profundidade, aqui entendida como a verdade indelével do verdadeiro Deus.

Este abono teórico para o *kerigma* move todos os esforços para a supressão da

cultura local pelo estabelecimento da cultura letrada. Aliás, esta é a motivação maior para a tradução dos textos sagrados para a língua indígena. A transformação é esperada pelos missionários assim como a sua consolidação pelo manuseio do texto.

A tradução feita pelos missionários são paráfrases conformativas. Da mesma forma em que há o deslizamento de um texto ao outro pelo processo de tradução, também há o deslizamento de certas práticas indígenas a outras, sendo o ponto central o deslizamento da lógica perspectivista para a lógica ocidental. O grande esforço está em eliminar a lógica responsável pela “religião animista ou totêmica”³⁹ do nativo, substituindo-a pela grande tricotomia Deus/homem/natureza.

Aqui está a grande razão para o último esforço lingüístico que tem início no aprendizado da língua tribal, ou seja, toda a trajetória ocorre no aprendizado, na pregação, na alfabetização, na catequese e, finalmente, na tradução, não importando se esta ocorre pela equivalência formal ou pela equivalência dinâmica, embora esta última seja mais recorrente.

CONCLUSÃO

Em uma palavra resumida diríamos que conversão foi analisada por dois pontos próximos às instituições missionárias⁴⁰: primeiro, a capacidade do cristianismo em se adaptar ao meio, conformando-se ao local com certa frequência; segundo, em meio à estrutura do pensamento ocidental, encontramos a teologia como um tipo de conhecimento que se aproxima ou que motiva as missões na definição de conversão, isto é, naquilo que ela é e naquilo que ela deve processar no pagão. Embora este tipo de conhecimento seja dogmático e teleológico, ele não escapa da visão cartesiana e do esquema binário grego: tudo/nada, vago/pleno, alma/corpo etc.

Conversão também deve ser vista por dois pontos mais próximos aos catequizados, ou seja, a necessidade criada dos bens de consumo e a troca cultural vivida⁴¹ quando há a adoção em larga escala da cultura apregoada. Lembrando que esta adoção sempre ocorrerá em meio ao embate das cosmologias ameríndia e missionária.

A aparição dos catequizadores, rodeados de seus aparatos tecnológicos e donativos destinados à “pacificação” e à aquisição da amizade “selvagem”, dá início aos processos de achatamento da lógica do pensamento indígena⁴², o perspectivismo. E

39. Esta é a definição mais difundida pelas missões na primeira metade do século passado.

40. Quando uso o termo próximo não estou querendo dizer exclusivo. Isto vale para todos os pontos mencionados nesta conclusão.

41. Mesmo que a adoção seja privilegiada, não se exclui aqui a assimilação e a reprodução transformativa.

42. Não quero aqui fazer do indígena uma personagem passiva embora reconheça o poderio missionário

o letramento é prática fundamental neste processo que pode durar anos ou décadas. Inserir uma sociedade ágrafa à lógica da letra, atribuindo autoridade àquilo que está escrito⁴³, é virá-la de ponta cabeça, pois nesta esfera existe o legado da autoridade absoluta que pertence a uma concepção externa de um Criador que a tudo criou e que detém um ponto de vista totalitário de todas as coisas. E onde há a revelação do Criador? Inicialmente e autoritativamente na *escritura*⁴⁴. Portanto, se há algo que possa ser visto como um bom exemplo deste processo de substituição, eu diria que este algo é o letramento e a escrita⁴⁵

Não há como negar a continuidade deste tema sobre conversão nas etnologias peculiares à Antropologia, como também na longa duração peculiar à História. São os subsídios para a proposição de importantes teorias que foram mencionadas neste artigo. Há muito mais convergência que divergência entre os pesquisadores.

Finalmente, não posso deixar de ressaltar a ausência neste artigo de dois grandes temas de discussão que está imbuído no estudo sobre conversão, a inconstância ou *desconversão* indígena; e a mediação cultural. Esta ausência se justifica pelo falta de espaço e por extrapolar os meus objetivos aqui. Apenas como exemplo, lembro sobre os movimentos xamânicos na *incorporação* de certos animais (da humanidade à animalidade e da animalidade à humanidade) podem ser a base para a incorporação e abandono do cristianismo. A questão da *inconstância selvagem*, como também o da resistência ameríndia, em muito podem contribuir para nossa compreensão do fenômeno da conversão, abrindo um leque multiforme neste vasto e intrigante tema.

Recebido em agosto aprovado em setembro.

revelado nos trabalhos dos historiadores e etnógrafos.

43. O contexto do que estou dizendo é o papel da Bíblia como escrita (ou Escritura) irrefutável.

44. Utilizo aqui o jogo de palavras feito por Certeau (2002) entre os termos: escrita e escritura.

45. Não estou privilegiando a escrita em detrimento de outros processos tão complexos e importantes quanto. Estou apenas destacando algo que vem ao encontro das minhas pesquisas.

Referências Bibliográficas

- CERTEAU, Michael de. *A escrita da História*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002
- DUMONT, Louis. “Gênese I Do Indivíduo-fora-do-mundo ao Indivíduo-no-mundo” in _____. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985
- GOODY, Jack. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. New York: Cambridge University, 1986.
- HEFNER, Robert. “Introduction: World Building and the Rationality of Conversion” in _____. *Conversion to Christianity. Historical and Antropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993
- LAURIOLA, Elaine. “Entre ‘corpo’ e a ‘alma’: a não-conversão dos Yekuana no Brasil” in *Transformando os deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 2004, v. 2
- LIMA, Tânia. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Revista Mana*, 1996. v. 2, n.2
- QUEIROZ, Rubens. “A saga de Ewká. Epidemisa e evangelização entre os Waiwai” in WRIGHT, R. *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999
- ROBBINS, Joel. “Introduction: Christianity and Cultural Change” in _____. *Christianity and moral torment in Papua New Guinea society*. Berkeley: University of California Press, 2004
- SOUZA, Alfredo de. *As representações missionárias do Yanomami*. Simpósio Nacional de História Cultural, 2., 2004, Rio de Janeiro. *Histórias e linguagens*. Rio de Janeiro: 2004. p. 53.
- _____. *O resgate das almas, a missão protestante entre os Yanomami no Território Federal do Rio Branco (1956 – 1963)*. 2003. 166 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Entre escritas e as Escrituras: práticas letradas nas missões protestantes junto aos Waiwai (1948-1984)*. 2008. 355 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*, 1996. v. 2, n. 2