

TRADUÇÕES E APROXIMAÇÕES INDÍGENAS À MENSAGEM CRISTÃ

Dominique Tilkin Gallois
Universidade de São Paulo
dtgallois@gmail.com

Resumo: O texto aborda diferentes modalidades de tradução da mensagem cristã evangélica, focando experiências relatadas por diversos protagonistas indígenas (a partir de relatos de uma liderança yanomami, um Guarani de São Paulo e alguns Wajãpi), em contraponto aos procedimentos recomendados por missionários.

Palavras-chave: Cristianismo, Bíblia, Cosmologias ameríndias.

INDIGENOUS TRANSLATIONS AND APPROXIMATIONS OF THE CHRISTIAN MESSAGE

Abstract: This paper discusses different modalities of translating the Evangelical Christian message, focusing on experiences reported by several indigenous protagonists (with references to a yanomami leader, a Guarani from São Paulo and some Wajãpi) that contrast with procedures recommended by missionaries.

Keywords: Christianity, Bible, Amerindian Cosmologies.

Palavras novas

Neste artigo, tratarei de algumas modalidades de comparação entre cosmologias e procedimentos de tradução a que recorrem tanto estudiosos como missionários e tradutores indígenas. Remetem

a distintos modos de conhecer e a diferentes regimes de verdade, em debate num campo de estudos muito específico: a descrição dos procedimentos e dos efeitos da pregação cristã evangélica entre povos ameríndios.

Numa curta investigação realizada junto aos Wajãpi no Amapá, constatei que as operações de tradução que interessam os jovens e adultos Wajãpi são experimentadas sem a colaboração direta dos missionários, e vem se propagando nos diálogos cotidianos, nas pequenas reuniões nas aldeias, quando discutem as possíveis conexões entre os saberes dos brancos e dos antigos. É esse movimento autônomo de comparação e apropriação de noções cristãs que os evangélicos chamam de “tsunami espiritual”. Procedem por aproximação entre palavras, ou confrontam trechos bíblicos e fragmentos míticos, para então comparar o que os Wajãpi afirmam conhecer, ou concluem não saber. Meus interlocutores evidenciavam imensa curiosidade em debater as experiências diferenciadas dos homens no mundo e uma extrema paciência em cotejar “palavras novas”. Como diz Davi Yanomami: “Para dizer a verdade, eu era mais curioso dessas novas palavras dos brancos do que das palavras dos nossos antigos” (2010: 285).

“A persistência do cristianismo é um fato que assalta os antropólogos de diferentes modos” afirma Velho (2010: 18). Contexto afeito a polarizações, revelando posturas epistemológicas muito distintas, entre os que reiteram a continuidade dos sistemas religiosos e a persistência de mundos estanques e os que procuram abordar a cristianização como uma ruptura nas cosmologias nativas, configurando uma ponte entre mundos capazes de se comunicar.

É nesse sentido que Robbins critica o viés antropológico que evitaria tratar de mudanças culturais radicais, concluindo que “the core problem on the theoretical level is that cultural anthropology has largely been a science of continuity” (2007: 9). Já, Velho alerta para o perigo de “superestimar a capacidade de “domesticação” de todo elemento novo pelos sistemas cosmológicos nativos” (1999-2000: 329). E critica a facilidade com que os etnólogos tendem a

expulsar “toda a diferença para uma fronteira entre ‘nós’ e ‘eles’ a fim de criar uma uniformidade ‘interna’ artificial”. Recomenda considerar que “a divisão em blocos de culturas distintas precisa ser substituída pela representação da sensação variável de pertencimento das pessoas a mundos contínuos. Aqui não há mais lugar algum para uma ênfase exagerada em sociedades individuais como totalidades a serem tratadas exclusivamente em seus próprios termos” (2010:24). É o que fazem a maioria dos autores, quando optam pela análise da “transformação dos deuses” (cfr. Wright, 1999). Essa abordagem também desagrada Almeida, crítico da opção deliberada de analisar a apropriação de elementos cristãos na forma de um mal-entendido, reiterando apenas uma ideia equivocada segundo a qual os missionários não atingem o sistema religioso ameríndio (2006: 298).

Se essas críticas são bem vindas e se uma “antropologia do cristianismo” está se consolidando, estudando cristãos-novos pelo mundo afora, continua interessante entendermos como os povos indígenas elaboram as conexões propostas pelos missionários evangélicos. Como podemos aferir essa “sensação de pertencimento a mundos contínuos”, de que nos fala Velho, se são tão raros os casos de efetiva conversão entre os ameríndios, comparativamente aos “arremedos” ou “vernizes” cristãos¹ descritos pelas etnografias?

Como são transformadas as cosmologias indígenas? Dois efeitos complementares podem ser aventados. O primeiro é que a cristianização incide no equilíbrio entre os eixos cosmológicos, horizontal e vertical, tão bem caracterizados por Lévi-Strauss (1962) e por Hugh-Jones, quando apresenta um modelo da dualidade do xamanismo ameríndio (1994). O segundo efeito é a hipertrofia da agência divina, a partir do “despovoamento do universo dos espíritos, reduzindo-os à categoria diabólica” (Almeida, 2006:290). Essas transformações não se efetuam sozinhas, mas combinadas com outras, que atestam a energia com a qual os ameríndios investem na descontinuidade do mundo, quando protagonistas indígenas se recusam em tomar para si palavras dos outros.

Palavras dos outros, outras palavras

As reflexões indígenas selecionadas para esse exercício - relatos de Davi Yanomami, de um Guarani de São Paulo e de alguns Wajãpi – apontam para modos distintos de recepção da mensagem evangélica. É importante frisar que suas reflexões não permitem generalizar opções coletivas de recusa ou aceitação da mensagem cristã. Além disso, veremos que o cerne dessas reflexões não diz respeito à confirmação da existência ou da potencia das divindades, mas aos modos de relação que seres divinos estabelecem com os homens. O que seus depoimentos reportam são as dificuldades encontradas para averiguar a qualidade dessas relações. Dificuldades que remetem, afinal, a problemas de tradução.

Davi Yanomami relata como, quando chegaram à sua aldeia, os missionários começaram por assustar seus familiares com as palavras de *Teosi* (Deus), falando com agressividade e repreendendo os Yanomami pelo uso de tabaco, de alucinógenos, suas praticas matrimoniais e seus rituais xamanísticos (2010: 257). Os missionários incentivavam os Yanomami a “imitar *Teosi*” como eles mesmos faziam, ao passo que continuando no seu rumo, acabariam queimando junto com *Satanasi* (idem: 258). O relato de Davi aponta para a importância das palavras, que deveriam ser “imitadas”. Apropriada no modo de relação xamanístico, a mensagem dos missionários foi experimentada por algum tempo por Davi e por seus familiares, que passaram a repetir tanto as palavras de *Teosi* que “elas começam a se consolidar entre nós” (idem: 285). Explica ainda que se apagaram de seu espírito quando ele foi morar com brancos que não falavam de *Teosi* (idem: 286), mas ressalta que as palavras amedrontadoras de “gente de *Teosi*” o assustam até hoje (idem: 280).

Davi, portanto, não nega nem a existência de *Teosi* nem a possível chegada de *Sesusi*/Jesus, mas expõe as dificuldades em acessá-los, para assegurar sua proteção. Ele, bem como os xamãs de sua aldeia, tentou ver a imagem de *Teosi* através dos procedimentos xa-

mânicos utilizados para ver e ouvir os espíritos *Xapiri*. Davi nunca conseguiu, mas um velho xamã viu *Teosi* e explicou que surgiu no começo do mundo, junto com *Omama*. Ciumento de *Omama*, que conseguia criar mais coisas, *Teosi* o matou. O espectro de *Omama* revidou e também matou *Teosi*. Foram para lugares distantes um do outro: *Teosi* foi morar acima da terra dos brancos, *Omama* está acima da floresta ocupada pelos Yanomami, próximo dos espíritos *Xapiri*. “L’image de Teosi prend peut-être soin des blancs. Ils doivent le savoir. Nous, en revanche, nous savons bien qu’elle ne protege en rien les habitants de la forêt!” (idem: 282). Comentário esse que remete ao contexto dessa experiência: pouco depois da chegada dos missionários, epidemias dizimaram os familiares de Davi. Amedrontados, pensaram que os missionários poderiam ter razão e que deveriam seguir as palavras de *Teosi*, desfazendo-se de seus espíritos *Xapiri* (idem: 258).

É essencial, nesse relato, a reiterada dificuldade em acessar – através das técnicas xamânicas, através da imitação – relações de qualidade com *Teosi*. Se não foi possível, explica Davi, é porque não entendiam completamente suas palavras: “notre pensée est incapable de les déployer dans toutes les directions comme celles des esprits” (idem: 281). Dificuldade de tradução que afastaram o medo, já que hoje muito poucos Yanomami imitam *Teosi* e que os xamãs não o temem. Afinal: “as palavras de *Teosi* pertencem aos brancos”. Enquanto não se tornam acessíveis, “os *Xapiri* continuam fazendo nos ouvir seus cantos, que são nossa verdadeira língua” (idem).

Discriminar entre palavras e relações que pertencem seja aos brancos, seja aos índios, é o que encontramos também no depoimento de um ancião Guarani, mantido anônimo por Daniel Pierri, que analisa sua narrativa. Trata da origem de Jesus, chamado *Tupã Ray*, filho de *Tupã*, um auxiliar do criador *Nhanderu Tenondé papa*. Explicam os Guarani que cabe aos *Tupã* cuidar desta terra, para evitar que seja destruída por espíritos terrestres danosos, chamados *Anhã*: “É *Tupã Ra’y* [filho de *Tupã*] mesmo, só que ele já

veio para ensinar o não-índio... Nem mestiço não é. É *Tupã Ra'y* mesmo. Só que ele já veio com aquela sabedoria para ensinar o não-índio. Porque quando o Rei Herodes estava na terra... Esse Rei Herodes era *Anhã Ruvixa* daqui da terra. Por isso que ele não gostava de nada. Então pra não acontecer,... se ficasse ele, ele ia consumir tudo... Então o *Nhanderu* não quer que acontece isso. Então ele veio pra ensinar os povos...” (Pierri, 2011:11).

A narrativa cristã da origem e destino de Jesus, que os Guarani conhecem há muito tempo, encontra lugar em sua cosmografia e “se insere no âmbito de um regime de relações de diferenciação em relações aos brancos, permeado por uma série de contrastes e paralelismos” (idem: 3). A partir de outros depoimentos sobre Jesus, Pierri ainda ressalta que “pode ser que o fato de *Tupã* ser o sogro do Rei dos Brancos, contribua para a atribuição de seu domínio sobre a terra atual, na qual são os brancos os mais numerosos” (idem: 12).

O mesmo procedimento de distanciação é adotado no que diz respeito ao complexo cristão da “culpa”, que um pastor evangélico procurava explicar ao velho Guarani, que lhe respondeu: “Vocês já viram um índio... nosso ou qualquer índio... acompanhando quando Jesus foi perseguido? Tinha algum índio perseguindo também o Jesus?... Então, por que eu vou pedir perdão? [...] Nós vai pedir proteção, não é perdão. Pra dar saúde, coragem pra trabalhar, dar saúde pra minhas famílias, meus filhos, minha mulher ou meu pai ou minhas irmãs. Só vou pedir proteção e a saúde, e coragem pra trabalhar. Isso que eu vou pedir pra ele. Agora perdão eu não vou pedir, porque não tinha nenhum índio lá” (idem: 16).

“Evangelização contextualizada”²

Os dois relatos acima mostram que a mensagem cristã não é julgada falsa ou verdadeira, nem os índios negam a sua eficácia. As figuras divinas encontram seu lugar na cosmografia e sua capa-

cidade agentiva é claramente reconhecida, para agressão ou para punição. São modos de apropriação considerados “heréticos”, por serem “sincréticos”. Afirma Lindoro que “numa proposta de evangelização bíblica e contextualizada, a palavra-chave não é como contextualizar, e sim, o que contextualizar” (2011:127).

O exato oposto do que fazem os índios: para estes, o conteúdo não é problematizado e sim o modo de relação com o divino. Assim, Yanomami e Guarani incorrem num erro fatal, que a pedagogia missionária recomenda controlar, como explica o autor do manual: “devemos perceber que um grupo com sua religiosidade fundamentada nas práticas mágicas tenderá a compreender o universo (e especialmente suas forças sobrenaturais) como algo manipulável [...]; nesse caso, é preciso que o missionário faça uma longa e clara explicação bíblica [...] para que se evite o sincretismo” (idem: 91).

As leituras indígenas da mensagem evangélica operam uma diferenciação entre índios e não-índios, cabendo-lhes divindades e destinos específicos. Outra heresia, também prevista e temida pelos missionários, pois “o conteúdo do Evangelho não é negociável” (idem: 135)³. Não existe nenhuma abertura ao pensamento do outro, ao contrário da lógica ameríndia, que sempre considera a possibilidade de leituras diferentes e as conecta em uma série infinita de transformações umas das outras.

Tal “contextualização” carrega, portanto, um modo de tradução do Evangelho muito particular, de que tratarei a seguir, confrontando-o com os experimentos de tradução em curso entre os Wajãpi no Amapá. Pois se trata bem de confronto, como expõe Lindoro: “a contextualização expõe um Deus revelado e um Evangelho que confronta a cultura” (idem: 128). Ou, como analisa Almeida: “para as missões transculturais, existem certas concepções de mundo que são verdadeiras e universais, logo, compreensíveis a qualquer diferença cultural” (2006: 281). Essas afirmações introduzem mais um problema: se trata de confrontar ou se trata de compreender? Veremos que, entre os Wajãpi, as duas alternativas estão sendo experimentadas.

“Entenderam o Evangelho e manifestaram sua fé em Jesus!”. Essa declaração, difundida em um site de notícias da Missão Novas Tribos em 2010, refere-se à atuação de um casal wajãpi que auxilia os missionários na revisão da tradução da Bíblia. Eles ‘entenderam’? Como?

Quando indaguei a respeito dos procedimentos de tradução da Bíblia, percebi que os auxiliares indígenas da MNTB não estavam propriamente traduzindo textos, apenas corrigindo. I. explicou que a tradução foi feita há mais de 30 anos, por missionários do SIL que trabalharam junto aos Wajãpi que viviam no alto Jari e que desde então, os missionários estão adaptando essa tradução para a língua falada na área do Amapari. É nessa empreita que ultimamente se adensaram as relações com a missão, que precisa da ajuda tanto de jovens letrados, como de pessoas mais idosas, para chegar progressivamente à tradução completa, que representa a etapa da conversão. Quando falávamos dos trechos difíceis de serem compreendidos pelos Wajãpi, notadamente quando a Bíblia menciona Romanos, Judeus e suas complexas relações, I. contou que seu sogro “não entende disso, mas o missionário lê e meu sogro escuta bem essa história... Se tem uma palavra escrita errada, ele não entende. O missionário pergunta se está certo e ele vai dizer que não. Aí, ele pode corrigir [a pronuncia da palavra]”. Obviamente, essas correções não têm por meta que o auxiliar indígena “entenda”. Ou tem?

Barros descreve o procedimento de verificação de sentido – denominado “comprehension check” – que leva praticamente a metade do tempo no trabalho de tradução do Evangelho, estimado em 15 anos. “Após a leitura de um trecho da tradução, o missionário dirige perguntas sobre o texto ou pede que este seja recontado pelo falante nativo”. Esse método “representa avaliar semelhanças ou diferenças entre vários textos através do teste de condição de verdade” (1994: 5-7). Trata-se de controlar a fidelidade do texto bíblico e, ao mesmo tempo, ensinar os sentidos que a tradução deve ter⁴. Ensinar, não verificar, pois há uma única possibilidade de interpretação correta do texto bíblico. “Não se espera que o informante

questione a veracidade ou não do conteúdo da pergunta” (idem: 13). Nem se consolida a tradução bíblica numa língua indígena pelo fato do missionário ter encontrado expressões na língua para transmitir literalmente aqueles sentidos (idem: 23), pois é claro que tais sentidos não existem na língua antes da tradução.

Por esta razão, sem dúvida, I. e sua esposa afirmam estarem estudando diariamente a Bíblia, porque sem esse esforço não teriam como ajudar os seus parentes a “entender”. Ele utiliza uma edição provisória do novo testamento na língua wajãpi (2007) e um manual, chamado “*Janejare´ e ayvukwer*” [o que disse o verdadeiro *Janejarã*] no qual estão dispostas, ao lado de perguntas para a “retroversão”, as respostas corretas.

Falar de povos desconhecidos, como os romanos ou os judeus, não é problemático, considerando a facilidade com a qual se admite a existência de gentes diferentes que possam ser classificadas como inimigos ou aliados. Não há dificuldade em lidar com os outros dos outros. Neste ponto, há uma sutil aproximação entre os preceitos do método evangélico e os modos de conhecer próprios aos ameríndios. Quando perguntava a I. como fazia para explicar aos seus parentes quem eram esses povos que os antigos Wajãpi não identificam, respondeu que era normal não conhecer, pois “não dá para guardar na memória, não dá pra decorar tudo”. E prosseguia explicando que, como os conhecimentos são transmitidos oralmente, não poderia dispor de tudo que está na Bíblia, que ele considera “completa” porque escrita. Sem dúvida, I. aceitou a definição que os evangélicos adotam para as escrituras: “um documento autêntico, um conjunto de livros e registros” (AMNTB, sd). Registrar a fala ou a experiência de alguém é também o que os Wajãpi definem como *ayvukwerã*, os ditos de alguém. As narrativas – que nunca são discriminadas como míticas ou históricas⁵ – são o relato da experiência de alguém, reportando de modo cuidadoso a fonte do registro. Assim, para os Wajãpi e outros povos ameríndios, a diferença entre tempo histórico e tempo mítico apenas se estabelece a partir de tais fontes, que podem ser individualizadas (o nome de

algum antepassado, de uma aldeia) ou generalizadas (relatos de acontecimentos no tempo dos ancestrais primevos, ou no tempo da criação do mundo) (Gallois, 1994). Em todo caso, se foi reportado, é porque o evento aconteceu *para alguém*. Não há preocupação em comprovar se o fato ocorreu ou não, quem reporta não se engajado nesse tipo de julgamento. Cada grupo, cada família, possui seus registros e suas fontes para rememorar experiências dos ancestrais. Como diz I.: “Conta cada um no jeito dele e aí vai passando diferente, o problema é que passa tudo diferente”. A escrita elimina as variantes e, por isso, I. diz estar estudando muito a Bíblia, para conhecer “o que aconteceu mesmo” e dali perscrutar o acervo de narrativas dos Wajãpi, em busca de correspondências. Outra etapa na aproximação, que lhe traz, agora sim, dificuldades.

“O problema é que cada um tem separado o Deus”. Deuses diferentes para cada povo, esse é o problema com o qual I. afirma estar se confrontando, pois explica que seus estudos o convenceram que Deus é o mesmo para todos. Procura evidências na tradição wajãpi, mesmo considerando os não-ditos acima mencionados, que ele atribui ao caráter incompleto da tradição oral. Assim, explica que os jovens e adultos que ainda não aceitam que Deus é um só, estão equivocados não porque não conhecem a Bíblia, mas porque não conhecem suficientemente as narrativas da tradição wajãpi: se conhecessem, veriam que “dizem a mesma coisa, o que tem na Bíblia, tem também na tradição Wajãpi”. Se há falhas, não são do registro, mas do caráter oral da transmissão.

Essa explicação é sem dúvida parte dos argumentos “ponta-de-lança” dos missionários, a que se refere Almeida⁶. Contrariamente ao que indica esse autor, tais negociações não refazem ideias religiosas, mas consistem numa drástica reavaliação das práticas de conhecimento. A negociação não trata da existência de Deus, mas lança dúvidas sobre os regimes de verdade e o modo como os conhecimentos circulam em narrativas orais.

Entre os mais velhos, que não acessam a Bíblia escrita, mas apenas os ensinamentos orais dos missionários ou dos catecúmenos

como I., a comparação está centrada em pequenas variações que eles identificam com extremo cuidado. Assim, quando conversava com A. a respeito dessas diferenças entre o que dizem os missionários, em relação ao que os Wajãpi sabem, ele concluiu: “não tem diferente!”. Em outro momento, me diz: “*weruwete!*” [quase!]. E explica: “Janejarã não disse que não podia fumar, não disse que não podia beber caxiri, não disse que não podia ter duas esposas, isso ele não disse, também não disse que não pode pintar com jenipapo”. Ou seja, fora esses elementos, considera os ensinamentos similares. E estabelece uma longa lista de recomendações de boa conduta, resgatando formulações dos antigos: “falar bem, calmo, sem agressão, só dizer palavras que tem de ajudar o outro, a fortalecer o outro”; e insiste em detalhar o modo como explicavam que só chegaria ao céu quem não tivesse roubado, matado, quem não batesse na esposa. “Com esposa só pode falar bonito! Isso tudo, Janejarã disse”⁷. Note-se que essa comparação estava focada nos dizeres dos evangélicos e seu movimento consistia em pinçar, nas tradições dos Wajãpi, alguns aspectos que seriam destoantes. Aqui, não se propunha avaliar a diferença entre modos de conhecer e de se relacionar com as figuras de *Janejarã* em pauta, apenas confrontava fragmentos de práticas e saberes Wajãpi ao discurso evangélico, num movimento incompleto, desenvolvido em apenas uma direção.

Em contraposição a esse breve exercício de comparação realizado por A., alguns jovens Wajãpi tem desenvolvido experiências mais aprofundadas, envolvendo sempre um movimento de vai e volta, que se desenvolve em sucessivos experimentos na tradução de conceitos, da língua wajãpi para o português e vice versa. Desde 2005, 19 jovens adultos vem sendo formados como pesquisadores e uma das atividades mais importantes nessa formação consiste nesse procedimento de comparação e de explicitação conceitual, que eles apreciam muito. Quando iniciamos esses exercícios foi possível perceber que alguns deles tinham evidente facilidade em apresentar traduções, a despeito de menor criatividade na compa-

ração. Já vinham com formulações prontas. Rapidamente, percebi que eram os auxiliares dos missionários e que as formulações que eles apresentavam eram exatamente as mesmas que as utilizadas na tradução da Bíblia em língua wajãpi (MNTB, 2007). Assim, quando discutimos uma explicação em língua wajãpi para a Constituição Federal, apareceu a formulação *ayvu satamy wasu*, traduzida como ‘*palavras fortes para ajudar e para castigar*’⁸. A dimensão do castigo, acoplada à ideia de proteção, foi diretamente transferida do discurso evangélico para as relações de hierarquia e poder que eles apreenderam como características da vida social dos não-índios. Pelo mesmo caminho, acabaram por incluir na mesma discussão uma explicação para a ideia de pecado – absorvida pela língua wajãpi na forma ‘*peka*’. Concluíram que não era conhecida dos antigos, muito embora alguns tenham identificado uma possível conexão com as ações de vingança perpetradas pelos donos de animais ou da floresta, ou ainda por pajés inimigos, que também estariam “punindo” aquelas pessoas que não praticam resguardos, que matam sem necessidade algum animal, criatura do dono da floresta, etc. Seguiu-se um intenso debate acerca da possibilidade de comparar tais formas de proteção e punição, umas praticadas pelos donos da floresta, outras pelas ‘autoridades’ dos não-índios. Estava em jogo, aqui, um efetivo exercício de tradução de modos de relação. O debate a respeito da similitude ou diferença dessas noções – o castigo por Deus ou por força policial, de um lado, a vingança de um dono da floresta que teve suas criaturas agredidas por um humano incauto, do outro lado – deverá prosseguir por longo tempo, e possivelmente promoverá uma radicalização das posições entre quem defende a mensagem evangélica e quem procura distinguir entre essa mensagem e as práticas dos antigos.

Voltamos às conexões operadas conjuntamente pelos missionários e pelos catecúmenos, que como I. e alguns outros Wajãpi “alcançados”, buscam evidenciar a universalidade da mensagem cristã. Como explica Almeida ao cabo de sua pesquisa junto à equipe da MNTB que trabalha com os Wajãpi, os missionários têm como

proposta “remodelar a ideia mínima de Deus [existente na tradição desse povo] desconstruindo o xamanismo em termos evangélicos” (2006: 286). Essa desconstrução é assumida hoje por I. – entre outros – que declara estar “em guerra contra os pajés”. Note-se que, nesta guerra, estão envolvidos não apenas os pajés humanos, mas todos os seres portadores das forças do pajé. Pois entre os Wajãpi, não se é pajé, se tem pajé. Dialoguei longamente com I. a respeito da sua atual interpretação a respeito do “mal”⁹, inspirada na Bíblia, onde encontra formulações como “devorador, Satanás, demônio, maligno, inimigo, enganador” e outros tantos. Concordeava comigo a respeito da ambivalência da ação xamânica vigente entre os Wajãpi: para curar, é preciso também matar o responsável pela agressão, quando a negociação fracassa. Mas admite que esse entendimento terá de mudar e que ele está motivado a convencer os seus familiares de que essa prática é “errada”. O que ele propõe é um desencantamento do mundo, quando afirma: “deixa o dono da floresta lá na mata, deixa ele, esquece... ai não vamos mais explicar nada desse jeito [a partir da conexão entre agressão e vingança dos donos das águas, da floresta, etc.], nós vamos falar só de doença!”. Destaco um paralelo significativo: da mesma forma como aproximaram o castigo de Deus com a repressão policial, a erradicação da prática xamanística consiste também numa proposta de adequação da explicação das doenças aos argumentos biofísicos ocidentais. Ambas essas traduções indicam etapas no percurso de aproximação às práticas e enunciados universalizantes do estado, da religião, da saúde.

A guerra aludida por I. não está vencida, na medida em que muitos anciões relutam em aceitar essa crítica evangélica a uma prática que a maior parte dos Wajãpi não considera agressiva, mas ao contrário “bonita” e altamente “tradicional”. E o caso de A., que tenta comparar o xamanismo com a “religião de *karaikô*” e destaca uma diferença crucial. Se para os evangélicos, Deus briga com os pajés, na tradição dos Wajãpi, *Janejarã* não briga com pajé porque foi ele mesmo quem passou aos primeiros homens a

capacidade de ver, de se mover e de curar “com pajé”. Explica inclusive que *Janejarã* fez dom dessa capacidade à *Jawarã* - Onça, e também à *Moju* – CobraGrande, e *Ka´a jarã* – Dono da floresta e que depois permitiu que eles a transferissem também aos homens. E conclui: “Não tem briga com pajé, isso não tem nada pra falar, não tem não! Tem de fortalecer o conhecimento do pajé. É muito bonito, é importante. Pajé vê e aí pode seguir pelo caminho para pegar alma que se perdeu, conversando bonito, ai traz e coloca de novo, para não morrermos”.

Como apropriar noções de castigo, de inferno, tão distantes dessas práticas julgadas bonitas, marcadas por relações de predação e dominação não-violentas (cfr. Overing, 1986)? Entre esses modos de relação e aqueles, haverá possibilidade de conexão, no âmbito da “dinâmica de transformação e variação” característica das formas de pensamento ameríndio (Viveiros de Castro, 2011:2)? As reflexões do velho Guarani e de Davi Yanomami apontam para esse tipo de tradução. A de alguns velhos Wajãpi também. Já, alguns outros Wajãpi apostam na incomensurabilidade dos mundos, implicando mudanças.

Dissonâncias nas traduções: produzindo continuidade ou construindo incomensurabilidade

A guisa de palavras finais, volto ao dilema debatido por Otávio Velho, acima citado¹⁰. Reproduzo seu comentário, que de certa forma é ilustrado pelos experimentos de tradução acima mencionados, em curso entre os Wajãpi, como também nas reflexões de Davi Yanomami, do ancião Guarani, e de tantos outros.

“Ingold argumenta (...) que devemos substituir a percepção enquanto atividade da mente pela percepção enquanto atividade da pessoa por inteiro, que se move num ambiente e o explora, a pessoa sendo apreendida como um ponto central dentro de um nexo de relações. A diferença não deveria ser compreendida como uma função de descontinuidade e contraste, mas de envolvimento com

outros em um processo social contínuo, onde a movimentação dentro de um mesmo mundo que habitamos (mais do que simplesmente decodificamos) é fundamental” (2010: 23).

Penso aqui num novo modo de comparação que os Wajãpi, sejam eles próximos ou não dos missionários, ‘atingidos’ ou não, estão se esforçando em desenvolver, na aproximação entre o que entendem da Bíblia e do discurso evangélico e sua própria tradição. Pretendem operar por partes: identificar, a partir da Bíblia, ‘o que’ existe, ou melhor ‘o que foi dito’ [*ayvukwerã*] e era sabido pelos antigos. Note-se a direção desta comparação, em que se parte da Bíblia, para lançar pontes com a experiência dos antigos wajãpi. Esse procedimento, como vimos, se apoia num mal-entendido, segundo o qual os saberes transmitidos oralmente são falhos, ideia sistematicamente reiterada tanto pelos missionários quanto pelos mais diversos atores envolvidos na saúde e nas escolas da terra indígena. Uma apreciação que, sem dúvida, afeta jovens e adultos wajãpi e que faz com que eles considerem, por exemplo, que o que está na Bíblia é ‘completo’ por estar escrito. E ainda consolidada no contexto dos cursos modulares de 5^a a 8^a, oferecidos por professores da Secretaria de Educação do Amapá, que levam os Wajãpi a questionar certos saberes dos antigos porque entram em contradição com o que lhes é apresentado como ‘verdades científicas’. Um dos alunos chegou a defender que as explicações dos Wajãpi que não forem comprovadas pela ciência, seriam definitivamente erradas. Essa busca de uma “verdade verdadeira” é um elemento novo na epistemologia local, considerando – como mencionei acima – o apreço tradicional à multiplicidade de experiências testemunhadas pelos *ayvukwerã*, relatos que são transformações uns dos outros e não se subjugam à outra verificação que não seja o valor da fonte do relato. Este procedimento de tradução, que se abre a tudo que vem de perto ou de longe, numa generosa apropriação dos dizeres do outro, chegará a ser interrompido?

Voltemos a Otávio Velho, que prossegue: “É essa divisão em blocos que impõe a reconstrução artificial da continuidade do mun-

do apenas pelo ato da tradução. Como diz Latour, a incomensurabilidade não é dada, é produzida. Em vez de resolver o problema da tradução, a Antropologia o cria a fim de alimentá-lo. Precisamos recobrar o sentido de continuidade anterior ao ato da tradução – um sentido que não presumisse uniformidade – com uma ênfase em identidades relacionais. Isso não significa que a vida social não implique em atos de construção e separação, sendo a tradução indubitavelmente uma maneira de tornar o outro inteligível – apenas que, em vez de ser o momento inicial, isso é vivido no mundo contínuo... Combinando Ingold e Latour, indico que estamos tão acostumados à operação fundamental de ruptura que é difícil absorver tal ideia alternativa de tradução e diferença em um mundo contínuo: mais de pequenas diferenças que de grandes oposições, mais de seqüências de similaridades que de igualdades ou oposições binárias” (idem: 24).

Penso aqui na estratégia que I. está testando, para explicar as verdades do evangelho aos seus parentes. Ele me dizia que estava estudando a Bíblia, ao mesmo tempo em que se dedicava ao aprofundamento dos saberes de seus ancestrais, conversando muito com seu pai, seu sogro e outros velhos. Ele insiste em dizer que não pode estudar a Bíblia sem estudar também os conhecimentos dos Wajãpi. E justifica: “se eu explico só a Bíblia, não entendem; eu explico contando histórias dos antigos, aí eles entendem”. Seu método de comparação é uma busca de continuidade, sem dúvida. Mas haverá lugar, nessa construção de um mundo compartilhado, para diferenças, como as apontadas pelos mais velhos, que procuram resgatar o que há de ‘bonito’ nas práticas xamânicas?

Este seria, segundo a formulação de Viveiros de Castro, “o melhor dos mundos possíveis, que deve necessariamente ser um mundo onde *um outro* mundo é possível: mas é necessário que esse outro mundo seja um mundo *dentro* deste, *imane*nte a este, como uma de suas possibilidades ainda não realizadas” (2011: 2).

Notas

1. Fausto questiona o sentido da afirmação dos Kaiowá de que são os filhos da ‘cruz da boa palavra’: “trata-se de um arremedo de cristianismo mal compreendido, ou de um mero verniz sob o qual se esconde uma verdadeira religião indígena?” (2005: 385).
2. Capítulo 17 da “Introdução à Antropologia Missionária” (Lindoro, 2011).
3. “Toda comunicação do Evangelho deve ser baseada nos princípios bíblicos, não sendo negociada pelos pressupostos das culturas doadoras e receptoras. Entendo que a Palavra de Deus é transculturalmente aplicável e supra culturalmente evidente – suficiente, portanto, para todo homem, urbano ou tribal, do passado ou do presente, acadêmico ou leigo” (idem: 130).
4. “O diálogo de verificação do sentido só se conclui quando o missionário obtém a resposta desejada, ou seja, uma resposta que tenha as mesmas condições de verdade do texto original” (idem: 19).
5. Discordo nesse ponto de Barros, quando escreve: “O ensino do gênero histórico não representa apenas a introdução de mais um estilo de linguagem, mas possui um valor de aculturação religiosa, ao procurar retirar legitimidade de outras concepções de narrativas que não estão organizadas da mesma maneira, como é o caso do relato mítico. A ênfase na compreensão do Novo Testamento como uma narrativa histórica se opõe à mítica, que não tem uma localização referente ao tempo histórico” (1994: 16).
6. “A tradução tem uma direção intencional precisa que vai da cosmologia fundamentalista às sociedades indígenas; mas esse movimento amplia-se quando ativa e reativamente os índios também incorporam elementos da cosmologia e os devolvem reelaborados... Por ser uma “ponta-de-lança”, a tradução missionária ocorre por meio de uma negociação de sentidos que refaz as ideias e práticas religiosas com a finalidade de universalizar ainda mais a própria religião evangélica” (2006: 278).
7. Essas recomendações de ordem moral foram sistematizadas na publicação “*Janemotekokua, os conselhos dos nossos pais*”, publicado em 1988 pelo SIL. Para

organizar o livrinho, os missionários escolheram alguns preceitos morais registrados junto a seus interlocutores mais velhos, ordenados na forma de um catecismo. Quando perguntei a I. se este material era relacionado a Bíblia, respondeu efusivamente que sim, pois esse manual lhe fornece um roteiro para aproximar os preceitos dos antigos e os ensinamentos da Bíblia. Vinte anos depois da publicação desse manual, jovens pesquisadores wajãpi organizaram o livro de leitura “*Jimotekokuwa*”, como resultado de uma reflexão coletiva a respeito das relações de qualidade valorizadas no cotidiano. O título, que foi enfaticamente escolhido por catecúmenos dos missionários da MNTB no momento da organização desse segundo livro, retomava a proposta de sistematizar recomendações morais difundidas pelos evangélicos na primeira publicação, mas desta vez descritas com densidade e riqueza inexistentes no material do SIL. Uma das diferenças notáveis está nas formulações *Janemotekokua* e *Jimotekokuwa*: a primeira generaliza para todos (*jane*), como pretende a mensagem cristã, ao passo que a segunda apenas aponta um reflexivo (*ji-*).

8. Conforme materiais didáticos para pastores: “Ira de Deus / sentido bíblico: Deus não aguenta a maldade das pessoas, não gosta mesmo! Ele tem muita paciência, mas um dia castigará as pessoas ruins pelo mal que fizeram [...] Para evitar o castigo, é preciso que uma pessoa peça a Deus o perdão pelos maus atos e aceite o pagamento que Jesus fez por nós quando morreu na cruz”.

9. Quando Almeida realizou sua pesquisa, essa guerra já estava programada: “Na tradução do missionário os nomes que os próprios Waiãpi denominam seus espíritos são usados para o diabo e demônios” (2006: 289).

10. Quando retoma debates desenvolvidos na Antropologia, por Ingold (“The art of translation in a continuous world”, 1993), Latour e muitos outros, que Velho sintetiza nesse ensaio.

Bibliografia

ALMEIDA, R. (2006): Tradução religiosa e mediação cultural. MS - In: Montero, P. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo.

APINA & IEPÉ. (2008): *Jimotekokuwa*. Livro de leitura escrito pelos pesquisadores Wajãpi.

BARROS, M.C.D.M. (1994): Uma modalidade de pergunta missionária. *Cad. Estudos Linguísticos*. Campinas, vol. 27 (5-25).

FAUSTO, C. (2005): Se Deus fosse um Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). *Mana*, Vol. 11/2 (385-418).

GALLOIS, D.T. (1994): *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza São José de Macapá na tradição oral Waiãpi*. NHII & FAPESP, São Paulo.

_____. (2008): Saberes Wajãpi: Formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas. Projeto LASA: Outras Américas, Outros Saberes.

HUGH-JONES, S. (1994): Shamans, Prophets, Priests And Pastors. In: C. Humphrey e N. Thomas (eds.). *Shamanism, History And The State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. (32-75).

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. (2010) : *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Plon, Paris.

LEVI-STRAUSS, C. (1962) : Le temps retrouvé. In: *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

LINDORO, R. (2011): *Introdução à antropologia missionária*. São Paulo, Vida Nova.

AMNTB. http://www.lideranca.org/amtb/downloads/sil/definicoes_termos_chaves.pdf

MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL. *Janejare´e ayvukwer*. MS, Sem data.

_____. (2007): *Janejare´e ayvukwer*. O novo Testamento na língua wajãpi dialeto do Amapari. Ed. Provisória.

OVERING, J. (1986): Images of Cannibalism, Death and Domination in a Non-Violent Society, in Riches (ed): *The Anthropology of Violence*, Oxford: B, Blackwell, UNID 274.

PIERRI, D. C. (2011): *O Dono da Figueira e A Origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo*. MS, 2011.

ROBBINS, J. (2007): Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, Vol. 48/1 (5-48).

SIL. (1988): *Janemotekokua. Os conselhos dos nossos pais. Livro de leitura na língua Oiapí por autores indígenas*. Summer Institute of Linguistics, Belém.

VELHO, O. (1999-2000): Globalization: object, perspective, horizon. *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 4/2 & vol. 5/1 (320-339).

_____. (2010): A religião é um modo de conhecimento? *Plural, Revista de Estudos de Religião*, Vol. 1/1 (3-37).

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. (2011): “*Transformação*” na antropologia, transformação da “antropologia”. Conferência proferida no dia 24/08/2011 por ocasião de concurso para professor-titular de Antropologia da UFRJ. In: *Sopro* no. 58, setembro 2011 (2-16).

WRIGHT, R. (org.). (1999): *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp.

Recebido em 30/08/2012

Aceito em 27/10/2012