



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

JHÉSSIKA ANGELL ALVES E SILVA

**“EVANGELIZANDO TODAS AS TRIBOS ATÉ A ÚLTIMA SER
ALCANÇADA”: REFLEXÕES SOBRE A MISSÃO NOVAS TRIBOS
DO BRASIL E A ANTROPOLOGIA APLICADA ÀS AÇÕES
MISSIONÁRIAS**

João Pessoa-PB
2016

JHÉSSIKA ANGELL ALVES E SILVA

**“EVANGELIZANDO TODAS AS TRIBOS ATÉ A ÚLTIMA SER
ALCANÇADA”: REFLEXÕES SOBRE A MISSÃO NOVAS TRIBOS
DO BRASIL E A ANTROPOLOGIA APLICADA ÀS AÇÕES
MISSIONÁRIAS**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal da Paraíba,
como requisito para obtenção do título
de Mestra em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Alexandra
Barbosa da Silva

João Pessoa-PB
2016

- S586e Silva, Jhæssika Angell Alves e.
Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada:
reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil e a
antropologia aplicada às ações missionárias / Jhæssika Angell
Alves e Silva.- João Pessoa, 2016.
121f. : il.
Orientadora: Alexandra Barbosa da Silva
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL
1. Antropologia. 2. Povos indígenas. 3. Atuação missionária.
4. Antropologia missionária. 5. Antropologia aplicada.

UFPB/BC

CDU: 39(043)

JHÉSSIKA ANGELL ALVES E SILVA

**“EVANGELIZANDO TODAS AS TRIBOS ATÉ A ÚLTIMA SER
ALCANÇADA”: REFLEXÕES SOBRE A MISSÃO NOVAS TRIBOS DO
BRASIL E A ANTROPOLOGIA APLICADA ÀS AÇÕES MISSIONÁRIAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Antropologia pela Comissão Examinadora composta pelos membros:



Prof.ª Dr.ª Alexandra Barbosa da Silva
PPGA/ Universidade Federal da Paraíba (Presidente)



Prof. Dr. Fabio Mura
PPGA/ Universidade Federal da Paraíba



Prof.ª Dr.ª Maria Macedo Barroso
PPGSA/ Universidade Federal do Rio de Janeiro

João Pessoa-PB
2016

Agradecimentos

Este trabalho é fruto não só de meu esforço, mas da ajuda de várias pessoas e instituições que nos mais diversos modos contribuíram para a elaboração dessa dissertação. Por isso tenho muitos agradecimentos a dedicar a estes que foram essenciais nesse processo de conclusão dessa etapa da minha vida acadêmica.

Agradeço, primeiramente, a minha querida orientadora Alexandra Barbosa da Silva que de uma maneira carinhosa me ajudou a construir esse trabalho, sabendo sugerir e encorajar nas horas certas com dignidade e sintonia dando-me toda autonomia e confiança para encontrar meus próprios pensamentos.

Ao querido José Gabriel Corrêa que também acompanhou todo o processo da pesquisa, sempre comentando e dando sugestões valiosas. Também por sua participação na banca de qualificação com suas sugestões que contribuíram grandemente para este trabalho. Seu incentivo e apoio são sinais da amizade que cultivamos desde a minha graduação.

Agradeço também a Missão Novas Tribos do Brasil, em especial seu presidente que liberou minha entrada de pesquisa e se disponibilizou a conversar comigo. Também agradeço ao Centro de Treinamento Missionário Shekinah por me receber de forma tão amistosa, principalmente a Glauber e Joyce que toparam essa “missão” comigo, por serem esses anfitriões maravilhosos, ao Professor Kleber que me permitiu assistir suas aulas e a todos os missionários do CTMS por se disponibilizarem para conversar comigo estabelecendo essa interlocução para a pesquisa deste trabalho. Também agradeço a Cláudia da Funai que me ajudou como pôde para eu ter acesso aos documentos para minha pesquisa e me indicou diversos lugares e pessoas que poderiam colaborar com este trabalho. Às missionárias do Cimi – Brasília que separaram alguns documentos julgaram importantes para minha pesquisa e a Marline missionária leiga do Cimi que se dispôs a conversar comigo. À Maia Spandrel pela conversa e indicações lá no Senado Federal.

À Maria Barroso pelas sugestões tanto na banca de qualificação, quanto pelos envios de trabalhos que me ajudaram a desenvolver esta dissertação.

À Fabio Mura pelas sugestões na banca de qualificação, que contribuíram para o aperfeiçoamento deste trabalho.

À Mércia Batista pela amizade e pelos diálogos que tanto contribuíram para a construção desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB, juntamente com todo o corpo docente. Agradeço assim às professoras e professores que encontrei durante esses dois anos. Obrigada por toda troca de conhecimento dentro e fora da sala de aula. Assim, agradeço a Patrícia Goldfarb, Luciana Chianca, Estevão Palitot, Marco Aurélio, Luciana Ribeiro e Maristela. Um agradecimento especial a Bruna, que, na secretaria, sempre se fez prestativa e comprometida com seu trabalho.

Agradeço também a CAPES pelo apoio financeiro que tornou viável a dedicação integral ao curso de mestrado. Tais investimento que foram frutos de políticas públicas e sociais dos últimos governos do PT. E lastimo que nosso país tenha sofrido um golpe parlamentar que prejudicou de forma massiva essa instituição, reduzindo investimentos de apoio a pós-graduação no país. FORA TEMER!

Apesar disso, quero agradecer a minha querida Turma do mestrado 2014: Aline, Ana, Cleide, Felipe, Jamerson, Joelma, Juliana, Larissa, Maria, Mirela, Thayanne, Thiago, Vanessa e Vera que tornaram os meus dias mais alegres e muitas vezes quando a universidade se tornava um lugar difícil, eles proporcionavam uma caminhada mais leve. Em especial agradeço a minha querida colega de turma, de casa e de vida Jéssica, pela parceria nesses dois anos (e mais um pouco), obrigada por essa presença que deixa o mundo ao seu redor mais leve e mais alegre. Muito obrigada por partilhar essa linda alegria comigo.

Agradeço a minha linda família! Aos meus pais: José Bezerra e Sônia Alves que sempre me apoiaram, se fazendo presentes apesar da distância. Agradeço também ao meu irmão Jackson, minha irmã Michela, pelo companheirismo de uma irmandade que vai além do compartilhar o mesmo sangue. Aos meus sobrinhos lindos, Matthäus e Lênin. Ao meus cunhado Bezinho. A minha sogra Dona Glória e meu sogro Seu Aragão pelo cuidado de mãe e pai que demonstram por mim. Em especial agradeço ao meu companheiro Dunfrey, que me ajudou em tudo que pode para que eu pudesse chegar até aqui, seu amor e companheirismo tornaram essa caminhada possível.

Aos amigos e amigas que a vida me presenteou, dizem que na vida a gente tem sorte se tivermos alguém com quem compartilhar nossas alegrias, percebo ao fim dessa jornada a quão sortuda posso ser. Assim, agradeço aos meus irmãos, vizinhos e padrinhos

Daniel (mariposa) e Samara por essa amizade companheira; a Luís pela cervas, a Raabe e Nill por sempre me oferecerem um lugar pra ficar em João Pessoa; a Daniel (Daniboy) meu irmão de outros pais e a Carol, que desde a graduação tem sido uma companheira.

E por fim, agradeço ao Deus que não habita nos templos feitos por mãos humanas, mas em meu coração me dando força e sabedoria para continuar essa jornada e também por colocar na minha vida todas essas pessoas que fizeram parte desse pedaço da minha história.

Resumo

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa que busca abordar como a atuação missionária da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) se processa nos dias de hoje. Tem-se em vista que a atuação missionária configura um cenário complexo que envolve os povos indígenas num longo tempo e que por isso sua reflexão é importante na construção de um entendimento mais claro dos processos que envolvem a realidade de tais populações no contexto brasileiro. Para isso, meu foco etnográfico foi justamente a MNTB, mas, por outro lado, ao perceber a relevância que a antropologia tinha para esta Missão, compreendi que era necessário parti da percepção de que o conhecimento antropológico tem se disseminado para além do espaço acadêmico, sendo hoje parte de outras esferas de atuações, onde este é acionado como saber que, entre outras expertises, possuiria os instrumentos para lidar com a diversidade e propiciando a capacidade de se compreender grupos humanos distintos. A partir deste quadro, o objetivo foi buscar descrever como os missionários, mais especificamente os filiados a MNTB, tem se utilizado de um conhecimento baseado na antropologia na sua atuação com povos indígenas, refletindo primeiramente sobre a história das missões de um modo geral e mais especificamente da MNTB para que possamos construir um conhecimento mais processual dessa atuação. Chegou-se também a uma ênfase sobre questões de ordem política e às relações de poder que estão envolvidas nesse universo, visto que a atuação missionária é parte constitutiva de um campo de atuações indigenistas. Desta forma, buscamos mapear e refletir sobre como e onde a antropologia é usada no trabalho missionário e assim visibilizar as potencialidades e limites desse fazer antropológico, que, como colocam os próprios missionários, é pensado enquanto “uma antropologia aplicada” ou uma “antropologia prática”. Nesses termos, é privilegiado aqui o ponto de vista de meus interlocutores.

Palavras-chave: Povos Indígenas, Atuação Missionária, Antropologia missionária, Antropologia Aplicada

Abstract

This dissertation is the result of a research that intends to approach how the missionary actuation of Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) proceeds nowadays. It is understood that the missionary activity constitutes a complex scenario that involves the indigenous peoples in a long time and that therefore their reflection is important, in the construction of a clearer understanding of the processes that involve the reality of such populations in the Brazilian context. For this, my ethnographic focus was the MNTB, but on the other hand, when I realized the relevance that anthropology had for this mission, I started from the perception that anthropological knowledge has spread beyond the academic space, being today part of other sphere of action. It is driven to know that, among other expertise, it would have the tools to deal with diversity and provide the capacity to understand different human groups. From this framework, the objective is to describe how missionaries, more specifically MNTB affiliates, have used anthropological knowledge in their work with indigenous peoples, first reflecting on the history of the missions in general and more Specifically MNTB so that we can build a more procedural knowledge of this action. There has also been an emphasis on issues of political order and the power relations that are involved in this universe, since missionary activity is part of an indigenist field of activity. In this way, we seek to map and reflect on how and where anthropology is used in missionary work and thus to visualize the potentialities and limits of this anthropological work, which, as the missionaries put it, is thought of as "an applied anthropology" or a "practical anthropology". In these terms, the point of view of my interlocutors is privileged here.

Key words: Indigenous Peoples, Missionary work, Missionary Anthropology, Applied Anthropology.

Sumário

Agradecimentos.....	4
Resumo	8
Abstract.....	9
Lista de siglas e abreviaturas	11
Lista de Ilustrações	12
Introdução	13
Capítulo 1 – O desafio de refletir sobre as atuações missionárias.....	19
Disputas e tensões num jogo de relações.....	35
Antropólogos versus Missionários?	38
A história da Missão Novas Tribos do Brasil e sua atuação atual.....	43
Capítulo 2- A missão como antropologia aplicada.....	53
Entre a boa e a má antropologia: reflexões sobre um evento	62
Capítulo 3 – Entendimentos sobre a Antropologia: a noção de aplicação e seu alcance	75
Antropologia e Missões: dois lados da mesma moeda?	83
Considerações finais	91
Anexos.....	95
Anexo I	95
Anexo II.....	114
Bibliografia	115

Lista de siglas e abreviaturas

MNTB – Missão Novas Tribos do Brasil

APMT – Agência Presbiteriana de Missões Transculturais

AMEM – A Missão de Evangelização Mundial

AMTB – Associação de Missões Transculturais Brasileira

SIL – Summer Institute of Linguistics

WEC – Worldwide Evangelisation for Christ

WEA – World Evangelical Alliance

NTM – New Tribes Missions

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

Lista de Ilustrações

1. Figura 1 – Bimotor que a MNTB ganhou. Goiânia-GO.....	24
2. Figura 2 – Consagração do avião para o trabalho missionário. Goiânia-GO.....	25
3. Figura 3 – Navio com Missionários da New Tribes Mission, vindo ao Brasil. Arquivo da Missão Novas Tribos do Brasil.....	44
4. Figura 4 – Foto tirada por mim em frente à casa que fiquei.....	47
5. Figura 5 – Foto da oficina de trabalho e da casa das solteiras.....	48
6. Figura 6 – Foto do Acampamento da MNTB, retirada da Página do Facebook da Missão.....	49
7. Figura 7 – esquema retirado do livro Antropologia Missionária (Lidório,2008:66).....	56
8. Figura 8 – esquema retirado do livro Antropologia Missionária (Lidório,2008:91).....	56
9. Figura 9 – esquema retirado do livro Antropologia Missionária (Lidório,2008:52).....	58
10. Figura 10 – esquema retirado do livro Antropologia Missionária (Lidório,2008:67).....	77
11. Figura 11 – esquema retirado do livro Antropologia Missionária (Lidório,2008:75).....	78
12. Figura 12 – esquema retirado do livro Antropologia Missionária (Lidório,2008:99).....	79
13. Figura 13 – esquema retirado do livro Antropologia Missionária (Lidório,2008:101).....	80

Introdução

Os caminhos que conduziram à construção deste trabalho refletem questões que foram sendo colocadas e formuladas no período final de minha graduação em Ciências Sociais (UFCEG), se desdobrando e aprofundando na temática e pesquisa para a realização desta dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPB). Ao longo desse processo de formação, o interesse em compreender como os grupos sociais se constituem e se mantêm, como se constroem e/ou apresentam suas identidades foi se desenhando como uma questão de interesse. Particularmente, procurei aprofundar a compreensão das relações e cenários que envolviam o universo das pesquisas sobre grupos indígenas no Brasil, refletindo também a respeito da transmissão de saberes¹, relações interétnicas² e questões de poder³.

Nas primeiras leituras e impressões de trabalhos relacionados ao campo da etnologia brasileira, um dos elementos frequentemente presentes que chamava a atenção refletia-se na menção à presença dos missionários em contato com tais populações e que parecia não ser um problema e sim um dado a mais da paisagem. Nos estudos sobre povos indígenas, apesar da questão da missão (conversão dos povos) e dos missionários estarem presentes desde os primórdios da colonização dos povos indígenas até os dias de hoje, este tema aparecia, muitas vezes, de forma menos central na abordagem antropológica – provavelmente por conta das críticas da disciplina aos modos de atuação e dos problemas éticos postos – sendo por isso um desafio analítico para a disciplina.

Dessa forma, este trabalho consiste em uma tentativa de refletir sobre a atuação missionária a partir da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), que é uma missão de fé atuante no Brasil desde a década de 1940. Aqui partimos de uma abordagem que busca compreender práticas e discursos dos missionários, pensando como estes narram sua história e atuação e também sinalizando a importância de entender tal objeto a partir dos embates, conflitos, resistências e limites que se colocam neste campo. É importante deixar claro que partindo do código de ética da ABA que diz que os grupos estudados possuem a “garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito

¹ Barth, 2000; Lima, 2007; Oliveira Filho, 1988 e 1999.

² Barth, [1969] 2000; Hall, 2000

³ Foucault, 2012; Wolf, 2003.

de prejudicar o grupo investigado”⁴. Este trabalho parte desse princípio metodológico e se propõe a apresentar essa realidade a partir da perspectiva dos missionários, protagonistas desta pesquisa.

Para a construção deste trabalho reflito em termos de uma antropologia histórica (Oliveira, 1999), pois entendo que esta é um exercício teórico-metodológico que nos ajuda a aprofundar o conhecimento sobre o que se quer estudar, visto que, ao situarmos contextual e historicamente o objeto de estudo podemos evitar pressuposições ingênuas, e dessa forma, aumentar o potencial heurístico da pesquisa. E no caso do objeto em questão, há uma demanda por um situar histórico tanto por ser central a história da religião cristã, como também para tentar situar os diferentes empreendimentos missionários. Assim, a atuação missionária, apesar de recorrente, está longe de ser um todo homogêneo e esta percepção contemplando o viés histórico, pode nos ajudar a captar nuances, diferenças e semelhanças, já que como coloca Evans-Pritchard (1974):

La luz del conocimiento obtenido sobre el pasado puede entonces interpretar el presente o, mejor dicho, puede pensar que esto es lo que está haciendo [...] y entonces, a la luz de lo que hayamos aprendido sobre el presente, interpretar las frases de su desarrollo em el pasado (EVANS-PRITCHARD, 1974:62).

Neste esforço combinado de compreender este campo específico e inserir neste trabalho a dimensão histórica que o tema demanda, o primeiro capítulo tenta situar algumas das referências que são acessadas ao falar do trabalho missionário no Brasil, visando mostrar como este se processa hoje refletindo a partir do desenrolar histórico.

Vale salientar, que este pequeno recorte tem o objetivo de pontuar e trazer a dimensão da heterogeneidade que este campo possui, pois, sendo a temática da missão e do proselitismo cristão uma questão fundante, poderíamos começar esse recorte muito antes, já que desde o século II a igreja cristã empreende esforços de *evangelização*⁵, em

⁴ Código de ética da Associação Brasileira de Antropologia. Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012 – Fonte: <http://www.abant.org.br/?code=3.1>

⁵ Evangelizar diz respeito a comunicar a mensagem bíblica com o fim de levar o ouvinte a se tornar um crente.

razão de que o cristianismo tem se colocado historicamente como uma *religião universal*, como indica Gasbarro (2006):

A mensagem cristã é universalizável desde *Atos dos Apóstolos*, por isso a igreja é estruturalmente missionária: desse ponto de vista as missões são uma prática de evangelização que permite passar de uma universalidade potencial a uma universalidade atual e histórica (GASBARRO, 2006:71).

Desse modo, a religião cristã, através da prática missionária em suas diversas e diferentes formas de atuação, repercutiu e repercute em vários momentos da história. Por isso, o primeiro movimento foi de pensar esse sistema social em seu contexto, em termos de sua *situação histórica* (Oliveira Filho, 1988). Portanto, um breve mapeamento da atuação missionária se fez necessário, pontuando desde os processos de conquista e colonização; a chegada do protestantismo de missão, com os movimentos americanos até o estabelecimento das missões protestantes brasileiras, contrapondo com as mudanças na forma de atuação missionária católica, proposta pelo Concílio do Vaticano II chegando ao fim na Missão Novas Tribos do Brasil que é o foco deste trabalho.

Visando conhecer e compreender como eram o cotidiano, as práticas, discursos e concepções dos missionários da Missão, busquei refletir sobre esta atuação a partir da ideia de *tradições de conhecimento* (Barth, 2000), pensando a *tradição missionária* (Lima, 2007) como ponto de partida, tendo em vista que diversas tradições estão vinculadas aos povos indígenas e apostando que seria profícuo começar o debate com esses conceitos no horizonte teórico. Como também, partindo do entendimento da transnacionalidade das missões – pois esta é uma atuação que se constitui no global – e dos conhecimentos que elas transmitem, para nos ajudar a delinear os modelos de processos que contribuem para a manutenção destas ‘tradições’, que se revelam na experiência (Mura, 2007).

Nesse capítulo, pontuo a importância de refletir sobre outros aspectos das relações que envolvem os povos indígenas e os agentes que atuam no cotidiano dessas populações como apontado por diversos autores⁶, sinalizando as dificuldades e as *barreiras etnográficas* (Teixeira, 2014) que se impõem nesse tipo de estudo. Ainda nesse capítulo

⁶ Araújo (2006); Barroso (2014); Montero (2006); Mura (2006); Oliveira (2009) entre outros.

busco trazer o processo de entrada em campo, as dificuldades no percurso para o estabelecimento desta pesquisa, visto que tal temática está envolvida em relações de poder que também me envolviam enquanto pesquisadora. Dessa forma, a partir dessas questões, tentei transformar os incômodos, obstáculos e mesmo resistências à pesquisa em materiais e questionamentos de meu próprio trabalho, o que me permitiram avançar em termos de conhecimento e reflexão acerca desse objeto de estudo, de suas concepções e das relações que os envolve.

Nesse sentido, o capítulo traz uma pequena reflexão sobre a antropologia, antropólogos e missionários, as disputas, contradições e usos possíveis da disciplina, nesse jogo de relações, que pode ser exemplificado – já sinalizando o debate – nessa fala de um missionário sobre as dificuldades no campo:

A nossa maior dificuldade são os brancos. O dia a dia tem demonstrado que pessoas intelectuais, bem estudadas, elas tendem a ser pessoas que querem servir de pedra de tropeço, o que eu quero dizer com isso, há muito comentário negativo dos missionários, que nós somos agentes destruidores de cultura [...] Na verdade, essas pessoas nos criticam, ficam de olho em nós e querem nos tirar de lá, elas também causam em nome da antropologia, ou em nome dos estudos acadêmicos, elas também introduzem novidades, modificam o ambiente, mas elas dizem que não, então nós temos dificuldades com isso.

Em seguida, tendo este cenário em vista, o capítulo finaliza trazendo a história da Missão, sua constituição no Brasil e também o processo de formação do missionário dentro da instituição, os treinamentos recebidos para constituir um agente que atue nos moldes propostos pela instituição.

No segundo capítulo, a discussão vai na direção de trazer minha experiência de campo no Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS), onde fiz a pesquisa etnográfica. Aqui a proposta é refletir sobre a utilidade (ou não) da antropologia na constituição do missionário, pensando como ela é ensinada e percebida por eles, apontando para dois tipos de antropologias que são acionadas ao falar da antropologia de um modo geral. Por isso, as disputas e questões entre essas duas instâncias vêm à tona. Uma delas é o termo proselitismo que é bastante utilizado por alguns antropólogos, mas que para os missionários não há proximidade com a atuação deles. Em seguida, também

trago para discussão outros atores que costumam criticar a atuação da missão, pesando as relações entre eles e como a Missão lida com essas questões.

Por fim, a proposta do último capítulo é fechar a discussão pensando na atuação missionária a partir do questionário direcionador (metodologia de pesquisa da Missão), analisando os elementos que constitui tal questionário e que, segundo os próprios missionários, sinalizaria o teor de suas relações com os povos indígenas e mostraria que a atuação não se processa de forma impositiva, mas de forma relacional, visto que, a partir do questionário se conseguiria uma aproximação com as populações que desejam evangelizar. Nesse ponto, busco, a partir das contribuições de Peter Pels (1998 e 2008), Jean Copans (1972) e Talal Asad (1973) sobre a antropologia associada ao colonialismo, pensar sobre como essa antropologia missionária é feita na prática. Por outro lado, a partir das discussões sobre antropologia aplicada feitas por Roger Bastide (1971) e discutida por Eliane Cantarino O'Dwyer (2005) procuro refletir sobre essas aplicações da antropologia, que neste caso específico foge do controle da própria disciplina. Entretanto, para a Missão um método baseado na antropologia poderia se constituir como resposta as críticas que eles recebem. Assim, essa discussão, de certa forma pode esclarecer um pouco esse universo que muitas vezes se apresenta de forma um tanto nebulosa.

Ao trazer essa discussão tento apresentar o universo dos meus interlocutores de forma mais próxima ao que eles me apresentaram, pois, meu objetivo é retratar tal universo a partir do ponto de vista *nativo* que no caso aqui são os missionários. No entanto, num tema tão controverso, cheio de elipses e questões é impossível se ter uma postura completamente neutra, até porque não acredito que a antropologia possa configurar uma ciência neutra, se é que alguma ciência o seja, mas no caso da antropologia isso fica mais claro, já que esta lida diretamente com as intersubjetividades do pesquisador e do pesquisado. Todavia, este é um exercício compreensivo e por isso a instância da crítica propriamente não será aqui desenvolvida, buscando-se mostrar esse universo a partir das realidades observadas e dos discursos, como dito, dos próprios nativos, neste caso, os missionários.

Dessa maneira, objetivo neste trabalho entender a prática missionária nas suas relações cotidianas, partindo de uma perspectiva que visa a interação tanto dialógica, quanto dialética, entendendo, como Comaroff & Comaroff (2010), apontam que a etnografia é um:

Exercício mais de dialética do que diálogo, ainda que o último seja sempre parte da primeira. Pois, além de conversa, ela impõe a observação da atividade e da interação, tanto forma quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio (COMAROFF & COMAROFF, 2010:13).

Sendo assim, tratamos neste trabalho de investimentos que se deram ao longo desses anos e que aqui serão apresentados em três capítulos, tendo em perspectiva que os lugares, assim como os documentos oficiais, os artigos acadêmicos, as páginas da internet, as mídias, as cartas, os boletins informativos e as revistas disponíveis compuseram um cenário múltiplo que constituiu este objeto de difícil alcance etnográfico e que por isso implicou num maior cuidado para construir essa pesquisa a partir de uma compreensão menos estereotipada do campo. Assim, entendemos que com a combinação de pesquisa intensiva e uma busca em situar as concepções e práticas desses atores abram-se possibilidades de maior entendimento destes processos e contextos.

Capítulo 1 – O desafio de refletir sobre as atuações missionárias

Fazer um esforço de refletir sobre a atuação missionária protestante junto as populações indígenas no presente, por mais que reflita condições e contextos particulares, não pode ser algo que parta apenas das condições atuais em que esse contato se estabelece; é preciso pensar a *situação histórica* (Oliveira Filho, 1988) em que as coisas se fizeram e se fazem para podermos empreender uma reflexão sobre esta atuação. Neste trabalho, nossa reflexão vai na direção de pensar como a atuação missionária da Missão Novas Tribos do Brasil⁷ se faz no contexto atual a partir dos discursos e práticas dos próprios missionários da Missão.

Dessa forma, pensar as atuações missionárias no Brasil nos remete a referências distintas, pois cada uma delas são marcadas por condições particulares de contato que constituem “situações coloniais” diferentes, como coloca Georges Balandier (1955), uma “situação colonial” é criada a partir de um sistema formado pela sociedade colonial e colonizada, por isso, cada situação assume características peculiares. Nas palavras do próprio autor:

Qualquer estudo concreto das sociedades afetadas pela colonização que procure uma apreensão completa só pode realizar-se, no entanto, através da referência a este complexo qualificado de situação colonial. Ao aprofundar a análise desta última, ao determinar as suas características de acordo com o local da pesquisa, ao examinar os movimentos que tendem à sua negação, se torna possível interpretar e classificar os fenômenos observados. Esse reconhecimento da situação que resulta das relações entre “sociedade colonial” e “sociedade colonizada” requer do sociólogo um contínuo esforço crítico, colocando-o em guarda contra os riscos de uma observação excessivamente unilateral. (BALANDIER, 1993 [1955]:107)

Nessa perspectiva, as contribuições de Balandier (1955) nos ajudam a pensar as relações existentes nesse complexo ambiente formado a partir da colonização, proporcionando sair de uma chave reducionista que visa apenas a imposição de valores e

⁷ É uma missão evangélica que atua com os povos indígenas no Brasil, mais à frente falaremos melhor sobre essa Missão.

modos de vida aos indígenas, mostrando que a dominação colonial não se mantém apenas a partir das estruturas administrativas, mas também depende de como ela é processada, reapropriada e reconstruída nas microestruturas sociais. Essa perspectiva nos ajuda a perceber as persistências atuais desse modelo que fazem parte dos colonialismos contemporâneos (Mura, 2007), onde estão inseridas as relações entre povos indígenas e missionários no contexto atual, que é uma temática que nos interessa.

Assim, para refletir sobre esses novos formatos, João Pacheco de Oliveira (1988) elabora o conceito de “situação histórica” que é uma ferramenta que nos ajuda a compreender melhor as relações de poder existentes hoje, visto que, essa noção não se refere simplesmente ao desenrolar histórico ou aos processos, mas aos modelos de distribuição de poder entre os diversos atores sociais.

Uma situação histórica define-se pela capacidade de determinados agentes (instituições e organizações) produzirem uma certa ordem política por meio da imposição de interesses, valores e padrões organizativos aos outros componentes da cena política. A instauração regular dessa dominação pressupõe não somente o uso repetido da força, mas também o estabelecimento de diferentes graus de compromisso com os diversos atores existentes. (OLIVEIRA, 2012:18).

Nesse sentido, a ideia deste trabalho é refletir a atuação da Missão Novas Tribos do Brasil a partir da noção de “situação histórica”, visto que é preciso ter em mente que esta temática exige um esforço de entendimento de que as relações que se estabelecem são relações de poder que atuam em diferentes escalas e que não pode ser restrita a apenas um lugar ou a um grupo específico, pois nesse meio multifacetado atuam diversos agentes, que compõem esse complexo que forma tal situação histórica.

Partindo disso, buscar compreender essas atuações passa também por encarar as (não) relações entre antropologia e missões a partir de um olhar mais acurado para as relações entre antropologia e colonialismo (Pels, 1990 & 2008), buscando entender que em parte essa temática passa pela crítica ao colonialismo e em parte passa por um exercício mais cuidadoso de compreensão, que envolve refletir sobre como tais agentes produzem seus conhecimentos, pois como coloca Alexandre Jorge de Medeiros Fernandes (2014):

Os diferentes agentes coloniais (funcionários das metrópoles e/ou das colônias, missionários ou empreiteiros) empreenderam grandes esforços na constituição de um conhecimento para a ação colonial como forma de instrumentalizar projetos de colonização e que estes conhecimentos também legitimavam os colonizadores a continuarem afincos na produção da expansão colonial (FERNANDES, 2014:47)

Essa produção de conhecimento possuía ressonância tanto nas práticas coloniais, como também em uma certa antropologia que de certa forma instrumentalizou tais atuações. Por conseguinte, mesmo existindo um hiato entre as missões que atuaram nos primeiros momentos da colonização e as missões que atuam nos dias de hoje, tais agências elaboram seus conhecimentos construindo suas tradições, e a antropologia tem ocupado um lugar importante dentro desse processo e este lugar precisa ser discutido e refletido.

No entanto, de maneira usual, a discussão dentro da antropologia sobre essa temática muitas vezes remete a duas posições estanques: de um lado uma crítica importante às práticas proselitistas e colonialistas dos missionários, mas que ao desqualificar tal prática acaba ignorando tal temática enquanto pesquisa – no sentido que ao criticarem as missões, partem do pressuposto que este é um tipo de relação negativa por natureza e que por isso apenas a crítica basta, não necessitando de estudo (Ribeiro, 1970). A outra posição parece tomar este tipo de pesquisa como um universo etnográfico como outro qualquer, onde as dimensões políticas e conflitivas desaparecem sob o lustre da compreensão de universos autóctones (Collevatti, 2009; entre outros). Assim, é importante trazer essas duas dimensões conjuntamente para tentar sair de posições esquemáticas, que acabam reduzindo a profundidade e complexidade do tema.

Nesse sentido, falar de missões no Brasil nos leva a várias “situações históricas” e a vários pontos de partida. O primeiro deles seria o movimento missionário católico que tem seu ponto inicial com as colonizações portuguesa e espanhola no século XVI (Boxer, 2007), onde as ordens de missionários realizaram o trabalho de catequização dos povos indígenas. Tal atividade contribuiu para o processo de colonização dessas populações, visto que, “o espaço de práticas e mecanismos de transformação de indígenas em trabalhadores é muito mais significativo através da ação missionária” (CORRÊA, 2008:40). Assim, tal prática repercutiu a partir da ideia de um certo *controle de almas* (ibidem) por parte das missões, o que ajudaria o Estado controlar os indígenas e os transformar em trabalhadores.

Outra referência que podemos trazer para a discussão seria os movimentos dos protestantes luteranos e calvinistas que num momento posterior, vieram como imigrantes para o Brasil. Segundo Antônio Gouvêa Mendonça:

Nos séculos XVI e XVII, duas regiões do Brasil foram invadidas por nações europeias: a França e a Holanda. Muitos dos invasores eram protestantes, o que provocou forte reação dos portugueses numa época em que estava em pleno curso a Contrarreforma, ou seja, o esforço da Europa católica no sentido de deter ou mesmo suprimir. (MENDONÇA, 2005:50).

Deste modo, tal empreendimento foi visto como pouco frutífero pelos próprios protestantes, visto que, muitos faleceram e outros voltaram para suas terras. Nesse sentido, não conseguiram empreender a atuação missionária de modo mais consolidado (Neil, 1989; Tucker, 1986). Havia por parte do governo português uma grande repressão a tais movimentos, pois, estes eram vistos como inimigos, já que não pertenciam a nação portuguesa. Assim, “os colonizadores não aprovavam muito a ideia de ter em suas colônias missionários que não fossem de sua nacionalidade” (ARAÚJO, 2006:56). E por isso, para os missionários protestantes esse momento não se estendeu de forma crescente. Segundo Barbara Burns⁸ (1986):

Há um enorme abismo, não só de séculos, mas também de acontecimentos e crescimento, entre hoje e aquele dia em 1558, quando os huguenotes franceses fracassados e traídos, saíram, quase sem mantimentos, em seu barco frágil da baía de Guanabara. Fazia apenas três curtos anos que haviam chegado com toda esperança de solidificar uma colônia francesa na qual pudessem gozar de liberdade religiosa e, talvez, ganhar alguns índios para a fé cristã. Mas, foi tudo em vão. A maioria morreu em alto mar, enquanto outros foram executados pelos jesuítas. (BURNS, 1986:499)

⁸ Missionária e escritora de renome no meio evangélico. “É missióloga norte-americana. Secretária Geral da Associação de Professores de Missões no Brasil e Diretora Acadêmica da Escola de Missões Transculturais da JUEP. Possui Mestrado em Missões pelo Seminário de Denver, Colorado, e Doutorado pelo Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, ambos nos EUA” (texto retirado de sua biografia - <http://www.radarmissionario.org/biografia-dra-barbara-burns-uma-vida-dedicada-a-missoes-no-brasil/>)

Desse modo, tanto nesse modelo católico catequista, quanto nesses primeiros protestantes não podemos encontrar um elo que ligaria estes primórdios com o momento atual. Mas, acredito ser importante pontuar até mesmo como um contraponto.

Caminhando mais adiante nos séculos, chegamos a história de missões que é acionada pelos missionários que constituem o foco dessa pesquisa. É interessante perceber que essa história é contada a partir de biografias a maioria de casais e de alguns solteiros e solteiras que vieram ao Brasil com o intuito de *evangelização* e *plantação* de igrejas no país que basicamente se constituía enquanto um país católico. Essa história remonta para o século XIX, quando Portugal firmou um Tratado de Comércio e Navegação com a Inglaterra, o que abriu espaço para imigrantes protestantes se fixarem. Assim, as igrejas históricas (de onde vem a grande maioria dos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil) vão fundando suas denominações a partir de casais que são *enviados* ao *campo* brasileiro. Os países responsáveis por grande parte das fundações de denominações protestantes são: os Estados Unidos, Alemanha, Holanda, França, Suíça entre outros e a grande maioria das denominações fundadas são de origem calvinista ou luterana (congregacionais, metodistas, luteranos, presbiterianos) e também batistas, este momento corresponde ao final do século XIX, início do século XX.

Entretanto, o foco aqui estava na *plantação*⁹ e consolidação de igrejas nas cidades. Nesse momento ainda não havia um trabalho específico de atuação (por parte dos protestantes) com os povos indígenas, o que é narrado como a *Grande Omissão*¹⁰ (BURNS, 1986:521) das igrejas brasileiras, visto que segundo o que é relatado, os missionários estrangeiros que fundaram as denominações históricas brasileiras não ensinaram aos membros destas o “imperativo da Grande Comissão”¹¹ e isto teria sido *despertado* apenas algumas décadas depois.

Desse modo, a primeira Missão brasileira a trabalhar com os povos indígenas foi a Missão Caiuá¹² em 1928, que é oriunda da Igreja Presbiteriana do Brasil. Esta missão é

⁹ Termo muito utilizado no pela MNTB para falar do processo de criação de uma igreja.

¹⁰ Um trocadilho com o termo a *Grande Comissão* que diz respeito ao mandamento que Jesus Cristo teria deixado para que seus discípulos levassem seus ensinamentos a todas as nações. O que está escrito em alguns evangelhos, como por exemplo no livro de Marcos 16:15 que diz: “E disse-lhes: Vão pelo mundo todo e puguem o evangelho a todas as pessoas” (Bíblia Sagrada, NVI).

¹¹ Este termo é bastante comum dentro da Missão, seja em pregações ou mesmo em conversas que tive com missionários e professores da MNTB.

¹² A Missão Evangélica Caiuá é uma agência missionária que atua entre os indígenas, foi criada em 28 de agosto de 1928, foi a primeira missão criada através da associação no Brasil, contando com os seguintes missionários: rev. Albert Maxwell e sua esposa Mabel Maxwell, da Igreja Presbiteriana, o médico, dr. Nelson de Araújo, da Igreja Metodista, o agrônomo, Sr. João José da Silva, sua esposa Guilhermina Alves da Silva e o filho, de seis meses de idade e Erasmo, da Igreja Presbiteriana do Brasil. Em 1956 foi enviada

vista pela MNTB como fecunda e atuante, pois possuem tradução da bíblia na língua e igreja nativa e por isso a Missão não designa *obreiros* para o povo Guarani-Kaiowá. Contudo, apesar de a Missão Caiuá ter sido a primeira brasileira, outras missões (principalmente norte-americanas) começaram suas atuações com os povos indígenas no fim da década de 20 e início dos anos 30, como por exemplo: Wycliffe Bible Translators (também conhecida como Summer Institute of Linguistics - SIL); United Methodist Church; Southern Baptista Foreign Mission Board; New Tribes Mission – NTM (que depois de tornará a MNTB); entre outras (Fernandes, 1980). Aqui, tais missões se estabeleceram e se fixaram. No entanto, é interessante ressaltar que mesmo querendo essa fixação, as missões são transnacionais, por isso, mesmo depois de se transformar em MNTB, o campo de trabalho desta não se restringe apenas ao Brasil, pois ela tem atuado em outros países como: Senegal, Guiné Conacri, Costa do Marfim e Moçambique.

Entre estas missões algumas possuem um direcionamento mais liberal¹³ e outras mais tradicional e/ou fundamentalista. Para estas últimas o foco principal seria a *conversão* religiosa que “tiraria os povos tribais da escuridão espiritual em que vivem”¹⁴. Rubem César Fernandes (1980) aponta que a diferenciação entre missões de tradição liberal e as de tradição fundamentalista implicam em formas distintas de atuação no *campo* missionário, e isto gera diferentes dinâmicas entre as igrejas protestantes, pois, entre as primeiras ocasionou um agrupamento a partir do Conselho Mundial de Igrejas¹⁵, desenvolvendo uma linha mais ecumênica, onde o objetivo seria não a conversão, mas a cooperação internacional para um desenvolvimento social e econômico¹⁶, sendo assim, seu foco estaria mais próximo da ajuda humanitária. Já a segunda se constituiria como *Missão de Fé*. Segundo Fernandes (1980):

As Missões de Fé são agências autônomas, não-denominacionais, que se movem no fluxo de campanhas

à missão a dra. Lorraine Briedgmanm e a família Taylor, do SIL, para trabalhar na tradução da Bíblia Sagrada para a língua kaiwá. O novo testamento foi concluído em 1985, e a dra. Lorraine atua até hoje na tradução do velho testamento. (texto retirado do site da missão - <http://www.missaocaiua.org.br/atual/sobre.html>)

¹³ Teologia liberal (ou liberalismo teológico) é um movimento teológico que relativiza a autoridade da Bíblia, mesclando a doutrina bíblica com a filosofia e as ciências da religião. Nesse sentido, não carregam uma doutrina muito rígida a ser seguida pelos seus membros e por isso, a atuação das igrejas que seguem essa tradição vai na direção mais da assistência humanitária, visto que teria várias interpretações das mensagens bíblicas.

¹⁴ Fala de um missionário interlocutor da pesquisa

¹⁵ O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) é a principal organização ecumênica em nível internacional, fundada em 1948, em Amsterdam, Holanda. Com sede em Genebra, Suíça, o CMI congrega mais de 340 igrejas e denominações em sua membresia. Estas igrejas e denominações representam mais de 500 milhões de fiéis presentes em mais de 120 países.

¹⁶ Sobre cooperação internacional para o desenvolvimento ver: Barroso, 2008, 2014 e 2015.

de reavivamento espiritual. São chamadas “de Fé” porque dependem do apoio voluntário, direto, por parte dos fiéis das igrejas locais, não sendo apoiadas em qualquer burocracia eclesiástica, o que é bem exemplificado por sua política financeira. Em última instância todas as missões são financiadas por doações voluntárias, mas as mediações fazem a diferença (FERNANDES, 1980:146).

Nesse sentido, um ponto que se destaca é a questão do financiamento, porque as Missões de Fé, como é o caso da Missão Novas Tribos do Brasil, arrecadam auxílio financeiro através de doações feitas por membros de igrejas de várias denominações. Cada missionário precisa arrecadar seu sustento e para isso, eles fazem visitas as igrejas e divulgam as demandas do seu trabalho. Entretanto, não é porque o financiamento vem principalmente das igrejas que a Missão não receba outros tipos de ajuda financeira. Por exemplo, quando eu estava fazendo a pesquisa no centro de treinamento da Missão Novas Tribos fui com um grupo para um culto que a Missão estava organizando em Goiânia. O culto tinha o objetivo de consagrar um avião que haviam ganhado de uma organização americana, o que mostra que existem outras formas provimento, nesse contexto missionário.



Figura 6- Bimotor que a MNTB ganhou. Goiânia-GO



Figura 7 - Consagração do avião para o trabalho missionário. Goiânia-GO.

Contudo, não é responsabilidade da Missão pagar salários a seus membros, mas, isso não é igual em todas as Missões de Fé, por exemplo, a Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira¹⁷ contratam seus missionários, assinando carteira e pagando salários. O financiamento que estes recebem vem das Igrejas Batistas que enviam parte dos seus dízimos para a Missão. Todavia, o que difere do financiamento das Missões de Fé para outros tipos de missões é que por estas últimas terem um foco mais na cooperação para um desenvolvimento econômico e social, estas recebem muitas vezes financiamentos públicos, o que não iremos encontrar na Missão Novas Tribos, por exemplo, pelo menos não oficialmente.

Outra Missão que se destaca na atuação diretamente com os povos indígenas brasileiros e que muitas vezes são financiados pelos órgãos públicos é o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que apesar de não ser o foco desta pesquisa, de uma forma, ou de outra eles apareceram, mesmo que transversalmente nas conversas com missionários da MNTB e que por serem um grupo tão bem estabelecido neste meio de atuações indigenistas, não poderia passar ao largo do debate.

¹⁷ É uma missão que começou a mais de um século sua atuação no Brasil com o objetivo de “unir todas as forças batistas do Brasil, em uma organização nacional maior, para o desenvolvimento e eficácia da pregação do Evangelho de Jesus Cristo segundo a nossa crença”, promovendo “missões domésticas e estrangeiras, e tudo mais que direta ou indiretamente tenha relação com o reino de nosso Senhor Jesus Cristo” - <http://www.missoesnacionais.com.br/#!quem-somos/cle3>

É interessante demarcar que o CIMI surge a partir do movimento católico pós concílio Vaticano II¹⁸. Tal concílio ocorreu durante a década de 1960, nesse processo a igreja católica propôs algumas reformulações e entre estas foram reformuladas as Ordens e o espaço para o laicato foi aberto, trazendo assim leigos para dentro das missões católicas, o que ocasionou uma mudança nas formas de atuar (Mura, 2007). Desse modo, na década de 1970, surge o CIMI que é um órgão vinculado a CNBB¹⁹, e que teria como foco “levar o evangelho prático e não discursivo”, conforme disse uma missionária que entrevistei; ou seja, ainda segundo ela, se buscaria não mais catequizações: “O missionário do CIMI não está lá para fazer sacramento, mas para ajudar na luta”. Araújo (op. cit.) coloca que:

Enquanto que a missão anterior aos anos setenta era pautada, de uma forma geral, pela prestação de serviços e pela tentativa de transformar o índio em civilizado, o modelo de missão posto em prática a partir dos anos setenta levou à reformulação dos pressupostos que orientavam a missão, dando prioridade ao envolvimento dos missionários em questões relativas à defesa de direitos indígenas, particularmente sobre suas terras, mas também no que concerne à afirmação étnica. (ARAÚJO, 2006:29).

Nesse sentido, “o CIMI foi criado por setores progressistas da Igreja Católica, como uma instância que teria a intenção de reformular o trabalho de missionalização” (OLIVEIRA, 2013:72). Nesse momento haviam várias pressões contra o trabalho missionário, inclusive por parte dos antropólogos, como podemos ver na Declaração de Barbados²⁰. Nesse contexto as missões precisavam mostrar o valor de suas atuações, visto que a declaração pedia a extinção do trabalho missionário. Assim, alguns ramos da Igreja

¹⁸ O concílio Vaticano II foi um marco especialmente importante na caminhada recente da Igreja. Significou uma abertura eclesial ao diálogo com o mundo. “A Igreja, enviada a todos os povos de qualquer época e região, não está ligada de maneira exclusiva e indissolúvel a nenhuma raça ou nação, a nenhuma forma particular de costumes e a nenhum hábito antigo ou recente. Fiel à própria tradição e simultaneamente consciente de sua missão universal, ela pode entrar em comunhão com as diversas formas de cultura, donde resultará um enriquecimento tanto para a Igreja como para as diferentes culturas” (*Gaudium et Spes* Apud Leite, 1982:16-17)

¹⁹ Conselho Nacional de Bispos do Brasil

²⁰ No Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul, realizado na Ilha de Barbados (Antilhas) no ano de 1971, foi elaborada um documento que marcou o posicionamento antropológico em prol dos povos indígenas e contra a atuação missionária com estes, pois, segundo o documento a prática missionária estava pautada numa atividade indigenista civilizatória e exploradora. Este documento é a primeira Declaração de Barbados – link da declaração http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_28.pdf

Católica, influenciados pela Teologia da Libertação²¹ buscaram algumas reformulações que os levaram, segundo eles, para “uma postura mais de uma organização de apoio aos povos indígenas, do que de uma missão de catequização, visando o protagonismo indígena e o mínimo de interferência”²². Portanto, essas reformulações das “práticas discursivas” (Foucault, 2000) oferecem outras referências ao falarmos de missões católicas com povos indígenas.

No entanto, as Missões de Fé de um modo geral e a MNTB especificamente entendem que o trabalho missionário não pode ser pensado como separado da *evangelização* (que difere da catequização, como veremos mais a frente). O presidente da MNTB coloca: “O foco do nosso trabalho é a *evangelização*, qualquer ajuda humanitária que possamos oferecer não fará sentido se não vier acompanhada de um trabalho espiritual”.

De uma forma geral, essas são algumas das referências que podemos trazer ao falarmos sobre as missões cristãs, mas são vários os tipos e as formas de atuações que se colocam nesse campo. Por isso, ao pontuar cada uma dessas atuações enfatizamos que a leitura desse universo de pesquisa parte de uma perspectiva heterogênea. Nesse sentido, como colocado anteriormente, não podemos enxergar as missões como uma única tradição, que abrangeria todas as atuações de missionários, visto que há uma multiplicidade de atuações e, por isso, este trabalho tenta descrever e compreender esta tradição de conhecimento que tem como ponto de partida as Missões de Fé que surgem do cristianismo protestante tradicional²³ a partir da atuação da Missão Novas Tribos do Brasil.

Utilizamos aqui este termo – tradição de conhecimento – a partir das proposições analíticas feitas por Fredrik Barth (2000) e que é retomada e trabalhada por Lima (2007) ao falar, entre outras, de uma “tradição missionária”. Pensando aqui no uso do conceito tradição de conhecimento para refletir acerca dos conhecimentos que são construídos a partir do contato, uma vez que várias tradições de conhecimento foram sendo vinculadas

²¹ É uma corrente teológica cristã nascida na América Latina, depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín (Colômbia, 1968), que parte da consideração de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres e para concretizar essa opção, deve usar a teologia, mas também as ciências humanas e sociais.

²² Fala da missionária do CIMI na entrevista que realizei na sede da organização.

²³ Diferencio esta tradição chamada de cristianismo protestante tradicional para indicar que a tradição a qual a MNTB está vinculada não é a tradição pentecostal ou neopentecostal, mas sim, é uma tradição que parte de uma teologia tradicional. A maioria de seus membros vêm de igrejas tradicionais como batistas, congregacionais, presbiterianas entre outras.

aos povos indígenas a partir da pluralidade e complexidade dos *saberes e poderes*²⁴ desses especialistas que construíram suas histórias e as *imaginam*²⁵ enquanto criadoras de tradições que podem ser pensadas como *autóctones* e duradouras (Ibidem, 2007).

Uma tradição de conhecimento para gestão colonial, neste caso, poderia ser pensada como um conjunto de saberes, quer incorporados e reproduzidos em padrões costumeiros de interação, quer objetivados em dispositivos de poder, codificações, elementos materiais de cultura (arquitetura, indumentária etc.) e incorporados em etiquetas, disposições culturais, gestos estereotipados. [...]. Mas, tais formas de conhecimento incidem também sobre os povos e organizações que conquistam e colonizam novos espaços geográficos e seus habitantes, num necessário e transformador efeito de retorno. [...]. Sugiro, pois, que os poderes de gestão de populações em contextos coloniais definem simultaneamente espaços sociais e geográficos, criando-se, por vezes, verdadeiros territórios entretecidos a hierarquias sociais (LIMA, 2007:168).

Dessa forma, pensar a atuação missionária a partir do conceito de tradição de conhecimento, nos permite refletir sobre como é gerado os conhecimentos que estão sendo transmitidos e como eles são distribuídos, reproduzidos e resinificados nas relações a partir das realidades locais, gerando um pluralismo característico das *situações históricas*, que só podem ser entendidos a partir de um olhar mais cuidadoso para os fluxos e processos que perpassam e criam as assimetrias culturais. De modo que proporcione um entendimento dos modelos de transações de conhecimento tanto dentro, quanto fora da Missão, desta maneira as contribuições de Barth (2000) nos ajudam a construir esse olhar.

Desse modo, a partir das contribuições barthianas, Antônio Carlos de Sousa Lima (2007) coloca que as missões fazem parte de tradições de conhecimento que estiveram historicamente vinculadas ao cotidiano dos povos indígenas. Complementando, ele observa:

²⁴ Michel Foucault (2012) in Lima (2007)

²⁵ No sentido que Benedict Anderson (1991) dá ao termo.

Pensando a partir do caso brasileiro, em especial do exercício dos poderes de Estado sobre as populações indígenas tendo como horizonte de reflexão o contexto colonial, poder-se-iam distinguir quatro grandes tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade entre os povos indígenas e os africanos transplantados, além dos contingentes populacionais que aqui surgiram. Elaborando-as como tipos ideais para pensá-las, pode-se denominá-las de “tradição sertanista”, “tradição missionária”, “tradição mercantilista” e “tradição escravista”. (LIMA, 2007:169).

Assim, essa “tradição missionária”, para o autor, diz respeito a uma “tradição de conhecimento para gestão colonial” que tem suas raízes na Igreja Católica e que tinha como objetivo entender o modo de vida dos “gentios” para que a partir daí pudessem produzir aliados e mão de obra para o governo colonial, como também catecúmenos. O que proporcionaria que as *verdades* do colonizador fossem incorporadas de forma sincrética pelos povos colonizados, transformando seus modos de vida, o que inclui suas tecnologias, disposições corporais, crenças, espaço, território, trabalho e etc. a partir da “pedagogia do exemplo”²⁶ (Ibidem, 2007). Apesar de se direcionar a outro momento da atuação missionária no Brasil, tais contribuições nos ajudam a refletir sobre o presente, pois partimos de uma abordagem da antropologia histórica (Oliveira, 1999) que visa os processos, o que nos ajuda a entender como as coisas se fizeram e se fazem no desenrolar da história e tendo em vista que:

A ideia de “tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade” pode ser útil à explicação de contextos bem atuais, permitindo ultrapassar interpretações dualistas de aspectos da vida social, restituindo a uma gama complexa de processos a capacidade explicativa de situações sociais presentes, articulando escalas espaciais e temporalidades de espectro distinto (LIMA, 2007:172).

Aqui é interessante entender e pensar esta tradição de maneira abrangente, e conforme o autor, “isso significa reconhecer que os especialistas no exercício cotidiano das formas de dominação são produtores e transmissores de saberes que têm uma história própria, objeto para a investigação genealógica, para uma sociologia, ou para um estudo

²⁶ Lima (2007) utiliza esta categoria de análise, a partir das contribuições de Castealnu-L’Estoile (2000), onde este faz uma análise da *empresa* jesuíta de *conversão* dos *gentios* no Brasil.

antropológico”. (Ibidem:164). Assim, o estudo desta tradição de conhecimento nos revela vieses das relações que envolvem os povos indígenas, onde outras dimensões que poderiam ser anteriormente tomadas como apenas um dado da paisagem, passam agora a ser problematizadas e refletidas nos estudos antropológicos.

Essa possibilidade de pesquisar o outro lado das relações que envolvem os povos indígenas, isto é, os agentes que atuam no cotidiano dessas populações, tem sido problematizada por diversos autores que, percebendo as potencialidades desse tipo de estudo e as dificuldades em aplicar os métodos clássicos da antropologia, buscaram refletir sobre os métodos e objetivos da disciplina para realizar suas pesquisas²⁷. Nessa perspectiva, não podemos limitar o exercício etnográfico aos grupos que já correspondem aos objetos clássicos da antropologia, pois cada vez mais os campos de atuação vão se entrelaçando, fazendo com que não haja realidades isoladas de pesquisa, se é que um dia já houve. Esse processo, como coloca Oliveira (2009), “não implica, porém, em uma continuidade simples, a pura extensão da pesquisa a novos objetos, mas numa reelaboração de métodos e objetivos, uma transformação qualitativa da herança clássica” (2009:7).

Tendo em vista esta perspectiva apresentada, a presente dissertação é, justamente, atravessada por tais questões, visto que, o grupo que constitui o foco aqui é um grupo que se coloca em contato com populações indígenas com discursos e práticas de intervenção sobre as realidades de tais povos. Se levarmos nosso olhar para essa relação que envolve as atuações missionárias, como também as agências estatais, com os povos indígenas, podemos perceber barreiras que em certa medida são recorrentes quando pesquisamos grupos que ocupam certas posições de poder. Mesmo que os missionários não possuam de fato poder institucional, eles têm nos últimos anos conquistado espaço por representarem setores da Igreja evangélica que tem cada vez mais se consolidado na política nacional.

Em uma entrevista com o presidente da missão, este me contava sobre uma conversa que teve com o Ministro da Justiça na FUNAI, na qual ele falou: “você (a FUNAI) não estão brigando com as Novas Tribos, mas com a igreja evangélica brasileira [...] a gente poderia fazer uma mobilização contra o governo e a gente pode derrubar um governo se a gente quiser”. Essa fala mostra, de certa forma, como esse campo político

²⁷ Teixeira (2014); Oliveira (2009); Barroso (2014) e Montero (2006).

se desenha, revelando as relações de poder, disputas e barreiras que são colocadas. Tais barreiras que são comuns em trabalhos com objetos não clássicos e que estão nesse campo de disputa de poder trás para a pesquisa a necessidade de outras reflexões.

Entretanto é interessante perceber que essas barreiras são postas dos dois lados, pois não apenas os interlocutores dificultam a pesquisa, como nós pesquisadores também os rejeitamos ao desconsiderarmos de antemão suas estratégias de restrição²⁸. Dessa forma, acabamos por privilegiar alguns objetos de estudo em detrimento de outros. Como observou Teixeira:

Qualificando melhor a máxima de que somos todos nativos, se assim o somos, tais considerações sugerem que existem nativos e nativos: em relação a alguns, desenvolvemos empatia e *anthropological blues*, já com outros, nem sequer nos sentimos obrigados ou desafiados a compreendê-los. É como se lhes atribuíssemos sanção positiva se assim o fizéssemos, numa confusão entre positividade sociológica e moral. (TEIXEIRA, 2014:38)

Em suma, é como se para uma certa tradição antropológica a produção de conhecimento sobre certos grupos só poderia ser aceita se a comunidade de etnógrafos compartilhasse uma proximidade de valores com o grupo a ser estudado. Ou ainda, se há valores que reprovamos, essa diferença só poderia ser investigada à distância, através de uma observação “neutra”, sem envolvimento pessoal, a partir de documentos, jornais e publicações. Neste aspecto, o difícil acesso aos universos institucionais se revelaria com uma complexidade que muitas vezes não conseguimos encontrar auxílio nos textos clássicos (Teixeira, 2014). Contudo, isso pode render para a disciplina um olhar mais cuidadoso para a construção das relações entre antropólogos e seus interlocutores, como também nos faz refletir sobre os processos políticos que estão imersos nas relações.

Neste sentido, a construção de conhecimento passa por essas relações de poder, visto que, como já observou Fabian (2013) “conhecimento é poder”, mesmo sendo esta uma afirmação também incorporada no senso comum²⁹, nela se revela o quanto a

²⁸ Partindo de Carla Costa Teixeira (2014), trago o termo estratégias de restrição para me referir as barreiras que são impostas pelo pesquisado à pesquisa e que em estudos que envolvem grupos poderosos deixem de ser apenas restrições unilaterais e passam a ser um tipo de interação social.

²⁹ E como bem coloca Bourdieu (1996), o senso comum sinaliza representações que muitas vezes são partilhadas até mesmo dentro da academia.

antropologia se fez a partir de relações de poder com seu objeto de estudo. Desse modo, não basta apenas considerar o poder que se estabelece na relação em causa aqui, mas também é preciso entender o papel político que a antropologia desempenhou para com as populações que estudou. Por isso, ao estudarmos os outros grupos que atuam com os chamados *powerless* essa relação passa a ser quase que como uma disputa por territórios de atuação. Nessa arena estão diversas instituições (o Estado³⁰, os Movimentos Sociais e Religiosos, a Academia, entre outros) pleiteando espaços e que por isso, muitas vezes a antropologia é vista como mais um agente de disputa. De tal modo, essas interrelações existentes correspondem a processos políticos que precisam ser refletidos e estudados quando nos propomos a encarar esse desafio.

Os dilemas que se apresentam muitas vezes como *barreiras etnográficas* são impostos à pesquisa e como dito anteriormente, no meu exercício etnográfico para a construção dessa dissertação, muito dessas barreiras se colocaram, visto que o grupo que constitui o foco dessa pesquisa, os missionários, possuem uma relação de disputas com vários órgãos, como a Funai, Cimi, alguns movimentos sociais e também com os antropólogos. Nesse sentido, minha entrada e permanência em campo foi fruto de custosas negociações para a construção da confiança.

A primeira vez que estabeleci contato com um missionário para fazer pesquisa foi no início do ano de 2013, quando estava delineando a monografia para a conclusão do curso de Ciências Sociais. Naquele momento, me interessava estudar questões que envolviam os povos indígenas e a atuação missionária me chamou atenção, já que não era um tema muito abordado nos textos que tinha acesso naquele momento. Por fazer parte de uma família evangélica e por muitos anos conviver com missionários, seja na igreja da qual fazia parte, seja recebendo-os na casa dos meus pais, sempre ouvia-os falando sobre o desafio de trabalhar com os povos indígenas e a necessidade que esses povos tinham de ouvir do *evangelho de Cristo*. Naquele momento, a ideia de alguém que decide mudar a trajetória da sua vida e ir viver em um lugar longe da cidade, visto como “exótico”, me suscitava questionamentos. Mas, sempre que eu os questionava a resposta era: “Esse é o chamado de Deus” ou “Essa é a Grande Comissão, precisamos viver a vontade do Pai”. O que para mim no momento respondia à questão, depois foi se tornando cada vez mais

³⁰ Aqui e em todo o trabalho o Estado é pensado não como uma entidade única dotada de consciência e intenção, visto que o Estado não é palpável. Penso o Estado a partir das contribuições de Lima, et al. (2014); que coloca que este é como um feixe de relações de poder, que age a partir de leis, normas, agências e agentes e que por isso, esses últimos ocupam um lugar central no estudo das atuações estatais.

vago e pouco explicativo, o que fez com que anos depois esses questionamentos voltassem, só que agora com teor antropológico.

No entanto, ao contrário do que eu poderia esperar, não foi fácil conseguir espaço para fazer a pesquisa. Mesmo conhecendo alguns missionários dos tempos da igreja, quando retomei os contatos como uma estudante de antropologia querendo fazer uma pesquisa, comecei a perceber as barreiras se estabelecendo, ao ouvir: “não posso”, “tenho que falar com a missão”, “a antropologia é uma ciência complicada”. Essas respostas me fizeram questionar que havia mais nessa relação ou não-relação do que eu poderia supor.

Todas essas barreiras que estavam aparecendo para a realização da pesquisa produziam muita frustração e dúvidas com relação a como conseguir superar esses pontos e construir uma abordagem que abrisse espaço para que eu pudesse me colocar enquanto pesquisadora e proporcionar para os possíveis interlocutores segurança para a construção de uma relação de pesquisa. Porém, com os prazos curtos de uma monografia de final de curso, foi preciso tentar problematizar essas questões a partir de outros meios, já que a observação participante ou entrevistas não seriam possíveis naquele momento. Para isso, as publicações de missionários (livros, blog e sites), ligações telefônicas, entrevistas curtas e casuais com dois casais de missionários e também as pregações evangelísticas nos cultos de missões de duas Igrejas Batistas de Campina Grande, foram importantes para tentar abarcar um pouco desse universo, que se mostrava cada vez mais de difícil acesso. Com esse esforço a monografia foi concluída, entretanto ainda havia muito para se pesquisar nesse universo. Assim, a pesquisa se estendeu para o mestrado.

Essa tentativa de desenvolver alternativas que possibilitassem a construção da pesquisa, mesmo em face de barreiras requer do pesquisador perseverança e criatividade para se inserir nos espaços que nos é permitido. Contudo, as expectativas de realizar um trabalho de campo, tendo como inspiração os moldes clássicos, não deixavam de fazer parte do ideal. Por isso, continuei em busca de acesso a esse universo. Como Barroso (2014) coloca, muitas vezes em campo temos que suportar períodos de “navegação na neblina”, que é esse período que parece que as questões que nos interessam não fazem sentido ou não coadunam com os interesses dos pesquisados e que por não conseguirmos nos fazer entender ou manter uma relação ficamos com a perspectiva um pouco nebulosa, sem muitas esperanças para a realização da etnografia. Essa sensação foi, por muito tempo, a tônica deste trabalho.

Todavia, com os objetivos em mente e já tentando abrir o campo para a etnografia, continuei em busca de algum acesso e depois de alguns telefonemas com repostas negativas, uma porta se abriu a partir do primeiro casal que entrevistei. Eles estavam voltando para a escola de formação da Missão para fazer parte da liderança e trabalhar como professores. Como anteriormente já havia feito uma pequena entrevista e também já havia estabelecido uma relação de amizade com eles, pude explicitar meus interesses e intenções de fazer uma pesquisa compreensiva da atuação missionária. Eles, entendendo que a pesquisa poderia ser encarada de forma positiva para a própria Missão, enfrentaram junto comigo a tarefa de convencer os outros (inclusive o presidente da Missão) de que este trabalho poderia contribuir para uma compreensão antropológica da atuação da Missão Novas Tribos de Brasil (MNTB).

Todo esse processo de negociações resultou na abertura de uma oportunidade para a realização do trabalho de campo no Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS) em Vianópolis-GO, que descreverei mais minuciosamente no Capítulo II.

Contudo, antes de chegar propriamente ao CTMS ou mesmo antes de apresentar a MNTB e sua história, parto da percepção que não podemos estudar um fenômeno isoladamente e por isso outras dimensões precisavam ser investigadas e pontuadas, tendo em vista que a Missão está envolvida em uma rede de relações de poder que em certos momentos enrijece e em outros suaviza, mas que permanecem nesse jogo de disputas.

Disputas e tensões num jogo de relações

Nesse contexto de relações que envolve as missões, podemos encontrar a partir de publicações analisadas uma tensão entre Funai e missões e também entre antropólogos e missões. As duas precisavam ser melhor pesquisadas dos dois lados. Contudo, a segunda me envolvia completamente, pois fazia com que eu fosse lida de imediato pelos atores da pesquisa a partir do que estes entendiam por antropologia e por antropólogos. Pensando nisso, essa pesquisa não poderia ter apenas um lócus de observação, por isso este trabalho foi construído de forma espacialmente dispersa³¹. Nesse sentido, pude tentar acompanhar um pouco a Funai, o Cimi e o ISA em Brasília-DF, até chegar na Missão propriamente

³¹ Esta perspectiva de não restringir o lócus de pesquisa, percebo, é devedora da leitura de textos como os de Gluckman (1938); Clyde-Mitchell (1956) e mais recentemente do texto de Marcus (1995).

dita, onde fui ao CTMS, em Vianópolis-GO, à sede, em Anápolis-GO, e a um culto³², em Goiânia-GO. Todos esses lugares, assim como também os documentos oficiais, artigos acadêmicos, páginas da internet, as mídias, as cartas, os boletins informativos e as revistas, ajudaram a mapear as múltiplas localizações desse universo complexo e dinâmico que buscava compreender.

Nesse sentido, sinalizo a importância de se pensar a interface entre os estudos sobre grupos indígenas, poder e religião no âmbito antropológico, pois estes permitem perceber dimensões que se entrecruzam cotidianamente. Assim, para além das críticas comuns do campo à atuação missionária, busco através desse exercício compreensivo apresentar esse universo complexo com honestidade etnográfica e de forma ética. Porém, descartando a ideia de uma neutralidade absoluta, que como coloca Mura (2007), seja de difícil alcance e que de fato não teria utilidade para o trabalho.

Por isso, é interessante refletir sobre essa relação que se estabelece entre os indígenas e os missionários protestantes, pensando que, mesmo com mudanças no discurso, houve e ainda há casos de denúncias de dominação e usurpação. No entanto, não podemos partir do pressuposto de que o indígena é destituído de qualquer forma de autonomia, como se estes estivessem imóveis, presos a um momento histórico (Appadurai, 1992). Aliás, numa chave a-histórica, como se o movimento viesse apenas de fora para dentro e que nesse sentido o indígena não conseguiria reagir.

Desse modo, é necessário refletir sobre essa relação, pensando o indígena como um ser autônomo e histórico, que passou por transformações sociais, mas que encontra formas de resistência para se colocar nesse processo. Como indica James C. Scott (1990) as artes da resistência são um bom mote para pensar essas relações de poder a partir dos grupos subordinados, refletindo sobre as interações públicas e ocultas entre dominadores e dominados, percebendo o que está por baixo da superfície, o dito, o não dito e o que se quer dizer disfarçadamente. Nesse sentido, o autor chama a atenção para as múltiplas estratégias que os “grupos subordinados” usam para introduzir sua resistência disfarçada no discurso público, mostrando que diferentemente do que alguns podiam supor, tais grupos não apenas sofrem com o poder diretamente imposto, mas eles criam formas de reagir nessa relação (Scott, 1990). É nessa perspectiva que entendo as relações entre os

³² Este culto foi um evento de agradecimento a Deus pelo avião que ganharam para o trabalho missionário. Nele estavam presente toda a liderança da Missão, alguns missionários aposentados, seminaristas e missionários que estavam de férias.

grupos detentores de poder e os indígenas. É interessante perceber que as resistências indígenas à atuação missionária se fazem de diversas formas, um exemplo que tive acesso em uma das conversas com uma missionária que passou dez anos entre o povo *Arara* no Pará, mostra um pouco essa realidade. Ela contava que apesar de estar bem inserida na tribo e de sempre conversar com os indígenas e apresentar o *ensino cronológico bíblico*, ou mesmo *ajudar* com roupas, construção de casas, roças e etc. eles não haviam conseguido estabelecer uma igreja nativa e não conseguiram deixar cristãos no local, quando foram embora. Desse modo, isso nos mostra, como se percebe, um pouco dessas estratégias de resistência, onde trocas e negociações ocorrem.

No entanto, ao afirmar isto não desconsidero os percalços e problemas causados pela presença missionária histórica entre populações indígenas, todavia esta é uma relação real que é vivenciada há muitos anos por estas populações e por isso, olhar pelo ângulo da opressão não explica muita coisa; é preciso perceber este processo como uma relação de poder, que envolve ações e reações (Foucault, 2005).

Portanto, a atuação missionária não pode ser entendida apenas a partir da simplificação usual centrada na dicotomia dominador/dominado, que não explica como as coisas são e nem como elas se fizeram historicamente, mas, como uma forma de poder. Isto, no sentido foucaultiano, considerando-o “como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (Foucault, 2012:45), pois, estes estão envolvidos numa trama de relações de poder da qual tanto dependem quanto as geram. Nesse sentido, há em palco uma grande discussão que envolve as missões, a FUNAI, antropólogos e movimentos sociais.

Um ponto que pode nos dar um pouco mais de entendimento sobre esses processos leva nosso olhar para a relação entre antropólogos e missionários, uma vez que, as tensões e disputas entre essas duas instâncias influenciaram em grande medida como os interlocutores me viram em campo e também todos os processos que tive que passar para ser de certa forma “aceita”.

Antropólogos versus Missionários?

Antes de tudo, uma dimensão fundamental para o entendimento destas questões é a percepção que na trajetória de constituição de missionários e antropólogos se partem de discursos, certezas e práticas, que longe de serem iguais, no caso da antropologia, são opostos e constitutivos da formação da disciplina. Ela se construiu, muitas vezes, como contraponto acadêmico aos discursos e práticas que já faziam viajantes, funcionários coloniais e, não podemos esquecer, os próprios missionários. É inclusive a crítica à fidedignidade dos escritos e estudos de viajantes e missionários que Malinowski usará como argumento da especificidade e qualidade do relato etnográfico. Ele estava propondo a produção de um conhecimento percebido como mais correto e coerente com a realidade de tais populações, abandonando pré-noções e buscando entender as práticas e costumes desses grupos, sem cair nos estigmas recorrentes de serem bárbaros e selvagens.

Nesse processo de autonomização da disciplina, os escritos e estudos dos viajantes/missionários foram sendo descartados, pois caíam nos estigmas que se produzia sobre tais populações, criando muitas vezes um conhecimento pensado como baseado em achismos, etnocentrismos e com intenções intervencionistas. Desse modo, uma das bases da objeção ou contraposição entre antropólogos e missionários pode ser encontrada nesse processo histórico em que tais atores empreenderam formas de produção de conhecimento sobre os povos indígenas que se contrapunham tanto no sentido político e ético, quanto na sua forma de produção³³, como coloca Claude E. Stipe (1980):

Anthropologists in general have a negative attitude toward missionaries, especially when they conceive of missionaries as agents of culture change. Even though there seems to be little systematic indoctrination, early in their training anthropology students learn that missionaries are to be regarded as “enemies”. [...] Although the majority of anthropologists have probably come into contact with missionaries while doing field research. Salamone (1977:408) has noted that the mention of missionaries in textbooks and ethnographies is “both brief and somewhat hidden in the text” and that “rarely is

³³ Isso pensado para o discurso fundante de Malinowski, não que não se utilizasse dessas fontes ou como Evans-Pritchard que considerasse elemento importante. Particularmente no que se refere aos missionários, eles são fontes primárias e secundárias de meu trabalho, como pude perceber nas questões suscitadas pelos trabalhos dos missionários Padre Martinho de Nantes (1979) e Frei Jacinto de Palazzolo (1973). São recheados de pressupostos e discursos missionários, mas também apresentando – mesmo que de maneira selecionada – práticas e aspectos do cotidiano missionário.

a straightforward hostile antimissionary statement found". According to Burrige (1978:9), anthropologist and other academics who have contributed to the negative stereotype "would never dream of committing to paper as a considered opinion the things they actually said" My own survey of the literature has corroborated these statements. (Stipe, 1980:165)

Dessa forma, como colocado por Stipe (1980), muitas vezes a oposição é feita de antemão e isso produz o afastamento entre esses dois atores, apesar de muitas vezes antropólogos encontrarem com missionários nos seus campos de pesquisa, essa presença é ignorada ou muitas vezes apenas criticada, como já dito.

Na busca por fontes que permitissem entender como os próprios missionários pensam essa relação, me deparei com alguns textos produzidos para explicar e/ou divulgar o trabalho missionário, mas que refletiam também em torno deste debate³⁴. Nesse sentido, tais publicações procuram trazer uma noção do que seria o empreendimento missionário e – o que é para nós de grande valia – qual seria a contribuição (ou não) da antropologia para este empreendimento.

Um dos textos elaborados pelo missionário e pastor Ronaldo Lidório³⁵, mostra uma contraposição histórica entre essas duas instâncias que estão presentes no cotidiano dos povos indígenas. Para ele este conflito se constitui a partir da constatação de duas formas opostas de realização de trabalhos com os povos indígenas:

Utilizo 'versus' de forma exploratória, expondo uma realidade vivida, porém não desejada. Antropólogos e missionários possuem nas últimas décadas uma história de encontros e desencontros devido a vários fatores, conceituais e metodológicos, e talvez especialmente à própria natureza de suas funções na relação com a sociedade. Ao passo que antropólogos se propõe à produção de conhecimento, a partir de uma abordagem de pesquisa e reflexão, missionários se dedicam

³⁴ LIDÓRIO, 2011; BURNS, 1995; PAULA, s/d.

³⁵ Representa uma grande liderança nos embates recentes entre as missões protestantes e a FUNAI. Ele é bacharel em teologia, habilitado em missiologia e pós-graduado em antropologia cultural e intercultural. Desenvolveu diversos projetos sociais e evangelísticos entre o povo Konkomba de Gana, por 9 anos, dentre eles a tradução do Novo Testamento para a língua Limonkpehn. Atualmente lidera uma equipe missionária entre os indígenas do Brasil, sendo pastor presbiteriano filiado à APMT e à Missão AMEM. Coordena o Instituto Antropos, criado por ele, atuando nas áreas de Antropologia, Pesquisa Sociocultural e Missiologia Aplicada.

principalmente à produção de serviço, em ações de relação e intervenção. Antropólogos se aproximam dos grupos humanos com a pergunta “o que significa? ”, enquanto missionários o fazem indagando “qual é o sofrimento? ”. A primeira pergunta induz à pesquisa e a segunda à evangelização e/ou um projeto social. (LIDÓRIO, 2010:06).

E continua:

Esta diferença funcional explica também as raízes da mútua frustração. Antropólogos percebem as ações missionárias como sendo intervencionistas, geradoras de mudanças e, em uma perspectiva relativista, nocivas ao grupo. Por outro lado, missionários percebem as pesquisas antropológicas como sendo estéreis, com desencanto por não se associarem diretamente às necessidades do segmento humano estudado. Não é incomum observar antropólogos questionando a base do conhecimento teórico de missionários em relação à antropologia e cultura (“são despreparados para a interpretação cultural”), como missionários questionando a utilidade da pesquisa antropológica, sobretudo em áreas de grave sofrimento humano (“são dedicados à pesquisa de interesse próprio, mas insensíveis ao outro”). (LIDÓRIO, 2010:07).

Fica evidente, no texto que o autor se utiliza em alguma medida de versões um tanto estereotipadas do que sejam missionários e antropólogos para construir seu argumento, até porque se pesquisarmos teremos uma multiplicidade de formas de atuações tanto missionárias quanto antropológicas. No entanto, longe de apenas contrapor o texto, a versão do Lidório deste conflito nos oferece questões para refletirmos, já que, em alguma medida, ela retira uma possibilidade de diálogo e entendimento, visto serem posições demarcadas, definidas e estanques.

Este processo de estereotipação e fixação como uma mônada imutável e em oposição à outra, não só é um elemento constitutivo, mas também é seguidamente reforçado no cotidiano. Essa contraposição se mostrou de forma clara a partir de uma fala

do professor da disciplina Roteiro para a Pesquisa Antropológica³⁶, quando questionado sobre as diferenças entre a atuação missionária e a antropológica:

Há um contraste de diversas maneiras, tanto antropólogos como missionários têm suas contribuições nesses embates, tem seus equívocos, mas, a minha crítica quanto a esse movimento, talvez não seria apenas aos antropólogos. Existe uma postura do antropólogo que é um tanto perigosa que é a de ser intervencionista, no que diz respeito às ações e realizações ao que envolve o universo indígena no Brasil. Então o antropólogo, diferentemente de qualquer outro setor, ele figura os povos indígenas, quase como um todo, ele dita, ele diz quando, diz o que deve e o que não se deve, o que pode e o que não pode e diz até mesmo o que deve se continuar fazendo como cultura e o que deve ser parado. Coisas nesse sentido. E essa posição assumida pela classe de antropólogos é uma posição complicada. Mas, essa minha crítica não se resume apenas aos antropólogos, porque não foram eles que simplesmente se colocaram nesse lugar, mas é o sistema que os coloca, por exemplo a Funai usa o meio antropológico para definir quase todas as coisas que ela decide, seja desde as demarcações de terra, seja até em questões mais profundas como educação, infanticídio, saúde e outras coisas que não é exatamente a área de pesquisa do antropólogo. E aí a gente tem um problema. Porque não há coesão, quando a gente trata de assuntos antropológicos, se houvesse coesão talvez fosse menos prejudicial, porque o problema é que as decisões ficam à mercê das teorias que o camarada abraça, dos pontos de vista que ele tem, de qual escola ele vem, qual conceito ele adota, aí é uma tarefa que fica à mercê de um indivíduo específico e não da antropologia. A antropologia em si, ela tem com certeza muito a oferecer e oferece ao meio indígena, mas colocar as decisões de um povo nas mãos de um antropólogo, aí nós vemos a falta de coesão. A minha crítica talvez não se direcione ao antropólogo em si. Mas, ao sistema que colocou o antropólogo como detentor do direito de tomar decisões para os indígenas. Tutelando. E acho que os antropólogos têm mais a contribuir nas suas reflexões e estudos do que na sua intervenção. (Fala do Professor de RPA, abril de 2015)

Essa fala mostra um pouco a ideia que se tem do que seja a atuação antropológica e exemplifica um pouco os porquês da dificuldade que tive, sendo antropóloga de acessar

³⁶ É uma das disciplinas de antropologia correspondente a grade curricular de formação do missionário da missão novas tribos do Brasil no Instituto Shekinah. Essa disciplina corresponde a uma das primeiras disciplinas cursadas pelos missionários.

este universo, uma vez que a atuação antropológica é vista como intervencionista e muito mutável, pois não dependeria da antropologia, mas de cada antropólogo. Por tal motivo, a confiança seria algo de difícil estabelecimento entres essas duas instâncias. Outra questão que produziria a separação seria o fato de que “a maioria dos antropólogos não são salvos e por isso são contra o trabalho missionário”³⁷, nesse ponto a filiação religiosa definiria, para eles, o não entendimento de suas atuações. Chama a atenção, também, quando perguntei a outra missionária o que ela pensava sobre a antropologia e as críticas antropológicas ao trabalho missionário, ela me respondeu: “antropólogo quer índio isolado para servir de objeto de estudo”.

Todo esse embate se desdobrou de forma bastante concreta em minha pesquisa. De um modo geral nos primeiros contatos, a leitura que os missionários faziam de mim era de desconfiança e medo do que eu viria a fazer com o material que estava coletando. Essa ideia de que existe de fato uma contraposição de atuações e que por isso todo cuidado seria pouco ao lidar com um antropólogo foi algo bastante característico desse primeiro momento.

Como dito anteriormente, o processo para que eu pudesse chegar ao Instituto Shekinah da Missão Novas Tribos do Brasil em Vianópolis – GO, foi longo e foi resultado de muitas negociações. Mas, ao chegar lá no dia 22 de março de 2015, para ficar na casa de um casal de líderes da missão, achei que iria ser mais fácil lidar com as desconfianças, pois fui apresentada a todos como uma pesquisadora, antropóloga e amiga desse casal. No entanto, mesmo sendo apresentada também como amiga, isso não modificou como alguns me viram.

Um momento que é interessante trazer que exemplifica esse lugar de desconfiança ao qual estive de certa forma presa, foi quando estava assistindo a aula de Legislação Indigenista³⁸ e na ocasião estava havendo a defesa de trabalhos de final de curso. O trabalho em questão era uma resenha crítica de um texto da antropóloga Dominique Gallois (1995)³⁹, e ao fim de umas das apresentações, uma aluna disse olhando para mim: “os antropólogos não se importam de fato com os índios, eles vão lá, fazem o trabalho para enriquecer às custas dos povos indígenas”, em seguida, ao concluir a aula, surgiram

³⁷ Fala de uma estudante do Instituto Shekinah.

³⁸ Disciplina da grade curricular do curso de formação de missionários da MNTB. A disciplina corresponde a uma das últimas da grade.

³⁹ Discutiremos melhor o texto da Gallois (1995) e as aulas no próximo capítulo.

alguns comentários de que a minha presença constrangia a turma e que a professora não deveria ter deixado eu assistir as defesas dos trabalhos. Esses momentos são demonstrativos desse lugar que ocupei em algumas situações, do qual tive que me libertar para desenvolver a pesquisa.

No entanto, não apenas de desconfianças minha pesquisa se fez. Havia também em jogo muitas expectativas quanto ao tipo de trabalho que eu iria realizar e o que ele poderia trazer de bom para a Missão, principalmente da parte dos meus anfitriões, pois como eles haviam me recebido na casa deles, havia uma responsabilidade que de certa forma eles tinham que assumir pela minha presença. Essas expectativas produzem de algum modo um controle da minha escrita, pois sempre falavam no retorno do meu trabalho para a missão para que eles pudessem ler.

Dessa forma, em meio a desconfianças, aberturas e expectativas fui me estabelecendo, explicando minhas intenções, conversando com aqueles que me davam espaço e consegui ficar um mês no Centro de Treinamento Shekinah, que é um instituto de formação da Missão Novas Tribos do Brasil.

A história da Missão Novas Tribos do Brasil e sua atuação atual

Importa observar que esta missão foi fundada no Brasil em 1953, ligada à missão Norte-americana New Tribes Missions, que tem seu ano de fundação em 1942. Segundo o relato oficial que consta no site da missão, o processo de sua formação começou em 1944 a partir de uma viagem do missionário Clyde Collins (NTM) ao Brasil para sondar o local e “feliz” com o resultado da sua viagem, compartilha o ideal a Paul Fleming⁴⁰, que já tinha o desejo de fundar um ramo da New Tribes Mission no Brasil:

Depois desta sondagem Clyde Collins levou consigo a firme convicção de que Deus o queria trabalhando entre as tribos do Brasil. Nesta viagem Clyde e Wally ganharam 55 almas para Cristo. Nas conferências do Campo boliviano em 1946, Clyde compartilhou sua convicção a Paul Fleming. Após a sondagem de 1944, Wally e Clyde fizeram outra viagem em 1945 com Tom Lindores da

⁴⁰ Fundador da New Tribes Mission

União Missionária Neo-Testamentária. Partiram de Corumbá para Jarundore, Mato Grosso, onde encontraram as primeiras aldeias dos Bororó; depois, embarcando numa canoa, desceram o rio com destino a Rondonópolis. Quando estavam em Rondonópolis, fizeram duas visitas a Paboré, a aldeia indígena mais próxima, distante uns nove quilômetros. Tiveram muitas oportunidades para proclamarem o Evangelho e sondar a região. Paul Fleming sempre quis que a Missão alcançasse mais tribos e estava convicto de que se Clyde e Julianne Collins abrissem um trabalho no Brasil, precisariam de colaboradores⁴¹.

Deste momento, começa a procura nas igrejas americanas por colaboradores para essa causa, tendo como efeito que muitas pessoas se filiam a missão. Entretanto, o estabelecimento em terras brasileiras demandava autorizações que só viriam a sair anos depois:

Clyde Collins e Lyle Sharp visitaram o governador (sic), Rondon, e contaram-lhe seus planos visando à possibilidade de um trabalho entre os índios da região. Rondon respondeu favoravelmente: "É bem isto que estas tribos precisam: de uma igreja e escola dominical". E deu permissão verbal para abrirem o trabalho. Com estas palavras animadoras soando nos seus ouvidos, Clyde e Lyle fizeram um contato com os índios Macurapi. A tribo mostrou-se amigável e pediu a chegada de missionários. As duas famílias planejaram entrar no trabalho logo que conseguissem permissão escrita. Sempre alerta para falar dos índios, Paul Fleming encontrou um crente brasileiro, por nome Carlos, em Miami. Este jovem sugeriu que Paul procurasse o Sr. Assis Chateaubriand, homem influente no País e interessado nos índios. Por meio do pai do Carlos, Paul conseguiu uma entrevista com o Sr. Chateaubriand e escreveu: "Apesar de estar muito ocupado, ele tomou tempo para ouvir-me e olhar fotografias de índios. Ficou bem entusiasmado com o trabalho que nós queremos fazer". O Sr. Chateaubriand abriu portas para que Paul pudesse se encontrar com alguns oficiais do governo, inclusive o Diretor da Aeronáutica Civil, o Ministro da Agricultura, e o Diretor da Fundação Central Brasil. "Todos mostraram-se dispostos a ajudar-nos em tudo o que for possível. [...] Uma coisa parece certa, a porta ao Brasil está bem aberta, especialmente às tribos que têm sobrevivido através dos séculos e sem nenhum testemunho do Evangelho".

⁴¹ Texto fornecido pela própria missão através de seu site – <http://novaatribosdobrasil.org.br/>

Esses trechos demonstram um pouco dessa história oficial da missão que envolve nomes importantes como: Assis Chateaubriand, Cândido Rondon, entre outros, que contribuíram para a chegada da missão no Brasil. Em seguida, com todos os procedimentos realizados, chega ao Brasil o avião da missão com novos missionários e em 1950, Paul Fleming faz sua última viagem ao Brasil para orientar a liderança e os novos missionários para que se espalhassem pelo território brasileiro o mais rápido possível, provavelmente uma estratégia de assegurar permanência e legitimidade para a NTM.

Em 06 de junho de 1950, Adalberto Denelsbeck e Otto Austel foram os primeiros missionários da NTM a receberem permissão escrita do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para trabalharem nas cabeceiras do Rio Xingu. Em seguida, com todos os processos favoráveis, a Missão foi registrada como pessoa jurídica, agora já como Missão Novas Tribos do Brasil, em Goiânia em 1953. E em 1955, Ralph Hovland foi nomeado o primeiro presidente do campo brasileiro da missão, a sede seria em Vianópolis – GO (hoje já com 62 anos de existência a sede se localiza em Anápolis – GO e seu presidente é o missionário Edward Luz).



Figura 8- Navio com Missionários da New Tribes Mission, vindo ao Brasil. Arquivo da Missão Novas Tribos do Brasil

Este rápido estabelecimento é percebido como conquistas por Paul Fleming, utilizando para isso de uma linguagem peculiar ao mundo missionário:

Tem sido surpreendente a maneira que o Senhor está abrindo as portas das regiões indígenas do Brasil. Provavelmente, não há nenhum outro país que tenha tantas tribos não evangelizadas, e é chocante ver tão pouco trabalho missionário sendo feito entre elas. Há barreiras, mas certamente Deus teria aberto a porta se alguém realmente procurasse entrar. Creio que simplesmente faltou-nos a determinação espiritual, a coragem de crermos e agirmos. Hoje a Missão Novas Tribos enfrenta um desafio como nunca. Que não voltemos atrás. Fiquei atônito em ver a cooperação que o governo nos oferece⁴².

Assim, a missão se estabelece no Brasil se colocando como uma agência missionária de fé cristã, de caráter interdenominacional⁴³, que tem como objetivo *alcançar*⁴⁴ grupos minoritários com o *evangelho* de Cristo, associando a isso prestar assistência “integral” nas áreas de saúde, educação e desenvolvimento comunitário⁴⁵.

Com o passar do tempo, o governo brasileiro começa a impor algumas limitações à atuação missionária estrangeira. Isso faz com que a MNTB, composta naquele momento majoritariamente por missionários estrangeiros, buscasse formar missionários brasileiros. Para isso, abriram o Instituto bíblico Peniel, que tinha como objetivo treinar e ensinar novos missionários:

Até o estabelecimento do Instituto Peniel, em 1956, a Missão já reconhecia a impossibilidade de manter um número suficiente de missionários estrangeiros no País que pudesse alcançar todas as tribos. Por outro lado, estava claro que as igrejas evangélicas brasileiras precisavam assumir a responsabilidade de alcançar os povos indígenas do País. Não havia nenhum programa competente que preparasse os candidatos para aquele ministério; Deus, porém, já estava elaborando um projeto especial. Dona Maria de Souza Prado desejava ver um colégio evangélico estabelecido perto de sua cidade, Jacutinga, Minas Gerais, e propôs doar um terreno para o projeto. Ela encontrou

⁴² Ibidem

⁴³ Permite que pessoas de várias denominações protestantes participem

⁴⁴ Esse é o termo mais utilizado pelos missionários da missão para descrever a evangelização. Quando conseguem estabelecer uma igreja na aldeia, esta pode ser descrita como alcançada.

⁴⁵ Visão descrita no site da Missão - <http://novaatribosdobrasil.org.br/>

Paul Guilley da Missão Novas Tribos, que veio ao Brasil com o desejo de fundar um instituto bíblico, que seria a primeira etapa na organização de um programa de treinamento. Dona Maria prontamente doou o terreno para o "Instituto Evangélico Missionário". O nome foi mudado mais tarde para "Instituto Bíblico Peniel" ("Peniel" significa face a face com Deus)⁴⁶.

Alguns anos depois, buscando qualificar o missionário para o trabalho especificamente com indígenas, fundam o Instituto Shekinah, com um curso que envolvia o “estudo de culturas” com uma formação mais sertanista que disponibilizava inclusive instruções de como sobreviver na selva:

Nos primeiros anos de sua existência, o Instituto Peniel procurou dar todos os cursos de treinamento missionário: bíblico, missionário e estudo linguístico. Até o ano 1967, porém, o Instituto tinha conseguido tantos benefícios da civilização que não oferecia mais condições para dar o treinamento rústico – Campo de Treinamento. Em resposta à oração, o Sr. Antônio Barbosa Reis doou um terreno de vinte alqueires no Estado de Mato Grosso (hoje, Mato Grosso do Sul), perto do Rio Brilhante e ali foi fundado o local de treinamento chamado Shekinah. O curso, de um ano, incluía as seguintes matérias: Evangelismo Transcultural, Igreja Neo-Testamentária, e Sobrevivência na Selva. Os candidatos, normalmente, têm receio das instruções de Sobrevivência na Selva. Todos têm de construir o seu próprio abrigo; participar de longa caminhada, carregar água e conviver com os insetos⁴⁷.

Da ampliação das atividades da MNTB, se colocou a questão – tomada como necessidade – de abrir um instituto que fosse mais especificamente focado na questão da linguística, visto que tinham o objetivo de traduzir a Bíblia para as línguas dos povos que *alcançassem*, e por isso criaram um curso específico para treinar os missionários na aprendizagem de novas línguas:

Durante um tempo o curso linguístico foi ministrado em Shekinah, passando depois para Peniel. Resolveu-se, porém, que este curso deveria ser a última etapa do preparo missionário por envolver material de natureza técnica, que precisa ser colocada em prática o mais rápido possível. Em

⁴⁶ Texto fornecido pela própria missão através de seu site – <http://novastribosdobrasil.org.br/>

⁴⁷ Ibidem

1973, a escola em Vianópolis terminou a construção de alguns prédios que seu desenvolvimento exigia, e desocupou outros menores e a Escola Linguística Ebenézer transferiu-se definitivamente para Vianópolis no mesmo ano. Os missionários têm concluído que, para as verdades espirituais penetrarem os corações, serem entendidas e comoverem, é necessário que sejam transmitidas na língua materna, mesmo que alguns saibam se expressar em português. O curso linguístico capacita o candidato a aprender e analisar uma língua desconhecida, nunca escrita⁴⁸.

Atualmente o Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS) agrupa a formação linguística e cultural do missionário. E foi neste local que, como dito, realizei minha pesquisa de março a abril deste ano (2015). O CTMS conta com quatro casais na liderança do centro, que possui cerca de 60 alunos entre casais, solteiros e solteiras. Se localiza em Vianópolis – GO, cidade que fica cerca de 100 km de Goiânia – GO, o espaço é bem verde e arborizado, que transmite uma sensação de paz e tranquilidade.



Figura 9- Foto tirada por mim em frente à casa que fiquei

⁴⁸ Ibidem



Figura 10- Foto da oficina de trabalho e da casa das solteiras.

No espaço encontramos as casas coletivas para as solteiras e solteiros e as casas para os casais e seus filhos, capela, salas de aula que ficam num complexo escolar com biblioteca, estúdio de gravação e salas de multiuso. Também há um campo de futebol e uma quadra de vôlei para o lazer dos missionários. Todos os dias (exceto quartas e domingos) os alunos assistem aula pela manhã, depois do horário da aula se reúnem em grupos para um momento de oração. À tarde todos trabalham em diversas áreas do centro, como manutenção, construção, limpeza, entre outros e ao fim do dia, quase sempre jogam vôlei. Praticamente, esta é a rotina diária dos estudantes do CTMS. As disciplinas do curso são ministradas por módulos, pois segundo o reitor do centro, assim o aprendizado é mais intensivo e os alunos não ficam tão cansados como quando as disciplinas eram semestrais. Outro momento importante na formação do missionário é o acampamento que ocorre uma vez por ano, onde os alunos e professores acampam em um lugar afastado da cidade, esse acampamento tem o objetivo de mostrar ao aluno como pode ser viver nas aldeias indígenas afastadas dos centros urbanos. Nesse sentido, corresponderia a um treinamento mais ao estilo sertanista, no sentido de que a preparação nesse momento visaria preparar o aluno à “sobrevivência na selva”, como também a explorar os espaços afastados em busca de povos recém contatados.



Figura 6 Foto do Acampamento da MNTB, retirada da Página do Facebook da Missão.

Além do acampamento os alunos formandos também fazem como um “estágio”, visitando um missionário da Missão e auxiliando-o por mais ou menos uma semana, para que a partir dessa experiência possam se identificar com os diversos tipos de trabalhos.

Este é o percurso de formação que garante que o missionário está pronto, de acordo com os códigos da missão, para atuar com os povos indígenas. Nesta, incluem-se como dito anteriormente, cursos de Antropologia e Linguística que facilitaria ao missionário entender tais povos e transmitir a mensagem do *evangelho* no código dos nativos. Neste sentido, ao apresentar uma forma de evangelismo peculiar, a Missão acredita que há um rompimento com a forma anterior de se fazer missão no Brasil, reivindicando, assim, a ideia da construção de um novo fazer missionário. E este é pensado como um contraponto ao trabalho que teria sido feito pelos primeiros missionários (católicos), caracterizados como mais opressores:

A evangelização se dá nos códigos do ouvinte (língua materna e cultura), a catequese ocorre com os códigos de quem fala, do transmissor. A evangelização concentra-se na mensagem do evangelho a ser transmitida, enquanto que a catequese destaca os símbolos e a estrutura da igreja

que a realiza. [...] a evangelização é dialógica e relacional, uma vez que utiliza processos de conversão, exposição e discipulado que visam ao entendimento da mensagem e à sua aplicação na vida diária. A catequese é impositiva e distanciada, pois ocorre no ensino não dialogado e num ambiente de transmissão sem conversação, quase puramente litúrgico. (LIDÓRIO, 2011:44)

Como se vê, trata-se de um tema complexo, que coloca várias dimensões que precisam ser descritas e entendidas, já que para além das denúncias de dominação e usurpação realizadas pela FUNAI, me parece que, antes de tudo, seja um tema que valeria ser pesquisado com maior profundidade, pois, existem muitas vozes, claramente dissonantes, colocadas em torno dos discursos, dos argumentos e das práticas junto às populações indígenas. E que a cada dia mais se estabelece, visto que atualmente, segundo dados da missão, 182 etnias possuem presença missionária evangélica, dessas 150 já possuem *igreja nativa* e 99 etnias já apresentam lideranças evangélicas indígenas. Nesse panorama, segundo o mesmo relatório ainda existem 121 etnias que foram pouco ou não foram evangelizadas. Todos esses dados mostram que as missões detêm informações e tem cada vez mais buscado um aprimoramento dos recursos para conquistar seus objetivos que no caso da MNTB está expresso em seu lema: “Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada”.

Desse modo, a proposta aqui é tentar fazer um esforço compreensivo deste grupo de missionários a partir de seus discursos e práticas, os quais propõem um novo formato de atuação que configuram novas tradições. E isto inclui um dedicado processo de formação, que tentarei descrever de forma cuidadosa para fugirmos dos estereótipos comuns, uma vez que, como dito anteriormente a relação entre antropólogos e missionários se construiu de forma que um se opunha ao outro. No entanto, como coloca James Clifford:

O missionário vai aos confins da terra para converter os pagãos, o etnógrafo, para estudá-los. O cientista social, visto do ponto de vista do missionário, se importa bem pouco com o povo que ele investiga. Ele é um homem sem deus, um relativista moral, e comumente alguém que está de passagem. O etnógrafo tem opiniões mais duras sobre o missionário, que para ele tem a mente estreita, é etnocêntrico e inescrupuloso ao fomentar o caos cultural em benefício de questionáveis mudanças religiosas. As opiniões conflitantes são tão verdadeiras quanto a maioria dos estereótipos. (CLIFFORD, 1998:230).

Esses estereótipos são pouco explicativos e não conseguem proporcionar o entendimento dessa realidade mais complexa. Assim, buscarei neste próximo capítulo apresentar um pouco esse curso de formação da MNTB, a partir do curso de Antropologia que pude acompanhar na missão e das antropologias trabalhadas pelos missionários.

Capítulo 2- A missão como antropologia aplicada

Como dito anteriormente, cheguei na missão no final do mês de março de 2015, o que para minha sorte coincidiu com o começo de um novo módulo de estudos. Assim, pude escolher qual disciplina acompanhar desde o início. As disciplinas que iriam ser ministradas eram “Legislação Indigenista”, “Roteiro de Pesquisa Antropológico” (RPA), Enfermagem e “Vida com Deus”. As duas primeiras tinham o mesmo horário, pois a primeira era ministrada para os formandos e a segunda para os que tinham começado o curso. Como me interessava entender qual Antropologia era ensinada nesse curso de formação, escolhi acompanhar a disciplina RPA. Entretanto, tive a oportunidade de assistir a uma aula de “Legislação Indigenista”, no dia das apresentações dos trabalhos finais, que também foi muito interessante para o entendimento das relações que envolvem missionários e antropólogos, o trabalho apresentado era uma resenha crítica do texto: “O índio na Missão novas tribos do Brasil” da Antropóloga Dominique Gallois (1995), logo mais à frente discutirei sobre esses textos e as considerações dos alunos.

A disciplina de RPA visa trazer para o aluno uma compreensão de uma antropologia chamada de prática. Em campo, pude começar e quase concluir a disciplina com a turma, o que foi bastante proveitoso, pois pude acompanhar quase todas as discussões que surgiam em sala. O livro utilizado na disciplina é “Antropologia Missionária: A Antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e comunicação do evangelho em contexto intercultural”, de Ronaldo Lidório (2008). Neste livro, Lidório apresenta um método de estudo que ele chama de “método Antropos de pesquisa sociocultural”, que propõe “a observação de uma cultura específica a partir de quatro dimensões distintas e complementares: a histórica, a ética, a étnica e a fenomenológica” (LIDÓRIO, 2008:11), este método vem acompanhado de um chamado questionário direcionador geral, com 418 perguntas⁴⁹, as quais ajudariam o missionário a montar um “roteiro de pesquisa cultural”. Tal livro tem como objetivo:

1. Expor a Antropologia e sua relevância no contexto missionário.
2. Interligar o estudo etnográfico, etnológico e fenomenológico como mecanismos de mapeamentos étnicos.

⁴⁹ Ver Anexo I – No capítulo III trarei o questionário como um dado para analisá-lo.

3. Desenvolver um 'roteiro cultural' que facilite a geração de estratégias evangelizadoras e promova cuidados no trato cultural.

4. Capacitar pessoas chaves para reproduzirem o conteúdo aqui proposto em suas áreas de atuação como agências e campos missionários, seminários e cursos preparatórios, preparo de equipes de campo ou grupos de pesquisa. (LIDÓRIO, 2008:17)

A MNTB faz uso do referido método Antropos. No entanto, algumas coisas do método foram modificadas e ele foi renomeado para “Roteiro de Pesquisa Antropológico”, que foi criado por dois missionários da própria missão: Miss. Carlos Alberto e Miss. Onézimo Castro, que fizeram a formação com Ronaldo Lidório, mas, percebendo as especificidades do trabalho da MNTB, modificaram alguns pontos. Contudo, basicamente é a mesma metodologia, mudando um pouco ao final do método, pois o Antropos é uma abordagem que é trabalhada juntamente com a abordagem missiológica⁵⁰ chamada Angelos, que busca colocar em prática os conhecimentos adquiridos nas etapas anteriores de pesquisa etnográfica para viabilizar a transmissão da mensagem *evangélica*, procurando semelhanças entre elementos da cultura indígena e elementos cristãos. A partir daí inicia-se a evangelização, mudando a forma de apresentar o evangelho dependendo do grupo que se quer *alcançar*.

A MNTB, propriamente, trabalha a partir do ensino cronológico bíblico em todos os grupos e, desse modo, não modificam o formato, independentemente dos ouvintes. Este ensino cronológico bíblico visa o aprendizado da “história da salvação”, que seria a apresentação desde quem é Deus, sua personalidade, caráter, os anjos, o céu, chegando a criação humana, o Gênesis, passando por várias histórias das personagens bíblicas até chegar nos evangelhos, onde o Cristo seria apresentado como a promessa de salvação para todas as nações. Para realizar esse ensino, eles possuem um livro didático que todos os missionários levam para as aldeias e a partir dele fazem a *evangelização*. É interessante salientar que nesse ensino bíblico, a ideia é apresentar de modo minucioso toda a narrativa bíblica e por isso, alguns missionários contam que o trabalho mais individual ou em pequenos grupos seria mais eficaz, então o foco seria ir gradativamente ensinando, primeiramente aqueles mais próximos que fossem demonstrando interesse, o que eles

⁵⁰ A abordagem missiológica diz respeito a Missiologia, ou seja, é uma abordagem baseada nos conhecimentos que compõem a prática das Missões. A Missiologia é um ramo da Teologia que estuda as ações de propagação da religião.

chamam de *discipulado*. Nesse sentido, mesmo que o foco da Missão seja a *plantação* de uma *igreja nativa*, onde a fé cristã fosse compartilhada coletivamente, de fato, o que ocorre muitas vezes é um pequeno grupo que se converte e nesse sentido o individual seria mais importante que o coletivo.

A salvação é individual e cada um precisa confessar a Jesus individualmente, não posso fazer ninguém se converter e não adianta uma igreja cheia de pessoas que não são convertidas verdadeiramente, como muitos fazem só para ter números. Quem levantou a mão é crente. Para nós cada pessoa tem que entender o que é ser crente verdadeiramente e mesmo que apenas uma pessoa chegue ao conhecimento da Graça, não importa, valeu a pena, o céu fica em festa quando um pecador se arrepende⁵¹.

Outro ponto que diferencia a MNTB do método Antropos é que esta possui um método próprio de inserção social, que chamam de “Aquisição de Cultura e Língua” (ACL). Esse método envolve o *planejamento* das atividades, pois entendem que a relação não se estabelece involuntariamente; a *participação*, que segundo eles é inspirada na observação participante antropológica; o *processamento* do conhecimento adquirido, onde já entra um pouco o método Antropos; e por fim a *prática* do que foi aprendido. Todo missionário da MNTB é ensinado a aplicar esta metodologia para que depois desses quatro passos possam pregar o evangelho.

Segundo Lidório, apesar de o método Antropos estar baseado em três métodos antropológicos, que ele classifica de 1) *métodos descritivos*, que “estudam o homem a partir da observação da sociedade ou segmento social. São mais etnográficos e seguem a linha de pensamento de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown” (Lidório, 2008:18); 2) *métodos cognitivos*, que “estudam o homem e suas ideias. Seguindo a linha de pensamento de Mauss, Malinowski e Geertz estes métodos descrevem, analisam e interpretam ideias que formam os fatos sociais” (Lidório, 2008:18), e 3) *métodos categorizadores*, que “estudam os fatos sociais através de categorizações explicativas. São mais etnológicos e seguem a linha de pensamento de Eliade, Boas e Filoramo” (Lidório, 2008:19). Segundo ele, o método principal para o Antropos, seria a categorização, pois:

⁵¹ Fala de um missionário, quando o perguntei sobre quando não se consegue a conversão desejada com o povo alvo.

a) nem todos os missionários e pesquisadores têm acesso a um material antropológico mais amplo, fazendo com que o desenvolvimento de categorias diminua as possibilidades de dispersão na pesquisa fornecendo, assim, roteiros a serem seguidos; b) as categorizações contribuem para o registro dos fatos sociais e suas análises, bem como futuro processo de comparação com outros métodos antropológicos; c) possibilita mais facilmente o desenvolvimento de propostas teológicas para comunicação do evangelho de acordo com o perfil cultural concluído. (Lidório, 2008:19).

Nesse sentido, a ideia é traçar um perfil cultural do grupo estudado, aproximando-se um pouco de uma certa tendência histórica da antropologia culturalista norte-americana, já que a perspectiva é encontrar os traços culturais predominantes da cultura, para a partir daí classificar a que tipo de sociedade corresponde tais elementos.

Partindo das diferenciações entre os métodos, a disciplina RPA mistura o Antropos aos métodos próprios e assim, o objetivo da disciplina é “fazer uma ponte entre a antropologia e a missiologia, mostrando o valor da antropologia como instrumento de aferição cultural”⁵², dessa forma, a ideia é fazer com que o aluno utilizando o questionário direcionador entenda qual a cultura que ele está trabalhando e classifique-a a partir das quatro “dimensões para a compreensão da cultura”, que segundo Lidório (2008), promove definições acadêmicas menos segmentadas e que serve para um entendimento geral da cultura tanto academicamente, quanto de forma prática para o direcionamento da evangelização.

⁵² Professor da disciplina RPA



Figura 7 esquema retirado do livro *Antropologia Missionária* (Lidório,2008:66).

O entendimento de cada dimensão se faz a partir de categorias explicativas. Assim, para se ter uma compreensão étnica, por exemplo, do grupo com o qual estão em contato, partem de categorias binárias de contraste. E essa diferenciação se faz a partir da comparação com outra sociedade que se tenha conhecimento, no caso a sociedade do missionário. Desse modo, a partir de uma abordagem comparativa, eles contrastam as formas sociais para encaixar as culturas nos lugares delimitados pelo método.



Figura 8 - esquema retirado do livro *Antropologia Missionária* (Lidório,2008:91).

Para essa classificação, a sugestão é que se parta de alguns pontos de observação, como consta na tabela a seguir:

Progressiva	Tradicional	Existencialista	Histórica	Teófana	Naturalista
Mente aberta	Imutável	Experiências de hoje	Os marcos antigos	Sistemática	Menos Sistemática
Moderno	Primitivo	Agrupamento social	Cosmologia e História	Além	Aquém
Religião Aberta	Religião Estática	Conflitos imediatos	Manter a identidade	Fonte Cultural	Dia-a-dia
Status: Novo	Status: Preservar	Valores mais maleáveis	Valores mais rígidos	Apego ao passado	Desapego ao passado
Melhorando	Mantendo	Soluções práticas	Soluções baseada nos marcos antigos	Esperança no além	Esperança no aquém
		Imediatismo	Esperançoso	Mais aberta ao evangelho	Menos aberta ao evangelho

Aqui fica claro que o entendimento antropológico que é construído pela missão parte de um conhecimento categorizador/ classificador que visa a compreensão das estruturas sociais por meio dessas oposições fixas, que demarcam e circunscrevem cada sociedade como uma mônada. E segundo o professor da disciplina, este é um método universal, que pode ser aplicado em qualquer sociedade: “É um método para todas as culturas, inclusive a nossa”⁵³.

Um outro ponto interessante é a diferenciação que o método faz entre uma antropologia etnográfica e etnológica, sendo a etnografia uma “observação participativa e o registro das estruturas e fatos sociais”⁵⁴; já a etnologia compreenderia dois aspectos: o “método cognitivo que consiste em estudar as ideias por trás dos fatos e da estrutura social, e o método categorizador que consiste em estudar os fatos sociais através de categorizações explicativas”⁵⁵. Dessa forma, a ideia para ele é partir da etnografia para em seguida poder chegar na etnologia, para ao fim desse processo conseguir uma

⁵³ Fala na aula de RPA do professor da disciplina.

⁵⁴ Ibidem

⁵⁵ Ibidem

aproximação *êmico-teológico* que visa tentar uma proximidade, mas sem abrir mão dos valores bíblicos.



Figura 9 - esquema retirado do livro *Antropologia Missionária* (Lidório, 2008:52).

Esse é um ponto de bastante destaque dentro da metodologia da Missão, pois, a ideia é que a comunicação das “verdades bíblicas” precisa ser feita de forma mais próxima à realidade do grupo que se quer *alcançar*. Se isso não for possível, a comunicação pode tornar o *evangelho* irrelevante. Por essa ótica, os futuros missionários aprendem a expor os valores bíblicos de forma *êmico-teológica*, onde ao mesmo tempo em que expõem algo que seria externo – a bíblia – pela aproximação *êmica* trazem-na para dentro da comunidade, inserindo o grupo na história universal bíblica. Por isso, eles colocam que “os valores bíblicos são supra culturais, estão acima da cultura e podem ser entendidos em qualquer cultura”⁵⁶, não se modificam e servem para todos os povos, já que todas as sociedades estariam dentro da *história da salvação*:

A dimensão ética é natural a qualquer ser humano e precisa ser retirada da nossa prática enquanto missionários. A dimensão *êmica* só é possível quando nos familiarizamos com a cultura a partir de uma aproximação que vise olhar o outro a partir das lentes do outro e por fim, a dimensão *êmico-teológica* é basicamente a contextualização da Palavra de Deus (LIDÓRIO: 2008:57).

⁵⁶ Ibidem

Esse modelo de aproximação foi formulado a partir dos equívocos de missionários anteriores. O professor da disciplina em uma das aulas falou um pouco sobre o “desastre na história das missões”, mostrando os erros de alguns missionários, que por não conseguir a aproximação ideal acabaram por produzir distorções. Esses erros são: o *sincretismo religioso* e o *nominalismo evangélico*. Por *sincretismo religioso*, entende-se a modificação e mistura dos princípios cristãos com os valores de outras religiões presentes na sociedade, e por *nominalismo evangélico*, refere-se ao grupo que adere ao sistema religioso, apenas modificando alguns costumes, mas não tem “comprometimento de vida cristã”.

Deste modo, os missionários precisam ter muito cuidado nesse processo de comunicação e evitar três atitudes, que segundo o professor são cruciais para o sucesso do trabalho. Seriam elas: a atitude impositiva, pragmática e sociológica:

A atitude impositiva leva conceitos e valores culturais junto com a mensagem do evangelho, essa atitude traz uma história colonialista, escravocrata e imperialista e precisa ser evitada por nós, pois ela está carregada de etnocentrismo, por isso, o nosso trabalho é de plantação de igrejas e não de implantação. No entanto, temos a consciência que o próprio evangelho impõe algumas coisas ao homem, pois ele é universal. Outra atitude que devemos evitar é a pragmática, que está carregada de insensibilidade, valorizando mais o método do que o que se deve fazer, indo pra o lado mais fácil e mais rápido. Aqui a diferença é entre a comunicação e o conteúdo e sempre devemos privilegiar o conteúdo, que deve ser transmitido de forma pura e genuína. E a última atitude é a sociológica, que é uma atitude centrada no homem, esta é uma abordagem mais existencialista, visa o alguém em detrimento do além. E como cristão sabemos que nossa passagem é breve e nosso olhos estão sempre fitos em Cristo, autor e consumador da nossa fé. Nossos olhos estão na nossa esperança do porvir, por isso fazemos nosso trabalho. Toda cultura, todo ser humano é buscador de um divino utilitário, que resolveria os problemas terrenos, do agora, do alguém por isso temos que ter cuidado ao apresentar o evangelho, sem cair nessas atitudes. (Professor da Disciplina RPA).

Aqui entendemos que todo o processo de comunicação da mensagem do *evangelho* é cuidadosamente pensado e trabalhado pela missão para conseguir os fins que

deseja. Por isso, a antropologia se tornaria importante para a realização desse trabalho, pois ela ajudaria a construir uma abordagem mais dialógica. Nisso, a disciplina RPA, proporcionaria ao estudante:

Interligar o estudo etnográfico, etnológico e fenomenológico como mecanismo de mapeamento étnico para que possamos gerar conclusões e instrumentos que nos ajudem a aplicar o conhecimento da antropologia na fomentação de ideias missiológicas e na comunicação relevante da mensagem do evangelho. (Professor da Disciplina RPA).

A ideia aqui é uma utilização “prática” da antropologia, pensada como a aplicação dos conhecimentos antropológicos para conseguir os objetivos de “pregar o evangelho a toda criatura”, visto que segundo o professor da disciplina, “a antropologia é útil na capacitação das pessoas para trabalhar num contexto transcultural e através de capacitação podemos ajudar os outros missionários que vão chegando nos campos”⁵⁷.

Contudo, as explicações antropológicas vêm em segundo plano. O que não diminui a importância da disciplina para os missionários, pois esta os ajudariam a entender a cultura e entendendo-a fazer parte daquela sociedade, mas como coloca o professor: “Muitos dos conceitos antropológicos que utilizamos e conhecemos, são antes de tudo teológicos, como a contextualização, a etnologia, entender o valor do outro, são questões mencionadas na própria bíblia, como você pode ver em primeira aos Coríntios 9:19 à 23”

Nesta passagem bíblica, O apóstolo Paulo coloca:

Porque, embora seja livre de todos, fiz-me escravo de todos, para ganhar o maior número possível de pessoas. Tornei-me judeu para os judeus, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão debaixo da lei, tornei-me como se estivesse sujeito à lei, (embora eu mesmo não esteja debaixo da lei), a fim de ganhar os que estão debaixo da lei. Para os que estão sem lei, tornei-me como sem lei (embora não esteja livre da lei de Deus, mas sim sob a lei de Cristo), a fim de ganhar os que não têm a lei. Para com os fracos tornei-me fraco, para ganhar os fracos. Tornei-me tudo para com todos, para de alguma forma salvar alguns. Faço tudo isso por causa do evangelho, para

⁵⁷ Ibidem

ser co-participante dele. (Bíblia Sagrada na Linguagem NVI)

Dessa forma, mesmo trazendo a antropologia como importante, ao final a ideia é que mesmo se não houvesse a ciência antropológica, a Bíblia seria autossuficiente para ensinar aos missionários como deve ser feito o trabalho. Entretanto, a antropologia serve como um argumento de legitimidade para fora do universo missionário, o que proporciona certa segurança ao missionário, pois caso ele seja confrontado, quanto a sua atividade, este estaria assegurado pela sua formação antropológica. E não só antropológica, como também na área da saúde e linguística.

Todavia, quando falamos de antropologia dentro da missão há algumas observações a fazer. Primeiramente é importante indicar que os missionários costumam distinguir entre dois tipos de antropologias, ao se referir a disciplina de um modo geral. A primeira delas é a antropologia acadêmica, vista por eles enquanto militância já que tem feito críticas ao trabalho missionário, dificultando a permanência nos campos de trabalho. A outra antropologia, tomada como positiva, é uma antropologia pensada enquanto conhecimento. De um modo geral, essa antropologia ajudaria o missionário no entendimento da cultura do povo que ele quer *alcançar*.

Nesse sentido, ficou perceptível durante a pesquisa que os missionários acionam essas duas formas de entendimento do que seja a antropologia. Nas conversas no CTMS era bem evidente que alguns missionários me olhavam, como dito anteriormente, com certa desconfiança, visto que acionavam de imediato a ideia da antropologia como uma inimiga da missão. E demorou um tempo para que eu pudesse ser aceita, tive que explicar várias vezes meu interesse de pesquisa e algumas vezes tive resistência por parte de alguns.

Entre a boa e a má antropologia: reflexões sobre um evento⁵⁸

Esse processo de distanciamento e crítica é explicado pelos missionários como algo que surgiu na figura dos “antropólogos militantes” que “por não serem salvos, não

⁵⁸ Aqui me inspiro em autores como Max Gluckman (1938) J. Clyde Mitchell (1956), no método de análise situacional, trazendo a análise de um evento.

entendem nosso trabalho”⁵⁹. Um nome que é apontado como exemplo desta tensão entre missionários e antropólogos é o de Dominique Gallois, antropóloga, professora da USP, que publicou um artigo em 1995 com o título “O índio na missão novas tribos do Brasil” e por conta deste artigo um dos trabalhos da missão foi fechado pela FUNAI. Nele, Gallois utiliza trechos de cartas de missionários e também trechos do boletim informativo da missão para fundamentar sua fala, mostrando problemas da atuação da MNTB. Ela parte da ideia de que a antropologia tem por compromisso ético defender a preservação das culturas indígenas e por isso deve ter um olhar crítico para com as missões. Algumas de suas críticas são: a destruição da cultura, assistencialismo como pretexto para inserir o cristianismo, transmissão de doenças (no caso dos Zo’ê), aculturação, entre outras questões.

Este artigo repercutiu tanto dentro da Missão – pois provocou o afastamento de missionários dos seus campos de atuação, como no caso dos Zo’ê onde a missão não pode reabrir seu trabalho, pois além do artigo, alguns relatórios foram encaminhados a Funai pela Gallois – que até hoje na disciplina “Legislação indigenista”, os alunos concluintes do curso fazem uma resenha crítica desse trabalho para contrapor as ideias do artigo. Esses fatos mostram que de certa forma este evento: a publicação do trabalho de Gallois (1995) e os acontecimentos posteriores de fechamento de Trabalho e audiências na Funai modificaram grandemente a forma como os missionários se relacionam com os Antropólogos.

O presidente da Missão me contou um pouco sobre esse momento, pois ele naquela época era o missionário que estava evangelizando os Zo’ê:

Nós construímos uma pista de pouso e ficamos lá com eles durante um bom tempo. Quando nós entregamos o relatório a notícia se espalhou. Uma tribo, os Zo’ê, do tempo de Cabral. Essa foi a manchete que o jornal o Estado de São Paulo soltou, então alguns antropólogos da área ficaram muito animados. Uma antropóloga em particular que trabalhava com os Wanhapi, que também é tupi-guarani, aí, ela foi pra lá a primeira vez, aí pronto, a partir daquele momento, ela queria nos tirar de lá, de qualquer forma e ela conversou com a FUNAI, na época o presidente era Sidney Consuelo e os dois juntos fizeram tudo e nos tiraram de lá. Ela criou um documento, simplesmente um absurdo o documento dela: O relatório das mortes ocorridas entre os Zo’ê. [...] o relatório falava: Mortes ocorrida entre os Zo’ê antes de 82 e Mortes

⁵⁹ Estudante da Missão.

ocorridas entre os Zo'é de 82 à 87, aí tinha MNTB e depois daquela data. Aí naquele ocorrência de 82 a 87 ela listou 37 mortes que ocorreram e como ela colocou MNTB, aquelas mortes foram atribuídas a nós, só que muito do que estava escrito ali, estava em Tupi-Guarani, aí eu assentei e estudei três meses aquele relatório dela e encontrei 10 erros crassos, absurdos, que ela tinha cometido. Aí eu elaborei uma tese em cima daqueles 10 erros, e eram coisas simples. [...] aí eu fiz um relatório e mandei para Polícia Federal de Belém, e eu disse vocês vão ter que investigar isso. Aí a Polícia Federal se achou incapaz de analisar isso porque não tinha uma antropóloga no meio deles, aí mandou para o Museu Emilio Goeldi, eu sei que esse Museu é cria da USP e que a Dominique Gallois reinava soberana ali. Aí o Museu nunca respondeu o relatório. Porque eu sei que qualquer pessoa com o mínimo de dever acadêmico iria condenar aquele relatório da mulher todinho, aqueles 10 erros. Aí [...]eu movi uma ação dentro do congresso nacional. Aí eu cheguei lá naquele dia, e ela tinha sido convidada e eu entrego o relatório para um deputado de São Paulo, aí o deputado fala: doutora tem aqui um relatório da senhora que tem alguns erros absurdos, aí ele virou assim e falou: é verdade que está sem assinatura? Mas, esse relatório é da senhora? Aí lá da frente ela gritou: eu desconheço esse relatório, está sem assinatura né? Eu desconheço. Aí quando ela disse: eu desconheço e eu não tinha visto que estava sem assinatura, aí eu pego na minha pasta, procuro, e não vejo nenhum com assinatura, aí eu fiquei arrasado naquela hora. Aí levantou um deputado federal que foi prefeito de Goiânia e falou assim: pessoas trazem documentos sem assinatura, essa pessoa tem que ser presa, porque essa casa está sendo desonrada, aí eu falei: caramba, vou acabar preso ainda. Aí, o meu colega que está do lado, Silas de Lima. Abre a pasta dele e acha o mesmo relatório com assinatura dela. Aí eu entrego o documento, para um deputado de Rondônia. Aí ele fala: cara, Dominique Gallois, a senhora acabou de dizer que desconhecia o documento, que não era da senhora, mas eu tenho esse relatório aqui com a assinatura da senhora. [...]aí ela fala: esse relatório é um trabalho bruto de campo, não está finalizado, aí o deputado fala: eu perguntei se a assinatura é da senhora? [...] aí, ela fala: Sim. Aí quando ela falou sim, caiu todo mundo em cima dela. Na época o Aluísio Mercadante, chegou e pegou a Dominique Gallois e mandou levar ela embora da sala. Aí o advogado dela veio conversar comigo e com outro deputado que era meu amigo: você pegou pesado. Aí eu disse: é fácil, se ela para de mentir.

Essa história revela os primórdios do conflito Antropólogos *versus* Missionários dentro da Missão, pois mesmo que de certa forma desde os tempos de Malinowski, essas duas instâncias representavam lados opostos, somente após o que podemos chamar de

Evento Dominic que a Missão passou a ter uma posição mais de cuidado ou mesmo confronto com relação aos antropólogos.

Nessa perspectiva, no tempo que passei no CTMS pude acompanhar um dia de apresentações das críticas a respeito do trabalho de Dominic Gallois. A ideia é que ao final da disciplina de Legislação Indigenista os alunos estariam preparados a lidar com as possíveis críticas ao trabalho missionário de forma que estes podiam mostrar seus conhecimentos das leis, de como desenvolver projetos de assistência e de uma antropologia prática. Assim, grande parte das críticas ao trabalho de Gallois vinha da própria antropologia, o que me chamava bastante atenção⁶⁰. Ali, os alunos utilizavam do conhecimento antropológico que obtiveram nas disciplinas de antropologia que cursaram no decorrer da formação, como também na própria disciplina em questão, para contrapor as ideias presentes no artigo. Um dos pontos recorrentes seria a ideia da dinamicidade da cultura. Nesse sentido, “falar de preservação de cultura não faz sentido, pois a cultura é dinâmica e ela sabe disso”⁶¹. Outro ponto seria que “ela não dá voz aos índios, a grande maioria dos povos com os quais trabalhamos, querem o trabalho missionário. Ela precisa ouvir os personagens centrais dessa história, os índios, e não supor o que seria melhor para eles”⁶². Nesse sentido, a antropologia aparece com uma dualidade para os missionários, pois para eles, é antropologia o que Dominique faz, mas essa seria de certa forma uma “má antropologia”, que poderia ser contraposta a uma “boa antropologia”, que é aquela que eles aprendem nas disciplinas

Nesta perspectiva, é importante ressaltar que a antropologia aprendida na missão é mediada por Ronaldo Lidório, uma vez que os livros utilizados para aprender antropologia são os seus livros de *antropologia missionária*. Portanto, a base teórica das contraposições, mesmo evocando a antropologia, é endógena à própria tradição missionária protestante.

Neste sentido, percebemos que eles se distanciam da antropologia tomada como acadêmica, pois acreditam que esta dificulta sua estadia entre os povos indígenas, ao fazer críticas às práticas ditas *proselitistas* dos missionários. Mas, ao mesmo tempo, tentam

⁶⁰ Ali muitos argumentos se colocavam, desde argumentos Bíblicos que uma aluna colocou como se estivesse apresentando o trabalho em uma igreja e defendendo a partir de versículos bíblicos a atuação missionária e mostrando que a antropóloga Dominique Gallois não entendia o trabalho por não ser salva, como também alguns alunos apontavam em suas resenhas erros textuais de coerência, onde segundo eles, Gallois se contradizia em algumas partes do texto.

⁶¹ Estudante da Missão.

⁶² Ibidem

aplicar antropologia para conhecer e entender as comunidades indígenas que desejam *evangelizar*.

Esse embate entre proselitismo e *evangelização* tem colocado esses dois mundos em constante conflito, pois, há acusações de proselitismo de um lado e do outro há uma não aceitação desta terminologia para falar do trabalho da missão. Segundo disse um professor da MNTB:

Proselitismo é vender um novo formato, vender uma nova forma, seja de vida, de crença, de qualquer outra coisa, com o objetivo de simplesmente fazer com que as pessoas venham a aderir uma nova forma, um novo sistema, esse termo vem lá do passado, quando outros povos, se faziam judeus, eles simplesmente aderiram as formas, essas formas eram culturais, elas tinham aspectos religiosos também, mas elas estão muito ligadas a aspectos culturais. A diferença de proselitismo para evangelização, é que o evangelismo não propõe forma, ele propõe uma ideologia, acima de religião que é o conhecimento de Deus. O evangelismo se propõe a isso. A contar quem é Deus, a história de Deus, sua obra e sua história isso seria o evangelismo. Então, a pessoa que adere a essa nova ideia ela passa por uma transformação que não cabe exatamente o homem defini-la porque ela é uma transformação que vem do próprio Deus. Então com isso o evangelismo não é uma oferta de uma nova forma de viver, não é uma oferta de uma nova forma de se fazer, de se entender e de interagir com o mundo. Ela é a história de Deus para a humanidade. Proselitismo é a oferta de uma nova forma de um novo jeito de viver e é descabido a comparação. Eu sei que talvez por falta de um conhecimento mais específico do que significa evangelismo ou talvez por não compreender tudo que se faz no universo do evangelismo, tem-se a ideia de que poderia se usar as duas palavras como sinônimos. Mas, elas não cabem por causa da proposta. Uma oferece forma, a outra conta história e essa história, se provocar mudanças de formas, ela não muda a partir de quem está contando, mas do indivíduo.

Assim, a acusação de proselitismo não faz sentido aos olhos da missão, pois esta não se vê fazendo tal coisa, já que todos os seus métodos são baseados na evangelização, pensada como dialógica e relacional, e não numa imposição de formas e modos de vida, que seria a tônica do proselitismo. Contudo, as acusações de outras organizações contra as ações das missões continuam.

Pesquisando sobre a atuação missionária na coletânea de livros “Povos Indígenas no Brasil⁶³” encontramos artigos e reportagens que mostravam os conflitos que envolviam alguns antropólogos, como também a FUNAI, em contraposição aos missionários católicos e protestantes entre os anos de 1984 até 2010. Nesses artigos encontramos muitas queixas referentes a genocídio, exploração sexual, trabalho escravo e destruturação das comunidades indígenas, sendo todos esses crimes cometidos por missionários. Contudo, mesmo quando não havia nenhuma denúncia de atrocidades, havia, segundo eles o *proselitismo*:

Antropólogos e indigenistas não poupam críticas ao trabalho de algumas missões que tentam evangelizar os índios a todo custo. Afinal os índios pagaram tributo muito alto durante os 200 anos de dominação jesuítica. [...] essas missões continuam, mas de maneira disfarçada o processo de colonização. [...] O antropólogo Gilberto Azanha, do CTI, afirma que os índios não podem sofrer pressões para aceitar a verdade que não é deles. “A chegada das missões confronta com esse conceito de liberdade”, afirmou. Eles aparecem com equipamentos, com remédios e até alimentos, alguns missionários trocam a ajuda pela conversão. (Trechos do artigo de Marcos Uchôa, em OESP, 29/11/93)⁶⁴.

No entanto, a argumentação missionária para legitimar suas ações não parte apenas da ideia de *evangelização*, já que esta pode ser vista enquanto proselitismo, mas de outras atividades que também realizam para os índios, como ajuda médica, social e de “desenvolvimento comunitário”. Nos termos de Barroso,

A estreita associação das missões ao projeto colonial europeu empreendido ao longo do século XX levou ao questionamento de sua presença nos diversos Estados nacionais independentes que se formaram no pós-guerra. Com isto, sua continuidade dentro deles passou a depender em muitos casos de sua inserção nos novos mecanismos de relacionamento entre as ex-colônias e as antigas metrópoles, entre as quais a ajuda para o desenvolvimento emergiu como um dos mais importantes. (BARROSO, 2014:2)

⁶³ Pib.socioambiental.org

⁶⁴ Retirado do livro Povos Indígenas no Brasil 1991/95.

Partindo disso, a missão teve que realizar vários projetos de desenvolvimento dentro das comunidades que atuam. Por isso, no processo de formação do missionário da MNTB, este cursa uma disciplina para aprender a escrever e realizar projetos sociais, pois, segundo a professora da disciplina: “A missão muitas vezes só pode permanecer nas aldeias se provarem para o governo que são úteis”. Nesse sentido, a realização de outras atividades é como um complemento à atuação das missões. Mas, a principal e mais importante tarefa deles, conforme defendem, é a *evangelização*, isso é um ponto que todos os missionários com quem conversei concordam sem nenhuma ressalva.

Partindo disso, proibir a evangelização constituiria uma infração a tudo o que eles acreditam, segundo o presidente da Missão: “proibir a evangelização é proibir a liberdade de culto e a adoração”. O presidente da New Tribes Missions⁶⁵, em uma entrevista dada à revista Carta Capital, diz: “Se o governo proíbe pregar o evangelho, está proibindo a liberdade de adoração; proíbe o autor do evangelho, o senhor Jesus; e proibiu a Bíblia, proibiu o Deus criador. E nós partimos para um confronto⁶⁶”. Esta manifestação indica qual é a posição desta agência.

Um dos momentos de forte tensão que marca a mudança das relações entre as missões e o governo, no caso aqui na figura da Funai, refere-se à normatização publicada em 1994 pelo presidente deste órgão, Dinarte Nobre de Madeiro, que procurava regulamentar o ingresso e permanência de missões em terras indígenas com algumas condições:

- I. As atividades assistenciais das Missões/Instituições Religiosas em áreas indígenas deverão estar orientadas para a ajuda humanitária, devendo pautar-se pelas diretrizes de assistência da FUNAI.
- II. É vedada à Missão/Instituição Religiosa a abertura de novas frentes missionárias, excetuando-se os casos em que a própria comunidade indígena solicitar a sua instalação em áreas novas.
- III. Em nenhuma circunstância a Missão/Instituição Religiosa poderá estabelecer, provocar ou estimular terceiros a contatar índios isolados ou arredios.
- IV. Não será permitida a presença de Missões/Instituições Religiosas nas áreas ocupadas por índios isolados ou arredios.

⁶⁵ Agência fundadora da Missão Novas tribos de Brasil

⁶⁶ Retirado da revista Carta Capital de 09/2013.

V. Fica vedada a Missão/Instituição Religiosa provocar ou estimular a mudança do grupo ou sociedade indígena do local de origem com o intuito de facilitar-lhe o acesso a prestação de seus serviços.

VI. O material didático produzido pela missão deverá ser submetido ao Departamento de Educação e a utilização de materiais bilíngues para a veiculação de textos bíblicos nas áreas indígenas, não serão autorizados⁶⁷.

Essas e outras regulamentações não foram aceitas pelas agências missionárias e por isso, muitos enfrentamentos entre estas e a Funai não só continuaram como se acirraram nos últimos 20 anos, visto que a agência estatal passou a forçar as missões a se afastarem de alguns lugares – como aconteceu com o próprio presidente da Missão, que abriu a frente de contato com o povo Zo'é e depois a partir de algumas denúncias foi afastado e até hoje a missão não pode atuar com este povo – ou quando não afastam de vez a figura do missionário, permite a atuação até certo ponto – muitas vezes não permitem a moradia na aldeia indígena, mas nas proximidades e etc. Para o CIMI, algumas das condições poderiam constituir um problema, mas o fato de ter que abandonar as práticas *proselitistas* podia ser revisto, já que a atuação da missão católica tentava se distanciar do proselitismo religioso, desde o Concílio Vaticano II que iniciou o caminho na direção de novas “práticas discursivas” (Foucault; 2000) alusivas ao ofício missionário da Igreja Católica, tratando de reformular as relações entre as ordens e a missão à elas conferidas, conforme Mura (2007).

“A actividade missionária não é outra coisa, nem mais nem menos, que a manifestação ou epifania dos desígnios de Deus e a sua realização no mundo e na sua história, na qual Deus, pela missão, manifestamente vai tecendo a história da salvação. Pela palavra da pregação e pela celebração dos sacramentos de que a Eucaristia é o centro e a máxima expressão, torna presente a Cristo, autor da salvação. Por outro lado, tudo o que de verdade e de graça se encontrava já entre os gentios como uma secreta presença de Deus, expurga-o de contaminações malignas e restitui-o ao seu autor, Cristo, que destrói o império do demónio e afasta toda a malícia dos pecadores. **O que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus, confusão do demónio e felicidade do homem**”.

⁶⁷ O texto completo está em anexo digitalizado.

(Trecho do decreto *Ad Gentes*. A atividade missionária, in MURA, 2007:39).

No decreto, os missionários católicos são chamados a conhecer profundamente os que são chamados de “culturalmente diferentes” e assim, integrar-se a eles, valorizando as tradições locais, e operando numa espécie de purificação da cultura:

“Assim como o próprio Cristo perscrutou o coração dos homens e por meio da sua conversação verdadeiramente humana os conduziu à luz divina, assim os seus discípulos, profundamente imbuídos do Espírito de Cristo, tomem conhecimento dos homens no meio dos quais vivem, e conversem com eles, para que, através dum diálogo sincero e paciente, eles aprendam as riquezas que Deus liberalmente outorgou aos povos; mas esforcem-se também por iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-las e restituí-las ao domínio de Deus Salvador.” (Decreto *Ad gentes* in MURA, 2007:39).

Segundo uma missionária que entrevistei na sede do CIMI em Brasília-DF, o CIMI trabalha agora apenas com denúncias e organização de movimento indígena. Ela coloca que os missionários do CIMI não realizam sacramentos sem que a comunidade peça e tentam fazer o mínimo de interferência. No entanto, muitos grupos indígenas, principalmente no Nordeste, foram afetados com as missões católicas no processo de colonização que contribuiu para que o catolicismo se tornasse por vezes a religião dessas comunidades. Por isso, mesmo que o missionário religioso do CIMI diga que não está lá para fazer sacramento, acaba por participar dessas realizações, visto que ele está ligado a paróquia local. Entretanto, ela coloca que diferentemente das missões protestantes, esse não seria o foco do CIMI:

Não há interferência entre a atuação missionária protestante e católica, mas muitas vezes alguns atritos surgem pela forma diferente de atuar. Certa vez um missionário da Jocum⁶⁸ pediu a uma liderança indígena que se afastasse dos missionários do CIMI. Eles fazem uma captação de fiéis que produz um indivíduo crente, mas descomprometido com as lutas da comunidade. Tinha uma liderança que atuava de forma forte na luta, aí se

⁶⁸ Jovens com uma Missão é uma missão interdenominacional protestante de origem neopentecostal que atua nas mais diferentes áreas de evangelismo, seja no meio urbano, rural e em comunidades ditas tradicionais.

tornou pastor e parou de atuar. Então é complicado algumas atuações, mas não são todas. Acho que até o ponto que não cause conflito ou atrapalhe na luta, é legal as missões. Mas, a maioria das missões protestantes tem uma postura de não interferência nesses pontos. Como a própria bancada evangélica que não ajuda, aliás luta contra os indígenas. Então algumas missões protestantes estão lá atuando, mas na hora de mediar conflitos caem fora (Missionária do CIMI).

A respeito disso, questionei alguns missionários que estavam no CTMS de passagem, pois trabalhavam de fato em aldeias indígenas há anos e tinham experiência nessa realidade. Todos falaram que nunca tiveram problema com outros missionários, pois geralmente onde tem presença de uma missão, as outras não chegam. Eles também colocaram que não é papel deles interferir nas lutas dos povos com os quais trabalham, visto que, “Nós trabalhamos junto com os indígenas, mas eles que precisam conhecer e lutar por isso; nós podemos até incentivar e falar dos direitos deles, mas preferimos nos manter afastados com relação a essas questões políticas”⁶⁹.

Dessa forma, algumas missões, como por exemplo o CIMI, concentram seu foco na política indigenista, desenvolvendo trabalhos na área da saúde, educação, movimento indígena, assessoria jurídica, etc. (Rufino, 2000). Já as missões de fé, em especial a MNTB mesmo ajudando em algumas dessas áreas, não enxergam essas atuações como foco de seus trabalhos.

Assim, para as missões de fé a situação de tensão para com a FUNAI se tornou mais complexa, pois não abririam mão de suas práticas de *evangelização*. Como podemos ver na crítica abaixo:

A ação de missionários protestantes era ainda mais complexa. Além das centenas de grupos que frequentemente são denunciados por suas práticas de claro desrespeito à diversidade cultural, com a imposição de valores, cultos e cosmologias estranhos aos índios, há também um conjunto de agentes missionários diretamente envolvidos na política indigenista. [...]. Nos é bastante conhecido o trabalho de sistematização linguística e gramatical realizado em diversos povos, cujos resultados são aproveitados para a tradução da Bíblia no idioma nativo e também para estruturação de escolas e grupos de alfabetização (RUFINO, 2000: 158-159).

⁶⁹ Fala de um missionário da MNTB que trabalha há mais de 15 anos com uma aldeia indígena no Nordeste.

Dessa forma, a crítica da FUNAI ao *proselitismo* religioso encontra nos missionários protestantes uma grande resistência, visto que estes não pretendem abandonar tal prática, pois acreditam que se não *pregarem o evangelho*, os indígenas “continuariam a viver na escuridão espiritual” e por consequência, estariam condenados a padecer da condenação ao inferno⁷⁰.

Por isso, apesar das críticas, as atitudes e falas dos missionários são bastantes categóricas com relação a manutenção da *evangelização* com os povos indígenas. O presidente da missão conversando comigo sobre essa relação com a FUNAI, colocou:

É muito conflito por parte deles. Porque nós temos sofrido calados, nós podíamos criar um emante, podíamos porque, eu já falei uma vez dentro da FUNAI, tinha uns 10 antropólogos lá da FUNAI, nós estávamos em reunião e eu falei: Eu queria só dar uma informação pra vocês, eu não estou aqui representando a MNTB, embora seja presidente dela, não estamos representando a SIL, nem nenhuma outra agência missionária aqui. Nós estamos aqui representando a igreja evangélica brasileira, pois são elas que nos mandam, elas que nos sustentam, não tem dinheiro de fora, é só dinheiro das igrejas brasileiras e cada um de nós saímos de nossas igrejas, fomos treinados por instituições brasileiras, então vocês não estão brigando com as Novas Tribos, mas com a igreja evangélica brasileira. Mudou o cenário e muda o cenário. Se eu chego hoje para conversar com o Ministro da Justiça, já fui uma vez, aí eu falei: se o senhor quiser, eu coloco na mesa do senhor 3 milhões de assinaturas aqui agora. Não pastor, não precisa, nós vamos fazer. Então a gente poderia fazer uma mobilização contra o governo, a gente pode derrubar um governo se a gente quiser. Porque o povo evangélico é muito dividido, vamos imaginar, por exemplo, a homossexualidade, a gente é dividida, somos divididos doutrinariamente, por exemplo, a presbiteriana e a batista, então nós temos várias divisões, porém em uma coisa nós somos unidos, se alguém proíbe de pregar o evangelho, é perseguição e todos se juntam, todos mesmos, e se a gente se ajuntar, nós somos otimistas, falam de 30% da população brasileira. A gente para ser realista fala 20%, mas 20% com peso.

⁷⁰ Isso está embasado no texto bíblico que diz: Quem nEle crê não é condenado, mas quem não crê já está condenado porque não crê no nome do Filho Unigênito de Deus. João 3:18 (Bíblia Sagrada NVI)

Nessa fala ficam claras as tensões e os jogos de poder que estão imbricados nessa relação. Como também fica claro a força que o meio evangélico diz estar conquistando no Brasil. Assim, mesmo que haja uma oposição ao trabalho missionário, tais atuações continuam e a cada dia mais se estabelecem, sejam aquelas mais voltadas ao assistencialismo ou sejam as voltadas para a *evangelização*, de um modo geral, essas duas formas de atuação tem crescido. As Novas Tribos deixam claro, seja em seu site, ou através das entrevistas e conversas que tive, ou mesmo em suas revistas, boletins e cartas de missionários que o centro de sua atenção é direcionado para as *necessidades espirituais* dos povos indígenas, o que não retira a possibilidade de realizar ajudas humanitárias, até porque segundo o *código de valores* expresso pela Associação de Missões Transculturais Brasileiras – AMTB: “os missionários devem colaborar com a preservação cultural, social e linguística das sociedades indígenas do país”⁷¹.

Todavia, essa preservação não é entendida de forma reificada, visto que ao comunicarem os preceitos bíblicos eles entendem que:

A palavra de Deus transforma e por ela ser supra cultural, ela vai fazer a mudança, muitas pessoas acham que nós que somos esses agentes de mudança, mas na verdade o encontro com a Graça redime e modificar o ser, não tem como a pessoa não mudar depois que se converte, e as culturas indígenas, assim como a nossa tem suas coisas boas e ruins e é Deus quem faz a transformação e não nós⁷².

Por isso a preservação da cultura iria até certo ponto, até onde esta pudesse caminhar com os preceitos bíblicos. Nesse sentido, é acionado por eles o conceito de dinamicidade da cultura, uma vez que a cultura não poderia ser tomada como algo parado no tempo. Assim como as inovações tecnológicas o cristianismo viria como algo que pode trazer mudanças, mas que não proporcionaria a perda do que o que é considerado *essencial*, pelos missionários, para o desenvolvimento de uma cultura indígena, como a língua, a organização social e alguns costumes.

Um exemplo que o missionário que trabalha com o povo Yanomami na Amazônia relatou, justamente sobre essa adequação entre cultura e bíblia, clarifica essa questão. Ele

⁷¹ Ver - <http://www.lideranca.org/amtbt/downloads/relatorio2010.pdf>

⁷² Fala de um missionário que entrevistei para a pesquisa

conta que entre o povo Yanomami há uma festa em que toda a aldeia se reúne e comem e bebem juntos e realizam alguns rituais. Alguns Yanomamis que haviam se convertido perguntaram ao missionário se eles podiam participar da festa ou se era pecado, o missionário diz que não é pecado, que aquilo é algo próprio daquela cultura e que eles devem participar, no entanto eles deveriam entender até ponto poderiam participar da festa, se seria lícito ou não perante Deus participar de alguns dos momentos da festa. Então os Yanomamis cristãos conversaram entre si e estabeleceram dentro daquela festa cultural o que seria ou não permitido para um crente a partir daquilo que aprenderam na bíblia. Desse modo, se pode perceber um pouco dessa discussão entre a preservação e a mudança.

Logo, esse trabalho de preservação cultural seria feito a partir do entendimento cultural que os missionários adquirem através dos seus estudos antropológicos e um dos meios mais utilizados entre as missões de fé que são associadas a AMTB é o já exposto método Antropos, a partir do questionário direcionador que serve como um guia para o missionário aprender aquela cultura que deseja preservar e purificar.

Capítulo 3 – Entendimentos sobre a Antropologia: a noção de aplicação e seu alcance

Desde muito tempo, como sabemos, os missionários viajam pelo mundo à procura de culturas distantes e isoladas para apresentar o *evangelho* pela primeira vez. Desse modo, acumulam experiências de campo que muitos antropólogos gostariam de ter. No entanto, segundo Lidório, pela ausência de um método de pesquisa, tinham dificuldade em comunicar o evangelho de forma clara.

Se a experiência de campo é um ponto forte entre a comunidade missionária mundial, a ausência de métodos de pesquisa tem sido um de seus desafios. Diversos métodos surgiram no intuito de fornecer ao segmento missionário ferramentas de pesquisa, estudo e comunicação em contexto intercultural, especialmente ligados às sociedades missionárias no século 19 e início do século 20. Outros, com maior rigor científico, surgiram a partir da década de 60. Basicamente são métodos em três áreas distintas: a antropologia (métodos etnográficos e de registro cultural), a linguística (métodos de análise linguística e tradução da Bíblia), e a missiologia (métodos de evangelização transcultural e plantio de igrejas culturalmente relevantes) (LIDÓRIO: 2010).

Assim, muitos métodos foram desenvolvidos pelas diversas redes missionárias pelo mundo e a partir desses, cada Missão construía seus métodos próprios. A Missão Novas Tribos do Brasil, por muito tempo fazia uso apenas de seu método de Aquisição de Cultura e Língua (ACL) em conjunto com o ensino cronológico bíblico, como explicitado no capítulo anterior. Entretanto, devido a alguns problemas tanto da própria missão como de outras, eles perceberam a necessidade de tentar melhorar suas atuações a partir de outros métodos. Um exemplo, que o professor da MNTB destacou em uma de suas aulas, traz a história de uma missionária chamada Sophia Müller, que foi responsável pela *plantação* – termo nativo – de quase 50 igrejas no Alto do Rio Negro e também pela tradução do Novo Testamento para a língua Kuripaco. Apesar desta missionária ter conquistado grandes feitos, o professor destaca que por ela não ter conhecimento antropológico das culturas que estava *evangelizando* acabou produzindo o que eles chamam de *Sophianismo*, que seria um cristianismo ensinado pelas lentes de miss. Sophia Müller, ou seja, ela não teria criado uma igreja nos moldes nativos, que é o foco da MNTB, mas sim uma igreja a partir do que a própria missionária considerava como

correto. Nesse sentido, para se evitar tais confusões acreditam que é necessário um estudo antropológico do *povo alvo* para que a partir disso eles desenvolvam um entendimento de como funcionaria uma igreja que seria *genuinamente nativa*, pois segundo um missionário da instituição:

A missão da Missão não é gerar mudanças é comunicar, não levar um formato religioso, mas apresentar a Jesus. Os missionários são pessoas que estão comunicando, não levando formas. E eles estão prontos a aprender como minimizar seus impactos numa outra sociedade, por isso nos embasamos em teorias antropológicas, linguísticas e sociais.

Nessa perspectiva, a Missão adotou o método de estudo Antropos. Este método foi desenvolvido pelo missionário Ronaldo Lidório como algo que capacitaria os missionários para o trabalho com *povos tribais*, auxiliando no processo de aprendizagem da cultura do povo que se quer *alcançar*. Tal método é fruto de estudos antropológicos do missionário, como também fruto de sua experiência missionária com um povo em Gana, na África. Segundo ele:

Desenvolvi o que passei a chamar de “Método Antropos de Pesquisa Sociocultural” a partir de uma metodologia mais incipiente na qual propunha a observação de uma cultura específica a partir de quatro dimensões distintas e complementares: a histórica, ética, étnica e fenomenológica. Apesar desta metodologia inicial mostrar-se relevante e útil tal abordagem omitia capítulos importantes no estudo de uma cultura como os atos da vida e da providência, além de perceber também a necessidade de uma abordagem mais detalhada em certas áreas da fenomenologia da religião como o totemismo, a magia, os ritos e os mitos. Por fim seria necessário também desenvolver mais a aplicação dos processos de comunicação e evangelização a partir das hipóteses e conclusões culturais. Desta forma, em 1996, ministrei a primeira capacitação antropológica com base na presente metodologia, o Método Antropos. Ele foi desenvolvido ao longo de nove anos enquanto morávamos com a tribo Konkomba-Bimonkpeln no nordeste de Gana e foram aplicados, a partir dali, em dezenas de etnias em vários países. Mais recentemente inseri ao longo do método as perguntas direcionadoras permitindo, assim, que você use tal questionário direcionador como um roteiro de pesquisa cultural. São, no total, 418 perguntas específicas (LIDÓRIO:2008,4).

Desse modo, o método se constituiria em uma abordagem de pesquisa que segundo seu criador utiliza a etnografia em 70% de sua formulação, a etnologia em 20% e em 10% a fenomenologia. Lidório sinaliza que o ponto fraco de tal metodologia é que esta produz definições acadêmicas menos segmentadas, contudo ela pode trazer uma compreensão geral do grupo a ser estudado, pois fornece os instrumentos que segundo o autor poderão ser utilizados tanto pelo setor acadêmico, quanto de forma prática, que é o interesse da missão.

A ideia aqui é que os conhecimentos antropológicos adquiridos sejam utilizados de forma prática ou aplicada para prover as necessidades do grupo, que para a Missão constituem principalmente o que chamam de *necessidades espirituais*. Para conseguir tais objetivos o ponto principal de aplicação de tais conhecimentos é o questionário direcionador, que funciona mais como um guia prático de antropologia para os missionários, pois, estes não aplicam diretamente o questionário com o grupo que desejam estudar, mas na verdade, este serve como um guia que direciona o olhar do missionário para aquelas questões que se constituiriam como importantes.

Como apontado no capítulo anterior, o questionário é dividido em quatro partes e cada uma delas possui o objetivo de responder a questões primordiais sobre o *povo alvo*, objetivando estudar as principais áreas que, segundo o entendimento da Missão, constroem a identidade de um grupo. A primeira parte é a *histórica*, e esta quer responder à pergunta *quem somos nós?* Esta pergunta é respondida a partir de 25 questões presentes no questionário, visando entender primeiramente qual a *Persona Alfa* da comunidade, ou seja, quem o grupo aciona como a primeira pessoa (esta pode ser não necessariamente um ser humano) que originou o grupo – nos termos nativos – a pergunta seria quem é o *Adão* do grupo? Em seguida buscando descobrir qual o *Ponto Alfa*, ou seja, quem é o “criador ou força criadora” do grupo, ou de onde este surgiu, buscando as descrições mitológicas que contam este surgimento. Assim, as buscas pelas origens guiam este primeiro momento da pesquisa⁷³. As perguntas nessa parte vão na direção de perscrutar se há

⁷³É interessante trazer que este ponto de partida inicial já estava presente nos trabalhos de Edwin Smith que foi um missionário e antropólogo, ele estudou na Elmfield College. Nasceu na África do Sul em 1876, filho de missionário, continuou o *chamado* dos pais e se tornou uma referência na Igreja Metodista Primitiva se dedicou a realizar seus estudos na África. Ele foi um dos primeiros missionários a enfatizar a importância da antropologia para a missiologia. Segundo ele: “a ciência da antropologia social deve ser reconhecida como disciplina essencial no treinamento missionário” (Edwin Smith, 1924).

alguma semelhança entre as histórias contadas e a narrativa bíblica, para que o missionário tenha noção de como este pode inserir a figura de Deus no grupo de forma tal que este não se confunda com outras divindades.



Figura 10 - esquema retirado do livro *Antropologia Missionária* (Lidório, 2008:67).

A segunda parte do questionário é sobre a dimensão ética, que trata do questionamento *quais são nossos valores?* Aqui o missionário deve tentar responder às questões que clarificarão três pontos: *as heranças culturais de agrupamento, as heranças de relacionamento e as heranças de religiosidade*. A atenção nestes pontos parte do interesse em entender os tabus, as proibições e as normas sociais que regulam tal comunidade. Assim, são 119 questões que tratam desde quais os tipos de organizações sociais, como ocorre os ajuntamentos, quais os tipos de formações familiares, como se dá os casamentos, quem pode casar com quem, questões de parentesco, cerimônias, rituais, religião, divindades até mesmo questões sobre infanticídio entram nessa parte, buscando entender quais as leis que regem o grupo, quem executa essas leis e quais as regulamentações sociais vigentes. Aqui o interesse se dá por uma questão de entender como funciona a moralidade do grupo e a partir deste ponto poder inserir a ideia de *pecado*, pois para os missionários os pecados são universais. No entanto, a forma de lidar e mesmo os níveis dele mudarão de sociedade para sociedade, por isso esse estudo prévio seria importante.

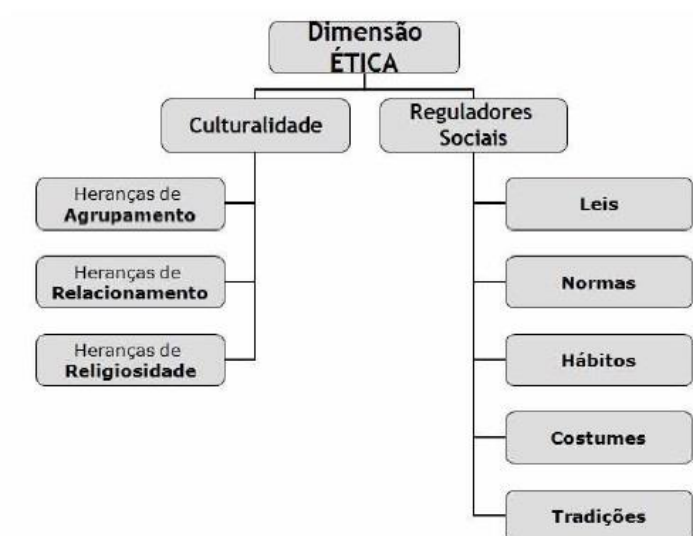


Figura 11 - esquema retirado do livro *Antropologia Missionária* (Lidório, 2008:75).

A terceira dimensão que o questionário quer abarcar é a étnica. Nesta seção o missionário deverá responder a 22 questões que terão como base a pergunta *como nos organizamos socialmente?* Este tópico tem a perspectiva de tentar classificar se o grupo é *progressista ou tradicional / existencial ou histórico / teófico ou naturalista*, a partir de uma análise que busca descobrir se o grupo é resistente ou não a mudanças, se as tradições sociais são valorizadas, se o grupo é mais ligado a questões imediatas (*terrenas*) ou se eles focam em questões religiosas (*celestiais*), e também se possuem religiões mais sistematizadas ou não, o que para eles significa ter numerosos mitos, ritos, cosmogonias e etc. nas palavras de Lidório (2008):

Os grupos progressistas caracterizam-se por um comportamento em que são rápidas as mudanças de valores e comportamentos. [...]. Os chamados tradicionais manifestam total interação com a história. [...]. Os grupos que chamaremos de “existenciais” possuem uma cosmovisão fortemente centrada nas experiências ativas, isto é, as de hoje, enquanto os grupos históricos possuem uma cosmovisão construída a partir dos marcos antigos. [...]. Grupos teófanos possuem abundância de cosmogonias, mitos, ritos e categorizações do mundo do além. Culturas naturalistas se baseiam nas categorizações sociais humanas e organizações de agrupamento deixando pouco espaço, e estes indefinido, para os símbolos religiosos explícitos. Seus olhos estão postos no elemento do aquém (LIDÓRIO, 2008:92-95).

Por fim, o questionário chegará à dimensão fenomenológica, que guia o missionário a perguntar: *quais são as forças que dominam em nosso meio?* Esta é a parte mais densa do questionário, já que o foco da Missão é o entendimento das questões que envolvem a religião para que a partir daí possam ensinar as *verdades bíblicas* para o grupo. Esta dimensão possui 250 perguntas, que abarcam temas tais como: *Elementos fenomenológicos gerais, atos da vida* (fertilidade, fecundação, concepção, gravidez, nascimento, iniciação, casamento, morte, funeral, pós-morte) *atos da providência, atos de adoração e reverência*, (ritos e cerimônias), *mitos – narrativas e personagens, funcionalidade humana na organização religiosa, funcionalidade de seres invisíveis na organização religiosa e processos mágicos*.

O cerne dessa dimensão é construído a partir das colocações dos antropólogos Philippe Laburthe-Tolra e Jean-Pierre Warnier no livro “Etnologia – Antropologia” (1993) quando dizem que existe religião em todas as sociedades e que esta parece ser a mais antiga das manifestações do pensamento humano e que por isso deve ser estudada com mais afinco. A partir das contribuições desses autores, Lidório coloca que em primeiro lugar os fenômenos religiosos consistem em crenças, que devem ser caracterizadas a partir do “fato de se postular a existência de um meio invisível em pé de igualdade com o visível, mas que não pode simplesmente ser evidenciado enquanto matéria” (LIDÓRIO: 2008:99).

Sistema Religioso – Laburthe-Tolra e Warnier

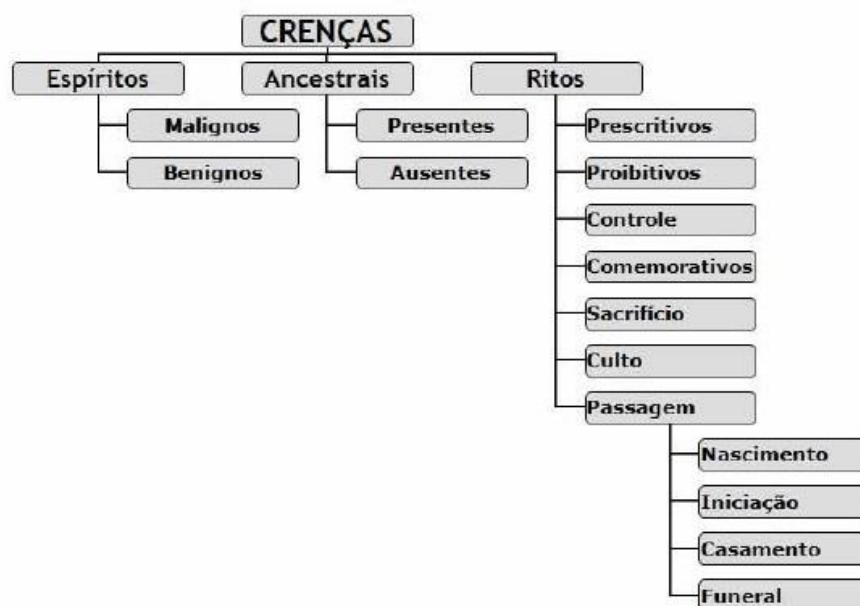


Figura 11 - esquema retirado do livro *Antropologia Missionária* (Lidório,2008:99).

Assim, a partir desses pontos presentes no esquema anterior (figura 11) os professores da Missão ensinam os missionários a elaborar seus estudos sobre as crenças para que estes tenham acesso ao acervo mítico do *povo alvo*, para que dessa forma, possam construir um entendimento acerca do mundo invisível com o qual o povo convive. Isto tudo para ao final poderem apresentar aos indígenas o universo mítico cristão. Entretanto, para o entendimento da dimensão fenomenológica, o método Antropos apresenta alguns conceitos antropológicos que ajudarão o missionário a classificar quais tipos de crenças existentes e encaixar nessas categorias:



Figura 12 - esquema retirado do livro *Antropologia Missionária* (Lidório,2008:101).

Nesse sentido, os missionários vão construindo um conhecimento sobre o grupo que desejam evangelizar para que as mensagens que buscam comunicar façam sentido no universo de tal grupo. Dessa maneira, todas essas dimensões colaboram para que o missionário desenvolva a habilidade de observar antropológicamente a cultura e utilize suas conclusões para facilitar o processo de comunicação e evangelização.

É interessante perceber que essa antropologia traz algumas semelhanças com famosos manuais como o *Notes and Queries on Anthropology* (1892), que por muito tempo guiou os pesquisadores, principalmente da antropologia britânica, mas não só dela, visto que não é à toa que exista uma tradução brasileira— o Guia Prático de Antropologia

(1973) –, o que mostra o sucesso da proposta, dado que a ideia de existir um manual que possa ser aplicado em qualquer sociedade para o desenvolvimento da pesquisa antropológica seduz pela facilidade de se seguir uma receita. Nesse sentido, o questionário direcionador geral traz essa facilidade, pois acredita-se que este possa ser aplicado em qualquer situação de pesquisa, visto que foi produzido tendo como pano de fundo o cenário africano, mas é aplicado sem restrições ao contexto indígena no País. Outro ponto que podemos enfatizar diz respeito às classificações que o questionário propõe, porquanto que o processo de aprendizagem aqui se dá pela ideia de classificar para entender. Assim, produzem categorias específicas para descrever cada elemento da cultura. Por exemplo:

Pergunta 96: Quais as práticas religiosas formais da comunidade? Ritos, Cerimônias, Processos de invocação, Processo de adoração, Maria ou Reguladores Sociais.
 Pergunta 111: Quais os tipos de roupa e ornamentos utilizados pelo povo? Há claras funções nesses elementos? Estética, Pudor, Proteção (física e espiritual) – talismã, amuleto ou Magia? Pergunta 249 e 250: Há prática da iniciação? É pontual ou progressiva? Pergunta 262: O casamento é um ato social estático ou dinâmico? Entre outras⁷⁴

É esse processo de classificação que constrói o aprendizado e coloca cada elemento da cultura em um determinado lugar, onde as questões são separadas pelas categorias correspondentes. É importante salientar que o questionário direcionador se baseia em sua maior parte em categorias antropológicas, no entanto, algumas de suas perguntas acabam por apresentar algumas categorias bíblicas e religiosas, seja no modo em que a pergunta é feita, seja em alguns termos utilizados, como por exemplo:

Pergunta 62: Há Pecado? Pergunta 75: Há expiação para o erro cometido? Pergunta 153: Há tendência ao sincretismo religioso? Pergunta 194: Há reencarnação? Entre outras.⁷⁵

⁷⁴ Questionário Direcionador Geral – Anexo I (Lidório, 2008).

⁷⁵ Ibidem.

Dessa forma, o questionário une as intenções bíblicas de evangelização com o que é pensado pela MNTB como “antropologia aplicada”, mas que antes estão em questão aqui formulações antropológicas que são apropriadas e postas a serviço de um determinado escopo – que é o de evangelizar. Sob este ponto de vista, o cristianismo entraria de forma incorporada na cultura local, mesmo sendo um elemento externo. Desse modo, a ideia de um indígena aculturado pelo cristianismo não faria sentido aos olhos da Missão. Sobre essas questões Ronaldo Lidório (2012) expõe:

Portanto, dentro do pressuposto cristão o evangelho não acultura o indígena mas vem lhe trazer a verdade universal em sua própria língua e cultura. Igrejas indígenas evangélicas autóctones como os Wai-Wai são um bom exemplo de como o indígena convertido e seguidor de Jesus continua sendo índio, com sua língua, sua cultura e sua compreensão da vida (2012:02).

Isto posto, podemos entender que para a Missão é através da “antropologia aplicada” que seus membros devem encontrar o meio termo entre a intervenção e a comunicação. Se quisermos fazer um paralelo entre este entendimento e o desenvolvimento das práticas antropológicas nos regimes coloniais ou em outros contextos podemos encontrar algumas semelhanças que permitirão clarificar este universo e refletir a respeito de como a antropologia, por vezes, tem se desdobrado em diferentes espaços da vida pública. Nesse sentido, se pode explorar uma das muitas dimensões possíveis de pensar as aplicações antropológicas, neste caso relacionada à atuação missionária. Isto porque mais do que apenas uma disciplina acadêmica, a antropologia por vezes foi vista como um campo de conhecimento importante para a atuação estatal, na gestão dos conflitos e como um corpus de saber instrumental para se entender e vivenciar o mundo. Assim, chama atenção uma série de sentidos e significados que têm se vinculando à antropologia no cotidiano.

Antropologia e Missões: dois lados da mesma moeda?

Iniciemos com Roger Bastide, um dos expoentes numa discussão a respeito de como a antropologia poderia contribuir para solução de conflitos e problemas que surgem

no contato entre povos. Através deste seu caso passamos a considerar o que foi pensado como uma antropologia aplicada, e a partir daí traçar paralelos entre tal modo de pensar e de praticar a antropologia, e as aplicações antropológicas que são pensadas e feitas pela Missão.

Em um trabalho publicado no Brasil em 1979, Bastide discute pensando a relação entre a ciência e a prática. Ele define a antropologia aplicada como uma disciplina que cria seu “corpus teórico” a partir da prática, refletindo sobre as mudanças que ocorrem em determinadas sociedades e que precisariam de uma análise que segue quase que como um modelo clínico de diagnóstico, intervenção e “cura”, mas que também passa pelos agentes que estão em diálogo com tal realidade. Deste modo, esta se constituiria como ciência e arte simultaneamente. Assim, a partir desse processo se desenvolveriam novas teorias antropológicas. No entanto, o objetivo principal do antropólogo não seriam as contribuições científicas, mas sim contribuir com o grupo, num propósito humanitário, de produzir a paz e promover a dignidade dos grupos administrados.

O antropólogo tem uma missão – uma nobre missão – a cumprir: impedir os atritos entre os homens, banir a violência das relações sociais, preservar os direitos e a dignidade dos grupos administrados. Sol Tax, por sua vez, observa que o antropólogo não é somente um técnico, mas um homem; enquanto técnico, possui conhecimentos que lhe permitem trabalhar para a realização de certos fins; porém enquanto homem, tem a liberdade – logo, o dever – de rejeitar todas as solicitações que não lhe pareçam moralmente justificáveis (BASTIDE: 1979:28)

A partir desta visão, o fazer antropológico foi se tornando um instrumento muito comum nos processos de colonização, posto que se contratavam antropólogos para que estes pudessem conduzir estudos que viabilizariam o processo de *Governmentality* (Pels, 1997). Por isso, o que se passou a chamar antropologia aplicada – que é justamente o nome do citado livro de Bastide –, e em certa medida a própria antropologia de um modo geral, ficou marcada como uma ciência produto do imperialismo e do colonialismo. Jean Copans (1972) coloca que “não só não se pode separar a antropologia do colonialismo como também é necessário admitir que foi esta última que a tornou possível e que a antropologia a recompensou, participando na elaboração da ideologia colonial”. Assim,

podemos entender que a antropologia se fez enquanto uma ciência que muitas vezes serviu aos interesses dos dominantes, conforme colocou Asad (1973).

Essas críticas nos mostram alguns problemas que a antropologia teve que enfrentar e que podemos utilizar para refletir sobre a dita antropologia aplicada, em específico, já que esta por muito tempo trabalhou em consonância com as administrações públicas e empreendimentos coloniais. Neste contexto, como coloca Bastide (1979), “o antropólogo não trabalha por conta própria, numa pesquisa gratuita; ele é chamado, tem uma tarefa a cumprir e a cumprir em condições bem determinadas de tempo e verba” (1979:25). Assim, os antropólogos eram chamados para aplicar seus conhecimentos tendo em vista determinados fins, o que fez com que por muitas vezes estes selecionassem suas observações visando as utilidades desejadas por quem o contratou. A crítica feita a este proceder é que estes venderiam seus conhecimentos e por isso com frequência haviam cobranças com relação a: para quem se estaria vendendo tais conhecimentos e quais os interesses estariam presentes nesses processos.

Essa crítica à antropologia aplicada nestes termos foi se desenvolver de forma mais veemente no contexto norte-americano. Contudo, ao mesmo tempo que havia a crítica a uma certa “prostituição dos estudiosos”, também se tinha a noção que o antropólogo não poderia abrir mão de exercer seu papel contribuindo antropologicamente com as populações minoritárias. Assim, um dos nomes que se destacou nesse universo foi o do antropólogo Sol Tax, que elaborou o conceito de *Action Anthropology*, na tentativa de se afastar das críticas à antropologia aplicada, mas sem abrir mão de uma responsabilidade social que o conhecimento antropológico carregaria.

Desse modo, a *antropologia da ação* (*Action Anthropology*) seria uma forma de antropologia aplicada para o enfrentamento das ameaças que afligissem as populações abordadas. Neste tipo de antropologia está implicada uma posição política e moral que deve ser a tônica da pesquisa e atuação. Também deve ficar claro que, nesta proposta, as interrelações entre o grupo estudado e o antropólogo fornecem as bases para os planejamentos das ações que visam o aperfeiçoamento das condições de vida e a autonomia dos povos política e socialmente. Como indica Cardoso de Oliveira:

A uma modalidade de “antropologia da ação”, conforme a definição dada por Sol Tax em 1952, como sendo bem

diferente da tão criticada, à época, “antropologia aplicada” – esta última solidária de um praticismo inaceitável por quem pretenda basear a disciplina em sólido amparo teórico. Porém, quando evoco a antropologia da ação como diferente da antropologia aplicada – cuja história sempre esteve associada ao colonialismo –, não é para fustigar a vocação intervencionista da disciplina, mas apenas para sublinhar o caráter de sua atuação na prática social (entendida também como práxis), ou ainda, se quiser, o seu agir no mundo moral. (OLIVEIRA, 2004:21).

Deste ponto de vista, também vale a pena recuperar uma passagem do texto de Eliane Cantarino O’Dwyer (2005) pelas questões que ela reproduz e que está em conformidade com as questões apresentadas aqui:

É possível constatar que o termo “antropologia da ação”, proposto por Sol Tax e retomado por Cardoso de Oliveira, é usado ainda hoje em contraposição à chamada “antropologia aplicada”, considerada “praticista, esquemática, menos comprometida com a população na qual se aplica, do que com os setores da sociedade inclusive, governamentais ou particulares, religiosos ou seculares, financiadores de seu trabalho” (Cardoso de Oliveira, 1978: 212, 213). A “possibilidade de uma antropologia da ação”, ao contrário, circunscreve-se às questões relacionadas com a responsabilidade social do antropólogo junto aos povos e grupos pesquisados. Para tanto, o antropólogo deve “manter-se basicamente como um schollar, isto é, portador de uma sólida formação teórica, (pois assim) sempre poderá evitar cair em simplismos e em receituários de modo algum raros em práticas assistenciais” (idem). Deste modo, “sem perder sua base acadêmica”, o antropólogo mantém-se como “um profissional controlado pela comunidade científica” (idem) (O’DWYER, 2010: 111)

Como apontado por O’Dwyer, nesta interseção entre a antropologia, o direito e as demandas das populações e a intervenção, as tentativas de demarcar uma diferença entre aqueles “antropólogos da ação” – eticamente comprometidos com os povos e grupos estudados – e os “antropólogos aplicados” – que estariam comprometidos com interesses externos à prática antropológica – acaba por produzir apenas uma discussão controlada pela comunidade científica antropológica, da mesma forma como também tentar remarcar as diferenças entre os ditos antropólogos aplicados e os antropólogos acadêmicos. Por

isso, de nada adianta seguir afirmando estas diferenças, pois segui-la é restringir essa discussão a uma avaliação que se faria entre pares e está em questão aqui um campo mais amplo, que envolve vários atores e modos de atuações indigenistas.

Parto aqui, então, da crítica feito por O'Dwyer, que rejeita estes rótulos, propondo que não existiria uma separação entre dois tipos de antropologia, mas sim utilizações profissionais de tal conhecimento dentro da própria antropologia. (O'Dwyer, 2005). Dessa forma, o debate sobre o modo como em termos práticos e éticos a antropologia/antropologia aplicada se faz, está longe de ser ponto pacífico ou solucionado dentro do campo da Antropologia e fora dele, gerando muitas vezes discordâncias e acusações em torno do tema.

Desse ponto de vista, a antropologia aplicada não seria um campo específico, mas sim uma das diversas formas de se aplicar o conhecimento antropológico, por isso seria importante entendê-la a partir dos múltiplos usos e práticas dos métodos antropológicos que a ela se relacionam. Nesse sentido, Xerardo Pereiro (2006) refletindo sobre as perspectivas vinculadas à antropologia aplicada, coloca:

Defende-se o carácter ético e político que tem a antropologia aplicada. Daí que possamos falar em diferentes tipos de antropologia: colonial, imperial, libertadora, emancipadora, guerreira, guerrilheira, revolucionária, de acção, reformista, administrativa, de defesa da comunidade. Também chamamos a atenção sobre a necessidade de olhar a antropologia enquadrada em agendas macropolíticas nem sempre explícitas. (2006: 9).

Neste quadro, podemos encontrar a antropologia missionária que se coloca enquanto um método de aplicação antropológica no preparo dos missionários e que se insere nesse campo de disputas. No entanto, voltando especificamente ao ponto de vista da MNTB, o que se percebe é que, apesar (ou para além) de toda a preparação antropológica feita nos cursos, visando e sua aplicação, ao final, o que importa para a Missão são outras instâncias, como coloca o presidente da instituição:

O maior índice de suicídio e lares desfeitos é dentro da Funai, eles não suportam a pressão emocional e todos eles sertanistas e indigenistas preparados, mas eles não têm o

preparo espiritual, o mesmo acontece com os antropólogos, quase todos os antropólogos homens que vão para as aldeias se envolvem com as mulheres indígenas e quase todas as antropólogas são forçadas pelos seus colegas antropólogos e isso cria uma situação muito complicada. Porque eles não estão preparados emocionalmente para uma situação inóspita daquela, não é fácil. [...] A antropologia prepara você academicamente, mas no trabalho emocional e espiritual não há preparo. Posso falar isso porque há 40 anos trabalho no meio indígena e conheço os antropólogos e vejo que nossos missionários estão preparados e eles são os melhores para trabalhar com os povos indígenas no Brasil, a experiência mostra isso.

Nessa perspectiva, o mais importante seria esse preparo espiritual e emocional que é adquirido na *experiência da vida com Deus*, pois os conhecimentos aprendidos na Missão funcionam mais formalmente como um pano de fundo para o missionário poder trabalhar. De fato, particular importância é atribuída às transações de conhecimento – baseadas na experiência – que se realizam nas relações, por isso durante todo ano no CTMS missionários que atuam no campo passam para conversar com os alunos, palestrarem e contarem sobre suas experiências. Este procedimento é visto pelos futuros missionários com muita fascinação.

Cada missionário que passa pelo Centro de Treinamento - e enquanto estive lá pude conhecer três missionários que estavam de passagem –, provocam em maior ou menor grau fascinação. Quanto mais distante ou isolado é o povo com que tal missionário atua, mais ele será visto como alguém de maior importância dentro da Missão. Assim as transações de conhecimento que ocorrem a partir desses missionários “desbravadores” produzem mais inquietação por parte dos alunos, já que a grande maioria dos alunos com quem pude conversar me relatava o desejo de ir para uma aldeia isolada, o que me permitiu refletir sobre a distribuição de valores entre os atores sociais, indicando que existiam níveis de prestígio dentro da Missão em relação a quanto mais afastado fosse o povo com o qual trabalharia mais prestígio tal missionário teria, desse modo, é na experiência que o prestígio é construído. Claudia Mura (2007) em sua pesquisa traz justamente algumas questões que coadunam com este universo:

Tendo em mente as elaborações de Barth relativas às diferentes economias informacionais reveladas na Nova Guiné e em Bali, onde os papéis de iniciador e guru contribuem para a manutenção de diferentes

organizações sociais, tratei de delinear as transações de conhecimento que se inscrevem nas interações entre os capuchinhos e entre estes e os leigos tentando extrapolar o modelo de processo que possibilita a reprodução da diferenciação de *status* e posições entre os atores sociais da configuração social focalizada. Destaquei que o conhecimento produzido por aqueles que vivenciaram a experiência na missão, é transacionado “para cima”, quer dizer, em direção às pessoas que detêm uma posição de maior prestígio. (MURA, 2007:170)

De igual modo, na MNTB os missionários que trabalham nos setores mais afastados vão experienciar situações que ao compartilha-las construiriam uma imagem com maior prestígio. Contudo, a decisão sobre para onde vai cada novo missionário, segundo a Missão, recai nas necessidades dos campos e nos perfis de cada missionário que estão em formação no CTMS, entretanto no final do semestre os líderes se reúnem e tomam essa decisão.

No entanto, penso que o estímulo para empreender a viagem repouse, geralmente, no desejo de ‘vivenciar a experiência’, uma experiência carregada de inestimável valor, necessária para dar início a um caminho de aperfeiçoamento de si próprio e, portanto, fundamental para uma elevação espiritual e de *status*. (MURA, 2007: 175).

Nessa perspectiva apesar de toda a formação, ao fim e ao cabo, alguns missionários acreditam que toda essa bagagem é muito importante, mas não é imprescindível, pois a *obra* seria realizada a partir da *vontade de Deus*. De fato, vê-se isto nas palavras de um deles:

O que importa para nós é o caráter, se essa pessoa tem o caráter de um obreiro aprovado, pois o resto Deus capacita. Temos várias histórias aqui na missão de pessoas que não fizeram um bom curso, em termos de notas, porém chegaram no campo e são um exemplo. Relacionamento com Deus e com os colegas, fidelidade no trabalho e tudo, então talvez a seleção que se faça e a exigência maior é que essa pessoa tenha esse caráter.

A Missão dessa forma vai desenhando sua atuação a partir de duas instâncias, uma externa, que justificaria a atuação para fora do mundo evangélico – que comportaria os aprendizados linguísticos e antropológicos – e uma interna, que baseia sua atuação a partir

dos preceitos bíblicos do “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”. Para “fora” a capacitação antropológica se faz extremamente necessária e incentivada, todavia, para “dentro” a única coisa que importa é que “o missionário seja firmado na palavra de Deus”.

Essa justificativa que talvez faça pouco sentido para quem esteja de fora desse universo, para quem o compõe não necessita de explicações, pois o espiritual está diretamente ligado com a *vida terrena*, não havendo separações. Assim, quando a Missão recebe alguma crítica ou é perseguida – como colocam – por antropólogos ou pela Funai, a explicação final constantemente vai no seguinte sentido: “O inimigo de nossas almas não quer o trabalho missionário, então tudo que ele puder usar para dificultar nosso trabalho ele faz, mas nós temos um Deus que nos sustenta e por isso até hoje estamos trabalhando contra tudo e contra todos”⁷⁶.

Como podemos perceber, esse universo não escapa à imbricação de questões religiosas e espirituais com questões de ordem política e de relações de poder e que talvez por isso produza mais questionamento do que com conclusões fechadas, dada a dificuldade do tema, se fazendo de difícil alcance etnográfico e teórico e que apresenta um universo complexo e plural.

⁷⁶ Fala de uma missionária que entrevistei

Considerações finais

Algo que pode ser afirmado, como relevante na discussão aqui desenvolvida é o fato de que o conhecimento antropológico se disseminou para além do espaço acadêmico, sendo hoje apropriado por várias esferas de atuação. Acionado como saber que, entre outras expertises, possuiria os instrumentos para lidar com a diversidade e propiciando a capacidade de compreender grupos humanos distintos. Nesse sentido, a antropologia foi, muitas vezes, tomada como objeto de disputa em diversos cenários e por diferentes atores. A partir deste quadro, este trabalho buscou descrever um pouco dessas aplicações antropológicas no universo missionário, em especial no universo da Missão Novas Tribos do Brasil, que tem se utilizado de um conhecimento baseado na antropologia na sua atuação com povos indígenas.

Desse modo, esta dissertação partiu de uma reflexão sobre como a MNTB tem atuado no Brasil e de como um entendimento específico divulgado por esta agência missionária sobre o significado do conhecimento antropológico e de suas aplicações tem sido a base para esta atuação.

Nesse sentido, para se ter uma percepção mais profunda desse universo parti de um olhar sobre as categorias e linguagens missiológicas em consonância com seus contextos. Aqui, segui, como dito inicialmente, as formulações de Mura (2007), isto no sentido de que justamente o entendimento da antropologia acionado pela MNTB passa pelos códigos da missão enquanto modos de atuação, e para se ter uma compreensão destes é preciso dedicar-se ao entendimento desses contextos de atuação. Assim, o que foi possível compreender é que só faz sentido pensar a antropologia dentro do universo missionário se a analisamos a partir das aplicações que os agentes deste universo fazem dela. Portanto, apesar de tentar tornar alguns discursos mais evidentes e práticas mais claras, ao longo da reflexão aqui trazida foram surgindo diversas questões, possivelmente indicando um longo percurso de pesquisa ainda a ser percorrido.

Desse modo, para retratar esse universo as proposituras de Oliveira (1999) sobre situação histórica e de Lima (2007) a respeito das tradições de conhecimento para gestão colonial, enfatizando a tradição missionária, orientou o olhar na busca por materiais e informações acerca da história, dos discursos e das práticas constitutivas das missões, em especial das missões protestantes e, entre estas, as chamadas missões de fé (Fernandes, 1980). Assim, ao apresentar tanto o percurso histórico das missões no Brasil, como em

especial da Missão Novas Tribos do Brasil, nos pareceu necessário – pela profundidade, variedade e mudanças envolvidas – focar a atuação missionária como algo construído através de um longo processo histórico, buscando trazer a pluralidade que há nessa temática, mostrando algumas das diversas formas de fazer missão e enfatizando as peculiaridades da MNTB.

Assim, outro ponto que podemos depreender é que o cristianismo tem se colocado como religião universal e tem depreendido esforços para propagar suas crenças ao redor do mundo. Isso no tocante as populações indígenas no Brasil esteve associado a um projeto de expansão, que resultou num processo sistemático de formação missionária.

Nesse contexto procurei trazer para a reflexão alguns desafios que se colocam quando nos propomos a encarar esta temática, visto que o campo de atuações missionárias se constitui muitas vezes como um campo de disputas e tensões, que envolvem os agentes que trabalham com povos indígenas e em especial envolve a antropologia. Por extensão, acabava me envolvendo também enquanto pesquisadora, ocasionando barreiras que se impuseram à pesquisa. Assim, busquei apresentar os embates presentes nesse complexo contexto.

Uma chave neste quadro foi chegar ao evento envolvendo a antropóloga Dominique Gallois, que revela o lugar ambíguo que os antropólogos e a antropologia de um modo geral ocupam, visto que, mesmo que muitas vezes esses dois mundos pensem ocupar lados opostos da atuação indigenista, por conta de seus discursos e práticas, , juntamente com a atuação estatal e de outras organizações não governamentais, ambos são parte constitutiva de um campo de atuações indigenistas – muito bem analisado por Oliveira (1998), Lima (1995) e Oliveira e Almeida (1998).

Ao procurar entender como os missionários narram suas atuações e como a antropologia ocupa papéis pensados como de parceira ou de inimiga, dependendo de onde e de como é retratada, pude trazer para o debate esses usos da antropologia que fogem do controle da própria disciplina e de seus diversos autores, que sustentam atuações que muitas vezes são alvo de críticas por parte da própria antropologia por isso acabam por criar um contexto de embates e conflitos. Como por exemplo, o debate em torno de proselitismo e evangelização que sinaliza o modo como antropólogos veem o trabalho missionário e como os próprios missionários percebem o seu trabalho.

Essa questão desembocou no último capítulo, no qual o método de aprendizagem baseado em conhecimentos de caráter antropológico, que visa diminuir os impactos sociais causados pela atuação missionária, é discutido a partir do questionário direcionador geral, que assim como um manual de antropologia irá guiar o agente em sua jornada de descoberta do mundo nativo. Esse questionário, que contém centenas de perguntas é uma junção tanto de questões antropológicas como cristãs. Nesse capítulo, portanto, destaquei o processo de construção dessa metodologia, enfatizando que mesmo com toda a discussão teórica que fundamenta uma chamada antropologia aplicada (Bastide, 1971) e que sustentam as justificativas externas da Missão, o mais importante nesse contexto, não é o quão bem formado antropologicamente o missionário seja.

Visto que mesmo com todo esse esforço de elaboração e concepção de um método antropológico prático que a Missão utiliza em sua atuação, este não é o foco e nem a principal atribuição do missionário, pois muito mais do que a antropologia, a base de suas atuações vem da experiência de outros missionários que acreditam que são capacitados não apenas pela formação adquirida na Missão, mas pelo próprio Deus, através de experiência. Assim, o que se revelou fundamental foram dois pontos. Um é que o que prepondera é a experiência de cada missionário, e o outro é que há uma tensão entre a importância da antropologia, mas apenas como um meio, em que o fim último é o que prepondera, isto é a ação de evangelizar

Assim, então, vimos que a experiência ganha destaque, pois para a Missão toda a formação é importante, mas é na experiência que a pessoa se torna um missionário e assim todo conhecimento que ela adquire passa a fazer sentido quando este experiencia o dia a dia no campo missionário. Para este debate as contribuições de Barth (2000) sobre às transações de conhecimento e de Mura (2007) a partir de sua pesquisa com os missionários Capuchinhos ajudaram a explicar esse universo.

Pensando em possíveis desdobramentos, talvez a combinação de pesquisa intensiva, da busca de situar as concepções e práticas dos atores e a combinação disso numa arena política, religiosa, acadêmica e/ou estatal poderia abrir possibilidades de maior entendimento de processos e contextos e de uma compreensão menos estereotipada do cenário onde atuam as missões protestantes. Logo, este debate sinaliza algo recorrente no campo antropológico, uma tensão e uma exacerbação de aspectos conflitivos e, em alguma medida, de certo desconhecimento sobre os modos efetivos e/ou ideológicos da atuação missionária.

O entendimento do cotidiano destas formas de atuação e de pensamento certamente não produzirá necessariamente o relaxamento ou apaziguamento destas relações. Tendo em vista que missionários e antropólogos interagem há bastante tempo em contextos específicos e em debates nacionais, em alguma medida constituindo e se constituindo prática e publicamente nestes cenários (Oliveira, 1988), mesmo que em posições antagônicas. Porém, a aposta aqui é de um conhecimento compreensivo, em que ambas partes saiam dos estereótipos construídos nos sentidos comuns.

Anexos

Anexo I

Questionário direcionador geral

Roteiro de pesquisa de identidade sociocultural

Grupo étnico ou segmento social: _____

Família cultural e tronco lingüístico: _____

Localização central da pesquisa: _____

Pesquisador(es): _____

Consultor(es): _____

Data e local do início da pesquisa: _____

Data e local da presente consultoria (se aplicável): _____

Instrumentos utilizados para a pesquisa:

☐ Gravador

☐ Computador

☐ Outros: _____

Nível de fluência lingüística do pesquisador (de 0 a 5) na língua primária do povo: _____ Na língua secundária do povo: _____

Uso de intérprete para a coleta de dados? ☐ sim ☐ não

Nome do intérprete _____

Interação com o povo alvo: ☐ permanente ☐ parcial ☐ visitas

Tempo de interação com o povo alvo até o presente momento (em meses de permanência direta com o povo, em seu ambiente): _____

Dimensão histórica

Persona Alfa (o primeiro criado, pessoa ou grupo)

1. É definida de forma clara na comunidade?
2. Há narrativas, contos, lendas e registro mitológico?
3. É um indivíduo ou uma comunidade?
4. É humano ou espírito?
5. Gerou descendência humana?
6. É um ser moralmente definido? Ético ou aético?
7. Descreva a Persona Alfa a partir das cosmogonias, antropogonias e mitos.

Ponto Alfa (o criador / força criadora ou o momento da criação)

8. É pessoal ou impessoal?
9. Qual o seu nome? (genérico ou particular)
10. Há apelidos ou expressões que o definam?

11. Há presença de teofanias e hierofanias?
12. Onde habita?
13. Quais são suas características?
14. É possível descrever sua origem?
15. Possui atributos divinos?
16. É presente ou ausente?
17. Interage com a humanidade/comunidade?
18. Exerce controle sobre o ambiente e as pessoas?
19. Qual sua função social?
 - Controlador
 - Controlador adorado
 - Observador
 - Não participante
 - Orientador
 - Gerador de segurança social ou cosmológica
 - Outra função
20. Se ausente, quais foram as causas desse afastamento?
 - Há narrativas?
 - Há conceituação comunitária? É um fato ainda ‘sentido’?
21. Há alguma expectativa de restauração de relacionamento?
22. Na cosmologia do grupo estudado, onde o Ponto Alfa se localiza ou habita?
 - Descreva ou aponte.
 - No além
 - No aquém
 - Transitando entre os dois mundos
 - Relacionando-se no além e aquém
 - Neste caso, apontar com quem e quais suas funções.
 - Possui função social presente
23. Descreva o “Ponto Alfa” a partir das cosmogonias, mitos e compreensão de mana – entidade ou força controladora do universo.
24. Descreva outros personagens que com ele interagem, como esposas, filhos e amigos, e registre a narrativa relacional com os mesmos.
25. Se pessoal, é percebido como um ser ético ou aético? Confiável? Associado a que atributos?

Dimensão Ética

Heranças culturais de agrupamento

26. Como constroem suas casas e comunidades?

Família nuclear
 Família estendida
 Casas comunais
 Por ajuntamento clânico

27. Qual é o tipo de comunidade?

Monocultural
 Multicultural
 Monolinguística
 Bilíngüe
 Hierarquizada
 Acéfala

28. Qual é o padrão de formação das residências na comunidade?

Centralizada em uma casa comunal
 Centralizada em um símbolo religioso
 Descentralizada
 Dividida em pequenas áreas com ajuntamento clânico
 Próxima a centros de subsistência (rocas, rios, matas)

29. Quais as razões para ajuntamento ou dispersão?

Familiaridade?
 Parentesco?
 Ancestralidade?
 Normas legais?
 Tabus?
 Desavenças?
 Casamento?
 Proteção?

Heranças de relacionamento

30. Qual é o tipo de formação familiar?

Nuclear
 Estendida
 Clânica
 Comunitária homogênea
 Patrilinear
 Matrilinear
 Patriarcal
 Matriarcal
 Exógama
 Endogâmica
 Monogâmica
 Polígama

31. Descreva a comunidade, grupo ou povo alvo, em termos de organização social, atividades rotineiras diárias e atividades cíclicas.

32. Qual é o sistema de alimentação e distribuição da comida?

Família nuclear?
 Família extensa?
 Alimentação coletiva?

Há excluídos? Descreva os processos de exclusão

33. Quais as regras de parentesco e nomenclaturas na família menor?
 - Patriarca/pai; Matriarca/mãe
 - Seu irmão consanguíneo por parte de pai e mãe
 - Seu irmão consanguíneo por parte de pai (sistema polígamo)
 - Sua irmã consanguínea por parte de pai e mãe
 - Sua irmã consanguínea por parte de pai
 - Sua esposa (primeira, ou maior)
 - Sua esposa (segunda, ou menor)
 - Filhos por parte da primeira esposa
 - Filhas por parte da primeira esposa
 - Filhos e filhas por parte da segunda ou outras esposas
 - Esposa do seu irmão por parte de pai e mãe, ou pai ou mãe
 - Esposo de sua irmã por parte de pai e mãe, ou pai ou mãe
 - Filhos de seu irmão por parte de pai e mãe, ou pai e mãe
 - Filhos de sua irmã por parte de pai e mãe, ou pai e mãe
34. Quais são as regras de parentesco e nomenclatura na família maior?
 - Graus de parentesco entre primos: 1o, 2o e 3o grau
 - Relacionamentos clânicos (irmandade comunitária)
 - Exceções de parentesco: distinguindo a linha divisória entre familiares e
35. Quais são as regras e padrões para o funcionamento desse padrão familiar?
 - Direitos e deveres entre marido e esposa
 - Direitos e deveres entre pais e filhos
 - Direitos e deveres entre irmãos e irmãs
 - Direitos e deveres entre avós e netos
 - Direitos e deveres entre tios e sobrinhos
36. Regras de parentesco que propiciam ou limitam o casamento
37. O que acontece, e quais são os motivos, quando há ruptura no casamento?
38. A quem pertence as crianças?
39. A quem pertence a moradia?
40. Qual o destino do marido e esposa?
41. Há tabus observados na separação?
42. Há um marcador cultural para a oficialização da separação?
43. Como se relacionam com os não aparentados?
 - Com outros membros da própria comunidade
 - Com membros de outros clãs, sibs ou fratrias
 - Com outros grupos étnicos
44. Liste o que seria censurado na comunidade observada.
45. Quais são os padrões éticos e morais observados?
46. Quais são os perigos de um relacionamento inadequado?
47. Quais são as consequências na quebra dos padrões éticos e morais nesses relacionamentos? Há prática de infanticídio? Quais as causas para o mesmo?

48. Há tabus observados nesses relacionamentos?
49. Qual é a base de divisão de trabalho? (caça, pesca, coleta, agricultura, cozinha etc.)
50. Quem trabalha conjuntamente?
- Homens
 - Mulheres
 - Comunidade (em que ocasiões)
 - Parentes
 - Vizinhos
51. Há pessoas ou grupos excluídos?
52. O que determina os grupos de trabalho?
- Parentesco
 - Sexo
 - Hierarquia
 - Casta
53. Descreva estas heranças de relacionamento a partir do estudo de caso de uma família (estendida ou nuclear) nomeando os personagens, suas interações e as devidas aplicabilidades das categorias sugeridas. Simbolize com diagramas.

Heranças de religiosidade

54. Há deus (ou deuses ou heróis)?
55. Qual seu nome?
56. Qual sua origem?
57. Qual sua Habitação?
58. Quais suas características (atributos)?
59. Qual sua relação com a sociedade?
60. Pode ser manipulado?
61. O que busca a religiosidade?
- Facilitar a vida?
 - Evitar a má sorte ou maus espíritos?
 - Enfrentar o medo?
 - Agradar a um deus e/ou espíritos?
62. Há pecado (erros individuais, sociais ou espirituais)?
63. Que ações são reprovadas pela sociedade?
64. Que ações são mais reprovadas e não toleradas?
65. Os seres espirituais se ofendem com a pratica do erro?
66. O universo se ofende com a pratica do erro? Há conseqüências?
67. Quais as principais conseqüências para o erro?
- Com o indivíduo
 - Na comunidade

No aquém e no além
 Gera má sorte?
 Vergonha?
 Há forma de remediar tais efeitos?

68. Há pessoas que não erram?
69. Há condenação? Temporária ou permanente?
70. Há alguma forma de punição espiritual para os erros cometidos?
71. Quem executa essa punição?
72. Onde a punição é aplicada?
73. Como é aplicada?
74. Há perdão?
75. Há expiação para o erro cometido? Temporária ou permanente?
76. Qual o processo de expiação?
 Cerimônia e rituais?
 Penitências?
 Confissões?
77. Há salvação? (pessoal ou comunal)
78. Há maneiras de se libertar definitivamente das conseqüências dos erros cometidos?
79. Há maneiras de restaurar o relacionamento quebrado com os seres espirituais ofendidos?
80. Onde e quando poderá ocorrer essa libertação?
81. Há busca pela pureza (santidade)?
82. Quais são os principais padrões morais, éticos e religiosos que regem suas vidas?
83. Quais são as atitudes que enaltecem as pessoas?
84. Quais são as atitudes que agradam os seres espirituais?
85. Quais são os benefícios de uma vida pura?
 (Esses conceitos poderão ser encontrados nos mitos, nas cerimônias e ritos, e nos tabus observados, além de manifestação totêmica)
86. Quais são as principais inquietações do povo?
87. Quais os principais conflitos da vida diária?
88. Qual a maior fonte de medo?
89. O que é feito para amenizar o medo?
90. Se benzimento, ou processo mágico, quem o realiza?
91. Há manipulação de elementos naturais? (magia)

92. Há manipulação de elementos naturais para ajuda? (magia branca)
93. Há manipulação de elementos naturais para destruição? (magia negra)
94. Há uso de amuleto e talismãs?
95. Há rituais?
96. Quais são as práticas religiosas formais dessa comunidade?
 - Ritos
 - Cerimônias
 - Processos de invocação
 - Processos de adoração
 - Magia
 - Reguladores sociais
97. A música é utilizada nas práticas diárias?
98. A música é utilizada nas práticas cerimoniais?
99. Há distinção de música sacra e profana (religiosa e secular)?
100. Quem compõe letras e músicas?
101. Quem executa certos tipos de música?
102. Há restrições no uso de algumas músicas?
103. Quais os critérios? Quem os ordena?
104. Quais são os instrumentos usados?
105. Há distinção entre instrumentos sacros e profanos?
106. Há tabu no uso de alguns instrumentos?
107. Quais são os tipos de dança praticada pela comunidade?
108. Como dançam (individual, em pares, em fila, divididos por sexo)?
109. Descreva um ato de dança comunitária (ou individual)
110. Qual é a função da dança no grupo?
 - Religiosa?
 - Social?
 - Sexual?
111. Quais são os tipos de roupa e ornamento usados pelo povo? Há claras funções nesses elementos?
 - Estética?
 - Pudor?
 - Proteção (física e espiritual) – talismã, amuleto?
 - Magia?
112. Tradição - Como os padrões culturais são transmitidos, em que ambiente e horário?
113. Informalmente ou formalmente? Qual o canal de comunicação utilizado? Observação, contos, narrativas, escritos?

114. Quem os transmite e em que situações?
115. São transmitidos hierarquicamente? Por parentesco?
116. Como se dá o processo?
117. É individual ou coletivo?
118. Descreva uma reunião de grupo, segmento, clã ou comunidade, em que ocorra algum processo de transmissão de conhecimento, decisão ou discussão de assunto de relevância comunitária.
119. Como as pessoas são levadas a participar do processo de discussão e decisão?
120. Há discussão coletiva de problemas da vida e problemas pessoais?
121. Há recompensas e penalidades sociais para os conflitos pessoais?
122. Há recompensas e penalidades religiosas para conflitos pessoais?
123. Há processos de disciplina coletiva?
124. Descreva uma aplicação de disciplina (por parentesco ou de forma comunitária geral)
125. Como se dá a reparação (posse, vida, etc.)?
126. Há critérios preestabelecidos para a reparação individual ou coletiva?
127. O grupo é coeso em suas práticas?
128. Há tolerância para aqueles que não se enquadram no padrão?
129. Quais são os atos realizados por determinado grupo da sociedade?
130. O que determina essas especialidades?
131. Habilidade? Expressa em que área?
132. Hereditariedade? Em que padrão de parentesco?
133. Orientação sobrenatural? Mágica ou pessoal?
134. Há liberdade para se tomar iniciativas próprias, contrárias às iniciativas comunitárias em certas circunstâncias? Descreva um fato.
135. Há liberdade de escolha (territorial, volitiva, familiar) em relação a padrões culturais preestabelecidos?
136. Há direito à vida que venha a se contrapor a costumes de infanticídio ou costumes afins? Descreva.
137. Quais práticas são aceitas fora das atividades do grupo?
138. O que determina a liberdade para essas práticas?
139. Há leis promulgadas formalmente? Quais?
140. Quem as promulga? Líder social, líder religioso? Há participação comunitária?
141. Descreva uma lei promulgada formalmente.

142. Quem executa as leis?

143. Há punições em consequência de sua não observação? Descreva uma forma de punição associada à quebra da lei.

144. Pontue os principais elementos observados na regulamentação social e que compõe as:

Leis
Normas
Padrões
Costumes, hábitos e tradições

Dimensão étnica

Progressistas ou tradicionais

145. O que confere status ao indivíduo?

146. Há privilégio do novo ou do antigo em relação a posses, tecnologia e conhecimento?

147. Qual é o conhecimento privilegiado (dos antigos ou das pessoas que estudam)?

148. Há abertura ou resistência a mudanças sociais?

149. Há abertura ou resistência a mudanças territoriais?

150. São mais orientados pelo sentimento de culpa ou de vergonha?

151. Há facilidade de adaptação a novas realidades?

152. Há inclinação para absorção de valores culturais (e/ou costumes) de grupos próximos?

153. Há tendência ao sincretismo religioso?

Existenciais ou históricas

154. Valorizam o hoje ou as tradições sociais?

155. Que fator é utilizado para corrigir falhas: prevenção ou solução de problemas?

156. Preocupam-se com a sociedade atual ou com os marcos históricos?

157. São imediatistas ou esperançosos?

158. Possuem mobilidade religiosa ou são ligados às tradições?

159. O que confere status social?

160. Quais os principais valores da vida?

161. São individualistas ou com senso comunitário?

162. Enfatizam mais a experiência ou a tradição religiosa?

Teófanos ou Naturalistas

163. Há equilíbrio entre o Além e o Aquém em sua cosmovisão?

164. O que está no centro do universo e interesse social: o homem ou suas convicções religiosas?

165. Se o homem, que processos de manipulação social ou sobrenatural são utilizados para cumprir seus alvos?

166. Que bem é mais precioso: a felicidade humana ou a adoração ao divino?

167. Há abundância de categorias espirituais na sociedade?

Dimensão fenomenológica

Elementos fenomenológicos gerais

168. Há esperança depositada na vida futura, no além?

169. Que mitos predominam em suas narrativas?

170. Quais são os principais sinais de religiosidade?

171. Há manipulação de elementos naturais para governo dos sobrenaturais (magia)?

172. Há ritos e cerimônias de invocação espiritual?

173. Há relatos revelacionais: visões, profecias (simbólicas, orais ou escritas), mitos messiânicos, atos de invocação?

174. Há presença de totemismo?

175. Ligado à etnia ou clãs?

176. Ligado a que animais ou plantas?

177. Descreva um clã/segmento/grupo totêmico, sua ligação com o animal/planta e suas implicações para a vida diária (nomes, casamento, tabus etc.).

178. Descreva de forma específica as implicações para o parentesco: casamento e procriação?

179. Há veneração aos ancestrais? Respeito, reverência ou adoração?

180. De que forma se processa?

181. O ancestral é uma figura com funções sociais no presente? Quais?

182. O ancestral possui ligação apenas com os parentes de um círculo definido ou com todo o grupo?

183. Há categorias sociais entre os ancestrais? Quais?

184. O ancestral habita o mundo do além ou do aquém?

185. Em caso de animismo, há localização de poder/presença espiritual em lugares e objetos específicos (fetiches)?

186. São os fetiches construídos ou naturais?

187. Que objetos servem de fetiche?

188. São os fetiches temporários ou permanentes?

189. Há guardiões dos fetiches ou são comunitários?
190. Possuem função social de proteção?
191. Há convicção de que o mundo natural anima o sobrenatural?
192. De que forma esta convicção é manifesta?
193. As soluções dos conflitos da vida se dão no aquém ou no além?
194. Há reencarnação?
195. Que seres são reencarnados?
196. Há deuses e deusas?
197. Quais são seus nomes?
198. São ligados ao grupo, clãs ou segmentos?
199. Há um deus acima de outros deuses?
200. Em que ele se distingue?
201. É presente ou ausente?
202. É uma pessoa ou uma força?
203. Qual o seu nome?
204. Com quem é ele relacionado
205. Relate um mito/cosmogonia/conto acerca deste deus.
206. Possui ele irmãos ou irmãs? Ou grau de parentesco?
207. É ele ético ou aético?
208. Que feitos são contados e lembrados pelo grupo?
209. Quais os três principais elementos que forma seu caráter?
210. É ligado a justiça, bondade e amor? De que forma?
211. Relate um mito/cosmogonia/conto acerca de seu caráter que inclua estes elementos.
212. Está ligado a cosmogonias e antropogonias? De que forma?
213. É cultuado, venerado, temido?
214. Há rituais ou cerimônias religiosas (presentes ou antigas) ligadas à sua pessoa?
215. Há espíritos que povoam o universo?
216. Quais são seus nomes?
217. Há categorização entre eles?
218. São ligados ao grupo, clãs ou segmentos?
219. Servem ou são servidos pelos homens?

- 220. Temem ou são temidos pelos homens?
- 221. Há espíritos éticos (bons ou maus)?
- 222. Cite os principais, em caso de categorização.
- 223. Há espíritos aéticos (bons e maus?)
- 224. Cite os principais em caso de categorização

Fertilidade:

Atos da Vida

- 225. O que causa fertilidade?
- 226. Há formas mecânicas, mágicas, de gerar fertilidade?
- 227. Há algum espírito de fertilidade?

Fecundação

- 228. Há algum processo descrito?
- 229. É uma fase conhecida ou desconhecida?
- 230. Onde está o início da vida (de um indivíduo)?

Concepção

- 231. Há ritos de proteção?
- 232. Há ideia de que há uma vida em andamento?
- 233. Quem é o responsável pela vida?

Gravidez

- 234. Há práticas e tabus nesse período?
- 235. Há seres espirituais envolvidos?
- 236. Há ritos de proteção?
- 237. Há utilização de talismãs ou amuletos?
- 238. Há processos mágicos envolvidos?
- 239. Descreva o período de gravidez de uma mulher que esteja dentro de um processo de parentesco ordinário na comunidade.

Nascimento

- 240. Quem realiza o parto? Quem está presente no parto?
- 241. Quais são as nuances observadas durante o parto ou logo ao nascimento da criança?
- 242. A criança é associada a algum elemento (água, fogo, terra, vento) para ‘ganho de força’? De que forma?
- 243. Descreva um parto levando em consideração o ambiente, personagens, técnica, presença de elementos manipuladores de forças pessoais e impessoais.
- 244. Quais tabus e práticas são observados?
- 245. Há presença de atos mágicos? Quais? Que funções eles têm?

246. Há nomeação (do recém-nascido)? Quem nomeia?

247. Há diferença de tratamento para cada sexo?

248. Há prática de infanticídio? Em que circunstâncias e quem a pratica? Quais as ideias da comunidade sobre tal prática?

Iniciação

249. Há prática da iniciação?

250. É pontual ou progressiva?

251. Ocorre em ambos os sexos?

252. Quais as práticas e tabus observados?

253. Há cerimônia ou rito de iniciação?

254. Envolve magia e espiritualismo?

255. Descreva uma cerimônia de iniciação levando em consideração o cenário, os personagens, a técnica e os elementos manipuladores de forças pessoais e impessoais.

Casamento

256. Quais são as regras básicas, e propósito, do casamento?

257. Qual o padrão cultural de casamento? Monogamia, poligamia?

258. Qual o critério utilizado para o casamento? Dote, troca, interesse, parentesco ou escolha?

259. No caso do dote, descrever as categorias de dotes e passos observados.

260. No caso de troca, descrever as possíveis trocas levando em consideração o parentesco e obtenção de favores.

261. Há cerimônias e rituais envolvidos?

262. O casamento é um ato social estático ou dinâmico?

263. Há tabus a serem observados?

264. Há conceito sobre a origem do casamento?

265. Qual o valor da virgindade em relação aos noivos e parentes?

266. Qual o valor da fertilidade em relação aos noivos e parentes?

267. Há valores espirituais envolvidos no casamento?

268. Quais são as forças que atuam contra o casamento? Se há, são do alguém ou além?

269. Há magia para facilitação do casamento? A quem ‘pertencem’ os filhos advindos do casamento? Pai, mãe, clã?

Morte

270. A morte é motivo de regozijo ou tristeza? É celebrada ou temida?

271. Quais as causas da morte? Elementos do alguém ou além?

272. Quem é responsável pela morte? Há uma força pessoal envolvida?

273. Há práticas e tabus para se evitar a morte?

274. Há diferenciação entre morte do corpo e espírito?

Funeral

275. Pratica-se o funeral?

276. É prática geral ou particular para alguns?

277. Há diferenciação entre o funeral infantil e o relativo ao adulto ou ancião?

278. Quais são as práticas observadas no Funeral?

279. Como e onde é feito o sepultamento?

280. Como é preparado o corpo para o sepultamento?

281. Há pessoas específicas encarregadas desta técnica? Quem?

282. Há cânticos e dança durante o sepultamento?

283. Quem participa?

284. Há tabus a serem observados durante e depois do funeral?

285. Descreva o funeral de um adulto ou ancião levando em consideração o ambiente, a técnica no preparo do corpo, cânticos e danças, personagens envolvidos e se há elementos de manipulação de forças pessoais ou impessoais.

Pós-morte

286. Há crença em vida após a morte?

287. Há destino único para o espírito após a morte?

288. Se há destino plural descreva os ambientes.

289. Se houver, qual o nome dado à 'terra sem males'?

290. Há crença na reencarnação?

291. Há uma parte da pessoa que, após a morte, permanece na terra?

292. Com que função?

293. Em que condições?

294. Relaciona-se com os vivos?

295. Há uma parte da pessoa que, após a morte, destina-se ao além?

296. Relaciona-se com os vivos?

297. De que forma?

298. Há um 'guia' que conduz as pessoas ao seu destino pós-morte?

299. Há um ser controlador da vida e da morte?

300. Qual o seu nome?

- 301. É pessoa ou força impessoal?
- 302. Está ligado a cosmogonias e antropogonias?
- 303. É o mesmo do Ponto Alfa?
- 304. Descreva-o levando em consideração sua função, relacionamento com os vivos, poder sobre a morte e caráter.
- 305. Como é a vida no além?
- 306. Em que condições se chega ao além?

Atos da providência

- 307. Destino e controle da vida – Quem os determina?
- 308. Qual o seu nome e função?
- 309. É pessoa, herói, força impessoal, espírito ou deus?
- 310. Descreva-o levando em consideração suas aparições em mitos, contos, lendas e experiência.
- 311. Predestino e intencionalidade – Há um destino traçado?
- 312. Comunicação normativa. Há uma revelação dos mistérios da vida e da providência sobre-humana para os homens?
- 313. A revelação é simbólica, escrita, informal, intencional?
- 314. Descreva a revelação observada levando em consideração a época, os personagens envolvidos, a forma de transmissão e registro bem como a interpretação pelo povo.
- 315. Esta revelação é aceita como verdadeira ainda hoje? Gera expectativas?
- 316. Quem foi o transmissor da revelação? O profeta.
- 317. Quem é o detentor da revelação? O inspirador.
- 318. Qual é a atitude do povo para com essa mensagem?
- 319. É transmitida de pai para filho?
- 320. É transmitida de chefe para o povo?
- 321. É transmitida pelo profeta ou formas proféticas?
- 322. Quais são as forças superiores mágicas?
- 323. Quais são as forças superiores pessoais?
- 324. Quais são as forças inferiores mágicas?
- 325. Quais são as forças inferiores pessoais?
- 326. Relate em que posição está o homem (homem comum) em relação às forças superiores e inferiores, pessoais e impessoais, e diversas categorias de espíritos, heróis e deuses, se for o caso. Leve em consideração a interpretação mitológica presente.

Atos de adoração e reverência

327. Há cerimônias e rituais de adoração, gratidão ou reverência?

328. Qual a forma de culto – no caso de ajuntamentos com fins de adoração e invocação?

329. Há distinção entre o sagrado e profano em relação a tais ajuntamentos ou cerimônias?

330. Há presença de música considerada sacra?

331. Quais os critérios que definem os participantes?

332. Há cerimônias familiares e individuais?

333. Há atos de invocação individual ligados a ancestralidade?

Ritos e cerimônias

Ritos e cerimônias

334. Que ritos e cerimônias são praticados?

335. Há ritos expiatórios? Relate.

336. Há ritos apotropaicos? Relate.

337. Há ritos de purificação? Relate.

338. Há ritos de transição (passagem)? Relate.

339. Há ritos de renovação natural? Relate.

340. Há ritos paliativos? Relate.

341. Há ritos de reconhecimento de poder? Relate

342. Quem determina ou prescreve o rito?

343. Quem é o ser coordenador e receptor do rito?

344. Qual é o sistema do rito e sua função?

345. Qual o tempo de duração?

Mitos – narrativas e personagens

346. Há mitos de cosmogonias? Narre com seus personagens, cenário e o analise a partir das abordagens analítica, axiomática, correlativa e explicativa.

347. Há mitos de antropogonias? Narre com seus personagens, cenário e o analise a partir das abordagens analítica, axiomática, correlativa e explicativa.

348. Há mitos antigos? Narre com seus personagens, cenário e o analise a partir das abordagens analítica, axiomática, correlativa e explicativa.

349. Há mitos de metamorfose? Narre com seus personagens, cenário e o analise a partir das abordagens analítica, axiomática, correlativa e explicativa.

350. Há mitos de seres espirituais? Narre com seus personagens, cenário e o analise a partir das abordagens analítica, axiomática, correlativa e explicativa.

351. Há mitos naturais? Narre com seus personagens, cenário e o analise a partir das abordagens analítica, axiomática, correlativa e explicativa.

352. Há mitos messiânicos? Narre com seus personagens, cenário e o analise a partir das abordagens analítica, axiomática, correlativa e explicativa.

353. Liste os seres mitológicos, seus ambientes de existência (no além, no aquém, em alguma dimensão específica ou transitando entre este e aquele mundo), e ligue tais mitos às práticas religiosas do presente, se for o caso.

354. Há relatos mitológicos de transformação? (Transformação social, religiosa ou de práticas e hábitos derivado de mudança de território, intervenção do divino, atos sobrenaturais, escolha humana etc.).

355. Em caso positivo narrar tais mitos

356. Narrar as consequências no caso de mudança social/religiosa ou de ideias.

357. Narrar a visão atual do povo em relação ao pré e pós-processo de transformação.

Funcionalidade humana na organização religiosa

358. Há a categoria sócio religiosa de homens humanos? Relate e justifique alguns personagens.

359. Há a categoria de homens mágicos? Relate e justifique alguns personagens.

360. Há a categoria de homens espirituais? Relate e justifique alguns personagens.

361. Há a categoria de homens sagrados? Relate e justifique alguns personagens.

362. Há categoria de homens inspirados? Relate e justifique alguns personagens.

363. Há categoria de homens místicos? Relate e justifique alguns personagens.

364. Há categoria de homens inumanos? Relate e justifique alguns personagens.

365. Qual é a atitude do grupo para com os homens que detêm uma característica ou função especial?

Funcionalidade de seres invisíveis na organização religiosa

366. Há espíritos antigos? Relate e descreva de acordo com a mitologia local.

367. Há espíritos espirituais? Relate e descreva de acordo com a mitologia local.

368. Há espíritos bons (anjos)? Relate e descreva de acordo com a mitologia local.

369. Estes espíritos bons possuem funções específicas na sociedade? Quais?

370. São estas funções permanentes ou transitórias?

371. Estão submissos aos homens, a eles mesmos ou a uma força (ou ser) coordenadora do mundo do além?

372. Há espíritos maus (demônios)? Relate e descreva de acordo com a mitologia local.

373. Estes espíritos possuem funções específicas na sociedade? Quais?

374. Estão submissos aos homens, a eles mesmos ou a uma força (ou ser) coordenadora do mundo do além?

375. Há espíritos aéticos? Relate e descreva de acordo com a mitologia local.

376. Estes espíritos possuem parentesco no mundo do além?
377. Estão eles ligados a famílias ou clãs no mundo do aquém?
378. Há ligação totêmica? Cite qual (por família, clã ou grupo)
379. Estão submissos aos homens, a eles mesmos ou a uma força (ou ser) coordenadora do mundo do além?
380. Há evidência mitológica de sua presença/interação com a criação?
381. Há espíritos não espirituais? Relate e descreva de acordo com a mitologia local.
382. Há um ser supremo, coordenador da vida?
383. Como é chamado?
384. É presente ou ausente?
385. Interage com o povo ou apenas com o mundo do além?
386. É existente ou esquecido?
387. Relate os principais pontos de seu caráter de acordo com a mitologia local.
388. Que seres ou forças estão submissos a ele? De que forma?
389. Ele se submete a alguém ou algo?
390. Como veio a existir?
391. Qual a atitude do povo para com ele? Temor, reverência, adoração, distanciamento?
392. É adorado ou reverenciado, seja formal ou informalmente? Relate.
393. Há atos de invocação individual? Relate.
394. Ele pode ser manipulado?
395. Os espíritos éticos e aéticos podem ser manipulados?
396. Há práticas mágicas ou de invocação que possam manipulá-los? De que forma? Relate.

Processos mágicos

397. Há prática de magia em seu grupo?
398. De forma geral que elementos são manipulados (a fim de se conseguir resultado no mundo sobrenatural?)
399. Há algum tipo de invocação espiritual na manipulação destes elementos ou tal resultado advém da habilidade de manipulá-los?
400. O conhecimento é comunitário, aberto, aprendido pela prática e repetição, ou privativo, fechado, aprendido pela transmissão especializada do conhecimento?
401. Há magia é solução para os problemas da vida? Quais? Relate os principais.
402. A magia está ligada à cura? De que forma?

- 403. Há prática de benzimento em seu grupo?
- 404. Quem o realiza? Com qual objetivo?
- 405. É conhecimento coletivo ou privativo?
- 406. É gratuito ou pago?
- 407. Há expectativa de um resultado constante positivo?
- 408. Em caso de resultado negativo, ou silêncio, a que se atribui o insucesso? Ao benzedor, ao benzimento, à técnica, ao que solicitou o benzimento ou ao acaso?
- 409. O acaso é argumento aceitável para o insucesso ou a culpa é sempre pessoal?
- 410. Há prática de magia branca? Relate as circunstâncias, o processo, os personagens envolvidos e o efeito esperado.
- 411. Há prática de magia negra? Relate as circunstâncias, o processo, os personagens envolvidos e o efeito esperado.
- 412. Há prática de magia imitativa? Relate as circunstâncias, o processo, os personagens envolvidos e o efeito esperado.
- 413. Há prática de magia simpática? Relate as circunstâncias, o processo, os personagens envolvidos e o efeito esperado.
- 414. Há prática de magia alegórica? Relate as circunstâncias, o processo, os personagens envolvidos e o efeito esperado.
- 415. Quem as pratica? Há categorias específicas que podem praticá-las ou são comunitárias?
- 416. Em que situações são praticadas?
- 417. Quais os efeitos esperados?
- 418. Quais têm sido os efeitos, na cosmovisão do povo?

Retirado do Livro Antropologia Missionária, Lidório, 2008: 228-246.

Anexo II

Ato do presidente da FUNAI que normatiza o ingresso e permanência de missões em terras indígenas. (Retirado do livro Povos Indígenas no Brasil 1991/1995)

ACONTECEU

ATO DO PRESIDENTE DA FUNAI QUE NORMATIZA O INGRESSO E PERMANÊNCIA DE MISSÕES EM TERRAS INDÍGENAS

INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 2, DE 8 DE ABRIL DE 1994

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO Índio - FUNAI, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Estatuto aprovado pelo Decreto nº 364, de 08 de junho de 1992, tendo em vista o que consta do Processo FUNAI/859/2105/92, resolve:

Considerando, a necessidade de assegurar a manutenção e a preservação das formas de organização social e culturais indígenas nas suas especificidades;

Considerando, a necessidade de garantir os bens materiais e também simbólicos, que definem a tradicionalidade da ocupação territorial, implicando também na proteção das ideologias nativas, ou seja, os mitos, cosmologia e todas as formas próprias de religiosidade;

Considerando, ainda, que é dever do órgão indigenista oficial proporcionar um espaço democrático às sociedades indígenas de modo a lhes favorecer acesso a um maior número de possibilidades para a redefinição necessária de seus padrões sócio-econômicos e políticos que a situação de contato lhes impõe, tendo por base a livre manifestação de vontade das sociedades indígenas, resolve:

Art. 1º Aprovar as normas que define os parâmetros de atuação das Missões/Instituições Religiosas em área indígena, conforme documento em anexo.

Art. 2º Esta Instrução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º Revogam-se os dispositivos 12, 13, 14, 15 e 16 do item III, da Portaria 702/88, publicada no Diário Oficial da União em 11.07.88 Seção I, página 12.785 e qualquer outro dispositivo em contrário.

Art. 4º Nas Áreas Indígenas onde já operam Missões/Instituições Religiosas a aferição da manifestação de vontade das sociedades indígenas quanto a continuidade da presença missionária far-se-á através de avaliação antropológica e deverá seguir os parâmetros abaixo relacionados:

I. a FUNAI, indicará o antropólogo de seu quadro e na impossibilidade da participação do técnico desta Fundação, será concedido credenciamento a profissional afim do quadro de Instituição Federal e/ou Associação Brasileira de Antropologia - ABRA.

II. a avaliação antropológica deverá pautar-se preferencialmente, mas não exclusivamente, pelos seguintes critérios:

- a) grau de vigor na manutenção das cosmologias nativas e formas próprias de manifestação religiosa demonstrado pelo grupo indígena frente às ideologias religiosas exógenas;
- b) grau de dependência do grupo indígena da Missão/Instituição Religiosa do ponto de vista assistencial econômico ou religioso;
- c) grau de envolvimento do grupo ou comunidade indígena com a Missão/Instituição Religiosa e as dificuldades para a abertura do grupo indígena a outros credos e/ou opções;

Art. 5º A Missão/Instituição Religiosa interessada deverá ser notificada sobre o resultado da avaliação antropológica, podendo defender-se perante a Presidência da FUNAI nos casos em que a avaliação for desfavorável a continuidade da sua presença em área indígena.

Art. 6º No caso da avaliação negativa, após a apresentação do requerimento de defesa junto a Presidência, será constituída uma comissão multidisciplinar sob a coordenação da CGEP, integrada por técnicos do órgão, o antropólogo responsável pela avaliação, que definirá o parâmetro de defesa e após ouvidas as partes emitirá um parecer final que será submetido a Presidência do órgão para fins de deferimento.

Art. 7º O resultado da avaliação antropológica favorável a continuidade das atividades das Missões/Instituições Religiosas, implicará no cumprimento dos seguintes procedimentos:

- as atividades assistenciais das Missões/Instituições Religiosas em Área Indígena deverão estar orientadas para a ajuda humanitária, devendo pautar-se pelas diretrizes de assistência da FUNAI, anexadas a estas normas;
- é vedada às Missões/Instituições Religiosas a abertura de novas frentes missionárias, excetuando-se os casos em que a própria comunidade indígena solicitar a sua instalação em áreas novas;
- o deferimento da solicitação referida no inciso II deste artigo somente será encaminhado pela FUNAI após avaliação prévia prevista no inciso II do Art. 4º desta Instrução Normativa ouvido o Conselho Indigenista do órgão;
- em nenhuma circunstância a Missão/Instituição Religiosa poderá estabelecer, provocar ou estimular terceiros a contactar índios isolados ou arredios;

V. não será permitida a presença de Missões/Instituições Religiosas nas áreas ocupadas por índios isolados ou arredios;

VI. fica vedado a Missão/Instituição Religiosa provocar ou estimular a mudança do grupo ou sociedade indígena do local de origem com o intuito de facilitar-lhe acesso à prestação de seus serviços;

VII. toda e qualquer atividade comercial (venda de produtos extrativos e/ou artesanais) que utilize os agentes missionários como intermediários deverá ser efetuada depois de ouvidos, o Departamento de Artesanato em Brasília e a Administração Regional do órgão;

VIII. a alfabetização na língua materna somente poderá ser implementada pelas Missões/Instituições Religiosas se a avaliação antropológica prescrita no Artigo 4º destas normas houver avaliado positivamente sobre sua necessidade e deverá obedecer as diretrizes emanadas pelo Departamento de Educação.

IX. o material didático produzido pela Missão/Instituição Religiosa deverá ser submetido ao Departamento de Educação e a utilização dos materiais bilíngues para veiculação de textos bíblicos nas Áreas Indígenas, não serão autorizados;

X. o missionário-linguista, deverá seguir os trâmites e as normas que regem as atividades de pesquisa científica em área indígena, mesmo que o objetivo seja coletar dados que venham implementar as atividades de educação junto a sociedade indígena que propõe atuar;

XI. a FUNAI poderá a qualquer tempo designar uma equipe multidisciplinar para acompanhar e avaliar os trabalhos das Missões/Instituições Religiosas em áreas indígenas.

Art. 8º Os projetos de trabalho missionário que se adequem aos parâmetros acima estabelecidos deverão ser formalizados através de Convênios obedecendo os seguintes pressupostos:

- os Convênios serão propostos pelas Missões/Instituições Religiosas e deverão ser elaborados para cada área de atuação (aldeia ou Área Indígena) com a intervenção da sociedade indígena e deverão atender as necessidades específicas de cada uma delas, levando em consideração a situação de contato de cada grupo e suas particularidades sócio-culturais;
- os currículos dos membros das equipes missionárias que atuarão nas Áreas Indígenas deverão ser compatíveis com os trabalhos propostos;
- a composição da equipe missionária deverá restringir-se ao estritamente necessário a realização das atividades assistenciais propostas;
- a substituição da equipe missionária será submetida a um acompanhamento por parte dos setores competentes da FUNAI, devendo ser comunicada com antecedência de 60 (sessenta) dias;
- toda e qualquer proposta de construção e/ou ampliação de edificações em áreas indígenas deverá ser submetida previamente à Diretoria de Assistência da FUNAI em Brasília e com aval da Coordenadoria Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP;
- a abertura de pista de pouso em Áreas Indígenas, deverá ser submetida a prévia autorização do Comando Aéreo - COMAR, e da Presidência da FUNAI;
- as edificações, pistas de pouso e demais instalações construídas pela Missão/Instituição Religiosa passam a integrar os bens do Patrimônio Indígena;
- os Convênios terão a duração de 2 (dois) anos podendo ser renovados pelo mesmo prazo e devendo a equipe missionária ser previamente nominada no Convênio;
- os missionários estrangeiros serão autorizados mediante o cumprimento dos trâmites legais estabelecidos pelos órgãos de imigração, conforme o Artigo 22 do Decreto nº 86.715/81.

Art. 9º No caso do descumprimento das normas desta Instrução Normativa, será aberto processo administrativo para a sua apuração, cujo prazo de tramitação deverá ser de no máximo 60 (sessenta) dias, assegurada a ampla defesa à Missão/Instituição Religiosa afetada.

Art. 10 Comprovada a responsabilidade da Missão/Instituição Religiosa no descumprimento dessas normas dar-se-á a rescisão em caráter definitivo do convênio firmado e o afastamento imediato da Missão/Instituição Religiosa das Áreas Indígenas.

Art. 11 Após a publicação desta Instrução Normativa no Diário Oficial da União, todos os integrantes de Missões/Instituições Religiosas conveniadas ou não com a Fundação Nacional do Índio deverão apresentar-se no prazo de 30 (trinta) dias a esta Fundação para dar início ao processo de regulamentação das atividades desenvolvidas junto as diversas sociedades indígenas.

DINARTE NOBRE DE MADEIRO

(Of. nº 83/94)

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. Putting Hierarchy in its Place. In: MARCUS, George E. (org.) Rereading Cultural Anthropology. Durham and London, Duke University Press, 1992.

ARAÚJO, Melvina. Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima, São Paulo, Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2006,

ASAD, Talal. Introduction. In: Anthropology and colonial encounter. New York: Humanities Press, 1973

BALANDIER, Georges. A noção de Situação Colonial. In: Revista Cadernos de Campo, nº 3, 1995.

BARROSO, Maria Macedo. Diaconia, Povos Indígenas e Desenvolvimento: O debate em torno da construção de direitos. IN: Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST. São Leopoldo: EST, v.2, 2014.

BARROSO, Maria Macedo. Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas. In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 35(2): 189-212, 2015

BARROSO, Maria Macedo. Moedas de troca, sinceridade metodológica e produção etnográfica no trabalho com elites. In: Sergio Ricardo Rodrigues Castilho; Antonio Carlos de Souza Lima; Carla Costa Teixeira. (Org.). Antropologia das práticas de poder. Reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. 1ed. Rio de Janeiro: Contracapa / Faperj, 2014, v. 1, p. 151-168

BARROSO, Maria Macedo. Um Olhar etnográfico sobre os discursos ecumênicos relacionados a missões, desenvolvimento e povos indígenas. In: Revista Tellus, Campo Grande, ano 14, p. 11-32, jul./dez./ 2014.

BARTH, Fredrik. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas / org. Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BASTIDE, Antropologia Aplicada. São Paulo: Ed. Perspectiva, [1971] 1979.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução: Nova versão internacional, 1993

BOURDIEU, Pierre. Razões práticas: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996).

BOXER, Charles R. A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770/ tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Cia das Letras, 2007

BURNS, Barbara Missões Brasileiras: o gigante começa a despertar. In: TUCKER, Ruth A. "...até os confins da terra". Uma história biográfica das Missões Cristãs. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1986.

BURNS, Bárbara. Costumes e culturas: uma introdução à antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CARDOSO de OLIVEIRA. O mal estar da ética na antropologia prática. In: Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620/ Tradução Ilka Stren Cohen. São Paulo: Edusc, 2000.

CLIFFORD, J. Sobre a Autoridade Etnográfica In: GONÇALVES, J. R. (org.) A Experiência Etnográfica. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 1998.

CLYDE-MITCHELL, J. "A dança Kalela" in Feldman-Bianco (org.). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo: Editora da Unesp, [1956] 2009.

COLLEVATTI, Jayne. Do trabalho missionário para se salvar uma nação: um estudo dos sucessos missionários. IN: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 29 (I), 2009.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. São Paulo: Revista Proa, nº 2, vol. 01, 2010.

COPANS, Jean. Anthropologie et impérialisme , 1972.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. Antropologia e história (1962). IN: Ensayos de antropologia social. Madrid: Siglo XXI de España editores, S. A, 1974.

FABIAN, Johannes. O tempo e o outro. Como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Ed. Vozes, [1983] 2013.

FERNANDES, Rubem César. Um exército de anjos: as razões da missão novas tribos. IN: Religião e Sociedade nº 6. Rio de Janeiro: CER, ISER, 1980.

FOUCAULT, Michel. Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2000

FOUCAULT, Michel. “Aula de 21 de janeiro de 1976”. In Em Defesa da Sociedade: Curso no College de France (1975-76), São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. 25º ed. São Paulo: Graal, 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. O índio na Missão Novas Tribos do Brasil. São Paulo: USP, (1991) 1995.

GARSON, John George & READ, Charles Hercules. Nothes and Queries on Anthropology. London: Price Five Shillings, 1892.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula. Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna” in Feldman-Bianco (org.). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo: Editora da Unesp, [1938] 2009.

GUIA PRÁTICO DE ANTROPOLOGIA. São Paulo: Cultrix, 1973. [Notes and Queries]

HALL, Stuart. Identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Ed, 2000

JACINTO DE PALAZZOLO, P. Frei, O.F.M. Cap. Nas selvas dos vales do Mucuri e do Rio Doce: como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Frei Serafim de Gorizia, missionário capuchinho 1873-1952. São Paulo: Ed. Nacional; brasileira, v. 277, 1973.

LABUERTHE-TOLRA, Philippe, WARNIER, Jean-Pierre. Etnologia Antropologia. Petrópolis, 1997.

LIDÓRIO, Ronaldo & Rossana Lidório. O evangelho e a aculturação indígena. In: http://www.ronaldo.lidorio.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=71.

Acessado em 20/02/2016, 2012.

LIDÓRIO, Ronaldo. Antropologia Missionária. In: www.instituto.antropos.com.br,

Acessado em 06/02/2014, 2010.

LIDÓRIO, Ronaldo. Antropologia missionária: A antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e comunicação do evangelho em contexto intercultural. São Paulo, 2008.

LIDÓRIO, Ronaldo. Introdução à antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 2011.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros/ org. Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, Bela Feldman-Bianco. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

LIMA, Antônio Carlos de Souza; et.al. (org.). Antropologia das práticas de poder: reflexões entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contracapa; Faperj, 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2º ed. São Paulo: abril Cultural, 1978.

MARCUS, George. Ethnography in/of World Sytem: The emergence of multi-sited ethnography. Annual Review of Anthopology, v.24, p.95-117, 1995.

MARTINHO DE NANTES, padre, O.F.M. Cap. Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris/ tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL; brasiliana, v.368, 1979

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo e suas encruzilhadas. São Paulo: Revista USP, n.67, 2005.

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

NEIL, Stephen. História das Missões. São Paulo, Ed. Vida Nova, 1989.

O'Dwyer, Eliane Cantarino. Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina? In: LEITE, Ilka B. (org). Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis: ABA-NUER, p. 215-238, 2005.

O'DWYER, Eliane Cantarino. O papel social do antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers (Antropologias, 6), 2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. "O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo – SP: Maro Zero; Brasília – DF: MCT/CNPQ, 1988.

OLIVEIRA, J.P. & ALMEIDA, A.W.B. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saber coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 69-124, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais" In: A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. (Dossiê). In: Caderno CRH, Salvador, v.25, n.64, p. 17-31, jan./abr. 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar na Antropologia. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 2-27. Jan./jun. 2009.

OLIVEIRA, Kelly. Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste. Recife: Ed. Massanga, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saber coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1988.

PAULA, Oséas Macedo de. Manual de Missões: estratégias e métodos para vencer os desafios missionários de hoje. Ed. CPAD, s/d.

PELS, Peter. Anthropology and mission: toward a historical analysis of professional identity. IN: The ambiguity of rapprochement: reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries. vol. 21, Issue 1, 1998.

PELS, Peter. The anthropology of colonialism: culture, history, and the emergence of Western Governmentality. In: Annual Review of Anthropology, 1997

PELS, Peter. What's has anthropology learned from the anthropology of colonialism? IN: Social Anthropology/ Anthropologie Sociale. Vol.16, 2008.

PEREIRO, Xerardo. A antropologia aplicada e as suas perspectivas. In: Textos de Antropologia Aplicada. UTAD: Miranda do Douro, pp. 3-13, 2006.

Povos Indígenas do Brasil, 1991/95. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1995.

Povos Indígenas do Brasil, 2006/2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2010.

Povos Indígenas no Brasil, 1984. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984.

Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

Povos Indígenas no Brasil, 2001/2006. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: A integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno, 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1970.

RUFINO, Marcos Pereira. Nem só de pregação vive a missão. In: Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000. São Paulo: ISA, 2000.

SCOTT, James C. “Voice under Domination: The Arts of Political Disguise”. In *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

STIPE, Claude E. Anthropologists versus Missionaries: The Influence of Presuppositions. IN: *Current Anthropology*, vol. 21, nº 2, April, 1980.

TEIXEIRA, Carla Costa. Pesquisando instâncias estatais: reflexões sobre o segredo e a mentira. IN: CASTILHO, Sergio R. R. et al. (org.) *Antropologia das práticas de poder. Reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contracapa, Faperj, 2014.

TUCKER, Ruth A. “...até os confins da terra”. Uma história biográfica das Missões Cristãs. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1986.

WOLF, Eric. *Antropologia e Poder/ Org.* Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Brasília: Ed UNB, Campinas: UNICAMP, 2003.

WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 1999.

Monografias, Dissertações e Teses

CORREIA, José Gabriel Silveira. *Tutela & Desenvolvimento/Tutelando o desenvolvimento: questões quanto à administração do trabalho indígena pela Fundação Nacional do Índio* [tese]. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, Museu Nacional, 2008.

BARROSO HOFFMAN, Maria. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa juntos aos povos indígenas* [tese]. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2008.

MURA, Claudia. *Uma “tradição de glória”: o papel da experiência para capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia* [dissertação]. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2007.

ALVES E SILVA, Jhébika Angell. “Levar o evangelho aos povos nunca alcançados”: explorações sobre a prática missionária no Brasil. [Monografia]. Campina Grande: UFCG, 2014.

FERNANDES, Alexandre, Jorge de Medeiros. Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973) [dissertação]. Brasília: UnB/PPGA, 2014.

Sites consultados

<[http:// www.laced.mn.ufrj.br](http://www.laced.mn.ufrj.br)>

<[http:// www.novastribosdobrasil.org.br](http://www.novastribosdobrasil.org.br)>

<[http:// www.instituto.antropos.com.br](http://www.instituto.antropos.com.br)>

<[http:// www.abant.org.br/?code=3.1](http://www.abant.org.br/?code=3.1)>

<<http://www.missaocaiua.org.br/atual/sobre.html>>

< <http://www.missoesnacionais.com.br/#!/quem-somos/cle3>>

http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_28.pdf

< <http://www.lideranca.org/amtbd/downloads/relatorio2010.pdf>>

<<http://www.ronaldo.lidorio.com.br>>