

# **TRADUÇÕES DO FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO**

**RONALDO ROMULO MACHADO DE ALMEIDA**

Tese de Doutorado em Antropologia Social  
apresentada ao Programa de Pós-Graduação do  
Departamento de Antropologia da Faculdade de  
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da  
Universidade de São Paulo.

Orientadora: **Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> PAULA MONTERO**

São Paulo  
2002

**ALMEIDA, R. R. M.** de. *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*. São Paulo, 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

**RESUMO:** Esta tese de doutorado analisa a atuação de missões evangélicas (denominacionais e “missões de fé”) entre grupos indígenas situados no Estado do Amapá: Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur – localizados na região do Oiapoque, na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa – e entre os Waiãpi – localizados em Terra Indígena Waiãpi no Centro-Oeste do Estado. O objetivo deste trabalho é compreender os mecanismos simbólicos e materiais ativados no processo de tradução cultural do cristianismo realizado por evangélicos. Para tanto, centro minha análise na atividade missionária empreendida pelo segmento fundamentalista. A missão, por sua situação de fronteira, é um lugar privilegiado para discutir processos de tradução operados nos planos lingüísticos, ritual e comportamental. Concluo que nesta interação social as recepções do fundamentalismo evangélico variam e inflectem, em diferentes níveis, sobre a própria religiosidade evangélica.

**PALAVRAS-CHAVES:** tradução cultural; religião; missão; missão transcultural; fundamentalismo; evangélico; Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB); Sociedade Internacional de Lingüística (SIL); Amapá; Galibi-Marworno; Karipuna; Palikur; Waiãpi.

**ALMEIDA, R. R. M. de.** Translations of Evangelical Fundamentalism. São Paulo, 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

**ABSTRACT:** This doctoral thesis examines the activities of evangelical missions (denominational and “faith missions”) among indigenous groups located in the Brazilian state of Amapá: specifically, the Karipuna, Galibi-Marworno and Palikur – located in the Oiapoque region, along the border between Brazil and French Guyana – and the Waiãpi – located in self-named territory in Amapá’s mid-west.

The objective of this work is to comprehend the symbolic and material mechanisms activated by evangelists in the process of cultural translation from Christianity. My analysis is centred on missionary activity carried out by the fundamentalist segment. The mission, as a frontier situation, is a convenient setting in which to analyse the processes of translation operating on the linguistic, ritual and behavioural planes. I conclude that in this social interaction, the reception to evangelical fundamentalism varies and inflects, on different levels, on the evangelical religiosity itself.

**Keywords:** Cultural translation, religion, mission, transcultural mission, fundamentalism, evangelist, New Tribes Mission - Brazil, Summer Institute of Linguistics (SIL), Amapá, Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur, Waiãpi (Waiampi, Wayampi).

## **Agradecimentos**

A conclusão deste trabalho foi possível graças à colaboração direta e indireta de muitas pessoas. Manifesto minha estima a todas elas.

À minha orientadora, Paula Montero, pelo questionamento constante e pela paciência. Devo a ela a sugestão de estudar os evangélicos entre grupos indígenas.

À banca do Exame de Qualificação, Maria Lúcia Montes e Dominique Gallois, pelas sugestões que espero ter seguido a contento. Agradeço ainda os comentários mais do que preciosos do relatório de qualificação de Pierre Sanchis.

Aos amigos do Cebrap, Mirian Dolhmikoff, Angela Alonso, Isaura Botelho, Omar Ribeiro Thomaz, Álvaro Comim, Fernando Limongi, Alexandre Morales pelo apoio e incentivo.

Ao grupo de pesquisa sobre missões do Cebrap, Marcos Rufino, Cristina Pompa, Marta Amoroso, Melvina Araújo, Izabel Missagia, Adone Agnolin, com quem discuti os principais argumentos deste trabalho.

À generosa e sempre pronta colaboração de Ariana Rumstain e Tiarajú D'Andrea.

Ao amigo Gedeon de Alencar que me ajudou a decifrar certos meandros do meio evangélico brasileiro.

Aos amigos Piero Lerner, Fernando Antonio Pinheiro, Luis Henrique Toledo, Soraya Gebara, Carolina Marquês, Luis Jackson e Fernando Vianna pelas discussões profícuas e com quem fiz muitas festas.

Aos professores-amigos e amigos-professores Lux Vidal, José Magnani e Ismail Xavier, que de diferentes maneiras contribuíram em muito para este trabalho.

Às funcionárias do Departamento de Antropologia Ivanete e Rose que sempre foram gentis e pacientes com minhas confusões burocráticas.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq, por financiar esta pesquisa.

À revisão caprichosa de Maria Aparecida Bussolotti

À recepção sempre acolhedora dos Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur e Waiãpi.

Aos missionários Silas de Lima, Carlos, Francisco e Romilda que se dispuseram, corajosamente, à observação de um antropólogo.

À minha família Dona Maria, Seu Moura, Robson, Renato, Rafael e Jussara. Apesar da distância, sempre estiveram presentes com respeito e amor.

Ao Capi, Janete, Camilo, Cláudia, Luciana, Gavin e aos que virão, pela amizade e pelo intenso carinho.

Não conseguiria concluir satisfatoriamente este trabalho sem a presença e o amor de Artionka Capiberibe. Nesses anos de pesquisa e de redação da tese, foi essencial a interlocução que estabelecemos, principalmente devido ao seu conhecimento em etnologia indígena que me deu parâmetros para tratar de um universo até então estranho a mim. A ela e a nosso filho Antonio dedico esta tese.

# SUMÁRIO

RESUMO/ABSTRACT	II
AGRADECIMENTOS	IV
LISTA DE ABREVIATURAS	VII
<b>Introdução</b>	<b>1</b>
<b>1 Cosmologia Fundamentalista</b>	<b>19</b>
UMA TRADIÇÃO EVANGÉLICA	21
EXEGESES CONTEMPORÂNEAS E A REVELAÇÃO	32
DOIS MODELOS DE MISSÃO	42
A VOCAÇÃO MISSIONÁRIA	51
A TÉCNICA MISSIONÁRIA	57
<b>2 MISSÃO ENTRE GRUPOS INDÍGENAS</b>	<b>63</b>
A REGIÃO DO OIAPOQUE	64
CRISTIANISMO NO UAÇÁ	71
DA ESCRITURA À GLOSSOLALIA	75
ENTRE A CATEQUESE E A INCULTURAÇÃO	86
NOVAS TRIBOS NA ALDEIA	99
A BASE MISSIONÁRIA WAIÁPI	111
<b>3 Tradução e Mediação</b>	<b>120</b>
TRADUZIR FUNDAMENTOS	120
ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS	130
DOCTRINAÇÃO E MAL-ENTENDIDOS	134
MEDIAÇÃO E RESSONÂNCIA	142
DECANTAÇÃO E MUDANÇA	154
<b>Conclusão</b>	<b>160</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>168</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>ABS</b>	<i>American Bible Society</i>
<b>ALEM</b>	Associação Lingüística Evangélica Missionária
<b>APINA</b>	Associação Indígena Waiãpi (1)
<b>APIUATÁ</b>	Associação Indígena Waiãpi (2)
<b>APITU</b>	Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque
<b>APIO</b>	Associação Indígena do Oiapoque
<b>CIMI</b>	Conselho Indigenista Missionário
<b>CONIC</b>	Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil
<b>CTI</b>	Centro de Trabalho Indígena
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>FUNASA</b>	Fundação Nacional de Saúde
<b>GEA</b>	Governo do Estado do Amapá
<b>GTME</b>	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
<b>IURD</b>	Igreja Universal do Reino de Deus
<b>IECLB</b>	Igreja Evangélica da Confissão Luterana do Brasil
<b>IELB</b>	Igreja Evangélica Luterana do Brasil
<b>MEVA</b>	Missão Evangélica da Amazônia
<b>MNTB</b>	Missão Novas Tribos do Brasil
<b>NHII</b>	Núcleo de História Indígena e do Indigenismo
<b>NTB</b>	<i>New Tribes Mission</i>
<b>SEPAL</b>	Serviço Para a Evangelização da América Latina
<b>SIL</b>	Sociedade Internacional de Lingüística

## INTRODUÇÃO

A entrada dos evangélicos no Brasil ocorreu no início do século XIX e seu crescimento se acentuou na segunda metade do XX. Do ponto de vista desses religiosos, o Brasil já é considerado um país “alcançado pelo Evangelho” – para usar uma expressão nativa. Com exceção de uma comunidade de franceses huguenotes, no Rio de Janeiro, durante cinco anos do século XVI, e dos vinte quatro anos do calvinismo de Mauricio de Nassau, em Pernambuco, a presença protestante no período colonial não teve importantes impactos sobre a religiosidade e a demografia brasileiras. Segundo a tipologia formulada por MENDONÇA GOUVEIA (1990), a inserção do protestantismo no Brasil começa, de fato, no século XIX. De acordo com sua tipologia, são três os momentos principais de inserção dessa nova religiosidade: o protestantismo de imigração, o protestantismo de missão e o pentecostalismo (p.13).

O primeiro momento teve início no começo do século XIX por meio da imigração européia. Os ecos do protestantismo inglês chegaram ao Brasil, por volta de 1810, pela imigração de alguns grupos anglicanos e reformados fortemente influenciados pelo calvinismo. Mas foram os pietistas luteranos trazidos da Alemanha como mão-de-obra para a área rural do Sul do país que, em 1824, começaram a apresentar uma expressiva presença demográfica formando comunidades permanentes. O segundo momento foi marcado pela chegada de missionários, na segunda metade do XIX, vindos dos Estados Unidos. Assim, já na virada para o XX, o campo do protestantismo brasileiro estava formado por presbiterianos, batistas, metodistas, episcopais, congregacionais e luteranos do Sínodo de Missouri – IELB. E, por fim, chegou ao Brasil também por meio de missões vindas dos Estados Unidos, em 1910, o pentecostalismo, que aqui



introduziu a doutrina do Espírito Santo, cuja dimensão religiosa principal é a doutrina do Espírito Santo com o fenômeno da glossolalia.

As missões, tanto protestantes quanto pentecostais, vieram para evangelizar os brasileiros que, embora fossem em sua quase totalidade católicos, não conheciam a *Verdade* cristã evangélica. A confissão, o batismo de crianças, a infalibilidade papal, a universalidade da Igreja, a hierarquia eclesial, o purgatório, o mistério da transubstanciação, o culto aos santos e à Maria – e tantos outros dogmas e ritos – foram condenados pelo protestantismo, que não reconhecia o *carisma* do catolicismo romano. Numa posição sectária e anticatólica, os evangélicos atribuíram ainda à Igreja a má catequese dos brasileiros que resultou em cristianismo distorcido e péssimo cenário socioeconômico.<sup>1</sup> Em sua passagem pelo Brasil, em 1805, o ministro anglicano Henry Martyn escreveu em seu diário: “Que missionário será enviado para trazer o nome de Cristo a estas regiões ocidentais? Quando será que esta linda terra se libertará da idolatria e do cristianismo espúrio [o catolicismo]? Há cruces em abundância, mas quando será levantada a doutrina da cruz?” (apud CÉSAR, 2000, p.64).

Atualmente, a maioria dos brasileiros continua se declarando católica, no entanto, os segmentos protestantes e pentecostais “enraizaram-se” demograficamente em áreas urbanas e rurais do Brasil, e contam, há muito tempo, com uma estrutura econômica, administrativa e teológica com plena autonomia. De forma geral, o campo evangélico brasileiro contemporâneo está disposto da seguinte maneira: embora afirme teologicamente a necessidade da conversão, o proselitismo empreendido pelo atual protestantismo é tímido, principalmente o de imigração, que permanece com crescimento praticamente vegetativo, em particular nas

---

<sup>1</sup> Daí o investimento missionário no setor de educação para formar uma elite protestante que pudesse modernizar o Brasil (LÉORNAD, 1963, p.133). Para tanto, foram criados bons colégios, institutos bíblicos, além das Universidades Metodistas de Piracicaba e de São Bernardo do Campo, o Instituto Metodista Bennett, no Rio de Janeiro, o presbiteriano Mackeitze, em São Paulo, a luterana Universidade de São Leopoldo, no Rio Grande de Sul, e outras tantas instituições protestantes dedicadas ao ensino secular e teológico.

classes médias do Sudeste e do Sul, e nas áreas rurais dos estados do Sul do país. Os batistas e, em menor medida, os presbiterianos são exceção e disputam timidamente com as igrejas pentecostais a liderança numérica dos evangélicos brasileiros. Boa parte do crescimento se deve ao pentecostalismo que, além de suas igrejas, dinamizou o protestantismo, dando origem aos carismáticos (ou renovados) – assim como ocorreu com o catolicismo.<sup>2</sup>

Em estudo sobre filiação religiosa da população jovem brasileira (entre 15 e 24 anos) nos Censos Demográficos de 1980 e de 1991, os evangélicos – os pentecostais em especial – apareceram como os que mais cresceram, em sentido inverso ao catolicismo, que perdeu adeptos e se tornou o grande celeiro para outras religiões (ALMEIDA & CHAVES, 1998). Além dos pentecostais, a comparação entre os Censos ainda demonstrou que a outra opção recorrente foram pessoas declaradas “sem religião”. Em outras palavras, é como se neste período tivesse ocorrido um duplo crescimento: de formas religiosas mais “espiritualizadas” e, paralelamente, de desfiliação que pode ser entendida como resultante da secularização da sociedade brasileira e/ou, no mínimo, a não identificação das pessoas com alguma prática religiosa institucionalizada.<sup>3</sup>

Em outro estudo mais específico sobre o trânsito religioso a partir dos dados de uma pesquisa nacional,<sup>4</sup> realizada em 1998, foi possível

---

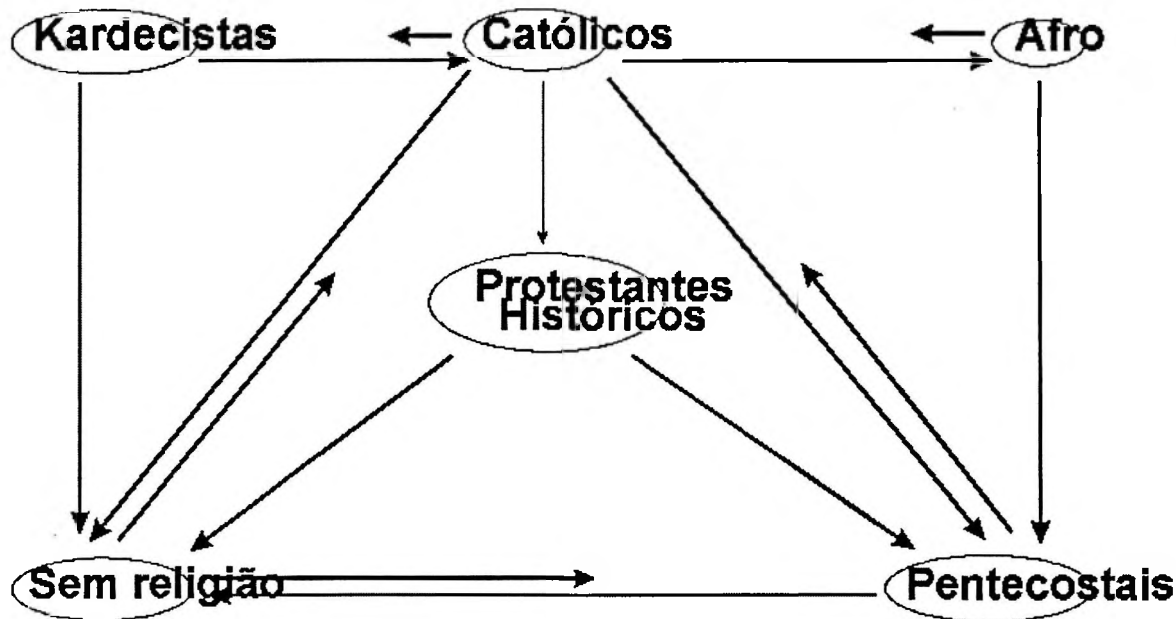
<sup>2</sup> Do lado católico, penso na Renovação Carismática (PRANDI, 1997). Do lado protestante, os segmentos históricos presbiteriano, batista, metodista e outras mais, que foram pentecostalizados, geraram as denominações Presbiteriana Renovada, a Batista Nacional, a Metodista Wesleyana etc. (FERNANDES et al., 1998).

<sup>3</sup> Infelizmente, até o momento de redação final deste trabalho os dados sobre filiação religiosa do Censo 2000 não foram publicados, embora O IBGE tenha divulgado análises preliminares de dados parciais que demonstram a contínua expansão do segmento evangélico (*Folha de S. Paulo*, 13/05/2002).

<sup>4</sup> Os dados que serviram de subsídios para esta análise foram retirados da pesquisa “Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids”, cuja representatividade da amostra tem a capacidade de inferência da ordem de 77,7% do universo (3.600 indivíduos entre 16 a 65 anos, moradores das áreas urbanas de 169 micro-regiões do Brasil). A pesquisa foi realizada pela área de População e Sociedade do Cebrap para o Ministério da Saúde, sob a coordenação da Dr<sup>a</sup> Elza Berquó, e seu objetivo principal foi “identificar representações, comportamento, atitudes e práticas sexuais da população brasileira e conhecimento sobre HIV/Aids, com vistas a estabelecer estratégias

constatar mudanças de identidade religiosa da ordem de 26,0% da população brasileira, ou seja, um em cada quatro brasileiros mudou de religião (ALMEIDA & MONTERO, 2001). Essa taxa de mobilidade também foi encontrada por pesquisas anteriores, mas em universos menores como o município de São Paulo (PRANDI, 1996) e a região metropolitana do Rio de Janeiro (FERNANDES et al., 1998). Acrescento a essas informações que se o campo religioso nos últimos anos tem sido marcado por intenso trânsito pelas alternativas religiosas, este não ocorreu de forma aleatória. A partir de duas perguntas contidas no *survey* da pesquisa acima referida (“qual sua religião?” e “em que religião você foi criado?”), é possível traçar os principais fluxos das mudanças de filiação e sua intensidade na recepção e na emissão de fiéis. É como se se pudesse medir, por exemplo, de onde vieram predominantemente os fiéis do kardecismo e para onde vão preferencialmente os kardecistas quando mudarem de religião.

**Figura 1: Padrões de migração entre religiões**



de intervenções preventivas das DSTs e HIV” (Coordenação Nacional de DST/Aids, 2000,p.11). No questionário do *survey* foram incluídas 7 perguntas (num universo de 204) para compreender como as diferentes religiões influenciam o comportamento sexual.

Sem me deter sobre a lógica de cada um desses fluxos de fiéis, assunto discutido em outro trabalho (ALMEIDA & MONTERO, 2001), gostaria de reforçar aqui o argumento de que, nesta mobilidade generalizada, a intensidade do trânsito é mais acentuada no universo evangélico (principalmente entre os pentecostais), que surge como o maior receptor de adeptos de outros credos, em um nível pouco superior àqueles que se declaram “sem religião”.

Acompanhando o movimento de expansão evangélica dentro do país, o Brasil tornou-se também um dos maiores emissores de missionários para diversas partes do mundo. Se as missões evangélicas tiveram como pólo irradiador a Europa e os Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX, hoje, o quadro é muito mais descentralizado e o Brasil ocupa lugar de destaque (FERNANDES, 1979). Aqui, a missão deu lugar a uma igreja estabelecida que tem como diretriz, entre outras, o envio de missionários para “povos não-alcançados”.<sup>5</sup>

Contudo, se uma parte do movimento expande-se a partir do Brasil, é fato também que as áreas indígenas em território nacional, há pelo menos cinquenta anos, estão recebendo de maneira acentuada missões estrangeiras e, há algumas décadas, missões brasileiras. Na mesma intensidade em que avançam pelos vários países africanos de língua oficial portuguesa e latino-americanos, em especial nos do Cone Sul (FRY, 2000; ORO & STEIL, 1997), tal esforço prosélito está direcionado também para as sociedades indígenas. Assim, a expansão do meio evangélico brasileiro, além do próprio contexto urbano, ocorre em duas direções: ou as igrejas enviam missionários para outros países; ou grupos étnicos em território nacional recebem missões brasileiras e estrangeiras, principalmente norte-

---

<sup>5</sup> Segundo o glossário missiológico de uma importante “missão de apoio”, o Serviço para a Evangelização da América Latina - SEPAL, “povo não-alcançado” é “um grupo humano (povo) dentro do qual não existe uma comunidade de crentes que dispõe de pessoas ou recursos suficientes para evangelizar o restante do próprio povo e, portanto, precisam de um esforço missionário de fora, principalmente transcultural” ([www.infobrasil.org](http://www.infobrasil.org)).

americanas.<sup>6</sup> Segundo o levantamento KAHN (1999) sobre “ocorrência de registro de atuação ou influência da instituição religiosa nas áreas indígenas da Amazônia brasileira” (p. 24), o quadro das áreas indígenas da Amazônia Brasileira com presença missionária é o seguinte:

---

<sup>6</sup> Apesar de algumas iniciativas denominacionais realizadas na primeira metade do século XX – como Adventista, Batista, Presbiteriana, além de anglicanos e reformados vindas do Suriname e da República da Guiana, países de colonização protestante –, a missão evangélica na região amazônica se avolumou a partir dos anos 50, quando começou propriamente o período das “missões transculturais”, principalmente o *Summer Institute Linguistic* e a *New Tribes Mission*, ambas vindas dos Estados Unidos.

Quadro 1: Registros de missões em áreas indígenas da Amazônia brasileira

MISSÃO	REGISTROS
<b>Católica</b>	
CIMI	54
Sociedade S. Francisco de Salles	30
Outras Ordens Religiosas	36
Dioceses	98
Prelazias	24
<b>Total de Católicas</b>	<b>182</b>
<b>Protestante</b>	
Batistas	34
IECLB (Luterana)	21
Episcopal	07
Metodista	07
Presbiterianos	07
Adventista do Sétimo Dia	08
Outras Tradicionais	10
<b>Total de Protestantes</b>	<b>104</b>
<b>Pentecostal</b>	
Assembléia de Deus	15
Congregação Cristã	02
Igreja Universal do Reino de Deus	01
Igreja do Evangelho Quadrangular	01
<b>Total de Pentecostais</b>	<b>19</b>
<b>Missão de Fé</b>	
Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB)	52
Sociedade Internacional de Lingüística (SIL)	44
Missão Evangélica da Amazônia (MEVA)	14
Jovens Com Uma Missão (Jocum)	12
Missão Evangélica Caiuá (só no MS)	15
Associação Lingüística Evangélica Missionária (ALEM)	11
Outras Missões de Fé	07
<b>Total de Missões de Fé</b>	<b>155</b>
<b>Indefinida</b>	<b>27</b>

Fonte: KAHN (1999).

Duas observações iniciais em relação ao Quadro 1. Em primeiro lugar, é necessário destacar que os números não significam a existência de um

mesmo padrão de ação nas áreas indígenas. Católicos e evangélicos atuam de maneiras distintas, e mesmo entre cada segmento há estratégias diferentes. A Ordem Católica das Irmãs Consolata, por exemplo, está voltada para a saúde e para a permanência em campo, enquanto o Conselho Indigenista Missionário - CIMI - age prioritariamente na organização e capacitação política do movimento indigenista sem fazer necessariamente uma imersão no grupo indígena. Da mesma forma, a Assembléia de Deus preocupa-se com a construção de um templo na aldeia indígena enquanto os lingüistas do SIL enfatizam a atividade “discreta” de tradução da Bíblia. Em resumo, as diferentes instituições produzem formas específicas de inserção.

Em segundo lugar, reclassifiquei duas igrejas em relação à organização feita por KAHN (1999, p.24). A Congregação Cristã do Brasil da categoria “Indefinida” foi para “Pentecostal”. E a Adventista do Sétimo Dia de “Indefinida” foi para “Protestante”. Quanto à Congregação, trata-se da primeira igreja pentecostal a chegar no Brasil, em 1910, em São Paulo (ROLIM, 1995, p.48). Em relação à Adventista, existe uma discussão no campo religioso sobre sua classificação como evangélica, pois adota certos costumes judaicos apreendidos por uma leitura literal do Velho Testamento, como não trabalhar aos sábados e ter alguns tabus alimentares. Na visão dos outros evangélicos, argumentada por meio das Epístolas do apóstolo Paulo, o sacrifício de Cristo acabou com a época da Lei Mosaica e suas obrigações, como as adotadas pelos adventistas. Entretanto, apesar da celeuma teológica, o parentesco entre esses segmentos é muito mais amplo quando comparado ao campo das outras religiões. Conforme será visto no capítulo 1, os adventistas nasceram no contexto dos “avivamentos espirituais” ocorridos nos Estados Unidos no século XIX, do qual descende também o universo religioso enfocado neste trabalho, a saber, o fundamentalismo evangélico. E como ainda será visto no capítulo 2, os adventistas encontram-se muito próximos das estratégias e práticas das igrejas Batista e Assembléia de Deus que atuam nos grupos

indígenas pesquisados. Como, entretanto, não prega a doutrina do Espírito Santo tal qual os pentecostais, a Adventista é classificada como “Protestante”

Feitas essas observações, o Quadro 1 nos mostra que, se no cenário nacional, se encontra a ascensão vertiginosa do pentecostalismo, na área indígena, ao contrário, há uma timidez pentecostal, e, diria, uma indiferença do chamado neopentecostalismo. A exceção é a Assembléia de Deus que se dedica, há algumas décadas, à missão entre os índios no Brasil. Em parte, o seu comportamento se deve ao fato de descender da tradição batista que, dentre os não-pentecostais, são os evangélicos mais ativos na atividade salvacionista. A preferência dos pentecostais, em geral, recai sobre as áreas urbanas (meio no qual nasceram), por abrigar um número grande de pessoas. Em boa medida, esses religiosos estão mais preocupados com a adesão em massa. A utilização dos meios de comunicação, entre outros exemplos, demonstra a disposição de crescer numérica e geograficamente. Essa é uma característica pentecostal que tem como índice de “sucesso” a evangelização com resultados rápidos e em grande quantidade, o que resulta no pouco esforço em pequenos agrupamentos humanos. Não vejo no pentecostalismo alguma barreira à evangelização de sociedades indígenas a não ser o cálculo quanto à possibilidade de crescer mais e de maneira rápida, além do alto custo da empresa missionária, que requer recursos financeiros e humanos para sua realização.<sup>7</sup> Alguns trabalhos recentes sobre o pentecostalismo entre

---

<sup>7</sup> Lembro-me de ter participado de um encontro de missionários, em Belo Horizonte, na sede da missão A Missão de Evangelização Mundial - AMEM, e o palestrante – um norte-americano que atua no apoio às missões no Brasil – lamentava o fato de os pentecostais não enfatizarem a atividade missionária entre grupos indígenas, ficando restritos apenas a iniciativas pontuais sem um projeto institucional. Mesmo a Assembléia de Deus – por ter uma administração descentralizada e organizada em torno de lideranças religiosas – não conseguiu criar a estrutura do aparelho missionário que envolve seminários, reflexão teológica, capacitação técnica em saúde e educação, pessoas com formação mínima de 2º grau, e outras exigências que limitam a ação do segmento pentecostal.



grupos indígenas já mostram indícios de ampliação das atividades de evangelização desses religiosos<sup>8</sup>.

O universo protestante, conforme o Quadro 1, tem presença considerável em áreas indígenas diante do quadro nacional. Em relação a esta categoria é necessário fazer uma subdivisão. Como será visto no capítulo 1, a atividade missionária está organizada entre evangélicos fundamentalistas e ecumênicos. No primeiro grupo, a ênfase se encontra no salvacionismo e inclui os pentecostais e boa parte dos evangélicos não-pentecostais como batistas e algumas denominações de tradição presbiteriana e metodista. No segundo, o esforço está direcionado às questões políticas e sociais, e não ao proselitismo religioso. Como ecumênicos, penso em parte dos luteranos, episcopais, metodistas e presbiterianos que fazem parte do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil - CONIC.<sup>9</sup>

Por fim, o que predomina entre os evangélicos são as chamadas “missões de fé” que realizam um serviço religioso especializado e têm participantes de diferentes denominações – daí serem tratadas como agências interdenominacionais ou para-eclesiásticas --, Sociedade Internacional de Lingüística – SIL, Missão Novas Tribos do Brasil – MNTB, Missão Evangélica na Amazônia – MEVA, e outras mais. As “missões de fé” (que internamente ao meio evangélico também recebem o nome de “missões transculturais”) são organizações transversais que mobilizam várias denominações no trabalho missionário. A quantidade de agências, creio, é tão fracionada quanto o número de denominações. Os missionários que vieram para o Brasil trouxeram o modelo denominacionalista, tipicamente norte-americano, em que “a cada nome [da denominação] corresponde uma congregação, uma confissão, uma comunhão”

---

<sup>8</sup> Tenho como referência a coletânea organizada por WRIGHT, que se encontra no prelo: *Transformando os Deuses: igrejas evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*, v.II.

<sup>9</sup> A saber, as Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Católica Ortodoxa Siriana do Brasil, Igreja Cristã Reformada, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Igreja Metodista, Igreja Presbiteriana Unida.

(FERNANDES,1992, p.257). Este tipo de institucionalização se caracteriza pela autonomia teológica e administrativa. Como herdeiros, principalmente, da tradição norte-americana, o campo evangélico brasileiro está organizado em denominações e o campo das agências missionárias reflete este tipo de institucionalização fragmentada. Muitas dessas missões eram de origem estrangeira e, com o passar dos anos, a direção foi sendo transferida aos brasileiros – ou aos “nacionais”, como dizem os missionários. Os estrangeiros procuram atuar mais no apoio técnico e teológico do que na ação direta com a população. Esta fica por conta da “igreja nativa”, a saber, os evangélicos com algum tempo de conversão e de treinamento.

As “missões de fé” classificam sua atividade como “transcultural”. Cultura, na concepção desses missionários, é entendida como práticas baseadas nos costumes e no comportamento, por um lado, e visão de mundo que se expressa e está cristalizada em cada língua, por outro. A clássica passagem em que Jesus – após sua *ressurreição* e antes de sua *ascensão* – ordena aos discípulos ir por todo o mundo anunciar o Evangelho é entendida como a propaganda em todas as línguas. O objetivo, portanto, da “transculturalidade” é fazer uma tradução cultural (que também passa pela tradução lingüística) da religião evangélica. Esta deve ocorrer de forma cadenciada e constante. Assim sendo, se no caso pentecostal o índice de “sucesso” é a conversão de muitas pessoas, para as “missões de fé” o critério é o número de grupos culturais “alcançados” em suas respectivas línguas. Aliás, língua e povo é uma associação freqüente na Bíblia.<sup>10</sup>

Diante desse cenário diferenciado tanto em áreas indígenas quanto urbanas, é possível encontrar um padrão no processo de expansão dos evangélicos? Formulando a pergunta de maneira mais específica, quem dentre os evangélicos se expande mais e como ocorre este processo? Em

---

<sup>10</sup> Vide Babel (Gênesis, 11) e Pentecostes (Atos dos Apóstolos, 2).

minha dissertação de mestrado analisei a formação da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, entendendo-a como o resultado do assentamento no país do pentecostalismo e sua interação com o universo religioso brasileiro, principalmente entre a população mais pobre das grandes cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo (Almeida, 1996). Atualmente, ela exporta uma igreja evangélica de perfil brasileiro para África e América Latina. Duas inquietações deste trabalho persistem e, em boa medida, inspiraram a pesquisa de doutorado.

Em primeiro lugar, esse impulso de expansão que mobiliza os evangélicos para tornar as outras pessoas semelhantes a si mesmos, onde todos estariam unidos por uma única doutrina. Trata-se de um etos salvacionista-escatológico que mobiliza sem cessar esses religiosos à prática da evangelização. Entendo essa orientação como um aspecto “irredutível” de parcela significativa do segmento evangélico, os fundamentalistas, que compreendem os pentecostais e boa parte do protestantismo, principalmente a maioria dos batistas, presbiterianos e metodistas.

A segunda questão surgida a partir do trabalho sobre a IURD refere-se à plasticidade evangélica, principalmente pentecostal, na adaptação a diferentes contextos sócio-religiosos. No caso específico da IURD, que “se alimentou” de parte deste caldo religioso “católico-afro-kardecista”, compreendi sua formação como uma espécie de “sincretismo às avessas”, que opera na lógica dos binômios negação/assimilação e inversão/continuidade. No primeiro, ela combate as outras religiões ao mesmo tempo em que assimila suas formas de apresentação. No segundo, ela trata as outras religiões como falsidade ao mesmo tempo que atesta sua existência sobrenatural. Em suma, alimenta-se daquilo com que está em confronto, e, ao mesmo tempo, é reconhecida pelo próprio meio religioso como sendo evangélico. O diabo cristão é o elemento simbólico no qual se opera esta conversão de sentidos. Mais do que Deus, graças a ele

(e associado aos males da vida) a IURD consegue maior eficácia em sua universalização (ALMEIDA, 1996).

Para dar continuidade a essas questões (inquietações) sobre os evangélicos, restringi-me, neste trabalho, às atividades missionárias realizadas entre grupos indígenas da Amazônia, que apresentam um relativo distanciamento cultural da cristianizada sociedade brasileira. A escolha deste objeto de investigação obedeceu a dois critérios. Por um lado, nas missões se encontra de forma mais acabada o impulso salvacionista, cujo sentido é o de promover o crescimento da crença. Elas são a forma mais “especializada” da expansão religiosa, pois contam com um aparelho eclesiástico, uma reflexão teológica e agentes vocacionados. Propiciar a busca de novos adeptos é, por excelência, o sentido de sua existência. Decifrar, portanto, a “engrenagem” das missões significa entender um dos seus princípios-motores: o salvacionismo.

Por outro lado, a missão trabalha em situações de fronteiras geográficas, culturais, lingüísticas, em suma, em espaços onde o cristianismo precisa ser traduzido para se inserir. No sentido religioso lato, qualquer atividade que vise à conversão de um indivíduo pode ser considerada missão, na medida em que todos os cristãos estão imbuídos do dever de propagar o Evangelho àqueles que não o conhecem. Contudo, estrito senso, entendo-a como a propaganda em lugares pouco ou não cristianizados, mais precisamente onde a ordem social não está estruturada sob aquilo que genericamente chamamos de cultura cristã.

Dois trabalhos importantes da Sociologia da Religião partem desse pressuposto: NEIL (1964), que na década de 1960 historiou a expansão do cristianismo no mundo, e FERNANDES (1979), que no final dos anos 70 analisou a presença missionária protestante no Brasil. Para eles, missão é a ponta-de-lança de um movimento transnacional que se expande para atingir populações não cristianizadas. Acrescente-se, no entanto, que, mais do que um movimento transterritorial ou transfronteiriço, trata-se de uma atividade transcultural que leva o cristianismo para países islâmicos,

budistas, hinduístas, etnias da África ou para as sociedades indígenas no Brasil, entre outros exemplos. Assim, ela se torna a atividade religiosa, por excelência, responsável pela inserção de um conjunto de crenças em outro universo cultural, e a unidade mínima a partir da qual sua prática é formulada. Mais do que proselitismo de indivíduos, o cálculo missionário visa à tradução de um universo simbólico no qual noções como a de pecado, culpa, conversão e salvação, entre outros, façam sentido para o agrupamento humano alvo da evangelização.

Em termos práticos, a atividade missionária entre os índios envolve o aprendizado da língua, a compreensão da cultura nativa, a formulação de uma gramática, a tradução da Bíblia ou partes dela, a alfabetização dos índios, para que tenham acesso direto ao texto sagrado, o que por vezes resulta na introdução da escrita; e, por fim, a formação de lideranças religiosas nativas que mantenham viva a fé cristã após a saída da missão. Nesta perspectiva encontra-se uma idéia cara ao protestantismo: a evangelização implica a necessária passagem de um estado missionário para o de “igreja autóctone”. A missão estrutura-se como se fosse uma etapa liminar da igreja. Ela é lançada de dentro dela e idealmente desaparece para dar vida a um corpo religioso autônomo. Um processo que, quando realizado integralmente, pode custar por volta de vinte a trinta anos da vida de um missionário e de sua família.

Boa parte dos estudos sobre missões evangélicas na Antropologia e Sociologia da Religião, como os citados anteriormente, investiga o movimento igreja/missão, como se o primeiro desse sentido ao segundo. Para as agências “transculturais” (aparelho técnico-religioso da expansão evangélica como SIL, MNTB, e ainda MEVA, Juntas Batistas, Juntas Presbiterianas e outras tantas), há um tempo determinado para sua saída, o que ocorre em termos ideais com a formação de sacerdotes e missionários nativos, e de um único elemento de mediação com Deus: a Bíblia traduzida em língua nativa acrescida de uma exegese ensinada aos índios ao longo de anos. Um “ciclo missionário transcultural” que obedece

ao movimento que vai da igreja à missão nativa, passando pela formação de uma igreja autóctone. Em resumo, o modelo idealizado pelos evangélicos opera segundo o movimento: igreja – missão – igreja autóctone – missão nativa.

Entendo que a missão, embora esteja em situação de fronteira, não pode ser pensada como um “contato” semelhante aos processos migratórios, de guerra de conquista ou qualquer outro encontro entre agrupamentos humanos. Para analisar sua engrenagem, adotei como procedimento metodológico entendê-la como uma ação cujo sentido e direção são orientados por um determinado universo simbólico. Trata-se de uma ponta-de-lança emitida por uma base eclesial, que espalha alguns de seus agentes (os missionários e suas famílias) por diversas regiões do mundo para “semear” a idéia do Deus cristão, servindo como “fermento” em um ambiente estranho ao cristianismo. Em suma, um processo intencional de tradução cultural da religião evangélica direcionado para diferentes contextos sociais.

Para investigar a prática missionária, adotei também como procedimento metodológico a análise comparativa de diferentes contextos de tradução da religião. Os contextos etnográficos são descritos a partir de ações missionárias promovidas por evangélicos fundamentalistas, tendo por contraponto missões católicas e como consequência a formação de lideranças religiosas nativas. A etnografia comparativa, analiticamente, é tratada como momentos variados do “ciclo missionário” (da igreja à missão nativa).

Todo o meio evangélico, no entanto, não é unívoco, ao contrário, é fragmentado institucional e doutrinariamente. Entretanto, apesar da multiplicidade, é possível definir uma unidade de análise – a orientação religiosa – que perpassa a diversidade institucional e doutrinária encontrada em campo. Pelo menos nos casos citados no capítulo 2, encontram-se as denominações Assembléia de Deus, Batista e Adventista do Sétimo Dia, e as “missões de fé” SIL e MNTB. Além da variedade, essas

instituições pertencem aos campos protestante e pentecostal. Assim, mais do que uma unidade, trata-se de um “ambiente” doutrinário onde se encontra a maioria dos evangélicos no Brasil. Um “ambiente” de princípios religiosos gerais ativados na prática missionária, que são “resolvidos” em diferentes dosagens, dependendo da denominação ou agência em questão, e do grupo indígena envolvido.

O que permite controlar a comparabilidade não se encontra propriamente nas diferentes trajetórias de cada grupo, dado que a pesquisa não pretendeu realizar um estudo monográfico e não se centrou propriamente no “ponto de vista” indígena. O “nativo” desta tese é um segmento evangélico. Apesar da ênfase nos indígenas, a perspectiva deste trabalho limita-se a discutir a ação fundamentalista e incorpora o ponto de vista indígena como reações à investida missionária. Os grupos indígenas interessam por sua posição de alteridade, o que exige da missão se efetivar como uma tradução cultural.

Uma das hipóteses deste trabalho é a existência de um “ambiente” fundamentalista que orienta a maior parte dos evangélicos brasileiros, pentecostais e parte dos protestantes, e cuja empresa salvacionista se estende tanto para fora do Brasil quanto para áreas indígenas. Entendo esse “ambiente” doutrinário como uma religiosidade que articula, entre outras coisas, a centralidade e a literalidade da exegese bíblica; o impulso salvacionista; o emocionalismo como evidência da conversão e do êxtase religioso; a mudança de comportamento; a expectativa escatológica; e, mais restrita a alguns grupos, a glossolalia. Todos esses elementos convergem de uma determinada orientação religiosa, a saber, a tradição evangélica fundamentalista e são ativados no processo de tradução empreendido pelas missões. Este é o pólo de onde é emitido o tipo de missão aqui enfocado, e a partir dele compreendo o sentido desta atividade.

Isto posto, a proposta do primeiro capítulo é formular o sistema (que denominei de “cosmologia fundamentalista”), no qual são articulados

↳ objeto principal de

idéias, comportamentos e rituais de uma certa tradição evangélica, cujos desdobramentos práticos são ações e estratégias de propagação da religião. Para construir esse ambiente teológico e doutrinário, além das informações dos missionários encontrados em campo, realizei pesquisa em bibliotecas teológicas protestantes (principalmente a Faculdade Metodista de São Bernardo do Campo), em centros de formação missionária de Anápolis (MNTB) e Belo Horizonte (Missão AMEM), além de realizar cursos de missiologia na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

As dimensões da cosmologia fundamentalista que serão discutidas ao longo do primeiro capítulo, a meu ver, podem ser reduzidas ao problema da mediação entre deus e o homem. Como será analisado, a tradução da Bíblia é a atividade missionária evangélica, por excelência. A ação protestante visa garantir o acesso direto ao texto sagrado sem mediação sacerdotal. A missão, portanto, pode ser reduzida ao esforço de tradução deste elemento mediador. E para sua efetivação é necessário o agente missionário, que é analisado como o profissional da religião dedicado à expansão. Nele se encontram de forma condensada e especializada as idéias religiosas, as técnicas e as estratégias de evangelização.

A tradução não ocorre como transposição direta de idéias e atividades religiosas. Nesse sentido, o segundo capítulo apresenta uma etnografia de dois contextos de atividade missionária entre quatro grupos indígenas do Estado do Amapá: Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur e Waiãpi. Cada um deles apresenta idéias religiosas, estratégias de ação e resultados produzidos por um tipo específico de empresa missionária cristã. Assim, o etos salvacionista evangélico é situado em contextos culturais particulares e interligados, variando conforme o nível de contato de cada grupo. O assentamento pretendido numa sociedade indígena tem resultados com significativa imprevisibilidade, de acordo com diversos trabalhos etnológicos. Em muitas, a missão simplesmente não consegue ter entrada; em outras, é muito freqüente a inconstância dos índios no pertencimento ao grupo religioso; ou ainda, a mensagem pode ser transformada em algo



muito diferente da intenção dos missionários. Apesar da multiplicidade das reações, é possível, por um lado, circunscrever uma atividade fundamentalista, por outro, as diferentes soluções dadas pelos missionários no contato prático com a diferença cultural.

Por fim, no terceiro capítulo, onde se encontra o argumento central deste trabalho, discuto a mediação cultural operada na tradução da Bíblia e na doutrinação religiosa, tendo como referências e contraposições alguns trabalhos antropológicos – na maior parte de caráter monográfico – sobre a presença missionária entre grupos indígenas no Brasil. Por ser um ponta-de-lança situado em posição de mediação, o missionário coloca o cristianismo em um contexto liminar, onde ocorrem negociações culturais que requerem múltiplos ajustes. Assim, entendo a missão como um *locus* privilegiado para discutir processos de tradução cultural articulados nos planos lingüístico, ritual e comportamental, e cujas recepções dos grupos indígenas variam e infletem sobre os fundamentos evangélicos, mas que são sempre entendidos dogmaticamente como imutáveis.

## 1

## A COSMOLOGIA FUNDAMENTALISTA

Esse capítulo pretende definir o universo religioso que orienta a maioria das agências missionárias protestantes e pentecostais atuantes em áreas indígenas no Brasil. Contudo, de imediato, a circunscrição do que chamei de fundamentalismo esbarrou na fragmentação das denominações e teologias – característica estrutural ao meio evangélico e simetricamente oposta à universalidade englobante da Igreja de Roma. A Sociologia da Religião, como procedimento metodológico, em geral, organiza o campo a partir de tipologias, que quase sempre partem da divisão mínima entre protestantismo e pentecostalismo (MENDONÇA & VELASQUES, 1990, p.13; FRESTON, 1993; MARIANO, 1999, p.25).<sup>11</sup> Entretanto, o fundamentalismo evangélico – tendo em vista somente o contexto brasileiro – perpassa tanto o universo pentecostal quanto o protestante. Chamo a atenção para este ponto porque os demarcadores do universo fundamentalista não são propriamente a “doutrina do Espírito Santo” (a grande novidade do pentecostalismo), mas outros elementos comuns que atravessam os campos protestante e pentecostal, a saber, a exegese bíblica literal, o salvacionismo articulado a uma forma de conversão e a expectativa escatológica de uma “redenção final”.

---

<sup>11</sup> Como dito na introdução, Mendonça subdivide o campo entre protestantismos de missão e de imigração e pentecostalismo. Os outros dois autores pensam uma subdivisão no interior do pentecostalismo. FRESTON(1993) afirma a existência de “três ondas” (pentecostalismo clássico, de cura de divina e neopentecostalismo). Por fim, Mariano detém-se na circunscrição do neopentecostalismo.

Para circunscrever esse ambiente transdenominacional, valho-me, inicialmente, de momentos-chave da história da teologia protestante, a partir dos quais o próprio segmento fundamentalista constrói sua tradição ao mesmo tempo que imprime sua marca particular. Isto é, embora sua origem esteja localizada no meio evangélico norte-americano do fim do século XIX (PIERUCCI, 1992, p.152), como se verá adiante, as idéias fundamentalistas se inserem em uma longa tradição cujo problema central refere-se à mediação entre os homens e Deus e à necessidade de sua disseminação, em suma, ao acesso direto do fiel à Bíblia. Se este não é propriamente um problema do fundamentalismo, mas de todo o campo protestante, as diversas formas de interpretar a Bíblia segmentam o protestantismo. Nesse sentido, discuto em seguida algumas exegeses contemporâneas protestantes a partir do problema da *revelação*. O argumento central é de que as diferentes leituras da Bíblia segmentam o meio evangélico e implicam diretamente nas formas de atividade missionária. Disto decorre a organização do campo missionário em dois grandes modelos que se contrapõem na ênfase e na forma da conversão religiosa: o fundamentalismo e o ecumenismo.

Essas idéias religiosas, contudo, não são analisadas somente no plano abstrato das representações teológicas nem tão pouco na esfera do discurso. Entendo-as como um campo de reflexão de intelectuais nativos (os teólogos) e também como orientadoras de ações concretas, tais como as estratégias de evangelização, o estudo da língua, a tradução da Bíblia, a introdução de comportamentos e rituais etc., tudo isso provocado pela imersão durante anos em áreas indígenas por alguém “vacionado”. Assim, uma vez demarcado o campo, analiso a formação do agente missionário fundamentalista dos pontos de vista da sua “vocaçãõ” (predisposição) e da sua formação técnica em Antropologia e Lingüística. Ambos são gerados nos seminários de formação missionária “transcultural”.

## UMA TRADIÇÃO EVANGÉLICA

Como qualquer cosmologia, não tem um único ponto para iniciar a sua construção, começo a puxar o fio da meada pelas idéias e práticas religiosas sumarizadas no que os evangélicos denominam como as *Bases de Fé* (ou *Declaração de Fé* ou *Posição Doutrinária*): um documento que relaciona os dogmas fundamentais de acordo com cada denominação ou agência missionária. Sua função é definir uma identidade interna, mas ao mesmo tempo opera como princípios gerais que permitem uma ação conjunta com outras denominações e, também, como oposição a outros cristãos, basicamente aos protestantes ecumênicos e o catolicismo. Para construir essa cosmologia, valho-me, de início, das *Bases de Fé* da MNTB (2002) como um fio condutor para costurar este “ambiente” de idéias e práticas de orientação fundamentalista:

Creemos:

1. Na inspiração verbal e divina autoridade das Sagradas Escrituras;
2. Em um Deus único e verdadeiro, que subsiste eternamente em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo;
3. No nascimento virginal do Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem pecado. Em Sua morte vicária, Sua ressurreição corporal, Sua presente intercessão e Sua volta, física e pré-milenial;
4. Na queda do homem, resultando em completa e universal separação de Deus e sua necessidade de salvação;
5. Na morte de Cristo: voluntária e substituinte, como sacrifício pelos pecados do mundo inteiro;
6. Na salvação eterna pela Graça, como um dom de Deus, inteiramente independente de obras; que cada pessoa é responsável por si própria

quanto a aceitar ou rejeitar a salvação pela fé no Senhor Jesus Cristo, e que a alma uma vez salva, jamais perecerá;

7. No Espírito Santo, que regenera o crente com vida divina pela fé;

8. Na ressurreição corporal dos crentes e dos não crentes. Eterna felicidade com Cristo para os salvos e eterno tormento para os não salvos;

9. Na responsabilidade dos crentes em obedecer a Palavra de Deus e testemunhar a todos acerca da graça salvadora de Cristo. Embora de caráter indenominacional (sic), a Missão não é ecumênica, carismática e nem neoevangélica.

Apesar de esses princípios dogmáticos se encontrarem nos documentos da MNTB (2002), eles poderiam muito bem ser consignados pelo conjunto das “missões de fé” e a maior parte das denominações evangélicas no Brasil. A única objeção pode ser feita em relação aos pentecostais. Para este segmento específico, deveria ser acrescentado às *Bases de Fé* ainda um último item referente à doutrina dos “dons do Espírito Santo”, que resulta nos fenômenos do transe e da glossolalia, como se verá adiante. À parte este acréscimo para os pentecostais, os princípios anteriormente descritos sintetizam as convicções dos evangélicos fundamentalistas e revelam alguns temas centrais ativados no processo de propagação desta tradição religiosa.

O primeiro item das “*Bases de Fé*” da MNTB – “Cremos na inspiração verbal e divina autoridade das Sagradas Escrituras” – é a base do universo evangélico. Dentre os vários legados deixados pelos reformadores (caráter sectário, sacerdócio universal, eliminação de vários sacramentos), o principal é o sentido da Bíblia: o único elemento de mediação entre Deus e o homem. Esse princípio, formulado entre outros por LUTERO (1989), se contrapõe à Igreja de Roma como ministradora dos sacramentos – aquilo que nos coloca em conexão com o divino – e como condição de salvação, portanto, ela mesma um sacramento por fazer a mediação com Deus. Para

o protestantismo, o acesso a Deus ocorre tão-somente pela Bíblia, o que se contrapõe à centralidade da instituição católica expressa, entre outros exemplos, na mediação sacerdotal durante a confissão e a absolvição; no discurso de herdeiros diretos da era apostólica; e na normalização do saber religioso cristão e seus dogmas.

Em grande medida, o período da Reforma encontrou um contexto sociopolítico favorável, visto que o século XVI se encontrava em meio à reordenação geopolítica européia e o surgimento de novos reinos resultou na desvinculação da esfera de poder do Papa – o que garantiu proteção aos reformadores nas suas críticas à Igreja (ATKINSON, 1987, p.339). A desvinculação se refletiu diretamente no abandono do latim e na adoção do vernáculo na produção teológica e para a tradução da Bíblia.<sup>12</sup> Realizada por LUTERO, mas antes dele por Wycliffe na Inglaterra, no século XV –, a tradução para o vernáculo representou a desvinculação simbólica da gestão de Roma nos assuntos religiosos, ao conceder ao indivíduo o instrumento da mediação e uma relativa autonomia na sua interpretação. Assim, o acesso à Bíblia e à sua tradução tornaram-se o problema protestante, por excelência.

A separação da Igreja Católica propiciou a formação das “igrejas nacionais”, que mantiveram alguns vínculos estatais, como o anglicanismo e o luteranismo. A autonomia implicava que a Igreja não detinha a premissa da ordenação sacerdotal, na qual incumbiria algumas pessoas de ministrar os sacramentos. A Reforma, em contrapartida, abriu espaço para a idéia de “sacerdócio universal”, em que qualquer pessoa pode ter a verdadeira compreensão da Bíblia sem a mediação da Igreja. Nenhuma instituição humana teria o “monopólio da gestão dos bens de salvação” e, conseqüentemente, a prerrogativa da mediação. Este é o princípio do pluralismo protestante.

---

<sup>12</sup> Segundo ANDERSON (1989), a Reforma foi um processo fundamental na origem da “consciência nacional” pela produção em escala de documentos impressos em vernáculo, o que gerou, em amplo alcance, uma simultaneidade na recepção das informações (p. 48).

Como um agostiniano, LUTERO valeu-se da idéia de “igreja invisível”, o verdadeiro “corpo de Cristo”, que extrapola as fronteiras da instituição romana e é formada pelos “justificados pela fé”.<sup>13</sup> Nas *Noventa e Cinco Teses*, texto símbolo da Reforma Protestante de 1517, LUTERO questionou a intermediação da Igreja na distribuição de indulgências entre os pecadores mediante suas boas obras, entenda-se, entre outras coisas, doações à Igreja (ATKINSON, 1987, p.160). Para alcançar a “justificação” era necessário o arrependimento da condição humana (pecadora), o agradecimento pela salvação recebida e a convicção nela. Esta compreensão pertenceria somente à “igreja invisível”, formada pelos verdadeiros cristãos que não se encontram restritos ao âmbito de uma instituição, mas são unificados pela mesma experiência de *arrependimento e santificação* (LUTERO, 1989). Em resumo, um princípio teológico contra a idéia de “justificação” (perdão) pelas boas obras, conforme o item 6 das *Bases de Fé* da MNTB (2002): “Na salvação eterna pela Graça, como um dom de Deus, inteiramente independente de obras; que cada pessoa é responsável por si própria quanto a aceitar ou rejeitar a salvação pela fé no Senhor Jesus Cristo, e que a alma uma vez salva, jamais perecerá.”

Esse item 6 enfatiza ainda “a salvação e a necessidade da conversão individual”. O segmento evangélico fundamentalista entende que para crer (ter fé) é preciso ter a experiência da *revelação* contida na Bíblia, de tal forma que aquele que não crê é justamente a quem ela não foi feita; pois, caso contrário, a pessoa necessariamente acreditará. Em maior ou menor intensidade, esses religiosos acreditam numa experiência conversionista, assim como alegoricamente é compreendida a conversão do apóstolo Paulo quando estava a caminho da cidade de Damasco para capturar cristãos e de repente lhe ocorreu a *revelação* de Cristo. Do mesmo modo, em

---

<sup>13</sup> Para Santo Agostinho existem duas cidades, a terrena e a de Deus. Ambas convivem no mundo: a segunda é formada por pessoas más e ímpias, enquanto a outra pelo verdadeiro “corpo de Cristo”, a “comunhão dos santos”, que não deve ser confundida com a própria instituição, mas existe dentro dela. No caso de Lutero, essa “comunhão” também é invisível, mas diferente de Santo Agostinho não se limita à instituição católica (HÄGGLUND, 1981, p. 109).

determinado momento da vida de qualquer pessoa, tanto faz se com pouca ou muita doutrinação, haveria um “encontro”, uma *revelação*, um “toque do Espírito Santo”, que implica a convicção de que foi redimido, a crença na recompensa pós-morte e a mudança de comportamento.

Os evangélicos formulam a conversão como uma experiência emotiva que deve resultar em incorporação de alguns valores e de um novo padrão de conduta. A emoção, como sinal externo de experiência religiosa, é uma herança da doutrina da salvação metodista, do século XVIII, acrescida de uma forte influência pietista. Segundo WEBER,

... pode-se dizer que é esta a característica decisiva do Pietismo desenvolvido dentro da Igreja Reformada, pois este elemento emocional, que era, originalmente, bem estranho ao calvinismo mas que, por outro lado, era relacionado a certas formas religiosas medievais, levaram a religiosidade prática a empenhar-se muito mais no gozo da salvação do que na luta ascética pela certeza acerca do mundo futuro. Além disso, a emoção podia ter tanta intensidade que a religião assumia um caráter positivamente histérico, resultando na alternância, conhecida por exemplos sem conta e neuropatologicamente compreensíveis, de estados semiconscientes, de êxtase religioso com períodos de exaustão nervosa que eram sentidos como abandono de Deus (1987, p.91).

Os metodistas ingleses acentuaram essas características emocionais e a convicção na conversão “...cujo advento podia ser estabelecido com precisão de dia e hora” (WEBER,1987, p.99). Trata-se de um processo de interiorização que envolvia sentimentos como arrependimento e, após criar profundas convicções, satisfação com a vida. Em termos práticos, a religiosidade implicava leitura cotidiana da Bíblia, meditação sobre a própria vida e oração espontânea (não rezas ou repetições), e se refletia numa conduta metódica e de moral puritana.



Mesmo tendo essa formulação da necessidade da conversão, o protestantismo, até o século XVIII, estava mais preocupado com sua sobrevivência em meio à formação de algumas nações européias, de tal maneira que o surgimento de novas igrejas era muito mais o resultado de cismas, migrações e conflitos políticos do que propriamente de um projeto de expansão salvacionista (NEIBUHR, 1992).<sup>14</sup>

O movimento missionário em escala mundial intensificou-se no fim do século XVIII, quando organizações especializadas na atividade missionária extrapolaram as fronteiras européias em busca de novos territórios e culturas nas quais o cristianismo necessitava ser anunciado. O moderno movimento missionário evangélico iniciou-se na Inglaterra com as chamadas Sociedades Bíblicas. A primeira foi a *English Baptists* (1792), depois vieram a *London Missionary Society* (1795), *Anglican Evangelical Church Missionary Society* (1799) e *British and Foreign Bible Society* (1804). Os Estados Unidos criaram o *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1810) e o *American Baptists Missionary* (1814). Após as iniciativas anglo-saxônicas, seguiram-se as missões européias da Suíça (1815), Dinamarca (1821), França (1822), Suécia (1835) e outras mais (NEIL, 1964, p.258).

Como parêntese, essa diversidade de agências reproduz o padrão institucional do meio evangélico, decorrente da idéia de “igreja invisível”: cada igreja tinha autonomia teológica e política, mas se identificavam em um conjunto de dogmas comuns formulados em oposição, principalmente,

---

<sup>14</sup> Ademais, a doutrina calvinista, cujos princípios influenciaram outras orientações teológicas daquele período, imobilizava qualquer iniciativa missionária. Refiro-me especificamente à “doutrina da predestinação” de Calvino para a qual a conversão de um indivíduo ocorreria num tempo designado e conhecido somente por Deus, logo, é independente da vontade e do esforço humanos contidos nas missões de evangelização. A conversão ao cristianismo dependia da vontade divina, mais do que propriamente da prática da evangelização. Logo, as formulações teológicas de “envio” ou de “anúncio do Evangelho” são estranhas ao pensamento calvinista, pois estão submetidas à idéia de “eleição divina” do fiel. Assim, a posição conversionista do fundamentalismo está vinculada à tradição luterana e metodista. No entanto, no que diz respeito ao comportamento do fiel, o puritanismo calvista orienta a moral do fundamentalismo evangélico.

ao catolicismo romano. Entretanto, as “igrejas nacionais” européias que foram para os Estados Unidos acompanhando o movimento de imigração geraram uma situação de maior pluralidade religiosa cuja principal matriz é o protestantismo, que criou uma relação institucional conhecida como denominacionalismo (NEIBUHR, 1992). O campo evangélico e o sub-campo missionário brasileiros são herdeiros deste modelo fragmentado. Segundo FERNANDES (1992),

A igreja visível, para o protestantismo norte-americano, subsumida na idéia de um nome, que remete a uma certa congregação de fiéis que se reúnem em torno de uma certa confissão comum, consagrada no ato de uma certa comunhão comum. A cada nome corresponde uma congregação, uma confissão, uma comunhão comum. (p. 257).

O movimento missionário representado pelas Sociedades Bíblicas é resultado dos “avivamentos espirituais” ocorridos na Inglaterra, no fim do século XVIII e nos Estados Unidos, no XIX, e descendem da tradição protestante conversionista, emotiva e comportamental (metodista, pietista e puritana). A vinda para o Brasil de protestantes na segunda metade do século XIX é resultado dos “avivamentos”. Estes foram períodos caracterizados pelo intenso salvacionismo, pela expectativa escatológica, e se configuraram ritualmente como êxtases decorrentes de momentos coletivos de efervescência.

A prática salvacionista está articulada à expectativa escatológica, pois quando todos os “povos” ouvirem falar da Bíblia, haverá o Juízo Final. Sem o pressuposto calvinista da predestinação, a evangelização pode acelerar este acontecimento por meio da intensificação da propaganda religiosa. Conforme o item 8 das *Bases de Fé*, salvacionismo e escatologia estão associados: “Cremos na ressurreição corporal dos crentes e dos não crentes. Eterna felicidade com Cristo para os salvos e eterno tormento para os não salvos.”

Uma referência escatológica do universo fundamentalista, com grande disseminação no meio evangélico brasileiro, é a exegese das “Dispensações”. Trata-se de uma doutrina bastante difundida no meio evangélico norte-americano, no contexto do “avivamento” do século XIX, que compreende a história humana, à luz da Bíblia, em um esquema temporal etapista (da criação à eternidade). Essa história se divide em 7 grandes etapas – da criação à queda, da queda ao dilúvio de Noé, do dilúvio à Aliança com Abraão, de Abraão à Lei Mosaica, de Moisés à graça de Jesus, de Jesus ao Juízo Final – com origem e fim determinado, que pode ser acelerado conforme a disseminação da fé cristã. Quanto ao fim do mundo, existem ainda duas variações na mitologia fundamentalista: a que compreende o Juízo Final e depois mil anos de reinado de Jesus na Terra, ou depois de mil anos de sua volta haveria o Juízo Final (MENDONÇA, 1990, p.125).

Dentre as inúmeras traduções da Bíblia para o português, a de Scotfield é inspirada na doutrina dispensacionalista (MENDONÇA, 1990, p.124). Contudo, em razão da rigidez do esquema temporal e por inserir à margem do texto bíblico comentários dispensacionistas, muitas igrejas no Brasil proíbem o uso desta Bíblia na doutrinação de seus fiéis. Apesar do debate sobre o uso da tradução de Scotfield, a compreensão literal e cronológica da Bíblia associada à sua expectativa de um Juízo Final mostra que a tese das “Dispensações” norteia a exegese dos evangélicos atuais. O esquema temporal das “Dispensações” encontra-se presente na tradição exegética cristã, tanto católica quanto evangélica, mas os fundamentalistas acentuaram, mais do que outros, a idéia de fim do mundo, cuja iminência é diretamente dependente do esforço de proselitismo e do aumento das desgraças no mundo.

A “Bíblia de Scotfield”, assim como outras versões, demonstra que os pressupostos teóricos da tradução são também decisões teológicas. Assim, aos problemas técnicos da tradução é adicionado o problema de como ler o texto sagrado. Entre outros exemplos, cito ainda a *Bíblia na Linguagem de*

*Hoje* (1975) que pretende facilitar a compreensão vertendo o texto sagrado para uma linguagem coloquial em vez do tom arcaico e cerimonioso, expresso principalmente na utilização do tempo verbal nas segundas pessoas do singular e do plural, como ocorre na tradução de João Ferreira de Almeida (1981). Esta última é a tradução mais difundida no meio evangélico fundamentalista brasileiro<sup>15</sup>. O livro sagrado, embora, tido como imutável, está sujeito a manipulação teológica. Manipulação no sentido em que as “palavras sagradas” se tornam a confirmação textual (testamentária) de interpretações teológicas e doutrinárias.<sup>16</sup>

Outro importante desdobramento desse contexto “avivalista” e escatológico foi o surgimento do Adventismo. Seu nascimento está relacionado a um movimento liderado por um profeta que previu o final do mundo para 22 de outubro de 1844. Um ano depois, após a decepção de milhares de pessoas que esperavam juntas o Advento em forma de dilúvio de fogo, uma nova visão revelou que o fenômeno havia ocorrido no próprio céu. Posteriormente, parte dessas pessoas que participaram deste movimento milenarista formou a seita dos Adventistas do Sétimo Dia (apud PEREIRA DE QUEIROZ, 1976, p.118). O Adventismo, portanto, nasce como uma experiência milenarista.<sup>17</sup>

Por fim, destaco como outro importante desdobramento dos movimentos “avivalistas” o pentecostalismo, nascido nos Estados Unidos no início do século XX, que contribuiu com uma variação na cosmologia

---

<sup>15</sup> Todas as citações da Bíblia neste trabalho foram retiradas da *A Bíblia de Jerusalém*, que foi traduzida por católicos e protestantes “... a partir dos textos originais hebraicos, aramaicos e gregos. Para o Antigo Testamento utilizou-se o texto masorético, isto é, o texto hebraico estabelecido entre os séculos VII e IX d. C.” (*Bíblia de Jerusalém*, 1993, p.13).

<sup>16</sup> Entendo doutrina como conjunto de crenças e normas que implicam uma conduta religiosa em vez da simples especulação teológica.

<sup>17</sup> Ainda no bojo dos milenarismos surgidos no período de “avivamento” nasceram os Testemunhas de Jeová, cuja expectativa é da batalha final do Armagedon, segundo interpretação do livro do Apocalipse. Os Testemunhas de Jeová, no entanto, devido a várias diferenças teológicas, de práticas e mesmo por auto-identificação não são considerados um movimento evangélico. Dentre as diferenças, destaco a não crença na divindade de Cristo e nem do Espírito Santo, conforme o dogma da Trindade. Só Jeová é Deus.

fundamentalista: a possessão do próprio Espírito de Deus. Para os atuais pentecostais, o que teria ocorrido após a Ascensão de Cristo (conforme o texto bíblico Atos dos Apóstolos) pode ocorrer hoje também. Lucas, autor de Atos, narra que os apóstolos começaram a falar milagrosamente em diferentes línguas da região, pois no dia de Pentecostes (festa judaica, cf. Êxodo, 24:14-19), Jerusalém estava cheia de judeus de outras partes do Oriente Médio.

Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judéia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximas de Cirene; romanos que aqui residem; tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes, nós os ouvimos apregoar em nossas próprias línguas as maravilhas de Deus. (Atos dos Apóstolos, 2:9-11)

Da mesma forma, os pentecostais de hoje “falam em línguas”, fenômeno sociologicamente denominado como glossolalia e religiosamente como “batismo do Espírito Santo”. Os atuais pentecostais, contudo, não falam os idiomas do Oriente Médio durante suas reuniões, e se prendem à clássica passagem em que Paulo escreve sobre “falar a língua dos anjos” (I Cor., 13:1). A observação de reuniões pentecostais mostrou que a glossolalia é uma comunicação com o próprio Deus em língua angelical provocada pela possessão do Espírito Santo, mas cujo sentido das palavras permanece um mistério para os fiéis. A única possibilidade de “compreensão” do que está sendo falado ocorre quando se manifesta também o dom de “interpretar línguas” (um dos nove “dons do Espírito Santo”, conforme I Coríntios 12, muito comum nas reuniões de orações das igrejas do pentecostalismo clássico, cuja representante principal é a Assembléia Deus). Quando isto ocorre, no momento do êxtase, a igreja se cala enquanto uma pessoa “fala na língua dos anjos” e outro faz a “interpretação de línguas”. Tudo se passa como se fosse a tradução das

“Palavras de Deus”, que variam da advertência à reprovação ou do incentivo à perseverança da coletividade na fé.<sup>18</sup>

A experiência pentecostal introduziu no protestantismo a possessão e acentuou a emotividade despertada em momentos de efervescência coletiva (algo estranho à tradição calvinista, mas próxima à metodista e pietista). Se a salvação protestante *se revelou* na Bíblia, a comprovação da salvação pentecostal – o equivalente à *certitude salutis* de Calvino (WEBER, 1987, p.76) – é dada também na experiência coletiva da possessão do Espírito Santo. Daí o “batismo com o Espírito Santo” também ser entendido como uma *segunda justificação*. A *primeira* é tanto a *justificação pela fé*, como compreendeu Lutero, quanto a *salvação pela graça*, conforme o metodismo de John Wesley. Dessa forma, a experiência pentecostal estabeleceu uma nova mediação entre os homens e Deus, expressa em uma nova ritualidade. Muito mais extática (e bastante audível), trata-se de um transe coletivo que produz palavras sem sentido. Uma oralidade possuída onde as palavras de Deus seriam compreendidas somente por ele, e que ao final do transe cria a convicção na pessoa de ser possuída pelo Espírito Santo. O pentecostalismo é uma espécie de “fundamentalismo extático” que se expressa em fenômenos como transe e possessão, além de acentuar o ânimo salvacionista, a expectativa escatológica e a literalidade da exegese bíblica. Literalidade que orienta os pentecostais a acreditarem estar revivendo o que foi narrado em Atos dos Apóstolos.

Em resumo, a tradição fundamentalista envolve um conjunto de características que remonta à Reforma Protestante, mais Lutero do que Calvino; ao metodismo na Inglaterra do século XVIII; aos “avivamentos” na Inglaterra, também, no fim do XVIII e nos Estados Unidos, em meados do XIX, principalmente entre batistas, e boa parte dos presbiterianos e metodistas; além de embasar o nascente pentecostalismo no início do

---

<sup>18</sup> Conforme esses religiosos interpretam I Cor. 14:3: “Mas aquele que profetiza fala aos homens: edifica, exorta, consola”.

século xx. Essa “linhagem” conversionista, emocional, comportamental e, para os pentecostais, extática não é a única possível no protestantismo, mas é a que informa o ambiente teológico no qual está inserido o conjunto de instituições evangélicas presentes nos grupos indígenas abordados no capítulo dois.

### **EXEGESES CONTEMPORÂNEAS E A REVELAÇÃO**

Para o protestantismo, o acesso à Palavra de Deus (por ouvir ou por leitura) é a condição para obter a salvação. Entretanto, as interpretações da Bíblia variam, se opõem e, por vezes, se contradizem, muito embora a visão nativa seja regida pela busca de algo imutável e eterno. Essas diferenças, contudo, podem ser organizadas por distintas perspectivas que referenciam as exegeses bíblicas e segmentam o meio evangélico brasileiro. Contudo, antes de expor essas diferenças de interpretações, fundamentais para o entendimento da variedade das empresas missionárias, recupero algumas análises sobre o texto bíblico realizadas fora do campo da teologia para depois voltar a ele.

De acordo com a análise literária de AUERBACH (1971), a Bíblia expressa uma narrativa realista em que seus acontecimentos ocorreram na história da humanidade. Ao compará-la (o livro de Gênesis, em particular) à Odisséia de Homero, ele identifica uma diferença entre essas obras na representação da realidade: “Homero permanece, com todo o seu assunto, no lendário, enquanto que o assunto do Velho Testamento, à medida que o relato avança, aproxima-se cada vez mais do histórico” (p.15). A Bíblia, portanto, se pretende histórica e se refere a toda humanidade. Consciente

ou inconsciente de seu movimento teleológico, todos homens e mulheres estão nela inseridos.

O mundo dos relatos das Sagradas Escrituras não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – ela pretende ser o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo. Qualquer outro cenário, quaisquer outros desfechos ou ordens não têm direito algum a se apresentar independentemente dele, e está escrito que todos eles, a história de toda a humanidade, se integrarão e se subordinarão aos seus quadros. ( p.11)

Isso equivale a afirmar que a abertura do mar Vermelho por Moisés ocorreu por volta de 1400 a.C.; Davi matou o gigante Golias com uma pedra atirada por uma funda antes de assumir seu reinado, há cerca de 1000 a.C.; os apóstolos falaram em diversas línguas do oeste da Ásia Menor, regiões do Egito e da Síria após a descida do Espírito Santo, pelo ano 33 d.C. Em suma, “A sublime intervenção de Deus age tão profundamente sobre o cotidiano, que os dois campos do sublime e do cotidiano não são apenas efetivamente inseparados mas, fundamentalmente, inseparáveis.” (AUERBACH, 1971, p.19). Assim, se arqueólogos, historiadores, lingüistas etc. fazem e refazem algumas destas datações (GEOLTRAIN, 2000; LEMAIRE, 1998), o texto bíblico do ponto de vista literário se afirma como fato histórico.

Entretanto, apesar da perspectiva histórica, a Bíblia, posto que sagrada, se pretende eterna, sem mudança em seu sentido, portadora de uma verdade atemporal. Dessa forma, sacralidade e atemporalidade se articulam na tradição exegética cristã (tanto católica quanto evangélica). Nela existe uma duplicidade: o sentido eterno é revelado no tempo histórico. A *revelação* é a manifestação no tempo de uma ordem a-histórica e verdadeira. Tanto os relatos bíblicos quanto todos os outros



acontecimentos no mundo estão inseridos na temporalidade entre Gênesis e Apocalipse.

O Velho Testamento, porém, fornece história universal; começa com o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos, com o cumprimento da promessa, com a qual o mundo deverá encontrar o seu fim. Tudo o mais, que ainda acontece no mundo, só pode ser apresentado como membro desta estrutura; tudo o que disto fica sendo conhecido, ou até interfere com a história dos judeus, deve ser embutido na estrutura, como parte constitutiva do plano divino... (AUERBACH, 1971, p.13).

Como se expressa na história este sentido eterno? O apóstolo Paulo, como o principal formalizador da religião de Jesus no primeiro século, construiu a tradição cristã no duplo movimento de vinculá-la à tradição judaica e de universalizar o alcance da sua mensagem. No primeiro caso, o procedimento hermenêutico adotado em suas *Epístolas* (aos Romanos, em especial) foi o recurso alegórico, para o qual os acontecimentos do Antigo Testamento eram prefigurações do advento cristão. O sacrifício de Isaac, Moisés como o libertador dos hebreus, Davi em seu reinado de glória etc. são figuras (pessoas ou situações) que pressagiaram o Messias. O Velho Testamento figura uma história a acontecer no Novo Testamento.

*Mais, s'il récuse ce procédé pour son propre usage, Paul affirme avec force que les auteurs de l'Ancien Testament ont exprimé leurs révélations par des allégories, et que leurs écrits, par conséquent, doivent faire l'objet d'une interprétation allégorique. Si l'Ancien Testament apparaît ainsi comme une immense allégorie, la raison en est simple: c'est qu'il s'adresse en réalité aux chrétiens, et non pas aux Juifs, qui n'étaient pas à même de l'entendre; son message devait donc revêtir une présentation déguisée, à laquelle les Juifs s'arrêteraient, tandis que les*

*chrétiens perceraient cette écorce pour en recueillir le fruit 'spirituel.*  
(PÉPIN, 1976, p.248)

Assim como as *Epístolas Paulinas*, os Evangelhos também têm este tipo de estrutura alegórica em que a parábola é a forma de expressão. A parábola é uma narrativa com o sentido aparentemente «mediocre», mas, em verdade, dissimula um ensinamento. Este permanece oculto aos não iniciados moral e intelectualmente, por não conseguirem passar da letra escrita à significação verdadeira (PÉPIN, 1976, p.256). O princípio alegórico é conter um sentido profundo e oculto que por um processo de iniciação espiritual é revelado aos cristãos. As alegorias, na verdade, são uma tipologia com valor exemplar e sentido intrínseco ao evento. O tipo pode ser um personagem ou uma situação: a Criação, a Torre de Babel, a Arca da Aliança, a Paixão de Cristo etc. Esses relatos estão separados por séculos, no entanto, trazem uma mesma significação. Esta significação intrínseca ao e oculta no fato histórico confere à Bíblia sua sacralidade, como também, a sua atualidade. Isto é, assim como no período em que seus textos foram sendo escritos, o que ocorre hoje, também, está inserido na sua temporalidade e lógica, de tal forma que posso conectar o sentido oculto da Bíblia à minha existência particular, pois em ambas opera uma mesma significação (PÉPIN, 1976, p.507).

RICOUER (1969), ao discutir as bases da hermenêutica antiga (entenda-se, religiosa) e moderna (compreenda-se, sem o pressuposto ontológico), afirma que o cristianismo tem um problema de interpretação intrínseco. A hermenêutica antiga ancora-se no fundamento que é o texto escrito, e compreender é submeter-se ao que ele quer dizer, é decifrar sua “intenção”, o que se faz separando a palavra de Deus da palavra humana. O Novo Testamento está baseado em um *kerygma*, isto é, um “anúncio” (uma “proclamação”) a ser interpretado. Mas este *kerygma* – que é o próprio Cristo – já está em uma relação hermenêutica com o Velho Testamento, na medida em que o evento cristão, como descrito na Bíblia, é

uma interpretação da tradição judaica. Antes de ser interpretado, o Jesus já é interpretação da escritura antiga (p.374). Sendo assim, é como se a Bíblia fosse composta de planos de interpretação sobrepostos e decantados em um texto que seria o invólucro de um sentido oculto.

*Alors le fait chrétien se comprend lui-même en opérant une mutation de sens à l'intérieur de l'écriture ancienne. La première herméneutique chrétienne est cette mutation même; elle est tout entière contenue dans ce rapport entre la lettre, l'histoire (ces mots sont synonymes) de l'ancienne Alliance, et le sens spirituel que révèle après coup l'Évangile (...) il s'agit de la valeur typologique des événements, des choses, des personnages, des institutions de l'ancienne économie par rapport à ceux de la nouvelle. Saint Paul est le créateur de cette allégorie chrétienne (...) Le mot allégorie n'a ici qu'un rapport de ressemblance littéraire avec l'allégorie des grammairiens, dont Cicéron nous dit qu' 'elle consiste à dire une chose pour en faire entendre une autre` (...) l'allégorie paulinienne – et celles de Tertulien et d'Origène qui en dépendent – est inséparable du mystère du Christ. (p.374)*

Se, de acordo com esses autores, o texto bíblico possui algumas propriedades específicas, as teologias serão produzidas a partir delas. Isto é, terão as exegeses terão que articular história e a idéia de *revelação*. De acordo com a observação das discussões em seminários, encontros e literatura protestantes, o debate basicamente refere-se à Bíblia como realidade histórica (do Gênesis ao Apocalipse), ao mesmo tempo que portadora de um sentido atemporal e ontológico.

Sem a pretensão de ser extremamente preciso na demarcação das fronteiras entre as várias orientações religiosas, a teologia protestante no século XX debate-se entre três grandes posições: se a Bíblia é “um livro sem nenhum valor transcendente”; se “contém a Palavra de Deus”; ou se “é literalmente a Palavra de Deus”. Na verdade, essas posições teológicas podem ser reduzidas a dois eixos. Em um a polaridade se estabelece entre

se existe (as segunda e terceira posições) ou não o pressuposto da *revelação* (a primeira). O outro eixo se estrutura em torno da *revelação* e está polarizado entre interpretação alegórica (a segunda) e/ou literal (a primeira) da Bíblia. Vejam-se as três posições.

A primeira, a de que não há a transcendência da Bíblia, pode ser representada pela “teologia liberal” – nascida na virada para o século XX, no meio acadêmico protestante alemão, e fortemente influenciada pela Filosofia da Religião de Hegel e a Teologia de Schleiermacher. A teologia liberal caracteriza-se pelo uso do método crítico-histórico, ao invés do dogmático, para contextualizar a leitura da Bíblia. Para essa tradição, o conhecimento teológico deve aperfeiçoar seus instrumentos de exegese recorrendo às ciências modernas, principalmente à História. Os liberais fizeram da Teologia uma disciplina sobre deus, não propriamente um conhecimento *revelado* (GIBELLINI, 1998, p.19).

Sua discussão basicamente gira em torno do *Jesus Histórico*. Isto é, se os Evangelhos foram textos produzidos após o ano 65, logo quase duas gerações depois de Cristo, como de fato se deu a vida de Jesus? Quem foi Jesus? O Novo Testamento não é propriamente a vida do Cristo histórico, mas sim a tradição que começou a ser construída, em grande medida, pelas *Epístolas* do apóstolo Paulo a partir de sua segunda viagem missionária, nos anos 50 d.C. (GEOLTRAIN, 2000). Essa perspectiva afetou a cristologia, na medida em que a Bíblia passou a ser interpretada segundo o produto de um determinado período histórico, o que excluía a idéia dogmática da *revelação* de um sentido trans-histórico. Assim como a Bíblia, Jesus era equivalente a figuras de seu tempo, sem nenhum valor transcendente. O texto bíblico teria densidade equivalente a qualquer documento histórico.

Na sua análise do livro do Gênesis, AUERBACH (1971, p.12) afirma que, “...pela transformação demasiado profunda do mundo vital e pelo despertar de uma consciência crítica”, o mundo contemporâneo abandonou o método exegético, o qual busca um sentido oculto no texto

bíblico. Em uma sociedade secularizada, a Bíblia teria perdido a capacidade de penetrar no mundo sensível e se impor como realidade histórica. A teologia liberal reflete esta consciência crítica e secularizada. Não existindo a transcendência da *palavra* para essa tradição teológica, a exegese do cristianismo tornou-se predominantemente ética, a saber, encontrar na Bíblia os “valores cristãos” como amor ao próximo, perdão e justiça que se traduzem na defesa dos direitos humanos, a equidade social, a democracia, o respeito às diferenças culturais e outros mais.

Em oposição à secularizada teologia liberal estão os teólogos e correntes teológicas que admitem a *revelação*. Eles podem ser elencados desde uma posição bastante humanista, de afirmação do homem, a uma fundamentalista, que enfatiza a grandeza e severidade de Deus e a necessidade de regeneração moral do homem. Entre outros exemplos, a posição mais humanista pode ser representada pelo teólogo alemão Rudolf Bultmann (1884-1976). Influenciado pelas perspectivas hermenêuticas de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, ele empregou o método crítico-histórico para recuperar *positivamente* a mitologia bíblica, entendendo-a como se trouxesse um sentido oculto a ser compreendido. A compreensão, que é condição da *revelação*, dá-se pelo procedimento exegético de “desmitificar” as histórias da Bíblia. “Desmitificar” é retirar da mitologia seu caráter “fantástico”, que para BULTMANN (2000, p.29) era pouco racional, e descobrir (*revelar*) a Verdade alegorizada na passagem bíblica. Para ele, o pensamento mítico apresenta dois elementos. Ele é animado por uma «intenção» oculta – a «alma do mito»– que está envolvida no «corpo» das narrativas. Por conseguinte, opera-se um duplo movimento: negativo, porque faz a crítica histórica do mito bíblico, e positivo, porque encontra nele um sentido para a vida.

Sua teologia procurava desvincular mito e realidade como ocorria na mitologia grega. Para esta, os deuses gregos não existiram historicamente, como pretende a Bíblia em relação a seus personagens. BULTMANN (2000) entende que os mitos da Bíblia trazem uma mensagem que se *revela*

existencialmente para o indivíduo, pois a interpretação do livro sagrado e a vida se confundem. Para o teólogo, a «intenção» inscrita no mito é compreendida de forma existencial, quase psicológica, sem a dimensão realista da realidade histórica narrada na Bíblia.

A tradição e a pregação da Igreja nos dizem que, acerca de nossa existência, na Bíblia encontraremos palavras autoritativas. O que distingue a Bíblia de qualquer outra obra literária é que a Bíblia se me mostra uma certa possibilidade de existência, porém não como algo cuja aceitação ou a rejeição me seja livre. Mais ainda, a Bíblia se converte para mim em uma palavra que me é dirigida pessoalmente, que não me informa somente sobre a existência em geral, senão que me confere uma existência verdadeira. (p. 43).

A possibilidade de compreensão ocorre pela existência, como se a vida de cada um desse sentido à leitura do que foi experimentado pelas testemunhas dos acontecimentos descritos nos textos canônicos. Segundo GIBELLINI(1998), a “Teologia liberal pretendeu demitizar, eliminando o mito, caracterizado como casca de um núcleo perene de ‘asserções’ éticas. Demitizar [para Bultmann], ao invés, significa interpretar, e precisamente dar uma interpretação antropológica ou antes existencial” (p.36). Dessa forma, a crítica histórica e a compreensão da *revelação* se articulam em sua hermenêutica. Diga-se, contudo, que o princípio hermenêutico de BULTMANN(2000) – embora vinculado a uma solução existencialista – ancora-se também na ontologia da *palavra revelada*, na medida em que decifrar a “alegoria” bíblica é compreender a “intenção” do testemunho da comunidade apostólica. Diferente dos liberais, BULTMANN(op. cit.) não considerava os Evangelhos como textos históricos, mas documentos de fé e como tal deveriam ser lidos.

◦ Por fim, em um outro extremo dos que admitem a *revelação*, estão aqueles que acreditam na Bíblia como “literalmente a palavra de Deus”.

Em oposição as exegeses “(des)mitificadoras” citadas, a grande maioria da produção evangélica parte do pressuposto da literalidade dos relatos bíblicos. Se o procedimento de BULTMANN (op.cit.) recorreu a uma leitura alegórica, que contextualiza como o cânone foi reunido e a quem foi direcionado, os religiosos da tradição ligada aos “avivamentos” na Inglaterra e Estados Unidos adotaram uma exegese literalista, em que os fatos narrados na Bíblia e suas previsões para o futuro aconteceram e acontecerão tal qual estão escritos. Conforme a “posição doutrinária” da MNTB, anteriormente citada:

Creemos:

3. No nascimento virginal do Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem pecado. Em Sua morte vicária, Sua ressurreição corporal, Sua presente intercessão e Sua volta, física e pré-milenial;
4. Na queda do homem, resultando em completa e universal separação de Deus e sua necessidade de salvação;
8. Na ressurreição corporal dos crentes e dos não crentes. Eterna felicidade com Cristo para os salvos e eterno tormento para os não salvos;

Na posição fundamentalista todos os acontecimentos narrados ou previstos na Bíblia (da Criação ao Apocalipse) foram ou serão reais. O princípio é a literalidade dos acontecimentos bíblicos (Jesus, de fato, ressuscitou) e uma interpretação espiritualista do seu sentido (a ressurreição “rendeu” a humanidade). O sentido do mundo é enquadrado em uma história verdadeira estruturada pela teleologia dispensacionalista, que se inicia com a Criação, depois a Queda, passa por uma história em etapas repleta de milagres como o nascimento virginal e o sacrifício de Cristo, e culmina no Apocalipse com o início do milênio e a ressurreição dos mortos.

A leitura mais literal se refere não somente à veracidade dos acontecimentos, mas também às normas de conduta registradas na Bíblia, que são mais ou menos seguidas dependendo do nível de literalidade adotada. Para quem acredita que a Bíblia “é literalmente a Palavra de Deus”, a leitura é descontextualizada: ora caminha para a interpretação subjetiva do pregador (entenda-se, sem o rigor histórico na contextualização da “intenção” das testemunhas do texto bíblico), ora realiza a transposição direta do que está escrito para a vida do fiel, como, por exemplo, os costumes de roupas e corte de cabelo entre as mulheres da Assembléia de Deus ou Congregação Cristã do Brasil, conforme interpretam o ensinamento do apóstolo Paulo aos coríntios.<sup>19</sup> A leitura fundamentalista realiza uma apreensão imediata, textual, próxima do sensível, na qual o crente faz uma transposição direta da passagem bíblica para o seu comportamento, sem, contudo, contextualizar o ensinamento. A pentecostal Assembléia de Deus, por exemplo, é a maior representante de como a exegese literalista articula-se a um moralismo conservador que estabelece o comportamento como índice de conversão.

Diga-se, entretanto, que apesar dessa exegese, certas partes da Bíblia também são interpretadas alegoricamente, pois os fundamentalistas também acreditam em um sentido oculto a ser revelado. Contudo, não se trata da descoberta do sentido existencial como compreendido por BULTMANN (2000), cuja teologia está direcionada ao protestante contemporâneo, letrado e parcialmente secularizado. Para este, o sentido é abstrato, existencial, quase psicológico: como considerar que certas histórias bíblicas falam do medo do homem, da sua relação com a morte, em suma, ansiedades humanas universais das quais a Bíblia trataria mitologicamente.

---

<sup>19</sup> “Mas toda a mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça; é o mesmo que ter a cabeça raspada. Se a mulher não se cobre com véu, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para uma mulher ter os cabelos cortados ou raspados, cubra a cabeça.” I Cor. 11: 5-6.



Na leitura dos fundamentalistas, todavia, as alegorias quase sempre revelam um sentido moral por meio de alguns personagens bíblicos que são exemplos (normas) de conduta. Os eventos são entendidos como tipos que trazem um sentido *revelado* somente a partir de um processo de iniciação (ou doutrinação) religiosa. A Bíblia é a palavra do próprio Deus, eterna e idealmente não tem mudança interna (sem passado, presente e futuro). Logo, é atual e aparece como *revelação*. Os tipos bíblicos estão conectados à realidade presente por seu sentido transcendental, de tal maneira que a interpretação sempre relaciona o texto à (com a finalidade de normatizar a) vida presente. O sentido pode ser atualizado graças ao caráter trans-histórico (no passado, no presente e no futuro) da mensagem cristã. Ele é imutável, dado no próprio ato da criação narrado no livro de Gênesis, a despeito das diferentes interpretações produzidas durante a história humana, isto porque ele a ultrapassa como também a define, mas somente alguns o compreendem: os *salvos*. Assim, as interpretações literais e alegóricas não são necessariamente excludentes. A particularidade da exegese fundamentalista está em que algumas de suas interpretações aderem de imediato ao sentido literal, mais evidente e realista. A criação do mundo ocorreu tal qual narrado em Gênesis e seu fim eminente é tão concreto quanto a realidade presente.

## **DOIS MODELOS DE MISSÃO**

Como dito, essas três posições organizam o campo de interpretações da Bíblia, conseqüentemente, das orientações teológicas e suas respectivas ações missionárias. Mesmo aqueles que fazem a crítica histórica da Bíblia, colocando em questão a crença na *revelação* e, conseqüentemente, na

necessidade de seu *anúncio*, realizam missões que não buscam propriamente a conversão, mas uma ação ética em defesa das diferenças culturais. Contudo, não é possível simplesmente fazer uma classificação exata de todas as instituições evangélicas segundo cada posição. Na verdade, trata-se de um conjunto de orientações que, partindo da centralidade da Bíblia, perpassa o meio evangélico brasileiro e se reflete na maior ou menor “tolerância” em relação a outras religiões e à necessidade de conversão de outros grupos não-cristãos.

Embora as missões evangélicas tenham começado a chegar ao Brasil já no século XIX, o debate sobre a evangelização de países de tradição católica acirrou-se no início do XX. Dois congressos mundiais são considerados marcos pela literatura científica sobre o campo missionário evangélico (FERNANDES, 1979, p.42; MENDONÇA, 1990; NEIL, 1964). Em 1910, o Congresso de Edimburgo (base para o movimento ecumênico e para a formação do Conselho Mundial de Igrejas) decidiu pela não evangelização dos países católicos. As igrejas de perfil ecumênico consideraram esses países como cristianizados, embora não pertencentes ao segmento protestante. Em reação, o Congresso do Panamá, em 1916, decidiu pela intensificação do proselitismo mundial atingindo também os católicos. Esta diretriz foi adotada em razão da grande presença das igrejas norte-americanas, cujo perfil teológico fundamentalista acredita na redenção de uma pessoa somente mediante uma conversão tipicamente evangélica, o que implica, entre outras coisas, a mudança de filiação religiosa; a regeneração moral acompanhada de mudança de comportamento; e uma emotividade no momento da adesão religiosa que pode culminar em catarse. O meio evangélico brasileiro contemporâneo pode ser organizado a partir dessas duas posições, que, por sua vez, se refletem no subcampo missionário. São dois modelos que lidam de diferentes maneiras com a universalidade da mensagem cristã e a diversidade cultural: ecumênicos e fundamentalistas.

Para a posição ecumênica, a conversão não seria o foco central da atividade missionária. Segundo esses religiosos, a cultura deve ser valorizada em detrimento de um universalismo que submeteria a humanidade à necessidade da fé cristã. Deve-se, portanto, evitar a introdução de uma religiosidade do tipo européia ou norte-americana e descobrir na própria cultura os chamados “valores do Reino de Deus”. Essa perspectiva aproxima-se do movimento católico romano e sua maior expressão é o Conselho Mundial de Igrejas, instituição mais representativa do ecumenismo protestante, onde se encontram anglicanos, luteranos, metodistas, presbiterianos, episcopais e reformados.

Os ecumênicos, embora sejam numericamente muito menor do que os fundamentalistas, se destacam pela produção teológica, pela comunicação com setores do catolicismo e, principalmente, por fazerem da missão uma ação política, como lutar pela demarcação de terras indígenas e pela defesa de suas culturas. A atuação desses religiosos aproxima-se das ações católicas de caráter ecumênico, como o CIMI, e vale-se também dos princípios da “teologia da inculturação” elaborada a partir dos conceitos da “teologia da libertação”: a categoria “oprimido” que compreendia o “pobre” foi estendida a outras minorias políticas como índios (RUFINO, 1996, p.169). A “inculturação” é a reflexão teológica no contexto do pós-Concílio Vaticano II, realizado entre 1963-65, que afirmou a necessidade de desromanizar a Igreja Católica, principalmente no simbolismo e na liturgia, e valorizar a diferença cultural.<sup>20</sup> O pressuposto é de que na própria cultura existem dimensões positivas nas quais o cristianismo poderia ser inculturado enquanto valores: justiça, fraternidade, amor, solidariedade etc. (MONTERO, 1996, p.120).

Destacam-se na posição ecumênica as atividades das pastorais luteranas, episcopais metodistas, presbiterianos; o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico – GTME, que possui uma organização e proposta de

---

<sup>20</sup> O termo “inculturação” foi cunhado em 1977, em documentos do Sínodo dos Bispos (MONTERO, 1996, p.115).

ação semelhante ao CIMI; outros protestantes (luteranos, em particular) que atuam no próprio CIMI; além da Igreja Luterana do Brasil – IECLB que, assentada numa região ocupada por imigrantes, adotou como política institucional a intervenção social em apoio à sua comunidade e à população mais carente das áreas rurais e, mais recentemente, das áreas indígenas.

A missão ecumênica tem como objetivo recuperar as tradições locais e contribuir para a autonomia dessas sociedades através da capacitação de lideranças políticas nativas para a defesa da cultura e da posse da terra. Numa perspectiva semelhante à inculturação católica, a atividade missionária seria o “processo pedagógico” para capacitar as sociedades indígenas na luta pela sua “autodeterminação” e reação em face do contato com a sociedade envolvente. Processo que seria ativado pelo despertar dos valores cristãos entre os índios, sem que houvesse necessariamente a adesão ao credo cristão.

O alvo que este trabalho missionário persegue é o desenvolvimento da comunidade indígena, a partir da cultura indígena, pela realização do Evangelho. Para que este Evangelho seja palavra viva no seio da comunidade indígena, é preciso que, nas relações entre índios e não-índios, haja justiça. E esta justiça só pode se concretizar com a liberação das terras indígenas para o uso exclusivo da comunidade indígena. Daí que no trabalho missionário o tema terra desponta como prioritário. (ALTMANN & ZWETSCH *apud* DREHER, 1992, p.337)

Segundo o depoimento do agente ecumênico e luterano do GTME, R. ZWETSCH (1997, p.38), “A pastoral de uma igreja cristã junto a uma comunidade indígena não podia ser uma pastoral ‘de conversão’”. Formado no método histórico-crítico na Faculdade Teológica Luterana, em São Leopoldo (RS),<sup>21</sup> além de ter freqüentado o seminário jesuíta,

---

<sup>21</sup> Junto com a Universidade Metodista de São Bernardo do Campo, em São Paulo, são os

Zwetsch(op.cit.) sofreu forte influência da teologia da libertação, assim como a “teologia da inculturação”. Em relação aos índios, o problema é como atuar entre eles sem provocar profundas mudanças. O intuito é de valorizar tradições, rituais, hábitos que reforcem sentimentos de identidade. De acordo o membro do GTME,

A pastoral, se quer proporcionar uma contribuição eficiente, eficaz, e uma contribuição relevante para a vida daquele pequeno povo, deve ser, em primeiro lugar, *uma pastoral de escuta* (...) A pastoral de convivência nada mais é do que uma *prática testemunhal*, que não significa abrir mão da identidade cristã, mas significa trabalhar com esta identidade de outra forma. Significa tornar essa identidade uma prática potencialmente política – e aí entro no tema – de defesa da vida do outro, sobretudo do outro que é ameaçado, que é uma vítima, o outro que é ameaçado em sua integridade e em seus direitos fundamentais (...) Conversão não é ato de vontade. Conversão é resposta a um ato divino, gratuito, que não tem nada a ver com nossa ação, com nossa vontade, com nossa disposição e assim por diante. A graça é anterior às opções de fé, à adesão. (ZWETSCH,1997, p.38-39)  
[grifos meus]

Na missão promovida por ecumênicos abandona-se a idéia de conversão como ruptura da trajetória de vida e como “ato de vontade”. Trata-se de “uma caminhada que transcende sua experiência individual e atinge uma compreensão mais social” (ZWETSCH, p.35). A atividade missionária ecumênica identifica as carências sociais e econômicas dos índios e torna-se solidária na (quando não o promotor da) luta política. Como dito na citação, trata-se de uma missão de “escuta”, sem a pregação religiosa, atuando somente no assessoramento nas lutas políticas contra a “opressão”. Mais do que escutar, a proposta é de um testemunho “calado”

---

principais centros de formação com orientação ecumênica do Brasil, além de terem em seus quadros alguns teólogos liberais.

quanto à pregação religiosa (p.167). Os princípios do cristianismo devem ser transmitidos pelo testemunho (exemplaridade) e não por catequese (ou convencimento). Exatamente o oposto da posição fundamentalista que se estrutura na atividade de transmissão de uma mensagem via escrita e oralidade.

As missões fundamentalistas no Brasil disputam com protestantes e católicos ecumênicos tanto fiéis quanto um modelo de relação com culturas diferentes. Enquanto estes se debatem em torno dos limites da evangelização e das precauções com o contato cultural, o projeto missionário fundamentalista faz parte de um movimento impulsionado pela crença de que o homem é um ser “decaído” e que necessita de salvação, donde surge a necessidade da conversão. Apesar de a catequese católica anteceder em alguns séculos a evangelização protestante, atualmente é nesta que o proselitismo apresenta-se de forma mais acentuada. Contrariando o discurso da diferença cultural tal como vem sendo elaborado por ONGS, acadêmicos, indigenistas, religiosos da Teologia da Inculturação ou mesmo outras vertentes do catolicismo, sua prática orienta-se predominantemente pela “salvação de almas” ao obedecer ao chamado da “Grande Comissão”,<sup>22</sup> levando a Palavra de Deus àqueles que não a conhecem.

Estrito senso, o fundamentalismo ficou conhecido como o movimento religioso surgido com a publicação (entre os anos 1910 e 1915, nos Estados Unidos) de doze livretos de teologia conservadora e antiliberal intitulada *The Fundamentals*, os quais ensinavam os verdadeiros e eternos fundamentos da fé cristã: a “inerrância” da Bíblia; o nascimento virginal de Jesus; a ressurreição física; a expiação dos pecados por Jesus; a autenticidade dos milagres de Jesus (PIERUCCI, 1992, p.152). De acordo com DEIROS (1994, p.167), o fundamentalismo evangélico caracteriza-se pela centralidade da Bíblia, o salvacionismo e a escatologia. A Bíblia é

---

<sup>22</sup> Nome dado ao chamado de Cristo à evangelização do mundo, segundo Marcos, 16:15.

referência para todos evangélicos, no entanto, nem todos fazem uma interpretação baseando-se na literalidade do texto como os pentecostais e parte dos protestantes. Assim, mas do que central, a particularidade se encontra na forma de leitura, dogmática e acentuadamente literal.

O objetivo do movimento era difundir na sociedade norte-americana seus valores e visão de mundo em reação à ameaça da cultura liberal que atingia as igrejas e o país no seu sistema de ensino. Esses religiosos lutaram contra o ensino de teorias opostas aos princípios bíblicos que deveriam ser compreendidos a partir de uma exegese literal da Bíblia (uma reação à visão científica e secular do mundo). O criacionismo, por exemplo, deveria ser ensinado nas escolas em substituição às hipóteses do evolucionismo biológico (MENDONÇA, 1990, p.135; PIERUCCI, 1992, p.152; MOORE, 1995, p.42).

No plano das relações externas, as missões fundamentalistas reivindicaram a liberdade religiosa entendida como liberdade civil, reforçaram o discurso anticomunista e legitimaram a influência política, econômica e ideológica dos Estados Unidos sobre a América Latina. Sem entender o movimento missionário como agentes do imperialismo norte-americano, da CIA e das fundações privadas, é possível afirmar uma convergência de interesses entre a política externa norte-americana para essa região do mundo e a propaganda religiosa. Um dos maiores símbolos desta convergência ocorreu no período da Guerra Fria por meio da missão “Portas Abertas”, que evangelizava clandestinamente países da “cortina de ferro” (países comunistas do Leste europeu) e da “cortina de bambu” (o Vietnã do Norte e o Camboja).

Segundo um dos principais missionários norte-americanos radicados no Brasil, as expressões “cortinas de ferro e de bambu” faziam parte do “*marketing* missionário” durante as décadas de 1960 a 1980. Era uma forma de mobilização de recursos nas igrejas e recrutamento de pessoas para irem “até os confins do mundo”. Desde a queda do Muro de Berlim até hoje, o *marketing* passou a ser “Janela 10-40”, 10° de latitude e 40° de

longitude, isto é, a área que compreende o Oriente Médio e Norte da África. Utilizando-se de dados quantitativos, a propaganda “Janela 10-40” mostra que esta região do planeta tem pouca presença cristã e domínio crescente do islamismo, o que resultaria em baixos índices sociais, conflitos civis e ausência de democracia<sup>23</sup>.

Muito embora os diferentes ramos do protestantismo presentes no Brasil possuam “formas de governo” e referências teológicas diferentes (como calvinismo, pietismo, arminianismo, metodismo e outros mais), pode-se afirmar que o movimento missionário norte-americano que chegou aqui pautou-se, em linhas gerais, por uma teologia de salvação arminio-wesleyana. Em outros termos, a crença de que a salvação ocorreria pela consciência de culpa e um ato voluntário de aceitação do perdão divino – o que se opõe à consciência calvinista da predestinação. E mais, “A conversão era individual e consistia no rompimento abrupto do indivíduo com seu meio cultural através da adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado” (MENDONÇA,1990, p.32). Em suma, as missões norte-americanas – influenciadas pelo metodismo de John Wesley, que pautou os “movimentos de avivamento”, citados inicialmente – marcaram o protestantismo brasileiro, e também o pentecostalismo que chegaria anos mais tarde, com uma teologia missionária conversionista.

O segmento evangélico fundamentalista prega um salvacionismo em que se encontram, de um lado, a situação de pecaminosidade do homem e, de outro, o amor e o perdão de deus. A evangelização é ainda animada por uma visão escatológica, que prega a volta de Jesus Cristo após a propagação do Evangelho em todo o mundo. O princípio, portanto, não é propriamente de que cada indivíduo ouça e aceite o Evangelho, mas de que cada povo tenha a mensagem cristã anunciada em sua própria língua, o

---

<sup>23</sup> Mais recentemente, os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, por grupos terroristas islâmicos, acentuaram ainda mais a propaganda “Janela 10-40” entre as “missões transculturais”, principalmente em relação ao Afeganistão.



que configuraria a situação ideal para o retorno de Cristo e o “juízo final”. Daí o esforço monumental de codificação das línguas em escala planetária realizado pelo *Summer Institute of Linguistics* (GRIMES, 2000).

De acordo com aquele que foi considerado um dos pioneiros do movimento missionário moderno, Willian Carey, a evangelização de uma sociedade deve obedecer a cinco etapas básicas: vasta pregação do Evangelho por todos os métodos possíveis; distribuição e ensino da Bíblia nas línguas locais; criação de uma igreja; estudo das tradições e do pensamento dos povos não-cristãos; e preparação de sacerdotes nativos (NEIL, 1964, p.272). Ou ainda, segundo outro pioneiro do movimento missionário moderno,

... deve-se buscar a eutanásia da missão que ocorre quando um missionário, cercado por igrejas nativas bem treinadas, dirigidas por pastores nativos, é capaz de renunciar a todo trabalho pastoral que está em suas mãos e gradualmente transferir todo o seu trabalho de supervisão aos próprios pastores até que imperceptivelmente o seu trabalho deixe de existir, quando, então, a missão passa a ser uma igreja cristã estabelecida. A partir desse momento o missionário e todas as agências missionárias devem ser transferidos para outras regiões ainda não alcançadas. (WINTER, 1987, p.204)

A idéia de sacerdócio universal permite um tipo de enraizamento, expansão e vínculos com a igreja emissora com significativas diferenças em relação à prática católica. As Ordens Religiosas católicas mantêm-se ativas por décadas entre alguns grupos indígenas, sem a expectativa de curto ou médio prazo para a formação de uma igreja autóctone, com autonomia na distribuição de todos os sacramentos, em particular a ordenação sacerdotal. O protestantismo fundamentalista, ao contrário, acelera ainda mais a fixação de uma “célula”, cujas condições centrais de formação são: o fim da mediação da Igreja e o sacerdócio universal. Isto

propicia um maior desprendimento (mas não total) das igrejas nativas em relação à “igreja-mãe” que lançou a missão.

Em síntese, os dois modelos descritos (ecumênicos e fundamentalistas) mantêm relações diferentes quanto às dimensões da vida social indígena a serem tematizadas. Para o ecumenismo, a missão atua como uma assessoria técnica e militância política. Para o fundamentalismo, os mitos, o comportamento e os rituais são os focos da ação missionária. Muito embora a concepção proselitista não seja a única posição teológica e prática missionária cristã, ela foi e ainda é hegemônica no meio evangélico diante daquelas de cunho ecumênico que não adotam a prática conversionista. Mas, como afirmado desde o início, este trabalho se restringe ao segmento fundamentalista, embora vez por outra é contraposto ao ecumenismo. Assim, restrinjo-me a seguir a formação do missionário fundamentalista como um agente de expansão religiosa.

## **A VOCAÇÃO MISSIONÁRIA**

Missão é, por excelência, a atividade religiosa dedicada à expansão do cristianismo. Um movimento em busca de adeptos. A lógica do protestantismo fundamentalista – e do cristianismo de forma geral, embora esse impulso tenha se “perdido” em alguns segmentos – é expansionista e busca a multiplicação de pessoas iguais a elas mesmas, tanto no comportamento quanto na representação do mundo. A ação visa à constituição de uma “igreja autóctone” com lideranças nacionais que promovam novas evangelizações. Para tanto, é necessário capacitar o agente deste empreendimento para a tarefa de tradução do Evangelho e de

mediação cultural. Como sujeito parcialmente desenraizado dos pontos de vista cultural, geográfico e lingüístico, o missionário é treinado para adaptar-se ao novo meio e implantar um conjunto de valores, crenças e comportamentos.

A preparação desse profissional ocorre em seminários denominacionais (pertencentes a uma igreja evangélica, como a Faculdade Teológica Batista, Instituto Bíblico da Assembléia de Deus e tantos outros) ou interdenominacionais (como SIL, MEVA, MNTB etc.), que arregimentam os *vocacionados* nas “igrejas locais” (comunidade de fiéis congregados em um templo sob a direção de um pastor). A Novas Tribos – agência missionária mais ativa atualmente, depois de anos de predomínio do SIL nas décadas de 1950 e 1960 – possui quatro centros: o Instituto Bíblico Peniel (Jacutinga-MG), o Instituto Bíblico e Missionário Macedônia (Recife-PE), o Instituto de Treinamento Sheikinah (MS) e o Instituto Lingüístico Ebenezer (GO). A primeira etapa da formação é realizada nos dois primeiros centros, enquanto a segunda e a terceira são realizadas nos dois últimos que estão localizados em lugares isolados e de difícil acesso.

Parte dos missionários tem formação em Lingüística para viabilizar a comunicação. Como complemento, valem-se também de um conhecimento em Antropologia de perfil culturalista, que é formulado sob princípios da Teologia. Pode-se afirmar que essas três disciplinas são as principais referências para a formulação dos princípios, métodos e técnicas de evangelização. O currículo da Novas Tribos está estruturado em três níveis: “Teológico” com duração de três anos; além das matérias teológicas, são ministradas as disciplinas Antropologia Cultural, Introdução à Pedagogia e Língua Estrangeira. No segundo, a duração é de um ano e as disciplinas principais são Comunicação Transcultural, Noções Básicas de Mecânica e Enfermagem (Primeiros Socorros, Noções de Diagnóstico Clínico, Sinais Vitais, Prevenção em Saúde, Noções sobre Doenças Tropicais). Por fim, com duração de um ano, “Lingüístico Cultural”, com as disciplinas Introdução à Pedagogia e Princípios de Didática, Introdução à

Antropologia Cultural, Alfabetização Bilíngüe, Produção de Material Bilíngüe, Código Fonético Universal de Codificação e Transcrição, e Princípios Gerais de Tradução.

A descentralização geográfica dos centros de formação já constitui em si um treinamento para os missionários, pois são forçados a abandonar seus parentes e amigos e a viver juntos de outros *vocacionados* – pessoas dotadas de certas capacidades e disposição para o trabalho de evangelização transcultural. A atividade exige, por um lado, o desprendimento e a renúncia de viver próximo aos parentes e amigos, e por outro, a disposição de criar laços religiosos e fraternais com pessoas de hábitos e costumes distintos dos seus. O propósito é acostumar o missionário a conviver com adversidades como a distância da família e a sobreviver em um ambiente, por vezes, hostil e com poucos recursos materiais. Para tanto, aprendem a construir suas próprias casas com os recursos naturais disponíveis e a administrar as mercadorias trazidas do meio urbano como ferramentas e suprimentos.

Do bom desempenho nessas atividades decorrerá a disposição de se tornar um missionário de campo ou de apoio, que atua nas partes administrativa, educacional, de serviços etc. No entanto, durante esse período, muitos abandonam os seminários, concluindo apenas os anos de formação teológica. E, mesmo dentre aqueles que se formam, muitos não optam pela carreira por não se considerarem *chamados* por Deus. Eles acabam retornando a suas igrejas e, nelas, na maioria das vezes, tornam-se professores de missiologia ou trabalham na sensibilização da comunidade para a evangelização mundial.

Aqueles, entretanto, em que for criada a convicção de terem sido *chamados* para dedicar vários anos à atividade transcultural devem adequar sua vida conjugal a este projeto. Isto porque, diferente do catolicismo no qual a dedicação à missão é acompanhada por um *voto* de celibato, a missão evangélica, ao contrário, ocorre como um projeto familiar. Assim, o bom andamento do trabalho, segundo esses religiosos,

depende de um duplo *chamado*. De acordo com suas declarações, não existe esposa de missionário, mas um casal de missionários. Os centros de formação estimulam essa dupla convicção para garantir a permanência desses profissionais em campo. Uma das principais causas de abandono do campo missionário deve-se à busca dos jovens por casamento, que muitas vezes não se realiza com um *vocacionado*. Como corolário, diversos matrimônios são gerados no circuito constituído pela rede dos centros de formação.

Além de serem treinados em técnicas de sobrevivência na selva e em lugares com dificuldades equivalentes, os missionários e sua família têm sua “espiritualidade” trabalhada a partir de uma “teologia do sofrimento” – segundo classificação nativa –, que lhes possibilitaria tolerar as dificuldades materiais e culturais no campo de missão. Não se trata aqui especificamente do que WEBER (1971), influenciado pelo pensamento de Nietzsche, chamou de “teodicéia do sofrimento”, cuja idéia era de que as religiões formadas por “desprivilegiados” teriam um ressentimento recalcado e se expressaria na idéia de que o sofrimento nesta vida seria recompensado após a morte, assim como os opressores neste mundo seriam condenados eternamente. A idéia de sofrimento também não remete à compreensão católica do “martírio”. Para um evangélico, o sofrimento deve ser suportado apenas enquanto fortalecimento da fé, nunca o aceitando como meio de salvação. Em suma, trata-se de um exercício da disposição do agente que lhe oferece condições de suportar a distância dos parentes, da “comunidade dos irmãos” e do local de origem.

O modelo para formular essa teologia é alegoricamente representada na história de Paulo, o apóstolo dos gentios, que se encontra descrita em Atos dos Apóstolos, do evangelista Lucas.<sup>24</sup> A superação das adversidades

---

<sup>24</sup> Todas as aventuras envolvendo o apóstolo Paulo foram apresentadas por Lucas de forma temática, exemplar e mesmo mitológica, dado que não há nenhuma referência na Epístolas Paulinas em suas cartas a acontecimentos descritos em Atos dos Apóstolos, como sua “conversão”. Ao aplicar a crítica histórica e literária especificamente ao Novo Testamento, constata-se que as cartas de Paulo foram escritas nos anos 50 da era cristã,

para a expansão numérica e geográfica da nova religião é um dos temas centrais do livro. A exemplaridade de Paulo serviu como paradigma para formular não só a “teologia do sofrimento” como também toda a atividade missionária. Como motivação para o trabalho, a maior parte de Atos dos Apóstolos narra as inúmeras dificuldades físicas, afetivas, carnis e materiais do herói bíblico na evangelização do Mediterrâneo Oriental até a Espanha e Norte da África. Quase sempre acompanhado de algum parceiro (Barnabé, Silas, Lucas ou Timóteo), Paulo realizou durante sua vida três longas viagens missionárias. Nelas, correu riscos, foi condenado à prisão e à morte, protagonizou fugas espetaculares. Uma trajetória muito difícil, contudo, vitoriosa no objetivo de propagar a nova religião. O sofrimento, fruto do sacrifício pessoal em prol da salvação de outras pessoas, é simbolizado como virtude de um *vocacionado*.

Como exemplo de conduta, Atos dos Apóstolos conta que Paulo era um fazedor de tendas, e que deste ofício retirava o seu sustento. Da mesma forma, o missionário deve ser responsável por sua manutenção em campo. Numa leitura alegórica dessa passagem bíblica, os missionários são motivados a exercer outras atividades profissionais, embora em boa parte dos casos as agências – e mesmo o campo de missão – exijam dedicação exclusiva. Como é extremamente difícil obter alguma renda em aldeias indígenas, os missionários são responsáveis por arranjar doadores que os mantenham e às suas famílias, e lhes garantam, posteriormente, a aposentadoria e alguma reserva financeira. Muito freqüentemente, os filhos dos missionários contam com diversos tipos de doações para propiciar-lhes uma boa educação, quase sempre realizada em colégios e faculdades confessionais, e até mesmo escolas das próprias missões, mas sempre longe dos pais. A Novas Tribos mantém, em Anápolis, um internato onde os filhos de missionários vivem durante o período letivo.

---

antes, portanto, de Atos e os Evangelhos, que são das décadas de 60 e 80 d. C., quando já havia uma tradição oral sobre Paulo e Jesus (GEOLTRAIN,2000).

Mas, talvez, a principal referência em Atos dos Apóstolos para a missão evangélica esteja simbolizada na “conversão de Paulo”, quando estava a caminho da cidade de Damasco para capturar cristãos e, de repente lhe ocorreu a *revelação* de Cristo. Conta a narrativa que Paulo caiu do cavalo e, por causa da intensidade da luz da *aparição*, ficou temporariamente cego até ser doutrinado por Ananias. Esses dois acontecimentos são compreendidos pelos fundamentalistas, respectivamente, como um constrangimento necessário no momento da conversão e um período de entendimento da *Verdade* e adequação da “cosmovisão” religiosa. Tal passagem bíblica é tida como paradigma da “conversão” evangélica, que em termos fundamentalistas implica uma catarse individual, a confissão de uma divindade universal e redentora, e a mudança de comportamento.

A conversão simbolizada em Paulo deve-se ao fato de não ter recebido a transferência do carisma dado pelo próprio Cristo – assim como ocorreu aos outros apóstolos. O “discipulado” dos outros apóstolos durante os três anos de convívio com Jesus ocorreu em Paulo como uma transformação repentina da consciência, o que caracteriza a conversão protestante, principalmente nas tradições presbiterianas, batistas e pentecostal. De certa forma, a exegese evangélica fundamentalista entende que todos são *chamados* a ter a mesma experiência paulina – e isto faz a diferença entre “salvos” e “condenados” –, mas somente alguns são *vocacionados* para serem propagadores do ideário religioso, como foi Paulo no início do cristianismo.

Os seminários têm a função de desenvolver as *vocações* dos missionários por um processo pedagógico. Nesse período de formação lhes é inculcada a convicção de ser um dos *chamados* por Deus para dedicar dezenas de anos da vida à “conquista de povos distantes para o cristianismo”. Após anos de distância – interrompida por períodos de férias pouco frequentes –, eles se aposentam e retornam ao local de origem. Com

viagens esporádicas, voltam para supervisionar o campo e manter ativa a religiosidade evangélica.

### **A TÉCNICA MISSIONÁRIA**

No século XIX, o colonialismo europeu, cuja expressão máxima foi o protestante Reino Britânico, imprimiu a educação em sociedades não-européias visando, entre outras coisas, à introdução da língua do colonizador. A tradução da Bíblia se limitou por um bom tempo aos vernáculos europeus, de forma que o tradutor vertia o cânone para a sua própria língua. No início do século XX, com o surgimento e o *boom* da Ciência Lingüística, a variedade das línguas não-européias se tornou objeto de intensa pesquisa. O pressuposto era o do “igualitarismo lingüístico”, pelo qual qualquer língua é auto-suficiente na representação da realidade. Como parte das sociedades alvo da evangelização desconhecia a escrita, o trabalho dos missionários culminou (e ainda culmina em muitas partes do mundo) na introdução da escrita e normatização de várias línguas.

A partir da década de 1940, a influência da Lingüística e da Antropologia nos seminários norte-americanos resultou no surgimento das “missões transculturais”, uma especialização da missão fundamentalista. Além de despertar a vocação, os seminários passaram a formar tecnicamente seus agentes para a atividade transcultural, ao introduzir em seus currículos as disciplinas Lingüística e Antropologia. Para eles, só quando for possível se expressar na língua nativa será iniciada a



evangelização e a tradução da Bíblia. Mesmo que de início não façam nenhum proselitismo explícito, os missionários acreditam que seu comportamento será observado de forma positiva pelos índios, e, dessa maneira, influenciará numa possível adesão à religião evangélica. Segundo seus depoimentos, há o temor de que a precoce evangelização resulte em sincretismo religioso; por conseguinte, imprimem um proselitismo mais lento e cadenciado quando comparado à vertente pentecostal, cuja maior representante é a Assembléia de Deus, que tem como orientação produzir adeptos no menor tempo possível.

O problema da língua coloca-se, portanto, em dois níveis. Primeiro porque para comunicar a mensagem religiosa é necessário dominar os diversos códigos culturais; dentre estes, o sistema lingüístico é considerado de primeira ordem. Segundo, sendo uma escritura o elemento de mediação entre o homem e Deus, o conhecimento da língua torna-se ainda mais necessário e especializado. Assim, a Bíblia em língua indígena pode ser pensada também nesses dois planos: como a atividade específica de verter um livro para um sistema lingüístico, ou como a materialização de um longo e amplo processo de tradução cultural provocado por missionários fundamentalistas.

Segundo BARROS (1993), a lingüística ensinada pelas missões procura articular a visão científica e a religiosa, como se a segunda estabelecesse os princípios e os limites para a primeira.<sup>25</sup> A autora destaca duas instituições centrais nesse processo: a *American Bible Society* – ABS, na década de 1930, e o *Summer Institute Linguistic*, nos anos 40. A ABS era uma instituição norte-americana que servia, principalmente, como avaliadora da tradução da Bíblia do inglês para outras línguas.<sup>26</sup> Para ela

---

<sup>25</sup> No entanto, seu trabalho pouco aborda a discussão entorno do tema da religião, limitação assumida pela autora. Na verdade, ela centra sua análise na técnica (“estilo” de lingüística, como define) da tradução, nas referências científicas e nas relações institucionais com universidades e governos locais da América Latina.

<sup>26</sup> As normas da ABS baseavam-se na *British and Foreign Bible Society*, cujo eixo central era o “teste de consistência” (*check list for consistence*). Tal princípio buscava a uniformidade do vocábulo por todo o texto, principalmente os mais importantes para a

a literalidade, a busca da menor variação no texto, era um valor a ser mantido e sinal de fidelidade à Palavra de Deus. O que se exigia fundamentalmente do tradutor, e isto legitimava seu trabalho, era ser honesto e ter fé. A compreensão variaria de acordo com a educação bíblica fornecida pelos missionários. Em suma, critérios morais e religiosos eram as formas de controle da tradução. Neste momento, o tradutor é o centro do trabalho, e sua experiência e entendimento da Bíblia garantem a legitimidade do texto vertido.

Em vez de se deter no vocábulo e pressupor a honestidade do missionário, o *Summer* adotou procedimentos técnicos que compreendem a língua como um sistema sincrônico e autônomo, com níveis de análise diferenciados. A evolução dos estudos lingüísticos abandonou a ênfase histórica e lexical para a compreensão dos mecanismos que estruturam a comunicação: primeiro a fonologia, a morfologia e a sintaxe, e, posteriormente, a semântica. A boa tradução, para o fundamentalista *Summer*, se faz na fidelidade ao texto original e na obediência à estrutura da língua receptora. Para tanto, ele acredita na existência de um sentido trans-histórico contido no cânone que deve ser universalizado pelas diferentes culturas, e a literalidade é o procedimento mais adequado na tradução.

Os principais lingüistas do *Summer* podem ser divididos em duas gerações que compreendem Eugene Nida, na primeira, e John Beekman, Mildred Larson e o casal Callow, na segunda. Sob influência da lingüística norte-americana, em particular de Bloomfield e Sapir, Nida escreveu manuais de Lingüística e Antropologia onde introduziu o conceito de estrutura gramatical como eixo central da tradução. Enquanto os outros, sob a influência de Chomsky, Halliday, Grice, Austin e Pierce, ancoraram a tradução na estrutura semântica. Para a estrutura gramatical, a sintaxe

---

compreensão do cristianismo, como perdão, salvação, pecado etc. Em caso de palavras que não tivessem equivalentes como nome de lugares, plantas etc., optava-se por manter o termo original acompanhado de nota explicativa.

organiza a tradução, pois obedece a princípios universais, diferente da imprecisão dos sentidos. A semântica corresponderia tão-somente a variedade lexical decorrente da diversidade cultural. A partir dos anos 70, passou a predominar no SIL a ênfase na estrutura semântica. A menor unidade significativa seria o “traço semântico” e a maior, o próprio texto organizado como um discurso. Em ambos, o foco da análise dirige-se preferencialmente para o nível das proposições, cujos componentes são fornecidos pelo léxico. Em vez de traduzir palavra por palavra, a operação é menos fiel aos termos (BARROS, 1993, p.47).

Para as “missões transculturais”, existem certas concepções de mundo que são verdadeiras e universais, logo, compreensíveis a qualquer cultura. As línguas variariam em suas estruturas superficiais (fonologia, gramática e léxico) e se assemelhariam na estrutura profunda (semântica). Assim, busca-se neste nível o sentido trans-histórico da Bíblia, privilegiando a realidade e historicidade dos fatos (isto inclui os milagres, a cosmogonia e as visões apocalípticas) e seu caráter doutrinário. Abandonase a tradução literal da ABS pela idiomática do *Summer*, mas sem deixar de manter a literalidade da mensagem religiosa que caracteriza a exegese fundamentalista. Como corolário, o nativo (não necessariamente crente) torna-se, mais do que o missionário, a peça central na tradução, dado que só ele pode conseguir expressar na sua língua esse sentido universal imanente às culturas.

Para evangelização de um povo é necessário conhecer a cultura nativa e buscar nela a idéia de Deus. Este conhecimento é concomitante ao da língua, que seria a expressão codificada da cultura. Para tanto, aplica-se o método de investigação “transcultural” que consiste na vivência contínua nas sociedades indígenas. Uma imersão que visa ao conhecimento da língua e da cultura para viabilizar a melhor tradução do universo cristão. O ensino padrão de Antropologia oferecido pela MNTB e outras agências transculturais, encontrado em seus cursos e manuais, entende cultura como a articulação de pelo menos cinco dimensões da vida social. A

primeira trata do controle da natureza para suprir as necessidades materiais, como a produção de armas, habitação, vestuário e alimentação (caça, pesca, agricultura). Para a segunda, a cultura material seria a manifestação artística e/ou a expressão religiosa de um povo. Para a terceira, esta sociedade produtora existe em razão da organização das relações sociais incorporadas na tradição de um grupo, como as de parentesco e políticas. A quarta compreende a maneira de o homem se comportar diante de um código moral definido necessariamente por qualquer sociedade. Por fim, os mitos são a expressão oral de um universo sobrenatural e os rituais a via de acesso à “cosmovisão indígena” (HIEBERT, 1999).

Apesar do pressuposto da diferença, todas as culturas seriam perpassadas por uma dimensão (a idéia de Deus) que permite a transitividade (ou tradutibilidade) de conteúdos entre diferentes sistemas culturais. Nesse sentido, as missões se apropriam da Antropologia e da Lingüística como técnica e não ciência. Técnica porque são utilizadas a partir de referências teológicas, logo, ontológicas. Como se viu anteriormente sobre a exegese fundamentalista, a disciplina História também é apropriada segundo pressupostos teológicos. Assim, o relativismo cultural e o método crítico-histórico são incompatíveis com os pressupostos dogmáticos da exegese fundamentalista evangélica. A partir do dogma, as disciplinas são utilizadas, por um lado, para legitimar mudanças culturais e, por outro, para viabilizar a propagação do Evangelho.

Como uma espécie de “posto avançado”, a missão atua com uma estrutura mínima e essencial, na medida do possível reduzida à disposição e à habilidade do missionário. Considero que os itens anteriormente discutidos – a tradição evangélica, a exegese literal, o modelo fundamentalista e a técnica missionária – estão condensados neste profissional da religião, cuja função é operar a mediação entre universos

culturais. A cosmologia fundamentalista se cristaliza nos agentes missionários e nas suas estratégias de evangelização.

Com a finalidade de sistematizar um padrão missionário fundamentalista de médio alcance em áreas indígenas no Brasil, o próximo capítulo circunscreve, em contextos específicos, como este agente da expansão opera a tradução da doutrina evangélica.

## 2

**MISSÃO ENTRE GRUPOS INDÍGENAS**

Esse capítulo se divide em duas partes que tratam da presença de evangélicos em áreas indígenas do Estado do Amapá: a região do Oiapoque e a Terra Indígena Waiãpi. Na primeira, procuro reconstituir o universo das instituições cristãs ali atuantes desde a década de 1960. Antes, faço uma rápida recuperação do cristianismo entre os três grupos indígenas observados no Oiapoque (Galibi-Marowrno, Karipuna e Palikur), no início do século, a partir do relato de Curt Nimuendajú. Esta região se caracteriza por uma pluralidade étnica e lingüística que atraiu, na segunda metade do século XX, as “missões transculturais” SIL, em um primeiro momento, e, posteriormente, a MNTB. Além destas, atuam na região as denominações Assembléia de Deus, Batista e Adventista do Sétimo Dia. O objetivo desta parte é descrever, a partir do trabalho de lideranças religiosas cristãs indígenas e missionários, as estratégias de ação das instituições evangélicas e sua interação com o contexto local. Desta interação resulta um “campo de disputa”, mais ou menos beligerante, dependendo dos atores envolvidos. Penso na contraposição da pregação evangélica em relação às práticas da pajelança e, principalmente, ao catolicismo presente na região: o “tradicional” (da devoção aos santos) e/ou o do Conselho Missionário Indigenista – CIMI.

A segunda parte trata da missão entre os índios Waiãpi, cuja Terra Indígena se localiza na parte central do Estado do Amapá. Nesse caso, não

visei propriamente à atuação em campo dos missionários, pois, como se verá, eles foram retirados da área pela FUNAI, em 1996. Isso, no entanto, não os impediu de manter algum tipo de atividade de evangelização e de tradução da Bíblia. Assim, a descrição busca inseri-los em um contexto que extrapola o universo missionário e o mundo das relações intertribais. Eles estão situados em um emaranhado de relações de ordem política e econômica entre diferentes agentes que atuam entre os índios, e cujas posições variam de acordo com seus interesses e interpretação do que seja a “cultura indígena”, e suas possibilidades de transformação.

## **A REGIÃO DO OIAPOQUE**

O Oiapoque está situado no extremo Norte do Brasil, no Estado do Amapá, e faz fronteira com um Departamento Francês de Ultra-mar, a Guiana Francesa. O principal encontro entre brasileiros e guianeses ocorre numa curta faixa do rio Oiapoque que separa os dois países. Duas localidades formam a situação de fronteira: a cidade de Oiapoque e a de Saint-Georges de l’Oyapoc.

No lado guianense, a população é basicamente formada por afrodescendentes, conhecidos regionalmente como crioulos; pela população indígena Palikur, disposta em duas aldeias dentro da cidade; por estudantes Waiãpi subsidiados pelo Estado francês; por soldados da Legião Estrangeira; e por brasileiros que foram à procura de trabalho ou casamento, e, conseqüentemente, da cidadania francesa.

No lado brasileiro, o epicentro da região é a cidade de Oiapoque, com uma população flutuante que aumenta, de tempos em tempos, com a

vinda de diversos grupos do entorno, os quais em geral se deslocam para a cidade, a fim de comercializar seus produtos: indígenas que negociam farinha, frutas, pescado e caça; garimpeiros que vendem o ouro encontrado no leito dos rios; guianeses que consomem carne e frutas produzidas no Brasil. Isso sem contar com o comércio em torno do turismo sexual de mulheres vindas de Belém e Macapá, as quais atendem garimpeiros, soldados do Exército Brasileiro, guianeses, e franceses em trânsito por Saint-Georges, como legionários e turistas. Ainda próximo à cidade de Oiapoque, há uma base do Exército, encarregada de salvaguardar a fronteira e sediada no distrito de Clevelândia do Norte, uma ex-colônia penal e agrícola transformada em colônia militar (CEDI, 1983).

Para além da cidade de Oiapoque, seguindo no sentido cidade-interior, ainda no perímetro do município, encontram-se mais duas pequenas vilas de brasileiros, Cassiporé e Vila Velha, e as reservas indígenas Uaçá I e II. As outras duas Terras Indígenas da região, Juminã e Galibi do Oiapoque, situam-se nas proximidades do baixo rio Oiapoque. Neste conjunto de Terras Indígenas distribuem-se quatro povos indígenas: Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur e Galibi do Oiapoque. Na descrição que segue será analisada a presença do cristianismo (evangélicos e católicos) entre os três primeiros. Por não se observar nenhuma atividade evangélica, os Galibi do Oiapoque não foram pesquisados.

Subindo o rio Oiapoque, existe ainda mais um outro agrupamento humano em situação de fronteira. No lado brasileiro, encontra-se a Vila Brasil, formada por garimpeiros que, em sua maioria, são migrantes do Nordeste do Brasil, principalmente maranhenses. Em frente à Vila Brasil, na Guiana, no município de Camopi, existe um posto da Legião Estrangeira e os Waiãpi cujas crianças são levadas para estudar em Saint-Georges. Estes são parentes dos Waiãpi localizados no centro-oeste do Estado do Amapá e que serão apresentados posteriormente. →

Em razão das guerras e/ou alianças entre os grupos indígenas, da busca de melhores terras para a caça e a pesca, das epidemias, ou da



manutenção da rede de parentesco, os índios são os que mais migraram pelos dois países. Como as legislações brasileira e francesa são diferentes no tema referente às populações indígenas, variam as motivações para permanecer em um ou em outro lado da fronteira. Por serem um Departamento do Estado francês, os guianenses possuem a cidadania francesa e os benefícios da política de bem-estar social que lhes garantem educação, saúde e habitação, além de salário-desemprego, auxílio-família e outros benefícios, o que torna pequena a parcela da população economicamente ativa. Tal cidadania é extensiva também aos indígenas com algum tempo de moradia ou nascidos na Guiana, e aos brasileiros (na maioria mulheres) que conseguem se casar com guianeses e obtêm a *Carte de séjour* (visto permanente para estrangeiros).

No Brasil, o processo de demarcação de terras garantiu a algumas populações indígenas o direito à posse de partes do território nacional. No caso do Oiapoque, todas as áreas estão demarcadas e homologadas desde 1992 por Decreto Presidencial<sup>27</sup>. Com essas diferenças na legislação, cada lado oferece algum tipo de benefício: no Brasil, a manutenção de um território próprio; enquanto na Guiana, serviços públicos para uma vida na cidade.

Na circulação pela região, os jovens são os mais atraídos para a cidade de Oiapoque, Saint-Georges e Caiena, capital da Guiana Francesa, enquanto os mais velhos optam por continuar nas aldeias. O trânsito de uma parte da juventude pelas cidades maiores é visto pelos índios mais velhos (de qualquer etnia), por um lado, como a possibilidade de obtenção de recursos materiais e maior capacitação técnica que podem ser revertidos em benefícios para a aldeia. Por outro, preocupa-os a sedução dos centros urbanos que dificulta o retorno dos jovens às aldeias ou ainda

---

<sup>27</sup> A Terra Indígena Galibi foi homologada em 1982 pelo decreto n.º 87844, DOU 22/11/82, com a extensão de 6.689ha; a Terra Indígena Uaçá I e II, em 1991 pelo decreto n.º 298 de 29/10/91, DOU 30/10/91, com 470.164ha; e, em 1992, a Terra Indígena Juminã pelo decreto s/n.º de 21/05/92, DOU 22/05/92, com 41.601ha (ISA, 2000, p.373)

os costumes levados para elas considerados como de branco: o alcóolismo, a promiscuidade sexual aprendida nos bordéis do município de Oiapoque e o homossexualismo. Este último assunto é candente na aldeia Kumarumã dos índios Galibi-Marworno, e teria levado, entre outros motivos, o cacique a convidar o missionário da Novas Tribos (que já atuava na região do Juminã) para na aldeia morar.

Os deslocamentos pela fronteiras decorrentes da situação histórica de disputa entre Brasil e França por aquele território, associados à necessidade de se relacionar com brasileiros e guianenses, possibilitaram às populações indígenas falar mais de uma língua. Assim, nesta região que compreende índios, brasileiros, crioulos e franceses, formando cerca de 14 mil pessoas distribuídas em duas cidades principais e diversas aldeias, fala-se patois, francês, português, galibi, palikur e waiãpi. Em suma, um complexo cultural e lingüístico no extremo Norte do país, visto pelas missões evangélicas como um campo fértil para a propagação do Evangelho.<sup>28</sup>

O patois é utilizado como língua franca entre os povos indígenas da região. É também utilizado como marcador de identidade étnica diferenciada pelos Galibi-Marworno e Karipuna, que, mesmo se tratando de uma mesma língua, apresentam entre si algumas diferenças fonéticas. Segundo VIDAL (2002), este crioulo “indígena” distingue-se em alguns aspectos fonéticos e lexicais do falado pelos negros da Guiana Francesa. Os Galibi-Marworno adotaram o patois em detrimento das línguas de seus antepassados, dentre eles, os Aruã e os Maraon.

Já os Karipuna, de acordo com TASSINARI (1998, p.114), são uma “cultura em construção”. Para a autora, o termo *Garipon/Caripoune* designava um conjunto de famílias etnicamente diferenciado que, entre

---

<sup>28</sup> Os Waiãpi de Camopi, na Guiana Francesa, falam francês e Waiãpi, mas não foram objetos de investigação desta pesquisa, assim como os Galibi do Oiapoque, que vivem na região e serão rapidamente apresentados neste capítulo. Tratarei mais adiante dos Waiãpi que vivem no centro-oeste do Amapá, uma região distante do Oiapoque com a qual têm pouco contato.

outros, compõem os atuais Karipuna. Estes foram também formados por uma ampla rede de relações interétnicas e brasileiros de outras regiões. Atualmente estão dispostos ao longo do rio Curipi em núcleos familiares. Na verdade, a autora defende que a identidade Karipuna está em construção (no sentido de criação, não apenas transformação), na qual o catolicismo conjugado ao xamanismo é um dos elementos diacríticos.

Os Palikur e os Galibi do Oiapoque são os únicos da região, no lado brasileiro, que têm uma língua própria. Os Palikur falam português, patois (que é utilizado principalmente nas relações com os outros grupos indígenas) e palikur, língua da família Aruak. Os Galibi do Oiapoque, formados por um pequeno grupo doméstico imigrado da Guiana Francesa na década de 1950, por sua vez, mantiveram parcialmente sua língua entre os mais velhos, que incentivam o aprendizado do português nas escolas sem a preocupação da transmissão da língua nativa. Logo, as crianças estão falando menos a língua dos antepassados assim como o francês, no qual foram alfabetizados os mais velhos quando moravam na Guiana (VIDAL, 2002).

Segundo TASSINARI (1998) e CAPIBERIBE (2001), a particularidade de terem uma língua que não resulta do contato com sociedades européias é tratada pelos Galibi do Oiapoque e os Palikur como sinal de identidade que os opõem aos Galibi-Marworno e Karipuna, por um lado, e entendido também como um índice de maior “autenticidade” indígena, por outro. A língua é utilizada por eles no discurso de diferenciação dos demais grupos da região, como se fossem “índios de verdade”, uma vez que menos “misturados” do que os outros grupos.

As principais instituições envolvidas na política local são, por um lado, a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque – APIO como representante dos índios; por outro, os governos municipal, estadual e federal – por meio da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e a Fundação

Nacional de Saúde - FUNASA.<sup>29</sup> A APIO foi fundada em 1992 e tem sido bastante ativa na obtenção de recursos e implantação de projetos em parcerias com ONGS e o governo estadual. Desde de 1996, a presidência é ocupada por uma índia Karipuna, Vitória Santos dos Santos, que é formada em odontologia pela Universidade Federal do Pará – UFPA e vive há vários anos na cidade de Oiapoque (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2000, p.393). Antes dela, o presidente foi um índio Galibi-Marworno, João Neves, irmão do cacique da aldeia mais populosa da região, Kumarumã. Em 1996, Neves se elegeu prefeito de Oiapoque pelo Partido Socialista Brasileiro - PSB. Os índios detêm cerca de 30% dos eleitores do Oiapoque e constituem uma significativa força eleitoral na região. Nas duas últimas eleições municipais, a população indígena conseguiu eleger três dos sete vereadores, todos pelo PSB.

A sede da FUNAI em Oiapoque é, em sua maioria, conduzida por índios, principalmente, Karipuna e Galibi-Marworno. Nas aldeias, todos os chefes de posto da FUNAI são índios. Essas posições de mediação política são ocupadas por pessoas que já detinham poder e legitimidade em seu grupo. Entre os Galibi-Marworno, o cargo é ocupado por um ex-cacique que tem uma fazenda de búfalos na região. Entre os Palikur, o chefe é filho de um ex-cacique, cuja liderança foi fundamental na história religiosa recente desses índios.

As demandas indígenas são produzidas em assembléias que reúnem os grupos do Uaçá. As assembléias ocorrem em dois níveis: como instância de discussão dos problemas e planejamentos internos às aldeias, e são realizadas na língua falada por cada grupo, ou entre as diferentes etnias e, neste caso, vigora o *patois* (TASSINARI, 1998). Esta forma de organização política deve-se em muito à atuação da FUNAI, a partir do final da década

---

<sup>29</sup> A incumbência da saúde está por conta do governo federal por meio da FUNASA – antes de sua criação era realizada pela extinta FNS. No segundo mandato do governo Fernando Henrique Cardoso, foram criados os Distritos Sanitários, que segundo os próprios índios, trouxeram melhorias à saúde indígena local, uma vez que esta passou a ser administrada por sua Associação.

de 1960, e principalmente do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, como será discutido adiante.

As reivindicações (quase sempre relativas à educação e saúde) feitas aos poderes municipal e estadual são encaminhadas pelos vereadores índios, pela FUNAI/Oiapoque e principalmente pela APIO. Entre idas e vindas das alianças políticas que ocorrem em diversos níveis (interna às etnias, interétnicas, e delas com os poderes locais), pode-se afirmar uma estreita relação entre o Governo do Estado do Amapá – GEA, eleito em 1994 e reeleito em 1998, e a APIO, que é secundada pelo apoio da administração regional da FUNAI. O GEA formulou uma política pública para as populações indígenas, baseada no Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá – PDSA, de valorização dos grupos indígenas e a manutenção de um modo de vida mais tradicional, o que resultaria em maior preservação ambiental.

Em geral, a relação entre ação política indigenista não-governamental e o GEA foi bastante “ajustada” quando comparada a outras realidades brasileiras. A organização da política indígena em Oiapoque, em grande medida, foi promovida pelo GEA, por meio de transferência de recursos e serviços, via APIO, para projetos como de capacitação de professores indígenas, que contou com assessorias antropológicas e de ONGS indigenista e ambientalista; além da construção de uma estrutura física para atendimento à população indígena: a sede da APIO, uma casa de saúde e de apoio ao índio que se encontra em trânsito na cidade, um museu indígena em fase de conclusão, a reforma da sede da FUNAI. Todos na cidade de Oiapoque.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Dois programas realizados nas escolas das aldeias são exemplos desta política. Primeiro, a educação bilíngüe que contou com assessoria antropológica do NHII (USP) e valeu-se do material didático produzido por missionários do CIMI e do SIL. Segundo, a utilização de material, mão-de-obra local, além da “merenda escolar regionalizada”, que era comprada dos índios pelo governo do Estado. Esta última política gerou um dinamismo econômico maior nas próprias aldeias.

## CRISTIANISMO NO UAÇÁ

A presença cristã na cidade do Oiapoque é formada pela Igreja Católica e, no lado evangélico, pelas Igreja Batista e Assembléia de Deus que representam os segmentos protestante e pentecostal, respectivamente. De diferentes maneiras e intensidades, as religiões cristãs estão ou estiveram presentes também nas áreas indígenas por meio do católico CIMI e das evangélicas *Summer Institute of Linguistics* – SIL e Missão Novas Tribos do Brasil – MNTB.

Das áreas indígenas foram observadas três aldeias: Santa Isabel dos índios Karipuna, Kumarumã dos Galibi-Marworno e Kumenê dos Palikur. Dentre os três grupos indígenas observados, os Karipuna e os Galibi-Marworno se confessam na maioria católicos. Na história recente destes dois grupos foi fundamental o trabalho missionário de catequistas antes da entrada do missionário ligado ao CIMI, em 1972 (VIDAL, 2002). Contudo, entre os Karipuna existem algumas pessoas que se confessam batistas, e entre os Galibi-Marworno foi construído, em 2000, um templo evangélico após a adesão de algumas pessoas a partir do trabalho de um missionário da MNTB, que também é pastor na Igreja Batista da cidade de Oiapoque. Por fim, os Palikur, de 1965 até meados da década de 1990, contaram com a presença intermitente de missionários norte-americanos do SIL, e na década de 1970 foi construído um templo da Assembléia de Deus na aldeia Kumenê. Os Palikur ainda tiveram por um curto período, em 1968, a presença da *New Tribes Mission* – NTM, que anos mais tarde foi nacionalizada para a MNTB.

Essa configuração religiosa e institucional foi construída a partir da década de 1960, muito embora a história do catolicismo na região remonte às missões jesuítas na primeira metade do século XVIII (NIMUENDAJÚ, 1926). De acordo com o etnólogo, em sua viagem à região em 1925, as populações

indígenas identificavam-se “exteriormente” como católicos, embora tenha considerado pouco visíveis os sinais desta religião. No caso dos Galibi-Marworno, descreve NIMUENAJÚ (p.67),

No centro de sua região existe uma capela feita de tábuas coberta de folhas de zinco, uma relíquia do tempo dos franceses, quando um padre ainda fazia ali as suas visitas regulares; nos 25 anos do governo brasileiro isto aconteceu, ao que me consta, uma única vez. A capela está em desleixo completo.

Além da descrição do templo, NIMUENAJÚ (1926) afirma ter ouvido falar da festa de Santa Maria, padroeira da aldeia dos Galibi-Marworno (que no texto do etnólogo são tratados em diferentes momentos como Galibi do Uaçá e Índios do Uaçá). Atualmente, essa festa é realizada na primeira metade do mês de agosto. Em minha primeira estadia entre os Galibi-Marworno, cheguei nos dias finais da festa e permaneci na aldeia do Kumarumã algum tempo depois. Passada a festa, minha impressão se aproximou do que Nimuendajú descreveu: um catolicismo esporádico, sujeito ao calendário das festas de santos, e com alguns poucos sinais visíveis, com exceção do templo que permaneceu fechado após a festa e, em certo ponto, estava mal conservado quando comparado a outras habitações. CAPIBERIBE (2001, p.108), na sua interpretação do texto de NIMUENAJÚ (1926), afirma que o autor, na verdade, descreveu a característica do catolicismo entre os Galibi-Marworno: inconstante e fluido, com pouca rigidez doutrinária e comportamental. Contudo, eles não deixam de se afirmar católicos, uma identidade que é conjugada com a de brasileiros e “civilizados”, e utilizada quando em oposição aos evangélicos.

Os Karipuna, por sua vez, são praticamente desconsiderados por NIMUENAJÚ (op. cit.), que os designou como os “brasileiros do rio Curipy”. Ainda na interpretação de CAPIBERIBE (p.117), o possível “desinteresse” de Nimuendajú deveu-se à avaliação de que esses índios estão num estágio

mais do que simplesmente “misturados”. Os critérios para tal julgamento são: uma ascendência que remonta a brasileiros e o fato de não terem uma língua própria, como os Palikur, nem mesmo registros orais de algumas palavras de uma língua extinta, como os Galibi-Marworno. Mas o quadro descrito por NIMUENDAJÚ (1926) é semelhante ao encontrado entre os Galibi-Marworno:

São, porém, ao mesmo tempo [referindo-se à prática do xamanismo] cristãos: a sua capela está em estado sofrível de conservação e eles festejam os dias dos santos da sua pátria brasileira com ladainhas cantadas com texto mutilado, etc. (p. 69).

Por fim, entre os Palikur, apesar de todos serem batizados, havia poucos sinais de cristianismo como as palavras deus e diabo, cruces de madeira utilizadas no enterro e a história do dilúvio. De acordo com NIMUENDAJÚ (p.45),

Não há nenhuma capela em suas terras, e nem lhes ficou a lembrança daquela dos tempos dos jesuítas; não se vê em seu poder imagens de santos, e não têm a menor idéia da doutrina cristã. Além daquelas cruces que eventualmente figuram nos seus maracás, nada nas suas festas lembra o cristianismo (...) Ao lado destes trapos da religião cristã ainda se conserva, como unidade perfeita, a antiga crença: a religião dos pajés.

Na verdade, NIMUENDAJÚ (1926) destaca a forte presença e atuação de pajés entre os três grupos indígenas, quadro que será muito diferente dos dias atuais. Embora a descrição dos grupos tenha sido desproporcional, na medida em que se fixou mais nos Palikur e, resumidamente, tratou dos outros dois, NIMUENDAJÚ (op. cit.) não difere entre os três grupos a pajelança em sua performance ritual e nos objetos materiais utilizados. Sobre os pajés Galibi-Marworno, afirma: “Assisti de um quarto contíguo à cura de



um doente por um dos seus quatro pajés: não se distinguia sensivelmente daquilo que eu tinha ouvido entre os Palikur”. Em relação aos “brasileiros do Curipy” (atuais Karipuna), descreve: “O pajé Gomes do Curipy com o seu banquinho zoomorfo em forma de arara, o seu diadema de pena e os seus espíritos e demônios aliados não faria má figura entre os Palikur” (p.69). Por fim, sintetiza o papel dos pajés a partir do contexto Palikur da seguinte maneira:

Toda ação dos pajés se resume num manobrar constante dos demônios e espíritos defuntos, amigos uns, inimigos outros; todo o engenho destes pajés consiste em saber tratá-los com jeito e jogá-los manhosamente um contra o outro. O homem está constantemente ameaçado por poderes inimigos, e é importante arranjar entre tais demônios e espíritos de mortos um número suficiente de amigos e aliados, de maneira que estes se possam encarregar com êxito da defesa do seu protegido (p.45).

NIMUENDAJÚ (p.48), ainda, conclui taxativamente sobre a importância dos pajés no sistema cultural desses índios: “Eu não poderia imaginar uma tribo como a dos Palikur sem um pajé pelo menos”. Essa observação feita na década de 1920 contrasta radicalmente com a realidade atual, pois não existem pajés vivendo entre esses índios, ou pelo menos estão excluídos de uma atividade legítima e socialmente aceitável. O único pajé Palikur ainda vivo mora na aldeia do Kumarumã dos índios Galibi-Marworno.

## DA ESCRITURA À GLOSSOLALIA

O fim da prática da pajelança entre os Palikur coincide com dois fatos: o assassinato de um pajé em 1959 e a entrada do SIL, em 1965. Até esta data, a presença evangélica na região limitava-se à Assembléia de Deus, na cidade de Oiapoque, e à Igreja Adventista do Sétimo Dia, em Saint-Georges. Em 1965, os missionários norte-americanos, Harold e Diana Green, do SIL, iniciaram a evangelização dos índios Palikur (PASSES, 1998; CAPIBERIBE, 2001).

O casal permaneceu entre os Palikur até 1977 por meio de um convênio entre o SIL e o Museu Nacional, com autorização do Serviço de Proteção ao Índio – SPI e, posteriormente, da FUNAI. “Durante os doze anos de trabalho, foram cerca de três anos e meio em campo, o restante na base do SIL em Belém, onde trabalhavam com informantes hospedados em sua casa, e nos Estados Unidos” (CAPIBERIBE, 2001, p.151). A base em Belém existe até hoje e serve como suporte para o trabalho lingüístico desenvolvido entre os Palikur e pela MNTB, entre os Waiãpi do centro-oeste do Amapá. Em 1977, os missionários do SIL foram retirados da área pelo Governo brasileiro, mas mesmo assim mantiveram contatos intermitentes com os Palikur, até a sua aposentadoria nos Estados Unidos. Ainda hoje, após a tradução do Novo Testamento, o casal Green trabalha em outros livros do Velho Testamento e na produção de um dicionário Palikur.

O trabalho do SIL não visa à evangelização de imediato dos índios. Como missionários “transculturais”, o objetivo inicial é decifrar a cultura e a língua indígena para posteriormente promover a conversão dos índios. Apesar de terem por princípio a transmissão do Evangelho em língua indígena, fazia parte do convênio estabelecido com o Museu Nacional e o Governo brasileiro a condição de o casal atuar somente como lingüistas e não pregadores. Entretanto, o trabalho de normatização da língua

culminou, entre outros materiais didáticos, na tradução do Novo Testamento.

A estadia de um missionário em área indígena costuma ser difícil e instável, dependente em muito da conjuntura política local e nacional. Segundo LEITE (1981), cientes destas dificuldades, os missionários valem-se da identidade de lingüistas e educadores para viabilizar sua entrada em áreas indígenas, sem que os resultados dos trabalhos científicos justificassem sua permanência nessas áreas. O caráter denunciatório deste artigo soma-se ao de CARDOSO DE OLIVEIRA & SEEGER (1981), para os quais a inserção dos missionários do SIL no Brasil ocorreu pela aproximação de círculos acadêmicos brasileiros durante os anos 60 e 70, mais especificamente da Unicamp, UnB, e Museu Nacional. Com esses artigos, os autores revelaram, em parte, uma das estratégias de penetração em áreas indígenas, qual seja, situar-se institucionalmente em centros universitários ou órgãos governamentais como a própria FUNAI, em nome de um trabalho lingüístico, pedagógico, antropológico e voluntário que, em última instância, pretende viabilizar a evangelização. Ele ainda pode se tornar um quadro efetivo do funcionalismo público como professor ou agente de saúde, caso seja aprovado em concurso público, e assim ter acesso mais fácil às áreas indígenas.

Retornando aos Palikur, sua adesão em bloco à religião evangélica ocorreu por intermédio de um outro missionário norte-americano, Glen Johnson, da New Tribes Mission – NTM. Sua rápida passagem pelos Palikur ocorreu em 1968, quando os missionários lingüistas do SIL estavam de férias nos Estados Unidos. Naquele momento ocorreu a adesão de vários índios, dentre os quais se destacou Paulo Orlando, personagem fundamental na história religiosa recente desses índios. Em depoimento dado em Saint-Georges de l’Oyapoc, em 2000, Paulo Orlando contou-me – e isto se encontra nos depoimentos de outros Palikur – que até 1959 eles não eram “civilizados”. Nesta data ocorreu a morte do último pajé Palikur por não ter conseguido realizar uma cura. O fato teria lhes rendido a fama

em toda a região de “índios brabos”. A entrada das missões norte-americanas – ambas com uma pregação contra a violência e a pajelança – é entendida como o momento de ruptura com uma vida “incivilizada” e distante do “verdadeiro” Deus.

Essa auto-imagem de um passado violento e incivilizado foi construída no processo pedagógico-religioso conduzido principalmente pelo SIL. Como se verá no capítulo 3, as “missões de fé” (SIL, MNTB e outras) ancoram seu discurso religioso em um pressuposto evolucionista, para o qual a adoção da religião cristã (no caso, evangélica) é o momento de superação da “ignorância” vivida em mundo baseado na pajelança. Segundo Paulo Orlando,

*Quando o Evangelho chegou, aí a Palavra de Deus explicou o que era [a pajelança]. Eram coisas assim diferentes, não era muito normal.*

Com a partida de Glen Johnson, Paulo Orlando foi ungido o pastor e se tornou peça-chave na manutenção da religião evangélica e sua disseminação também entre os Palikur da Guiana Francesa. Ele foi um dos primeiros a se interessar pelo trabalho dos missionários, além de demonstrar algumas qualidades que foram fundamentais para assumir a condução da nova religião: sabia ler e escrever em português, havia viajado para vários lugares e tinha espírito de liderança. Na sua ascensão como líder religioso e político foi fundamental a aproximação da igreja Assembléia de Deus de Oiapoque, que o ajudou inicialmente a construir um templo na aldeia Kumenê,<sup>31</sup> no fim dos anos 70, e por ela foi levado para Macapá, em 1984, para participar de um curso de 90 dias, o qual lhe

---

<sup>31</sup> Os Palikur têm hoje uma população de aproximadamente 918 pessoas, localizadas em cerca de 10 aldeias situadas ao longo do rio Urukauá, afluente da margem esquerda do rio Uaçá, o qual deságua no rio Oiapoque. Da foz à cabeceira a seqüência de aldeias é a seguinte: *Iveytipti*; *Igimawni* (Tawary); *Isuwvinwa* (Urubu); *Amomni*; *Mawihgi* (Mangue); *Kumenê*; *Kwikwit*; *Puwaytyeket* (Remo); *Kamuywá*; e bem próximo à cabeceira, no km. 80 da rodovia BR-156, que liga a cidade de Oiapoque à capital, Macapá, fica a recém-criada aldeia *Iywauká*.

rendeu o posto de pastor da Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Kumenê (CAPIBERIBE, 2001, p.163). Após se declarar um “convertido”, Paulo Orlando afirmou:

*Eu acredito em Jesus e no batismo nas águas. Comecei a ler a Bíblia, deixei de beber, deixei de fumar, deixei de querer matar também. Recebi uma nova vida, uma transformação.*

Neste breve “testemunho”, constata-se de imediato elementos da nova referência religiosa já moldada pela Assembléia de Deus. Primeiro, o “batismo nas águas” como sinal externo de sua conversão, a despeito de ter sido batizado anteriormente na Igreja Católica. Segundo, a ênfase na leitura da Bíblia como único elemento de mediação com Deus. Terceiro, a mudança de comportamento que exige o abandono dos vícios da bebida e do fumo, e da conduta violenta. Tudo isso entendido em uma temporalidade que define uma transformação operada entre um antes e um depois do Evangelho; dessa mesma forma é narrada a história recente dos Palikur. Acrescento, entretanto, à descrição de Paulo Orlando um elemento não citado, mas observado, em 2000, em um culto da Assembléia de Deus na aldeia Kumenê: a experiência pentecostal do “batismo com o Espírito Santo”, que se manifesta como o fenômeno da glossolalia (“falar em línguas”).

O culto observado impressionou pela obediência ao padrão da Assembléia de Deus. O pastor – João Antônio Felício, que substituiu Paulo Orlando quando este se mudou para Guiana Francesa – usava camisa de manga comprida e gravata, como exige a igreja, e falava em um microfone apesar de o templo ser pequeno. Após alguns cânticos iniciais, que já despertaram o entusiasmo da platéia, o pastor iniciou a pregação em palikur com leitura de um texto do Novo Testamento também em palikur. Ao término do sermão, o pastor chamou à frente aqueles que estavam

“desviados”<sup>32</sup> e queriam se “reconciliar” com Deus. Os poucos que se levantaram eram homens e jovens, segundo relatos dos próprios índios, os quais eram inconstantes na igreja. A partir daí intensificaram-se os cânticos e as orações até ocorrer o fenômeno da glossolalia, que atingiu principalmente às mulheres, jovens e adultas. Muitas delas ficaram de pé, com os braços erguidos, balançando o corpo; os olhos cerrados ou lacrimejando, e falavam a “línguas dos anjos”.

Essa experiência religiosa, apesar de ser praticada por um segmento evangélico (os pentecostais), fugia dos objetivos dos missionários do SIL. CAPIBERIBE (2001) cita um trecho do diário de campo da missionária Diana Green, em que se mostra insatisfeita com a religiosidade efervescente da pentecostal Assembléia de Deus, com gritos e muita emoção, ao invés de uma religiosidade mais devocional e interiorizada, típica do modelo protestante, ancorada na leitura e reflexão da Bíblia.

Paulo Orlando, com muita clareza, distinguiu as duas práticas e articulou uma complementaridade entre o trabalho do SIL, voltado para viabilizar o acesso ao universo simbólico evangélico pela escrita, e da Assembléia de Deus, direcionado para a evangelização e doutrinação na religiosidade pentecostal baseando-se na oralidade.

*O Haroldo Green veio trabalhar na tradução da Bíblia, de português para Palikur. Estudar a língua Palikur e fazer a alfabetização de índio. Começar a ensinar os índios a ler e a escrever. Muito bem, então, eles [da Assembléia de Deus] vieram não pra traduzir a Bíblia, não para estudar a língua, mas para pregar. Então muita gente se converteu a Jesus, uma coisa extraordinária, tipo um milagre. Eu acho que é da parte de Deus. O Green chegou aqui com mão de Deus, escrevendo a língua Palikur. O pastor da Assembléia de Deus chegou falando e*

---

<sup>32</sup> “Desviado” é o fiel que se afastou do convívio da comunidade e voltou a comportamentos antigos, anteriores à conversão. A “reconciliação” é o rito de arrependimento público, que constrange o “desviado” mas o admite novamente ao seio da convivência dos “irmãos”.

ganhando almas, e muita gente aceitando, então ele fala com a boca de Deus. (grifos meus)

Os Palikur, assim como ocorre em outros grupos indígenas, oscilam na participação na igreja evangélica. Isto é, dependendo da época pesquisada, a participação nas reuniões no templo variava. A “inconstância da alma selvagem”, conforme define VIVEIROS DE CASTRO (1992), é um dado constante nos estudos sobre a catequese e/ou evangelização de populações indígenas, como demonstram outros estudos (VILAÇA, 1996). Entretanto, a Assembléia de Deus, e de maneira geral nas igrejas pentecostais da cidade, existe a figura do convertido que se “desviou”. Assim, os Palikur, mesmo distantes das atividades da igreja, jamais deixam de se confessar um “crente”. Um “desviado” porém “crente”, que pode a qualquer momento se “reconciliar com Deus”. No final de 1999, o nível de participação era grande devido à expectativa escatológica da virada para o ano 2000, quando ocorreria a “volta de Jesus Cristo”,

*A gente era crente antes, aí foi tudo desviados, mas conforme chega 2000, a Bíblia diz assim: ‘quando chegar 2000, o Deus vem buscar o filho dele, quem que crê, o Deus vem buscar’, aí eles pensou: ‘não eu vou virar crente, é melhor!’ (Bonifácio Ioiô, cacique da aldeia Kamuywá, 1999).*

Em 2000, conheci Paulo Orlando, que há três anos morava em Caiena. Ele estava andando pela região do Oiapoque com a planta de um novo templo e buscando recursos para sua construção na prefeitura do Oiapoque, na APIO e na Assembléia de Deus de Macapá. Afirmava ter tido uma experiência pentecostal em forma de “dom de visão”, em que previu a construção do templo na aldeia Kumenê e da qual seria o incentivador e condutor.

*Eu estava dirigindo um culto em Caiena. Lá, a igreja é de 8 metros de largura e 3,50 de comprimento, mas não agüentou, muita gente ficou de fora. De repente, eu me transformei, parece que eu estava no Kumenê, e vi pessoas dentro de uma igreja muito grande, mas muito grande. Aqueles bancos, aquele salão, a mocidade, as crianças, aquele coral, o púlpito. Eu vi aqueles músicos sentados e tocando, a mocidade toda vestida de branco. Estava lá no Kumenê. Depois que eu me recuperei. Eu disse: 'será que foi um ataque epilético?'(2000)*

Além da glossolalia, o pentecostalismo também envolve outros “dons do Espírito Santo”, que são vivenciados apenas por alguns crentes. Segundo a Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios (12:4-11), são nove os dons do Espírito Santo, dentre eles, o de “visão”, que para a doutrina pentecostal é entendido como a mensagem do próprio Deus à pessoa ou à comunidade de crentes. A mensagem tem sentidos múltiplos: revelar um fato desconhecido, incentivar a permanência na fé, designar um alvo a ser conquistado como a evangelização de um grupo indígena, e outras coisas mais.

A experiência de Paulo Orlando obedece ao padrão pentecostal com as especificidades da Assembléia de Deus. Primeiro, a mensagem da visão era a de “envio” para a realização de uma tarefa: ampliação da estrutura física para comportar uma comunidade que se encontra em expansão. Além disso, a descrição dos personagens de sua visão (crianças, mocidade, coral, músicos e púlpito) nada mais é do que a forma de disposição das pessoas em qualquer templo da Assembléia de Deus, na cidade ou na área indígena. Acrescentaria à descrição de Paulo Orlando que nos bancos de sua “visão” muito provavelmente se encontravam separados os homens, do lado direito, das mulheres, do esquerdo. Por fim, todas essas pessoas estariam comportadas em um templo. Para a Assembléia de Deus, e boa parte das igrejas pentecostais, a construção de templos é um índice de



sucesso da expansão, como também sinal de uma comunidade estabelecida.

Ao final de seu depoimento, Paulo Orlando, falando como um missionário, reafirmou que ao terminar o novo templo em Kumenê partiria para construir mais templos em outros lugares:

*Se Deus quiser eu termino essa igreja daqui, vou pra lá novamente falar com eles pra levantar uma igreja. Então eu saio para Caiena, Macouria, na village dos índios, onde estão os meus filhos. Eu saio lá de Reginá, Axuné, Uaha [na Guiana Francesa]. Lá tem índios que perderam a língua. Índio misturado com Palikur, Galibi e Karipuna. Me pediram um professor que caso pudesse arrumar. Eu disse: 'você não devem perder a língua porque vocês são índios. Não devem perder a língua de vocês mesmo que seja índio brasileiro'. Eles se arrependem e procuraram um professor para ensinar, mas ainda não cheguei a pregar o Evangelho, lá (...) E quando terminar essa igreja, eu quero pedir às igrejas grandes para mandarem um professor-missionário para preparar os jovens e estudar a língua Palikur. (2000)*

Nessa declaração, ele explicita a dupla influência do SIL e da Assembléia de Deus na sua conduta religiosa. Em primeiro lugar, a valorização da língua como sinal da identidade Palikur. Para as chamadas missões “transculturais”, entre as quais o SIL é uma das principais representantes, evangelizar não implica converter, via educação, o índio a uma língua geral para viabilizar a transmissão do Evangelho, mas sim inserir a mensagem cristã na língua local. Em segundo, constata-se claramente o impulso de expansão incorporado como próprio da dinâmica evangélica. Além de Paulo Orlando, pelo menos três outros índios do Kumenê trabalham na expansão do Evangelho. Entretanto, em todos os lugares citados como “campo missionário” existem índios Palikur, como se a propagação se estruturasse sobre a rede de parentesco e dos movimentos migratórios.

Na história recente dos Palikur da região do Uaçá, houve alguns deslocamentos em direção à Guiana Francesa. O principal agrupamento Palikur no Departamento Francês encontra-se em Saint-Georges, a quinze minutos de travessia de barco partindo da cidade de Oiapoque, onde existem duas aldeias contíguas, *Village Esperance I e II*. A migração Palikur do Uaçá para Saint Georges iniciou-se no final dos anos 60, e a última grande leva migratória ocorreu em meados da década de 1980. No intervalo de um desses deslocamentos ocorreu a evangelização dos Palikur do Brasil por Glen Johnson e, depois, a entrada da Assembléia de Deus, de forma que a partir de um determinado momento os Palikur que chegavam a Saint-Georges já eram crentes da Assembléia de Deus, e lá construíram também um templo. Segundo Suzana, filha de Paulo Orlando, que se encontra em Saint-Georges desde o começo dos anos 1980,

*Aqui, só os Palikur levantaram a igreja, mas como veio o pastor [da Assembléia de Deus de Macapá] para ajudar, a gente também concordou porque os índios não conhecem nada.(1998)*

Diferente da aldeia Kumenê, a Assembléia de Deus de Saint-Georges não conta com uma liderança religiosa nativa. O pastor atual, e antes dele alguns outros, é brasileiro enviado pela sede regional da igreja em Macapá. Os freqüentadores da igreja são Palikur (na totalidade mulheres e algumas crianças) e brasileiros, dentre eles, vários parentes do pastor. Atuando há seis meses entre esses índios quando o entrevistei, em 2000, pastor Eraldo não sabia falar palikur e não tinha a pretensão de estudá-lo. Em boa medida isto impedia um maior envolvimento dos índios com a igreja. A assistência aos cultos mostrou uma distância entre brasileiros e índios que se expressou na disposição espacial das pessoas no templo, na ausência de confraternização após a reunião e na pregação e nos cânticos realizados em português. Convém destacar que dentre os três grupos

pesquisados na região do Uaçá, os Palikur são os que apresentam maior dificuldade com o português, principalmente mulheres e crianças.

Ainda em Saint-Georges, em uma das extremidades do *Village Esperance I*, existe também um templo da Igreja Adventista do Sétimo Dia, fruto do trabalho missionário norte-americano direcionado aos guianenses, que se encontra naquele lugar desde o início dos anos 60. Ali, alguns índios foram evangelizados por adventistas e não participam da Assembléia de Deus. Assim, os Palikur de Saint-Georges dividem-se entre os dois templos localizados muito próximos um ao outro. Na Adventista, os cultos são realizados em francês e contam com forte presença dos guianeses, enquanto na Assembléia de Deus as reuniões são realizadas em português e a presença externa é a de brasileiros.

Esses adventistas tentaram evangelizar a aldeia Kumenê, no Uaçá, no início dos anos 60, antes mesmo da chegada do casal Green, no entanto, não conseguiram autorização do Governo Federal para entrar na área – o que só foi possível aos evangélicos do SIL por terem como justificativa realizar um trabalho lingüístico e, a princípio, secular. Em contrapartida, a Assembléia de Deus em Kumenê – como forma de atrair aqueles que haviam se convertido ao Adventismo em Saint-Georges e mudaram-se para a região do Uaçá – determinou que o principal dia religioso, o “Dia do Senhor”, não era o domingo (como celebra a quase totalidade das igrejas cristãs), e sim o sábado (como faz a Igreja Adventista do Sétimo Dia, que segue a tradição judaica.) (CAPIBERIBE, 2001, p.287).

Pelos depoimentos de vários Palikur, do Kumenê e de Saint-Georges, os Green não atuaram na Guiana Francesa durante as duas décadas de viagens entre Belém e o Uaçá, que necessariamente passam pela cidade de Oiapoque. A não “preocupação” com os Palikur da tão próxima Saint-Georges deveu-se a pelo menos dois motivos. Primeiro, à presença dos adventistas, o que dispensaria uma outra força-tarefa de evangelização. Segundo, e mais importante, a intenção desses missionários lingüistas não era propriamente aumentar o número de adeptos, mas criar condições

simbólicas para a evangelização, quais sejam: normatizar a língua, produzir materiais didáticos para alfabetizar os índios, traduzir a Bíblia, treinar lideranças religiosas nativas que mantenham ativa a religião cristã após a sua saída, pois caberá a essa “igreja autóctone” disseminar a fé evangélica entre os seus parentes distantes, como faz Paulo Orlando. Para usar uma metáfora bíblica, o objetivo dos missionários foi “preparar o campo” para que outros colham os frutos de um trabalho pioneiro de tradução lingüística, que de forma mais ampliada se trata de uma tradução cultural.

Apesar do incômodo dos Green com a experiência pentecostal dos Palikur, a forma de institucionalização da Igreja Evangélica Assembléia de Deus favoreceu essa idéia de “igreja autóctone”. A eclesiologia da Assembléia de Deus – que é semelhante aos batistas, como se verá adiante – garante uma significativa autonomia às chamadas “igrejas locais”,<sup>33</sup> limitando o poder da Convenção Nacional, instância máxima desta denominação pentecostal. Na verdade, os templos (as “igrejas locais”) têm uma relativa independência administrativa e financeira, mas no jogo político eclesial acabam se associando a lideranças personalistas (verdadeiros caciques religiosos, sem a intenção do trocadilho) que promovem uma fragmentação em poderes regionais (MENDONÇA, 1990, p.51). As igrejas do Oiapoque e mesmo a de Saint-Georges situam-se nessa estrutura de poder e sua direção está vinculada à igreja de Macapá (daí a presença de um pastor brasileiro). A Assembléia de Deus localizada na aldeia Kumenê, contudo, não possui laços fortes com Macapá. Isto porque ela dispõe de pastores indígenas, material didático religioso e recursos para a manutenção do seu templo.

Segundo avaliação de uma importante agência de origem norte-americana responsável pelas estatísticas do movimento de expansão

---

<sup>33</sup> Uma comunidade reunida em um templo sob a liderança de um pastor. Qualquer pessoa necessita estar vinculado a uma igreja local para tornar-se missionário de agências como SIL, MNTB, MEVA e outras.

missionária, o Serviço de Evangelização Para América Latina – SEPAL, apenas oito grupos indígenas no Brasil possuem uma “liderança autóctone”, dentre elas, os Palikur. Entenda-se como “autóctone” a formação de uma liderança religiosa indígena autônoma e a capacidade de enviar missionários nativos. Todas as demais sociedades indígenas no Brasil estariam em estágios diferentes de evangelização cujos resultados, em boa medida, são marcados por imprevisibilidade, descontinuidade e fracassos.

### **ENTRE A CATEQUESE E A INCULTURAÇÃO**

Se a história do cristianismo entre os Palikur, depois dos anos de 1960, ficou basicamente restrita às ações dos evangélicos (pentecostais e protestantes), o que ocorreu, nas últimas décadas, com os Karipuna e Galibi-Marworno? Assim como descreveu Nimuendajú na década de 1920, estes índios, hoje, declaram-se católicos. Pode-se afirmar que o catolicismo entre eles caracteriza-se pela prática tradicional de culto aos santos associada a rituais e conhecimentos indígenas, principalmente voltados à cura. Como definiu TASSINARI (1998), uma variedade do “catolicismo amazônico”, pois mantém concomitantemente práticas da pajelança.

O catolicismo na região sempre contou com pouca presença eclesiástica de sacerdotes ou religiosos nas aldeias, de tal maneira que a manutenção e a expansão da religião era (e ainda é em boa medida) realizada por leigos como catequistas e diáconos. Dentre eles, destaca-se Marcos Maciel, um antigo catequista que atuou em toda a região do

Oiapoque por um longo período desde a década de 1950, antes da chegada do Pe. Nello Ruffaldi, em 1972, e das diretrizes do CIMI trazidas por ele. Na mesma época em que encontrei o palikur Paulo Orlando, mantive contato também com o catequista Marcos (como é conhecido na região), que já se encontrava em idade avançada e em tratamento médico na cidade de Oiapoque. Seu estado debilitado não o impediu de contar-me sua história e de pregar-me com veemência a religião católica.

O catequista é negro, nasceu em Chaves, na ilha de Marajó e viveu por muitos anos em Cassiporé. Ele desempenhava algumas funções como conduzir cerimônias religiosas, ensinar a Bíblia, aconselhar os desorientados, consolar os aflitos e expandir o catolicismo onde não houvesse a presença da Igreja. Orgulhava-se de ter construído duas igrejas na reserva do Juminã, onde vivem de maneira bastante misturada Palikur, Galibi-Marworno, e Karipuna. Entretanto, na condição de leigo, e não de sacerdote, suas funções eram limitadas, na medida em que lhe era proibido ministrar os sacramentos (confissão, batismo, crisma, casamento, eucaristia, extrema unção, ordenação de outros sacerdotes). Conforme confessou, isto teria gerado por vezes a discriminação de alguns índios em relação ao seu trabalho.

O fato de não ser um sacerdote, todavia, não o obrigou a adotar o celibato como o padre Nello Ruffaldi, por exemplo. Chamo a atenção para o celibato porque ele, em parte, excluiu de imediato o padre do círculo de parentesco. Marcos, embora não-índio, casou-se com uma índia nascida na aldeia de Kumarumã dos Galibi-Marworno, o que lhe conferiu vínculos mais estreitos com as populações indígenas, ampliando seus circuitos de reciprocidade. O catequista, portanto, é alguém cuja circulação é ampla, pois domina um conhecimento externo ao mundo das aldeias, circula entre elas, e, ao mesmo tempo, pode ser considerado como alguém da região por participar de outros circuitos fora da religião.

Embora não seja índio, a posição ocupada pelo catequista aproxima-se à de Paulo Orlando como pastor indígena. Ambos encontram-se em

situação de mediação semelhante quando comparados ao Pe. Nello e aos missionários norte-americanos – estes, embora não celibatários, estavam excluídos de diversas redes de reciprocidades das aldeias. Mesmo o filho dos missionários do SIL, apesar de ter passado alguns anos na aldeia e dominar a língua, não se casou com uma indígena. Não que isto fosse uma exigência, mas a maneira como os missionários criam seus filhos – ensinando a língua e identidade da nação dos pais, e transferindo-os, na adolescência, para colégios nas cidades destinados a atender filhos de missionários que estão em campo – revela o perfil da relação que estes agentes mantêm com as populações indígenas. Os missionários do SIL operaram como “pontas-de-lança” enviados por uma rede de sociabilidade para qual retornaram após anos de trabalho.

O pastor indígena e o catequista, ao contrário, têm circuitos ampliados, o que aumenta sua área de influência assim como as zonas de tensão e conflito. Por transitarem em lugares e lógicas não acessíveis à maioria dos índios, eles detêm uma autoridade legitimada pelo conhecimento dessas outras esferas. Os dois são uma espécie de precipitado cultural de um longo processo de interações provocadas pelas religiões cristãs. Nesse sentido, não os entendo como reveladores de estágios pregressos, mas como operadores da transitividade entre, no caso de Paulo Orlando, a aldeia Kumenê e Macapá, via Assembléia de Deus, e entre Kumenê e lugares diversos na Guiana Francesa, via a Assembléia de Deus e a rede de parentesco. Em relação ao catequista Marcos, o seu trânsito dá-se entre as aldeias por meio do catolicismo, além de ampliar seus circuitos em um grupo indígena via casamento.

O catequista percorria as aldeias da região do Uaçá, além de outros lugares do Oiapoque, tanto indígena quanto de branco, procedimento diferente da ação do casal Green que realizou um trabalho mais lento e cadenciado, conforme o padrão das “missões de fé”, praticamente só entre os Palikur do Kumenê. A peregrinação do catequista pode ser comparada à estratégia de Glen Johnson que “converteu” os Palikur, em passagem pelo

Kumenê em 1968, como dito anteriormente. Mas Johnson, de certa forma, falava da religião evangélica, que, embora cristã, exigia uma religiosidade diferente do catolicismo. Ao contrário, o catequista peregrinava sobre um solo catequizado pelo catolicismo. Seu método de evangelização e seu discurso religioso demonstram que este se valia de e apelava para a tradição religiosa: os índios já haviam sido batizados na Igreja; eram devotos de algum santo; o calendário oficial era também o religioso; e outras coisas mais que utilizavam para se identificar como católicos. Enfim, um contexto de práticas e identidade religiosas de perfil católico que lhe conferia antecipadamente uma “autoridade” na região dada pela tradição, enquanto os missionários evangélicos tiveram que construir esta relação.

Para justificar suas peregrinações, o catequista valeu-se do mandamento dado por Jesus Cristo de “ir por todo o mundo anunciando o Evangelho” (cf. Marcos 16: 15). Ele se considerava um leigo missionário com o dever de ir aonde a Igreja Católica ainda não havia chegado. Contudo, percebe-se que sua missão atuava muito mais na reativação religiosa de um “solo católico” do que propriamente na catequese de lugares com presença evangélica, como os Palikur, por exemplo.

Na verdade, em um momento depois da entrada dos Green no Kumenê e no começo da aproximação de Paulo Orlando da Assembléia de Deus, o catequista Marcos fez uma investida entre os Palikur. Ele relatou ter conseguido autorização (que havia sido negada aos adventistas de Saint-Georges, como dito anteriormente) para ir aos Palikur do Uaçá por meio de uma amizade com o inspetor do SPI, que inicialmente lhe teria recomendado não realizar a visita aos índios:

*Olha, os índios que vivem lá são muito bravos, e eu acho bom não ir porque você é católico. Você fala sobre a religião e pode haver algum atrito. Já até mataram o próprio cacique deles com machado (...) Agora já tem um que está dirigindo eles, que é da América. (2000)*



Essa descrição, que já indica a presença dos Green entre os Palikur na época da visita do catequista, revela a distância em relação ao mundo dos brancos brasileiros por volta dos anos 60, que os consideravam violentos. Fator importante desta distância encontra-se na relação, até então, esporádica com brancos e a manutenção da língua. Segundo o catequista, o contato com Paulo Orlando (então cacique) e com o missionário Harold Green foi muito receptivo. Contudo, sua própria descrição revelou diferenças e uma situação latente de competição entre esses agentes da disseminação do cristianismo na região.

*Aí, o americano disse: 'Olha! você é católico e nós somos crentes, mas isso não quer dizer que a gente vai atrapalhar um ao outro. O caminho é um só, e por isso nós não temos esse preconceito. Nós aceitamos porque cada um recebe um dom, e a partilha desse dom é nossa missão'. Eu disse: 'É por isso que eu vim fazer essa visita aqui, porque eu sou católico, como missionário de Cristo e na palavra que Jesus determinou ide ao continente inteiro e pregai o Evangelho a todos as criaturas'.(2000)*

Por mais que tenha demonstrado o princípio protestante da liberdade religiosa, o missionário do SIL situou o catequista em posição simétrica como alguém de fora que age para introduzir a religiosidade católica. Por outro lado, Paulo Orlando agia com Marcos como líder político e religioso da aldeia. “Ecumenicamente” teria lhe dado a possibilidade de fazer suas orações em sua casa sem nenhum constrangimento. Com crucifixo, uma vela acesa e seu acompanhante de viagem, ele rezou antes de sua partida de volta para o Oiapoque. Segundo relatou, minutos depois, vários Palikur teriam ficado à sua volta observando “admirados” sua forma de orar.

Apesar da boa lembrança da recepção dos Palikur, o catequista não retornou mais ao Kumenê. Sem se referir explicitamente, o não conhecimento da língua palikur e o pouquíssimo conhecimento de português dos índios foram fatores decisivos para não realizar ali a sua missão católica, embora tenha sido esta a intenção inicial. O catequista também sabe pouco *patois*, no entanto, entre os Galibi-Marworno e Karipuna o português é mais universalizado. Destaco este aspecto mais para reforçar a particularidade do trabalho do SIL, que exige uma significativa especialização técnica tanto lingüística quanto antropológica. Mesmo a Assembléia de Deus não obteria aquele resultado entre os Palikur se não houvesse um trabalho “transcultural” pregresso do SIL. Além das dificuldades lingüística e cultural, o trabalho do catequista Marcos ainda dependia em muito dos referentes católicos como santos padroeiros, o calendário de festas religiosas, e outros símbolos aos quais pudesse se referenciar, o que não foi encontrado entre os Palikur. O catolicismo que parecia pouco visível à época de NIMUEDAJÚ(op.cit.) já havia sido “convertido” à significação evangélica pelo SIL e pela Assembléia de Deus, limitando de imediato o trabalho desse agente católico.

Se a relação do catequista católico não-índio com o missionário norte-americano protestante e o pastor indígena pentecostal foi amistosa, o mesmo não ocorreu na reserva do Juminã com o missionário da Novas Tribos do Brasil – MNTB, Carlos, que também era pastor (e um dos fundadores) da Igreja Batista de Oiapoque. Carlos atuou durante 12 anos no Juminã até meados dos anos 1990, quando se mudou para o Kumarumã com a finalidade de introduzir a fé evangélica entre os Galibi-Marworno. Antes, porém, de tratar deste caso que vem até aos dias de hoje, faço alguns comentários sobre as lembranças do catequista em relação ao missionário da MNTB no Juminã.

Segundo o catequista, a relação com Carlos foi de disputa, em que um desqualificava a religião do outro. Sua concepção é de que os evangélicos vieram para dividir o povo de Deus, introduzindo a dúvida com

a finalidade de gerar o abandono da verdadeira doutrina cristã: o catolicismo. Como será demonstrado mais adiante, Carlos é bastante crítico ao catolicismo por considerá-lo idólatra e uma falsa religião. O catequista, por sua vez, reclamou do divisionismo gerado no Juminã pela ação prosélita dos crentes e apelou para a tradição católica, a qual todos da região estão ligados por batizado, compadrio, por vezes casamento, promessas aos santos, organização das festas etc. O catolicismo era visto como uma herança suficiente para o homem, enquanto “o resto é protesto”.

*Já existia a Igreja Católica no lugar onde fui nascido, no Estado do Pará, no Marajó. Depois eu vim para cá. Não se falava nessa divisão de doutrina que a maioria chama de crentes e nós consideramos protesto. Porque nós vamos nos dividir como irmãos um contra o outro. Vamos ser crentes de verdade, não crentes ambulantes. Porque nós vamos entrar por outro caminho, se nós não conhece o caminho do princípio, como é que nós vamos chegar ao fim? Se eu me batizei na Igreja Católica, com o Pai, o Filho e o Espírito Santo, não foi o sacerdote que me batizou, foi a palavra divina, ele apenas só transmitiu, então, porque eu vou aceitar outro tipo de batismo? (catequista Marcos, 2000) [grifos meus]*

A prática do batismo é uma exigência das denominações Assembléia de Deus e Igreja Batista, mesmo que os índios tenham sido batizados no catolicismo. As “missões de fé” SIL e MNTB não fazem essa exigência. Não que estas considerem dispensável o batismo evangélico quando o católico já tenha sido realizado. Para elas este papel cabe às denominações e suas “igrejas locais”, que são a comunidade dos convertidos. Assim, tanto para as denominações quanto para as agências missionárias, o batismo católico nada significa, pois se trata de um cristianismo herdado dos pais ao qual não se fez uma adesão voluntária. A compreensão do catequista é de que essa postura protestante é desrespeitosa e divisionista.

*Se você encontrou um terreno vazio, abandonado, aí você pode pedir permissão para fazer sua igreja. Mas aonde está ocupado, é um abuso. Vamos respeitar os direitos um do outro. Não é da pessoa, não é do catequista, é um abuso a Deus. Ele mostrou dois caminhos, um do bem e outro do mal, só segue o do mal aquele que vive na dúvida, e se julga, por si mesmo. (catequista Marcos, 2000)*

Além da crítica ao divisionismo protestante, que se reflete na relação entre os índios, o catequista ainda denunciou a atitude do missionário Carlos no Juminã e revelou uma das principais estratégias das “missões de fé” para permanecer em área indígena: prestar serviços nas áreas de saúde, educação, lingüística, assistencialismo e outras, por meio de instituições seculares, públicas ou privadas.

*Quando fazia curso, ele sempre acompanhava. Depois chegaram mais duas professoras. Depois vem mais outro atrás. Elas tinham preconceito com o povo católico. Depois nós fomos ter conhecimento de que eles eram de uma igreja diferente da nossa. Não eram católicos. Depois de uns três anos de estudo, ele foi lá pra terra dele, quando voltou trouxe o Carlos (...) Eu só não gostava dele falar certas coisas ao contrário da justiça divina. Isso eu não aceitava. Porque se eu sou professor de uma escola, é para se formar materialistamente e não misturar com espiritualidade. Então eu sempre falava contra isso: 'Tu prega o teu evangelho quando não tiveres ensinando dentro da escola' (...) porque nós não usamos esses tipos de sedução, vamos no caminho justo da verdade. (catequista Marcos, 2000)*

Um procedimento de *sedução* operado no espaço da escola do qual o catolicismo não compartilha e até mesmo é incompetente para fazê-lo, segundo o catequista. Em contrapartida, sua ação conservadora apela para a tradição católica dos índios e para o dever de permanecerem unidos na única instituição mediadora entre Deus e os homens, a Igreja Católica.

Se o catequista atuava nos rituais, celebrações, orações e até mesmo curas, a estratégia do catolicismo na região com a entrada do CIMI, em 1972, tratou a escola como um campo privilegiado de ação, assim como fizeram a MNTB e o SIL. A entrada do CIMI ocorreu por meio do trabalho do padre italiano Nello Ruffaldi – que foi auxiliado pela Irmã Rebecca Spires. De acordo com TASSINARI (1998, p.88), Pe Nello, como é conhecido na região, era pároco do Oiapoque e se aproximou da linha militante do CIMI, ainda nos anos 70. Segundo o catequista Marcos, Pe. Nello foi à região porque os padres não tinham coragem e disposição de enfrentar as dificuldades das áreas indígenas. Sua atuação, no entanto, não ocorreu como a dos missionários evangélicos que moram nas aldeias, nem mesmo a do catequista que mora na região. Pe. Nello mora em Belém e realiza viagens itinerantes pela região.

A ação missionária do CIMI pode ser estruturada em três aspectos, que se complementaram: política, educação e religião. VIDAL (2002) destaca seu papel no processo de demarcação e homologação das terras indígenas da região do Oiapoque concluído em 1992. A Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque – APIO resultou deste processo de organização política. Atribui-se ao CIMI boa parte do estímulo dado às populações indígenas para se organizarem politicamente em associações que as representem no campo institucional brasileiro e internacional.

Em relação à educação, sua ação missionária buscou a valorização das culturas indígenas com forte ênfase na produção de material didático em *patois*, durante a década de 1980, que contou com assessoria antropológica e lingüística (VIDAL, 2002). Na primeira metade da década de 1990, o CIMI ainda promoveu a formação de professores indígenas que passaram a ensinar às crianças seus mitos e histórias em *patois*. Com a política sócio-ambiental adotada pelo Governo do Estado do Amapá – GEA, a partir de 1995, o programa de educação bilíngüe foi aprofundado e teve a participação de membros do Núcleo de História Indígena – NHII, da Universidade de São Paulo – USP. Pode-se afirmar, portanto, que a

educação indígena na região resultou da articulação, em diferentes momentos, do Governo do estado, de acadêmicos (lingüistas e antropólogos) e de missionários católicos.

A produção didática do CIMI foi feita em *patois*, língua falada entre Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur. Contudo, dentre esses índios, apenas os Palikur possuem uma língua “nativa” (não fruto do contato com europeus), pertencente ao tronco Aruak, e, como foi visto, seu conhecimento foi realizado pelo SIL, a partir de 1965. Logo, quando da entrada do CIMI na região nos anos 70, os Palikur já eram crentes evangélicos. A normatização da língua, a alfabetização dos índios, a produção do material didático, além da tradução do Novo Testamento foram realizadas por protestantes.

A ênfase do CIMI na valorização do *patois* baseou-se no princípio de que a cultura do colonizador, em particular a sua língua, não deve ser imposta às populações indígenas. Na verdade, o CIMI tem atuado como o promotor de uma identidade indígena que seria por eles localizada principalmente no *patois*, e no ritual do turé. O *patois* já era uma língua falada na região, fruto de um processo histórico de interação social entre índios, missões jesuítas francesas e ocupação de população crioula na região Norte do atual Estado do Amapá e na Guiana. O CIMI apenas fez estimular o seu uso em reação à expansão do português entre as populações indígenas, que ocorre por meio da escola e do comércio. Trata-se da manutenção de algo que tenderia a desaparecer com a universalização de uma educação brasileira na região e, concomitantemente, sua valorização como sinal de identidade.

Os Karipuna demonstraram ter tido grande influência do CIMI no processo de construção da identidade indígena. Como demonstra TASSINARI (1998), esses índios são o resultado de um processo de “construção social” que procura articular uma “ancestralidade” para o conjunto de famílias descendentes dos “brasileiros do Curipy”, descritos por NIMEUDAJÚ (1926). Segundo TASSINARI (p.131), o “início” do grupo é datado a partir da chegada

ao rio Curipy, há mais de um século, de dois irmãos, Firmino e Caássiano, e o primeiro se casou com a filha de Teodoro Fortes que se mudava também para aquela região, todos vindos da região de Vigia no Pará. A partir dos dois irmãos foram formadas as famílias Santos e Fortes, das quais descendem os atuais Karipuna.

Depois dos anos 50, os Karipuna passaram a contar com a liderança de Seu Coco, migrante do Nordeste que se fixou na região e personagem importante para a união dessas famílias em torno da construção de uma identidade. Os Karipuna há algum tempo reivindicam verbas à APIO e ao GEA para a restauração da casa de Seu Coco como um símbolo de uma referência comum no passado. Após o falecimento de Coco, nenhuma outra liderança assumiu seu papel de influência no grupo, seu filho Ramon do Santos é atualmente cacique de Santa Isabel, uma dentre as quase vinte aldeias Karipuna. Em 1996 e 2000, ele foi eleito vereador do Oiapoque. Quem hoje cumpre um papel importante na construção da identidade Karipuna é a viúva de Seu Coco, Dona Xandoca, referência moral e estimuladora das atividades católicas e da prática do Turé. Em parte, a importância da lembrança de Coco é retroalimentada pela influência moral e política de Dona Xandoca.

O calendário que dita os períodos de festas entre Karipuna de todas as aldeias<sup>34</sup> é basicamente religioso. Cada uma delas possui um santo católico como padroeiro. A principal festa de santo é realizada na aldeia mais antiga: Espírito Santo. TASSINARI (1998) relata ainda que na fundação da aldeia do Açaizal, Pe. Nello estimulou os Karipuna a adotarem como padroeira a santa mexicana Nossa Senhora de Guadalupe, cuja nacionalidade havia despertado o interesse dos índios. Acrescente-se que a

---

<sup>34</sup> A população Karipuna é de cerca de 1700 pessoas e suas aldeias estão localizadas entre o baixo e médio curso do rio Curipi, afluente da margem esquerda do rio Uaçá. Subindo o Curipi, as principais aldeias são: *Encruzo* (localizada na confluência do Curipi com o Uaçá); *Açaizal*; *Kutiti*; *Espírito Santo*; *Taminã*; *Santa Isabel*; *Tauahu*; *Paxiubal*; *Campinho*; *Bastião*; *Manga*; *Zacarias*. São quatro aldeias localizadas na beira da estrada BR-156: Piquiã km. 40, Curipi km. 50, Cariá km. 60 (cisão do 40) e Estrela km. 70. Há uma aldeia, *Kunaña*, localizada no igarapé Juminã. E a aldeia Ariramba que fica às margens do rio Oiapoque, dentro da Terra Indígena Galibi do Oiapoque.

fundação das aldeias entre os Karipuna deve-se, em grande medida, à formação ou ao fracionamento de novos grupos familiares. As festas aos santos são momentos coletivos organizados a partir de uma família extensa.

Se as festas aos santos operam como elementos de identidade intra-sociedade Karipuna, na medida em que segmentam o grupo em famílias, outros sinais são reivindicados como próprio da “identidade indígena”: a prática do ritual do Turé, a presença de pajé, além dos artesanatos que são utilizados em ocasiões especiais ou comercializados. Contudo, o pajé da aldeia Santa Isabel se afirma um devoto de Nossa Senhora, um “praticante só do bem”, diferente dos pajés das outras aldeias que fazem feitiço enquanto ele só propiciaria a cura. Segundo a etnografia de TASSINARI (1998), os Karipuna apresentam um contexto que articula xamanismo e catolicismo, no qual as práticas rituais (Turé e festas católicas) não são excludentes, mas paralelas, com dias, lugares e performances separadas. O universo do catolicismo é fundamentalmente o das festas aos santos, e o da pajelança é a prática indígena voltada para a cura e o feitiço. Tanto os Karipuna quanto os Galibi-Marworno se afirmam católicos e fazem uma separação formal entre o catolicismo e a religião dos índios. Mas, ao contrário dos Karipuna, os Galibi-Marworno evitam o xamanismo como prática “pública” e/ou “oficial”. Daí também evitarem a prática da dança do Turé, pois a consideram, assim como o xamanismo, muito perigosa.

Em uma perspectiva mais planetária, o discurso norteador do CIMI baseia-se no redirecionamento da Igreja Católica após o Concílio do Vaticano II (1963-65), base para a “Teologia da Inculturação” que prega o resgate das diferentes tradições culturais em detrimento da imposição de formas romanizadas da religião católica.

*At present the church is trying adaptation, the tailoring of Roman forms to local tastes and expectations. The idealized culmination of*



*this process occurs when Roman forms become incarnate in new cultural settings. (ANGROSINO, 1994, p.825)*

A *adaptação* aos contextos locais deve afetar principalmente a liturgia e a simbologia católicas. Curiosamente, não se encontra no Pe. Nello a preocupação com formas litúrgicas “inculturadas”, com a utilização da cultura material indígena como símbolo religioso, por exemplo, ou a introdução de elementos rituais nas celebrações católicas – como uma missa afro-brasileira com elementos do candomblé (SANCHIS, 1999). Tanto no templo católico da aldeia do Kumarumã dos Galibi-Marworno quanto em Santa Isabel dos Karipuna não havia nada próximo desta “indianização”.

Em relação à religião, Pe. Nello, assim como o catequista, valeu-se do legado católico e incentivou uma religiosidade mais tradicional voltada para devoção aos santos, o que implica rituais como festas dos padroeiros das aldeias, novenas, procissões e ladainhas que são conduzidas em latim. Embora houvesse um índio Karipuna rezador de ladainha quando o padre italiano chegou à região, o CIMI estimulou o uso da reza e ainda a ensinou a uma liderança Galibi-Marworno em Kumarumã. A ação política do CIMI em Oiapoque não parece sofrer dos problemas da chamada “igreja progressista”, que se preocupa com questões sociais em detrimento de rituais com caráter mais de devoção e milagres e, por isso, perderia em parte sua capacidade de agregação.

## NOVAS TRIBOS NA ALDEIA

Como dito inicialmente, na cidade de Oiapoque existem duas igrejas evangélicas: a Assembléia de Deus e a Igreja Batista. O templo dos Palikur de Saint-Georges está ligado à primeira. Ela, no entanto, tem poucos vínculos com o templo da aldeia Kumenê, onde trabalhou o casal Green. A Igreja Batista, por sua vez, se faz presente na aldeia Kumarumã dos Galibi-Marworno, a maior de todo Oiapoque,<sup>35</sup> por meio do pastor-missionário da MNTB, Carlos, que se encontrava na região desde meados da década de 1980: primeiro na reserva do Juminã, onde encontrou a oposição do catequista Marcos, e, posteriormente, entre os Galibi-Marworno. Conforme dito anteriormente, que Carlos foi ainda um dos fundadores do templo batista da cidade de Oiapoque.

Semelhante à Assembléia de Deus, a forma de institucionalização da Igreja Batista caracteriza-se pela autonomia administrativa e financeira das “igrejas locais”, as quais se articulam em convenções regionais para planejamento e orientações gerais. Essas “igrejas locais” batistas têm autonomia para escolher seus pastores, desde que sejam capazes de se responsabilizar por sua manutenção. A identidade entre as comunidades batistas se encontra na forma de “governo eclesiástico” e no ensino de uma doutrina comum, caracterizada pela ênfase na conversão e por um padrão de comportamento.

Apesar da exigência de mudança de comportamento, como não se alcoolizar, brigar, adultério e coisas afins, o pastor Carlos, como um batista, se diferencia da obrigatoriedade dos costumes da Assembléia de

---

<sup>35</sup> A população total Galibi-Marworno é de cerca de 1764 pessoas, quase toda concentrada em uma única aldeia, *Kumarumã*, localizada no curso médio do rio Uaçá. Há ainda quatro aldeias Galibi-Marworno situadas fora do rio Uaçá: a aldeia *Yakotvit*, mais conhecida como Flecha, localizada no rio Urukauá próximo à confluência deste rio com o Uaçá (é a primeira aldeia avistada, em seguida surgem as aldeias Palikur), nessa aldeia vivem hoje também alguns poucos Palikur que se casaram com Galibi-Marworno, e nela fala-se correntemente o *patois*. Duas aldeias localizadas na BR-156, *Samaúma* no km. 83 e *Tukai* no km. 90. Por fim a aldeia *Uahá* que fica totalmente fora dos limites do Uaçá, no igarapé Juminã, afluente da margem direita do baixo rio Oiapoque, área indígena Juminã.

Deus. Segundo ele, o início da evangelização dos Palikur realizada pelo SIL pautou-se por um trabalho “transcultural”, que não exigia das mulheres a adoção de costumes como não cortar o cabelo e usar vestido considerados como particular a uma cultura, portanto, não fundamentais para o desempenho da religião evangélica. Além disso, a Assembléia de Deus teria introduzido medo de “se desviar”, o que causaria insegurança aos Palikur como se verificou na aproximação do ano 2000 e o esperado fim do mundo. A expectativa escatológica, assim como impulsiona à propaganda do Evangelho, como visto no capítulo anterior, também leva ao medo da condenação eterna.

*Mas existe ali [entre os Palikur] a religiosidade assembleiana, do costume, infelizmente. Isso é uma problemática até mesmo fora da área indígena. O povo assembleiano está preocupado por que já houve estatísticas em que existem mais desviados do que convertidos dentro da igreja (...) Eles começaram a ensinar a insegurança da perda da salvação: “se você se desviar você vai perder”. Se ensina a insegurança, o povo vai ficar inseguro, se ensina com segurança, o povo vai estar seguro. (Carlos, 2000)*

A forma descentralizada de institucionalização possibilitou ao pastor Carlos, como é tratado em Kumarumã, uma relativa independência em seu trabalho, de forma que não é claro se ele está na área indígena por envio da Igreja Batista Missionária do Rio de Janeiro (“igreja local” na qual foi criado) ou pela MNTB (onde fora treinado como missionário). Segundo o pastor Carlos,

*Eu sou voluntário da Missão Novas Tribos. A Missão, em si não intervém em nada disso. Ela respeita o missionário que está no local. (2000)*

De fato, ele se encontra institucionalmente ligado à agência missionária, cujo objetivo é “semear” o Evangelho, e à denominação, que forma e mantém uma comunidade de adeptos em torno de uma doutrina específica e um líder religioso. Não por acaso, Carlos é conhecido também como pastor – o que pressupõe a manutenção de uma comunidade (“rebanho”) de adeptos – e não somente como missionário – alguém que se encontra no início da formação de uma comunidade, quando efetua uma tradução cultural do Evangelho.

Desde 1996, os Galibi-Marworno convivem com o pastor Carlos e sua esposa. Além deles, passaram pela aldeia Kumarumã algumas jovens moças missionárias da MNTB. Os filhos do casal estão na sede da MNTB, em Anápolis, Goiás, onde há um alojamento para filhos de missionários que estão em áreas indígenas. O serviço oferecido pela missão tem a finalidade de não prejudicá-los na sua formação educacional no período da adolescência, além de lhes garantir um ambiente evangélico quando estiverem distantes dos pais. Os tutores dos adolescentes são também missionários que não trabalham em contato direto com índios, mas atuam como suporte da evangelização, de acordo com suas vocações.

Quando estive pela primeira vez em Kumarumã, em 1998, os missionários eram vistos como respeitáveis e a quem se poderia consultar em certos assuntos. Eles participavam do cotidiano indígena atuando na escola como professores bilíngües, no posto de saúde, nas reuniões gerais da comunidade, no jogo diário de futebol, na contratação da mão-de-obra. Eram vistos também como possibilidade de desenvolvimento da aldeia, seja pela mobilização de recursos seja pela transmissão de conhecimento. Entre alguns exemplos, isto ficou evidente na maneira como o pastor Carlos preparou o terreno cedido pelo cacique para construção de duas casas, que se tornaram as melhores e as mais confortáveis da aldeia. Além de contratar a mão-de-obra local, a arquitetura das casas despertou o interesse imediato dos índios e foi parcialmente reproduzida por alguns. As casas dos missionários, curiosamente, utilizaram os recursos da própria

floresta, madeira e palha, enquanto os índios têm por costume trazer do Oiapoque – numa viagem de barco de quase 24 horas que vai do rio Uaçá ao rio Oiapoque passando pelo Oceano Atlântico, na costa norte do Brasil – tijolos e telhas de amianto, completamente inapropriados para a região.<sup>36</sup>

A principal entrada em Kumarumã encontra-se em frente ao posto da FUNAI, cujo chefe é um ex-cacique, Felizardo. O posto também serve como lugar de reunião do conselho de anciãos, uma instância de poder entre o cacique e a assembléia indígena, que reúne toda a comunidade. Do conselho fazem parte o cacique, irmão do então prefeito do município de Oiapoque (no mandato de 1997-2000); o chefe de posto da FUNAI, um ex-cacique criador de búfalo, que é sempre consultado sobre a história dos Galibi-Marworno e das relações externas à aldeia; um ex-pajé que é responsável pelo traslado, via barco, à cidade do Oiapoque; o chefe do posto de saúde que é o rezador da ladainha e profundo conhecedor dos mitos; além de outros homens mais velhos. Esses postos de poder são ocupados por quem faz a mediação para fora da aldeia e também são eles que mais aparentam possuir os recursos gerados na aldeia.

O posto da FUNAI também serve de pousada para visitantes, agentes de saúde, pesquisadores, entre outros. Quando estava hospedado nele, chamou-me a atenção o desenho de um peixe nas portas. Era o desenho utilizado pela “igreja primitiva” para os cristãos se identificarem somente entre si devido à perseguição sofrida nos primeiros séculos da era cristã. Além disso, o símbolo significava que esses mesmos discípulos eram também “pescadores de almas”, portanto, tinham por dever propagar aquilo em que acreditavam. Alguns dias depois, perguntei ao pastor Carlos se havia sido ele o autor do desenho. De fato, ele o havia feito dois anos antes quando estava hospedado provisoriamente no posto da FUNAI, para iniciar sua missão entre os Galibi-Marworno.

---

<sup>36</sup> Como se trata de um grupo com longo período de contato, a aldeia já havia passado por uma precária urbanização com arruamento e casas padrozinadas (CEDI, 1983).

Na doutrina missionária ensinada nas escolas dominicais e seminários evangélicos, a figura do peixe, além da identificação dos neófitos na fé cristã, tem o sentido de multiplicação (“semear para colher”, conforme a parábola em Marcos 4:1-9) de adeptos. Na verdade, a figura faz parte da tradição cristã tanto católica quanto protestante. Mas um dos signos clássicos da atividade missionária católica é o “cruzeiro”, cravado na aldeia simbolizando a presença cristã. Em Kumarumã, a cruz encontra-se no topo do templo da Igreja Católica, que está localizado ao lado da escola, quase no centro da aldeia.

Evidentemente, a relação de protestantes e católicos, com representações materiais do universo religioso, é diferente. Enquanto para os segundos o exercício da religião, principalmente nos cultos aos santos, envolve, entre outras coisas, uma experiência mais sensível de contemplação das imagens e o toque nelas; os evangélicos entendem esta ritualidade como idolatria, pois nada no mundo feito pelas mãos humanas pode representar o mundo divino. O templo construído há poucos anos pelo missionário em Kumarumã – como todas as denominações herdeiras da tradição protestante – não possui nenhuma representação material sujeita à contemplação. Assim, o peixe desenhado no posto da FUNAI está mais para um signo de identificação, de que ali já está sendo “semeado o Evangelho”.

Se, por um lado, os símbolos possuem diferentes densidades religiosas, por outro, eles revelam também uma situação de disputa. Para Carlos, a aldeia de Kumarumã era considerada como um campo “não-alcançado pelo Evangelho”, apesar da presença católica. Para Carlos, eles ainda estão necessitados de receber o “cristianismo genuíno”, logo, sujeitos ao trabalho missionário.

*Eu falo na questão do cristianismo puro, porque, o catolicismo passou a ser forte, a partir do ano 323, quando o Imperador na época queria que todos os cristãos entrassem dentro do catolicismo, fizessem aquela*

*mistura toda. O cristianismo entrou por dentro do catolicismo, mas saiu limpo, puro. Porque ele não se mistura, é como o barro e o ferro. Podem estar juntos, mas não se misturam. Ele vive isoladamente. No catolicismo houve muitas misturas, muitas crendices, e muitas coisas levou para o povo indígena. (1998)*

Ao lado do posto da FUNAI, encontra-se uma escola estadual com oito salas onde estudam cerca de 300 pessoas, entre crianças e jovens. O diretor é um índio e nela se realiza a educação bilíngüe, iniciada pelo trabalho do CIMI. Os missionários são funcionários concursados da Secretaria de Educação do Estado, o que lhes garantiu o acesso à área indígena e, por conseguinte, a possibilidade de propagar o Evangelho. Assim, se o trabalho do CIMI resultou na sistematização e no registro escrito das tradições indígenas em *patois*, são os missionários evangélicos que se valeram deste material para a transmissão de sua mensagem conversionista. Como ocorreu no Juminã, conforme depoimento do catequista Marcos, o pastor Carlos e sua esposa adotaram o mesmo procedimento para permanecer nas aldeias indígenas.

Logo após a escola, e antes do templo católico, encontra-se o posto de saúde dirigido pelo índio Lucival. Assim como ocorreu com a educação, os missionários atuaram também na área de saúde. O pastor Carlos fez cursos de primeiros socorros e enfermagem nos seminários da Novas Tribos, o que o tornou bastante útil ao posto de saúde em Kumarumã. Como uma de suas estratégias de ação em campo para lhe garantir uma maior aceitação entre as populações indígenas, Carlos ainda organiza expedições por toda a região, levando médicos e dentistas de outras partes do país que oferecem atendimento gratuito. São profissionais liberais da área de saúde evangélicos que realizam sua missão por meio de um trabalho secular. Entretanto, segundo o agente de saúde indígena Lucival, o programa do pastor é bom por levar saúde a toda região. Como seu objetivo é outro (evangelizar), não há continuidade das visitas médicas e

nem reposição dos medicamentos. Acrescente-se, ainda, que o atendimento ao corpo na tradição protestante é desprovido de sentido transcendente específico, diferente do sentido empregado por algumas missões católicas cujo *kerigma* é voltado para os cuidados com o corpo. Para os evangélicos, a atividade de saúde equivale a qualquer contribuição indireta à evangelização: contribuições financeiras, orações, tutoria de filhos de missionários etc.

Ao lado do posto de saúde, existe um templo católico que fica bastante ativo no período de festas, principalmente na de Santa Maria, realizada nas duas primeiras semanas de agosto. No período das festas, nas missas de domingo de manhã ou em alguma outra atividade litúrgica, o templo permanece aberto, mas na maior parte do tempo permanece fechado, como se o catolicismo fosse ativado somente nos períodos de celebrações religiosas. No seu interior, além de alguns bancos, há um altar com a imagem de Santa Maria, a padroeira da aldeia. Segundo o índio Lucival, que também é o rezador de ladainhas aprendidas com o Pe. Nello, os missionários católicos (o padre e a Irmã Rebecca), praticamente trabalham em função das necessidades didáticas da escola,

*Agora, o catolicismo no Kumarumã só tem nas festas, basicamente.*  
(2002)

Todas esses espaços de mediação citados estão localizados na frente da aldeia Kumarumã. Da esquerda para o centro encontram-se o posto da FUNAI, a escola estadual, o posto de saúde, um templo católico, o salão de reuniões e festas, e, no centro da parte da frente da aldeia, a casa do cacique. Do centro para a direita e para dentro da aldeia, encontram-se as casas e dois campos de futebol. Na outra extremidade, nos fundos de Kumarumã, foi construído um templo por Carlos, ao lado de duas casas missionárias. A construção contou com a ajuda dos membros da igreja do Oiapoque e com as contribuições vindas de doadores pelo Brasil que o



apóiam. Diferente do que se verifica no Oiapoque, o templo da aldeia não tem uma placa para identificar a denominação. Segundo o pastor Carlos, isto é proposital e tem a finalidade de demonstrar sua não preocupação em introduzir uma religião – que é entendida como uma forma humana de institucionalizar a fé –, mas tão somente a “essência do cristianismo”, aquilo que o catolicismo não tem. Quando entrevistado em 2000, antes da conclusão do templo, o missionário afirmou,

*A gente se reúne debaixo de um carbet [espécie de casa de farinha, sem paredes e com telhado de palha]. Então os próprios índios que são considerados cristãos, e tudo puramente evangélicos, querem construir uma casa de cavaco, porque de palha já está pingando goteira. Então ali será um lugar de reunião. Não será como uma igreja com uma fachada denominacional: 'Igreja tal'. A gente não se preocupa com essa parte.*

O fato de não ter placa, contudo, não livrou Carlos de ser identificado como “crente”, “evangélico”, “missionário”, “pastor” e “batista”. Sobre o templo, afirmou Lucival: “*Não tem placa, mas a gente sabe que é da Batista*”. Diferente do catequista Marcos, que só depois de algum tempo descobriu que o professor Carlos era um missionário evangélico, a liderança de Kumarumã já sabia de suas atividades religiosas, mas via nele a possibilidade de ajudar a aldeia a “progredir”. Entretanto, no início de 2002, o contexto de aliança entre a liderança indígena e o missionário encontrava-se abalada. Carlos estava introduzindo mais duas missionárias jovens como professoras na escola. O incômodo decorreu de que elas não foram trazidas pelos índios e também não correspondiam à expectativa em relação a Carlos e sua família: pessoas que demonstravam, pelo tempo e pelo investimento, terem se radicado definitivamente no Oiapoque, além de introduzirem recursos com a construção de uma estrutura física para a missão e transmitirem conhecimentos em saúde, educação e trabalho.

A liderança indígena reconhece o papel desempenhado pelo pastor Carlos como ajudar as pessoas nas suas relações familiares e vícios. Como dito inicialmente, o cacique havia convidado o pastor para morar em Kumarumã, entre outros motivos, pela presença de jovens indígenas homossexuais. Apesar da diferença entre a Assembléia de Deus dos Palikur e da Igreja de Carlos, em ambas a pregação é de um comportamento que exclui o alcoolismo, o fumo, o adultério, a violência e incentiva o respeito aos mais velhos. Segundo Lucival,

*Pelo que eu estou vendo não é mau, porque umas três ou quatro famílias se corrigiram, abandonaram o vício do alcoolismo. Tinha um primo que bebia, agora ele parou, está vivendo feliz com a mulher dele (...) O homem se converteu, parou de beber. Hoje, está gordo, trabalha, está feliz, isso é normal, isso é bom. (2002)*

Entretanto, apesar do reconhecimento, as lideranças estão preocupadas com o confronto entre crentes e católicos. Para os crentes, os católicos estão na falsa religião por admitir um comportamento imoral que os levará ao inferno. Segundo o cacique e Lucival, a pregação de Carlos gerou um conflito entre os índios, o qual teria levado alguns jovens a se desentenderem por questões religiosas. Em suma, a principal preocupação está em que a nova religião poderá gerar a divisão dos Galibi-Marworno. Em 1998, quando estive em Kumarumã e o trabalho de Carlos não tinha gerado muitos adeptos ainda, o ex-cacique Felizardo, chefe do posto da FUNAI, já demonstrava sua preocupação com a presença de Carlos. Dizia que os Galibi-Marworno já tinham religião e não precisavam de outra. Uma nova crença geraria a divisão do grupo que havia sido reunido em Kumarumã pelo SPI, há várias décadas, em torno do catolicismo e suas festas. O atual cacique que justificava a presença de Carlos pelo progresso que poderia trazer, no início de 2002, já demonstrava preocupação com a divisão interna e, conseqüentemente com sua liderança.

A postura dos crentes era considerada “preconceituosa” pelos índios e já havia sido denunciada pelo catequista Marcos quando Carlos morava no Juminã. O procedimento do missionário da MNTB em Kumarumã assemelha-se ao que ocorreu no Juminã: entrada pela escola e no posto de saúde, posteriormente, inicia a pregação evangélica condenando a falsidade do cristianismo católico e a malignidade da pajelança. De acordo com a avaliação do catequista sobre os missionários evangélicos:

*Eles vão tomar o domínio dentro do preconceito da fé que eles têm da doutrina [católica]. Então em vez de ser o cacique que vai mandar já, são eles que mandam (2000).*

Apesar deste não ser o intuito do missionário, o medo da divisão preocupa a liderança que passou a colocar limites ao trabalho de Carlos.

De certa forma, o missionário evangélico não tem no Kumarumã a oposição declarada como a do catequista Marcos no Juminã. O Pe. Nello, segundo Lucival, não demonstra uma grande preocupação com a presença de Carlos, cuja recíproca não é verdadeira. Nem mesmo Lucival, que realiza a ladainha nas festas demonstra uma atitude beligerante em relação à pregação do missionário, contudo, não deixa de questioná-lo e avaliar a fé do pastor:

*Eles [os crentes] têm essa de querer dizer que já estão salvos, que católico adora estátua de barro. Mas eles sabem que não é santo mesmo, é uma imagem, só isso. (2002).*

É interessante a clareza de Lucival em relação ao uso das imagens pelo catolicismo: trata-se de uma imagem e não do santo propriamente. A acusação do uso de imagens sagradas não é só a interpretação de Carlos, mas uma característica dos evangélicos fundamentalistas que consideram

a religiosidade católica idólatra e, portanto, falsa religião que deve ser combatida.

Se o catolicismo é visto como uma falsa religião, as concepções indígenas do sobrenatural são consideradas por Carlos como diabólicas. Conta Lucival,

*Falando com o Pastor Carlos, eu fiz essa pergunta se ele acreditava que uma árvore tinha o mesmo espírito da gente. Ele diz que não, e eu disse: 'Olha, eu lhe provo porque eu conheço no mato árvore quando gruda pajé. Antes de cortar essa árvore, ele tem que falar com ela, tem que pedir permissão para arrancar a casca para fazer remédio. Aí a gente pode cortar. Mas se chegar perto dela e der um golpe, dá uma dor de cabeça, dá uma febre, faz mal pra gente.' No final, ele [o missionário] não acreditou porque é o diabo, o satanás, que está lá. 'Mas como esse satanás foi se enfiar lá no mato?', eu perguntei (...) Eu perguntei para ele se acreditava que o macaco podia ter um espírito. Ele disse que não. Eu disse 'como é que tem tantos pajés que fazem bons remédios de cura?'. Ele respondeu 'Não é ele, isso não vem de Deus, é parte diabólica'. (2002)*

Em uma posição fundamentalista, Carlos afirma:

*Nós não praticamos o ecumenismo (...) Uns [alguns índios] sabem que estão invocando a espíritos malignos, e sabem disso mesmo. E eles falam isso mesmo. (2000)*

Ser ecumênico no contexto do protestantismo contemporâneo implica duas posições: atuar em colaboração com o catolicismo, admitindo nele a legitimidade do carisma cristão, e aceitar a pajelança como “próprio da

cultura”, em um sentido essencialista, logo, não sujeita a ação da missão, assim como fez o CIMI.

Se a visão de Carlos enquadra a pajelança em uma atividade diabólica, a interpretação de Lucival sobre o missionário é de que este não acredita em nada: nem santo, nem pajé, nem espírito. Curioso este comentário sobre um agente da religião. Na verdade, ele revela a postura combativa do missionário que nega outras formas de religião diferentes da evangélica. Ao contrário do catequista e do CIMI, que se valeram do catolicismo dos santos e, no caso do segundo, valorizou a pajelança como prática cultural, o missionário evangélico luta contra o catolicismo enraizado há séculos. Como se para realizar sua tarefa – assim como em boa medida ocorre nos centros urbanos brasileiros – a evangelização protestante tivesse de se sobrepor a um universo simbólico católico. Buscando a originalidade indígena, ele faz sua operação transcultural com a pretensão de “saltar” (“limpar”) a experiência católica. No caso dos fundamentalistas é preciso afastar o catolicismo para acessar a cultura pura que traria a idéia do deus cristão, que foi confusamente compreendida, primeiro, no universo dos espíritos xamânicos (que era mais atuante e eficaz no passado), segundo, na cosmologia idólatra e no culto aos santos católicos. Em suma, ambos seriam compreensões errôneas sobre o mundo e a existência, logo, devem ser abandonadas como identidade e prática.

## **A BASE MISSIONÁRIA WAIÁPI**

O Amapá, além da região do Oiapoque, tem duas outras áreas indígenas: a Terra Waiápi, localizada na parte meridional do Estado, na região do Amapari, e o Parque do Tumucumaque, situado entre os estados do Amapá e Pará, na fronteira do Brasil com o Suriname e a Guiana Francesa. No Parque do Tumucumaque vivem os Wayana e Apalai que tiveram, em diferentes momentos, a presença de missionários.<sup>37</sup> No Brasil foram evangelizados pelo SIL, e no Suriname por uma igreja batista norte-americana. Atualmente, no lado brasileiro, funciona uma igreja com pouca participação dos índios nas reuniões. O culto é celebrado por um indígena que conviveu, no Suriname, com missionários batistas, e tornou-se posteriormente pastor. Assim como os Palikur, os Wayana têm o Novo Testamento traduzido para sua língua.

Restrinjo-me, contudo, à descrição da primeira área, onde vive a população indígena Waiápi, povo falante de uma língua da família Tupi-Guarani. Segundo GALLOIS (1998, p.7; 2000), a história dos Waiápi nos 250 últimos anos foi marcada por migrações rumo ao norte, além de relações intertribais e interéticas. Nos último século mantiveram contatos esporádicos com balateiros, gateiros e garimpeiros. Em 1973, eles foram “contatados” pela FUNAI em razão da construção de uma rodovia, a Perimetral Norte. Atualmente, são cerca de 500 indivíduos distribuídos em 13 aldeias permanentes e acampamentos.

---

<sup>37</sup> Os Wayana e Apalai são fruto da união de duas etnias que se juntaram através de casamentos interétnicos (SCHOEPF apud RICARDO, 1983, p.139). Cada uma tem língua própria que pertencem ao tronco lingüístico Karib. Eles vivem no Parque do Tumucumaque, onde existem várias etnias distintas: Tiyrió, Kaxuyana, Wayana, Apalai, entre outras. Devido à proximidade com o Suriname, habitam os dois lados da fronteira.

Em 1984, o missionário Silas de Lima e sua esposa Edna de Lima da MNTB começaram a trabalhar com a educação entre os Waiãpi, após a reivindicação dos índios por uma escola. Silas de Lima é presbiteriano e, assim como uma parte do missionários, é de origem pobre. Entre 1980 e 1983 o casal já havia morado entre os Palikur, mas optaram por abrir uma frente nova entre os Waiãpi. Os missionários desenvolveram suas atividades principalmente na aldeia do Ituwasu, onde se encontrava um grande contingente indígena.

Antes do casal Lima, missionários norte-americanos do SIL haviam iniciado o processo de estudo da língua Waiãpi e a tradução de partes da Bíblia. Os missionários ficaram até 1987, quando foram para Belém, onde até hoje trabalham na produção de materiais didáticos e na tradução do livro sagrado. O procedimento do SIL, adotado tanto entre os Palikur quanto os Waiãpi, foi permanecer alguns anos, com poucas interrupções, na aldeia para conhecer a língua, os costumes e as histórias indígenas. Após a imersão, eles voltaram para a base em Belém, para onde também são levados alguns índios que atuam como informantes dos tradutores. A MNTB, no entanto, se caracterizou pela permanência maior em campo, além de ofertar mais serviços de saúde do que estudos lingüísticos. Atualmente, as tarefas são desenvolvidas em parceria entre as duas agências: o material recolhido pela MNTB entre os Waiãpi é aperfeiçoado, em Belém, por lingüistas do SIL e pelo próprio Silas de Lima, em Anápolis.<sup>38</sup>

Como se trata de uma região rica em minério, a área Waiãpi é visada por grandes mineradoras e pequenos garimpeiros. Após confrontos durante a década de 1990 que envolveram, mineradoras, antropólogos, políticos locais e FUNAI, os missionários foram expulsos da área e aguardam a permissão para o retorno às aldeias. Por causa dos embates

---

<sup>38</sup> O centro de lingüística do SIL fica em Belém, Pará, conta com presença de missionários estrangeiros, na maioria norte-americanos, com formação lingüística e antropológica em universidades e seminários nos Estados Unidos. A tradução do Novo Testamento em palikur foi realizado neste centro pelo casal Green com a ajuda de informantes nativos. Atualmente, alguns Waiãpi estão sendo "trabalhados" no centro, fazendo a verificação do trabalho lingüístico dos missionários.

políticos, várias pessoas trabalharam entre os Waiãpi em períodos diferentes. A rotatividade não faz parte da estratégia de ação, pois seria contraproducente investir no conhecimento de uma pessoa a respeito de uma sociedade e depois transferi-la.

Nessa disputa em torno dos Waiãpi e seu território, se desenhou um emaranhado de relações que opôs diversos atores disposto em um campo discursivo sobre a questão indígena. O embate se dividiu entre a exploração do subsolo amazônico para desenvolvimento do país (posição defendida por alguns políticos locais que atuam na Câmara Federal); o discurso de cunho antropológico de garantia aos índios de um território e de sua “autodeterminação”; e o programa sócio-ambiental adotado pelo GEA, como descrito no início deste capítulo. A missão MNTB, com sua pregação conversionista, também possui discursos e ações em relação à autonomia das populações indígenas e a interesses na exploração do território amazônico. Em 1996, ela foi retirada da área sob alegação da FUNAI de estar “interferindo” na cultura indígena com atividades de proselitismo religioso.

A relação das missões com órgãos públicos como FUNAI, FUNASA, governos estaduais e poderes locais varia de acordo com o contexto político de cada uma dessas esferas de poder e conforme o perfil do próprio missionário, que é mais ou menos habilidoso em lidar com situações adversas. É possível afirmar como constante entre os missionários fundamentalistas a associação aos poderes locais ou às instituições de ensino com a finalidade de facilitar o acesso às áreas indígenas (STOLL, 1982). Ao contrário deste padrão, no caso do missionário entre os Waiãpi, o GEA adotou uma política de valorização do “modo tradicional” de vida indígena, que se refletiu na oposição aos defensores da mineração de não-índios em terras indígenas e à ação religiosa do tipo conversionista. A reivindicação da retirada da missão da área, segundo Silas de Lima, ocorreu por intervenção de uma ONG indígena, o Centro de Trabalho Indígena – CTI, aliado ao GEA.



Essa discussão, a princípio pertinente às relações entre agentes e instituições não-indígenas, se refletiu também internamente ao nível das organizações indígenas. Os Waiãpi, atualmente, possuem duas organizações. A mais antiga e mais importante é a APINA, que funciona em uma sede na cidade de Macapá e reúne a maioria dos Waiãpi. Auxiliada por uma rede de alcance internacional de ONGS, universidades e agências financiadoras, além de indigenistas, ambientalistas e antropólogos, a APINA é a expressão política institucional dos Waiãpi, oferecendo capacitação aos índios em informática, legislação indígena, saúde, português, técnicas ambientais e outros conhecimentos necessários para lidar com o universo não-índio e para o manejo de suas terras.

O principal alvo desta capacitação são os jovens. A atual diretoria da organização é formada por eles. Segundo o missionário, esse processo de organização política é em tese bom, mas estaria afetando as relações entre as gerações. O governo dos mais velhos estaria dando lugar a uma “tecnocracia exógena”. Os mais jovens, devido à aquisição de novos conhecimentos, não estariam mais ouvindo os mais velhos, nem interessados em suas histórias e tradições. Curiosamente, Silas assume a repreensão feita comumente às missões, quando são acusadas de participarem da introdução de lógicas estranhas à ordem social indígena.

O atual presidente da organização é um índio de cerca de 28 anos. Seu discurso em relação à missão MNTB é de condenação por ela querer impor uma outra religião. Segundo ele, os Waiãpi já teriam uma religião e um deus a quem chamam de *Janejar*, logo, não necessitam de outro.

*A gente chama Janejar. Ele que fez a gente. Como é que surgiu a gente? Essa religião do não-índio é estranha pra mim, não é bom aprender, vem da Europa? Essa religião vem da Europa, não é daqui da América do Sul. Então essa religião vem pra destruir a nossa religião. A mesma coisa, os portugueses vêm destruir a América? Então essa religião vem junto pra colonizar, pra explorar. (Aikuru, 2002)*

O discurso do jovem líder Waiãpi sobre a religião cristã pode ser encontrado em qualquer cartilha produzida pelo CIMI: a religião cristã que chegou às terras indígenas do Brasil foi trazida pelo português colonizador e explorador, e serviu como instrumento ideológico de dominação política e econômica. Por outro lado, reafirma positivamente sua cosmologia como a religião waiãpi, portanto, não há necessidade de outra. O segundo passo lógico da argumentação de Aikuru foi vincular a cosmologia à preservação da floresta e dos rios.

*Quando acabar com todas as florestas, ou poluir todos os rios, destruir toda a terra, aí Janejar vai mudar, vai colocar outras terras novas aqui pra gente, enquanto nós vivermos como Waiãpi. Por isso nós ficamos preocupados com a nossa floresta, com a nossa terra. Não pode destruir a floresta. Não pode explorar todo ouro que tem lá na nossa terra. Não pode sujar rio, senão Janejar vai trocar nossas terras, se nós morrermos tudo vai trocar. (2002)*

Durante o período de discussão sobre a mineração na área Waiãpi, um grupo bem menor, discordante da condução da APINA, formou a APIUATÁ. Os índios que participam desta organização estão mais próximos da MNTB. Um dos caciques mais importantes entre os Waiãpi participa de uma igreja batista em Macapá. Além dele, algumas outras lideranças mais velhas, com as quais conviveu quando morou em Ituwasu, mantêm contato com a missão mesmo após a saída da área. Outra peça importante é o índio que já esteve em Anápolis participando de um encontro de lideranças indígenas evangélicas e, junto com um índio Terena, foi matéria de uma revista de grande circulação no meio evangélico.<sup>39</sup> Ele foi retratado como símbolo do sucesso missionário entre sociedades indígenas no Brasil. Este waiãpi foi criado fora da área indígena para qual retornou em

---

<sup>39</sup> *Revista Eclésia*, ano V, n. 54, maio, São Paulo: Eclésia, 2000.

definitivo em 1989, quando tinha cerca de 30 anos. Assim como Paulo Orlando dos Palikur, demonstra uma capacidade de circulação fora da aldeia, propiciado em parte pelo circuito religioso.

Apesar das dificuldades, a missão MNTB tem demonstrado uma considerável perseverança na manutenção do trabalho entre os Waiãpi. Estive em contato com o missionário Silas de Lima em três momentos diferentes: em 1998, 2000 e 2002. Em 1998, ele estava em Macapá tentando, por meios jurídicos, retornar à área. Ele demonstrou preocupação com o fim da missão waiãpi: “fechar o campo”, segundo sua expressão. Entre algumas possibilidades, o fim de uma missão pode ser causado por dificuldades de ordem externa à aldeia quase sempre envolvendo a FUNAI e ONGS; por problemas internos como a tensão entre missionários e lideranças indígenas; ou por retorno do missionário que descobre, em campo, a sua não-vocação. A maior parte dos retornos, segundo a agência SEPAL, ocorre entre missionários solteiros. Como dito anteriormente, a missão evangélica ocorre como um projeto familiar. Todavia, a maior parte dos missionários que atuaram entre os Waiãpi era formada por casais. Tanto entre os Waiãpi quanto os Galibi-Marworno havia jovens solteiras missionárias morando com os casais. No entanto, estes permanecem por mais tempo em campo e propiciam a continuidade do trabalho devido à formação de laços mais fortes com os índios.

Como forma de contornar juridicamente a proibição de realizar o sentido irreduzível da ação missionária (propagar o Evangelho), a MNTB montou uma base próxima à fronteira da área Waiãpi. Como não conseguem autorização para entrar na área, mesmo com a solicitação de alguns caciques que aceitam o seu trabalho, os missionários se instalaram em um lugar chamado “Riozinho”, próximo a duas aldeias Waiãpi, que compreendem um total aproximado de 40 indivíduos.

Dois anos depois, em 2000, encontrei Silas de Lima morando em Anápolis, cidade sede da MNTB. Sua função, após anos de dedicação à missão Waiãpi, era atuar como consultor lingüístico, supervisionando os

missionários que foram por ele introduzidos em campo e se encontram na base “Riozinho”. Trata-se de um jovem casal (Romilda e Francisco) que se conheceu no seminário. Lá, casaram-se e decidiram pela vida de missionário de campo. Quando os conheci, em 2000, eles estavam em Macapá indo pela primeira vez para campo, sem saber praticamente nada da língua Waiãpi.

No início de 2002, já moravam na base “Riozinho” seis pessoas: além do casal de jovens, mais um outro casal e duas moças. A rotina dos seis missionários, segundo seus depoimentos, é de manutenção das casas, da roça e do posto de saúde. O dia começa por volta das seis horas da manhã quando todos tomam o café da manhã juntos, sempre fazendo uma oração coletiva. Ao longo da semana, afirmaram não realizar nenhum culto ou reunião religiosa. Esta só ocorre aos domingos. Além disso, mantêm a rotina metódica (herança do metodismo wesleyano) de leitura e reflexão da Bíblia seguida de oração. Tudo isso feito individualmente como momento de reflexão sobre a própria vida.

Segundo seus depoimentos, nenhum deles começou o processo de evangelização pela dificuldade encontrada em se comunicar na língua indígena. Apesar de alguns índios falarem um pouco de português, Francisco e Romilda afirmam que só farão a pregação quando conseguirem se comunicar em Waiãpi. A médio prazo, eles darão continuidade ao trabalho de tradução que, apesar das interrupções, já completou duas décadas e envolveu pelo menos três equipes missionárias e duas agências.

A justificativa para a presença próxima à área indígena é a oferta de assistência médica aos índios. Com exceção de um casal, todos têm alguma formação técnica na área de saúde: auxiliar de enfermagem e microscopista. Por funcionar como um posto de saúde, a base atrai os índios que moram nas duas aldeias, além dos Waiãpi em passagem por aquela parte da área. De modo geral, uma base evangélica não se caracteriza pela estrutura encontrada em certos Ordens católicas, como a dos Salesianos, por exemplo. A missão transcultural pretende, idealmente,

ser reduzida ao agente missionário. Ele deve ser o portador de um *kerygma* ao mesmo tempo que ser auto-suficiente, o que implica ter algum conhecimento prático, basicamente, nas áreas de educação e assistência médica. A base missionária, portanto, não conta com equipamentos que ofereçam capacitação técnica aos índios como marcenaria ou artesanato. Este tipo de atividade, no meio evangélico, é oferecido pelo segmento ecumênico por desenvolver uma atividade mais relacionada às questões políticas e sociais, à semelhança do CIMI.

GALLOIS & GRUPPIONI (1999), ao discutirem a ação das Novas Tribos entre os Waiãpi e os Zo`é, concluem que a relativa eficácia missionária na atração de alguns índios deveu-se aos serviços oferecidos nas áreas de saúde e educação, o que teria criado uma dependência em relação ao assistencialismo religioso. Apesar de discordar das conclusões deste argumento, como será discutido no capítulo 3, de fato, a assistência médica é um pólo atrativo importante, como também legitima a presença missionária próxima à área. Além de saúde, alguns gêneros alimentícios são trocados com os Waiãpi. Segundo Francisco, são presentes gratuitos doados pelos índios como sinal de amizade. Estes, por sua vez, são retribuídos com sal, açúcar, óleo, alguns temperos e outros utensílios que fecham o circuito de reciprocidade e fortalecem os laços entre missionários e índios.

Graças a essas relações de reciprocidade e a necessidade de assistência médica, os índios são atraídos a freqüentar a base missionária. A forma de aprendizado dos missionários da língua Waiãpi ocorre principalmente em virtude dessas visitas. Durante elas, o missionário, qual um etnógrafo, trabalha na coleta de dados culturais e lingüísticos. O princípio é coletar um certo número de versões de diferentes membros da sociedade indígenas. De acordo com Silas de Lima,

*A gente registra em anotações, em banco de dados culturais. Gravamos, transcrevemos um grande volume de narrações, fitas cassetes com*

*confissões. Ali a gente dá fundamento a nossa pesquisa da cosmovisão deles, da maneira como concebem o mundo invisível e o visível. É o mapeamento do sistema fenomenológico religioso (...) Eu fiz uma análise comparativa, coletando os dados e avaliando o que uma pessoa dizia, o que outro dizia, juntando várias informações paralelas. É assim que eu aprendi fazer, com vários informantes, de idades diferentes, de sexo diferente, de condição social na aldeia diferente. Então, com base em várias informações, a gente chega a uma pré-conclusão, não é a conclusão final, porque outro dado pode ser relevante numa conclusão, principalmente dos pajés. Eu trabalhei com dois xamãs que ajudaram a definir certas coisas. As minhas observações, deduções, foram baseadas nesta comparação de dados diversos, de informantes diversos. (2002)*

Esse processo de sistematização de dados e tradução da Bíblia é acompanhado pela doutrinação. Segundo seus relatos, os missionários utilizam o material didático produzido pelo SIL e pela MNTB, pedindo, por exemplo, para os mais velhos lerem e explicarem trechos da Bíblia. O objetivo da atividade de investigação é construir o “mapeamento fenomenológico”, conforme a definição dos missionários, a partir do qual é elaborado o léxico religioso ou “glossário espiritual” que servirá de base para a tradução da Bíblia. O “glossário” é uma lista de termos como perdão, salvação, pecado, diabo, deus, e outros mais que compõem o repertório discursivo evangélico fundamentalista. No processo de sistematização dos dados, essas palavras recebem uma atenção especial, pois suas idéias são o objeto da tradução religiosa. Em razão de seu pouco conhecimento da língua, ainda não há preocupação com a doutrinação, mas somente uma estratégia de conhecimento da língua. Contudo, neste processo de domínio de um campo semântico, o missionário trabalha na construção de pontes simbólicas entre o universo cristão e o Waiãpi.

## 3

**TRADUÇÃO E MEDIAÇÃO****TRADUZIR FUNDAMENTOS**

Pelos dados etnográficos do capítulo anterior, o problema da tradução se coloca de maneira geral como a inserção da religiosidade evangélica, por meio de idéias, comportamentos e rituais. E de forma mais restrita, pela versão da Bíblia para uma língua indígena. A tradução se coloca, portanto, tanto de um ponto de vista lingüístico quanto pedagógico, em razão da necessidade de ensinar uma forma de interpretar a Bíblia. Tradução e doutrinação são processos concomitantes, pois é necessário que o informante nativo *compreenda* o sentido bíblico para encontrar em sua cultura as *noções equivalentes*. Isto é, não basta simplesmente traduzi-la, é necessário também um método de doutrinação que, em muitos casos e na medida das possibilidades, é aplicado via escola. Os dois planos são paralelos e correlacionados em um processo de interação cultural provocado por agências missionárias.

A MNTB, como estratégia para introduzir sua religião, adota por material pedagógico o manual de estudo bíblico *Firm Foundations (New Tribes Mission, 1991)*, que se baseia no método de apresentação cronológica da Bíblia, como sendo a própria história do mundo. A intenção é inserir toda a humanidade na teleologia bíblica. O pressuposto da *cronologia* é a doutrina das “*Dispensações*”, como descrita no capítulo 1. A estratégia inicial da tradução recai sobre dois momentos: em Gênesis – o qual tematiza a criação do homem, a separação de Deus, a dispersão pelo planeta e a eleição de um povo –; e nos primeiros livros do Novo

Testamento – preferencialmente os Evangelhos sinópticos: Mateus, Marcos e Lucas – onde se encontra o estabelecimento de uma nova aliança universal. Menos conceituais do que as *Epístolas Paulinas*, por exemplo, a vida de Jesus e as histórias do Velho Testamento são assimiladas com maior facilidade e, segundo os missionários, estariam mais próximas das narrativas indígenas.

Nesse esquema temporal, o livro de Gênesis é dividido em duas partes: da história da criação à Torre de Babel (cap. 1 -11); e de Abraão ao exílio dos hebreus no Egito (cap. 12-50). Ou seja, a primeira trata do homem universal, enquanto a segunda dos patriarcas do povo judeu. A exegese literalista entende que as histórias da primeira parte de Gênesis – Criação, Queda, Dilúvio, Babel – são também o passado real de toda humanidade. Todos os seres humanos, apesar da sua ignorância em relação a ela, existem em virtude de uma grande história de salvação que conecta na atemporalidade divina as diferentes historicidades existentes ou que já existiram.

Partindo deste fundamento, no caso de Gênesis (cap. 1 - 11), a tradução ancora-se em uma exegese bastante realista, que procura vestígios nas mitologias indígenas dos acontecimentos bíblicos, conferindo-lhes um caráter universal e material. No caso específico dos grupos indígenas da Amazônia, os missionários freqüentemente citam as histórias sobre um cataclisma equivalente ao dilúvio bíblico (Gên., 8), quando as águas de toda a bacia amazônica teriam subido. Para eles, a narrativa mítica seria o vestígio histórico de que os antepassados das sociedades indígenas foram vítimas do mesmo dilúvio vivido por Noé e seus contemporâneos, quando se deu a origem de uma nova humanidade.

Segundo o missionário da MNTB que atua entre os índios Galibi-Marworno:

*A gente procura restaurar aquilo que já existia antes, desde os primórdios. Aproveita-se tudo, o máximo. A gente não veio trazer um*



*outro Deus pra eles. Na cultura deles já tem Deus. Mas qual a forma de Deus que ele entende? Um Deus que controla tudo? Então se é isso que é o Deus dele, então nós vamos encaixar dentro do Deus dele (...) Eles tinham a Palavra de Deus na língua deles. Eles têm na língua original a palavra 'arca' da história de Noé. Na língua indígena Galibi-Marworno, que Galibi e Marworno são dois povos, eles tinham a palavra batimã. Batimã significa arca. (Carlos, 2000)*

O missionário atribuiu à língua um caráter originário (primordial). Entretanto, *batimã* é uma palavra *patois*, língua produzida no processo colonial.<sup>40</sup> Viu-se no capítulo 2 que os Galibi-Marworno adotaram como língua materna o *patois*, e o CIMI foi um dos maiores incentivadores. Assim sendo, ocorreram dois movimentos: O CIMI contribuiu para “fixar” o *patois* como sinal da identidade indígena, e a MNTB, a partir desta língua, enquadrou os Galibi-Marworno na história da salvação cristã. A MNTB encontrou no *patois* o vestígio de um tempo imemorial contemporâneo ao dilúvio bíblico. Esta associação, reflexivamente, se torna também o critério da veracidade da própria Bíblia. Isto é, a MNTB atribui às diferentes tradições indígenas “sinais” da Bíblia que, por sua vez, lhe conferem a universalidade. A tradução dos fundamentos, como qualquer dogma, ancora-se em uma tautologia

A tradução empreendida por Carlos busca origens históricas (pré-católicas), não propriamente para marcar um processo de evolução no tempo, ao contrário, para encontrar verdades eternas e imutáveis. É interessante perceber como a temporalidade evolucionista antagoniza com a perspectiva fundamentalista da Criação. Conforme dito no capítulo 1, o

---

<sup>40</sup> Os Galibi-Marworno descendem da relação entre diferentes populações: Maraon, que já se encontravam na região desde o século XVI, e os Aruã que migraram para a região das Guianas no século XVII. No século seguinte foram reunidos por missões jesuítas franceses, e posteriormente foram aprisionados e deportados para o Amazonas. Já no XIX, migraram novamente para o Uaçá. *Batimã*, portanto, pertence a um conjunto lexical produto deste processo de interações (fusões e/ou divisões), entre diversos grupos indígenas e a língua do colonizador da região, o francês (VIDAL, 2002).

fundamentalismo não admite o evolucionismo biológico.<sup>41</sup> Contudo, embora a temporalidade evolucionista seja conflitante com a “criacionista”, a idéia de difusão demográfica como um processo de diferenciação lingüística e cultural é encontrada na interpretação literalista da Torre de Babel. Narrada em um tempo imemorial, ela marcaria o início da dispersão geográfica decorrente da não comunicação entre a variedade de línguas.<sup>42</sup> Assim, um pressuposto universalista, criacionista e também difusionista orienta a busca dos missionários por essas constantes nas mitologias indígenas. Segundo o missionário Silas de Lima:

*Na cultura deles têm muitos paralelos com a Bíblia. E eu chamaria isso de fragmentos de partes da verdade especial de Deus inserida na oralidade, na cultura oral deles, repassada de pai para filhos. Então, muitas tradições bíblicas estão lá. A história da queda está lá na cultura deles. Existem várias versões do fato. A de que eu me lembro mais foi quando Deus estava tocando a flauta e alguém pediu para tocá-la e a derrubou. Então esse Deus ficou muito zangado e foi embora. Outras versões dizem que Deus queria que fosse assim, mas eles insistiram para não ser assim, então Deus disse: ‘Está bom, que seja do jeito que vocês querem’, Deus foi se desgostando deles e se ausentou. Inclusive tem um texto especulativo dos Waiãpi nessa área que eu achei lindíssimo. A primeira vez eu li fiquei encantado e até hoje me deslumbro com ele. Ele se pergunta assim ‘Onde estará Deus? Será que ele está pendurado lá? Como que é a casa de Deus? Como é que ela não cai? Será que Deus vai voltar um dia? Ele ficou brabo com a gente e foi embora, então, será que Deus vai retornar um dia?’ Eles ficam*

---

<sup>41</sup> Diferente de outras vertentes protestantes como a teologia liberal (GIBELLINI, 1998) e a existencial de BULTMANN (2000).

<sup>42</sup> Narra a Bíblia que os homens pretenderam alcançar aos céus edificando uma torre em uma cidade onde todos formariam um único povo com uma única língua. Contudo, Iahweh não gostou do que viu, pois os homens poderiam realizar outras coisas semelhantes. Então ele provocou a diversidade (“confusão”, segundo a tradução da “Bíblia de Jerusalém”) de línguas para que os homens se espalhassem pela Terra que tinha criado (Gênesis, 11). Em Gênesis, assim como em outras partes da Bíblia, “línguas” é sinônimo de diversidade cultural.

*especulando assim: 'ah! nós gostaríamos tanto que Deus voltasse', então a queda está inserida na mitologia deles. Resumindo é mais ou menos isso. (2000)*

O movimento de tradução busca uma origem comum onde as variedades lingüística e cultural estariam unificadas por duas naturezas da vida social. A primeira é a de que todos os homens são herdeiros da Queda (que levou a separação do homem de Deus, como descrição acima), e a segunda é a idéia universal de Deus encontrada em qualquer cultura, pois ela está dada desde a criação da humanidade. As missões acreditam que qualquer sociedade tem a idéia de um ente superior aos homens a quem devem temer. Um deus poderoso e “transcultural”. O pressuposto é a existência de um conteúdo universal que se manifesta de maneira mais ou menos explícita em qualquer cultura. Cabe ao missionário trazê-lo à tona, por um duplo movimento: reinterpretação da cosmologia indígena e a “desculturalização” do Evangelho da matriz judaico-cristã. Segundo Carlos,

Você ensina o desconhecido deles [dos índios] através do conhecido. Assim a gente faz uma correlação. Mas o desconhecido já está na cultura deles.

Em resumo, uma *tradução-revelação*.<sup>43</sup> Uma das etapas da tradução é a construção da terminologia bíblica ou glossário espiritual: idéias universais que se encontram “confusas”. Trata-se do conjunto de conceitos, muitas vezes em expressões idiomáticas, que ordenam o universo semântico fundamentalista. O “glossário espiritual” no léxico nativo tem como pressuposto e objetivo “naturalizar” (logo, universalizar)

---

<sup>43</sup> A referência constantemente citada pelos missionários é a passagem de Atos dos Apóstolos (17: 22-34) quando Paulo, no Areópago, que exibia imagens dos deuses gregos, vê um pedestal vazio dedicado ao deus desconhecido. O apóstolo disse que sua missão era anunciar aquele deus.

as idéias religiosas. O missionário Silas de Lima (1998) afirma que, como todos os índios do tronco lingüístico tupi seriam criacionista, bastava encontrar o nome do ser criador e identificá-lo como Deus – pois nele estaria contida a idéia de Deus, que, na verdade, tentará ser introduzida pelo trabalho do missionário.

Entre os Waiãpi, o deus judaico-cristão é *Janejar*. Alguns atributos de *Janejar*, contudo, desapareceram na tradução enquanto outros eram adicionados à sua figura. Segundo o próprio Silas de Lima,

*... esse Deus não traduz Deus, pois Janejar não é um, são vários, são semi-deuses na cultura deles. Inclusive alguns deles Ianejarcom, no plural.*

Ao entrevistar alguns, Waiãpi constatei vestígios do trabalho de Silas de Lima, e antes dele do SIL, pelo menos na esfera do discurso. Para um velho que em alguma fase da vida ouviu as histórias do missionário, *Janejar* é um homem que vê tudo e os índios somente pensam nele. Um jovem disse que se ficar bravo e se vingar ou fizer sexo com outra mulher, “papai do céu” (*Janejar*) colocará o homem no fogo grande para sempre e as portas do céu serão trancadas. Um outro velho disse-me que “papai do céu” colocará uma pessoa em sua mão, caso esteja pesada, irá para o fogo grande, se estiver leve, ficará do lado dele. Depois dessa história, narrada com a mesma performance com que conta suas histórias, o velho Waiãpi contou ainda que antes de *Janejar*, os Waiãpi não sabiam fazer nada, como plantar, ter filho, fazer caxiri, roça, flauta, turé etc.

A tradução pretende promover uma sobreposição de cosmologias, embora alguns conceitos cristãos não tenham correspondentes na cultura indígena ou são simplesmente contrários à sua lógica. Os Wayana, por exemplo, desconhecem a idéia de que existe um ser ou um ato criador. Na sua Bíblia, o nome de deus é um conceito e não um ente como *Janejar*.

*Ritonôpo* é uma palavra composta que significa “aquele que faz”, e não aquele que criou.

Na esfera do discurso, os missionários transculturais procuram adotar um comportamento de preservação cultural, à exceção do universo religioso indígena como por eles concebido e tudo que se liga diretamente a ele. Influenciados pela Antropologia Cultural e pela Lingüística norte-americanas, as missões consideram cultura como uma totalidade dinâmica composta de traços culturais, que são classificados como positivos e negativos. Como qualquer sociedade tem uma concepção de certo e errado, todas possuem um conjunto de valores morais orientadores do comportamento. Os aspectos considerados negativos (embriaguez, adultério, violência etc.) devem ser abandonados e substituídos pela conduta mais correta. Os positivos, por sua vez, devem ser mantidos e *revelados* no interior de cada sociedade, como a consciência de culpa e a idéia de um Deus sobrenatural e salvador.

O ritual da Santa Ceia – momento em que “come-se o corpo de Cristo”, através do pão, e “bebe-se o seu sangue”, em forma de vinho – é descrito na Bíblia Wayana como se tivesse sido realizado com beiju (feito da farinha de mandioca) e vinho. Dessa maneira, os missionários encontraram o equivalente ao pão (feito da farinha de trigo), que por ser base de alimentação dos judeus é associado simbolicamente na Bíblia à própria vida. O vinho, por sua vez, está associado aos rituais e festas coletivas, mas que se digerido em excesso leva à embriaguez e à vergonha.<sup>44</sup>

Muito provavelmente o equivalente simbólico ao vinho seja a bebida alcoólica produzida a partir da fermentação da mandioca ou milho,<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> A primeira embriaguez da Bíblia foi de Noé, após o dilúvio, quando tirou as roupas e causou vergonha a toda sua família. A história de Noé e o dilúvio são uma das primeiras a serem traduzidas do Velho Testamento (Gên., 9:20-24). Por outro lado, o primeiro milagre de Jesus foi transformar água em vinho em um casamento, nas Bodas de Canã (Jo, 2:1-12).

<sup>45</sup> Esta bebida indígena possui várias denominações. Entre as populações indígenas do Amapá (região do Oiapoque e os Waiãpi) usa-se o termo caxiri, o qual adotarei para

usada em festas, rituais e no consumo cotidiano: o caxiri. No entanto, como as missões pregam a abstinência alcoólica, a ingestão de caxiri é condenada pela maioria delas. Na tradução batista dos Wayana vinho é o “suco da videira”, embora os índios não saibam o que seja uma uva. Alguns missionários são mais tolerantes e consideram o caxiri algo “próprio da cultura”, o que, neste caso, equivale dizer “natural”, logo, não sujeito ao código moral. Assim, o missionário presbiteriano (ao contrário dos batistas), Silas de Lima, traduziu vinho por caxiri<sup>46</sup>.

O exemplo do caxiri mostra como as missões fundamentalistas não se referem somente a uma forma de interpretação “espiritual” da Bíblia. Esta passagem revela um ensinamento que deve ser adotado como conduta prática: a abstinência do álcool. Uma compreensão moral dos ensinamentos bíblicos que se traduz no plano do comportamento. Os Palikur crentes, por exemplo, não bebem e não fumam, enquanto as mulheres usam cabelos longos. A obediência a esses comportamentos é um critério importante para definir se o indivíduo está ou não “desviado”. Como visto anteriormente, o missionário entre os Galibi-Marworno é considerado por alguns índios como pregador de rigidez moral, que por vezes conflita com seus costumes e hábitos. Chamo a atenção para o comportamento por ser uma dimensão central da atividade de tradução cultural da religião evangélica, de forma que esses índios sejam reconhecidos e se reconheça como “crentes”.

Outra situação de doutrinação vivida entre o missionário e alguns Waiãpi ocorreu com a narrativa da história de José, um dos doze filhos de Jacó, que havia sido traído pelos irmãos, mas não se vingou mesmo tendo oportunidade (Gen., 37-42). Conta Silas de Lima que os Waiãpi costumam se surpreender com o final da história, pois esperavam a vingança de José. Seu procedimento pedagógico é tentar apreender uma moral nas histórias

---

facilitar a referência.

<sup>46</sup> A diferença entre as opções deve-se ao fato de um missionário ser presbiteriano, enquanto o outro demonstra a rigidez batista, o que demonstra uma relativa diversidade interna ao segmento evangélico.

do Velho Testamento (procedimento semelhante ao de Jesus com as parábolas), levar os Waiãpi a refletir sobre seu cotidiano, e progressivamente ajustar-se a “correta” interpretação da Bíblia. A referência à não vingança de José é uma das principais histórias emblemáticas (tipos) da doutrinação missionária para conter a violência entre os índios e, conseqüentemente, inserir (traduzir) um novo comportamento. A não realização do que esperavam os índios foi aproveitada pelo missionário na doutrinação de um padrão de relações sociais. A forma de doutrinação evangélica dá-se como um processo contínuo de conversação a partir do confronto entre as alegorias bíblicas e o cotidiano de cada indígena.

A poligamia, por exemplo, é admitida pelos missionários da MNTB, entre os Waiãpi e os Galibi-Marworno, mas somente entre aqueles que já eram casados com mais de uma mulher. A família monogâmica é a referência das regras de casamento. Mas caso um homem se converta e já tenha algumas mulheres, a recomendação não é optar por uma delas, mas mantê-las até o fim da vida, para não romper os laços familiares. A poligamia é um mal menor em relação a uma família quebrada. Ela é um aspecto cultural negativo que deve ser superado como princípio, mas administrado como um difícil ajuste dos comportamentos. As referências citadas com freqüência para admitir a poligamia são as vidas de Abraão e Jacó, pois ambos tiveram pelo menos duas mulheres. Aqui, a interpretação literal desta parte da Bíblia é utilizada a favor da poligamia, resolvendo o impasse vivido pelo missionário em campo, pois o universo cultural Waiãpi é diferente do padrão monogâmico cristão.

O missionário relatou ainda que os Waiãpi mais velhos ao final da história de Jacó concluíram que seu sogro foi muito bom por ter-lhe dado as duas filhas. Os Waiãpi não viram problema no fato de Jacó ter sido enganado e ter trabalhado quatorze anos de graça para Labão – pai de Lia e Raquel (Gên., 29:15-30). Os índios destacaram a generosidade de Labão (o sogro), ao invés da perseverança de Jacó por ter trabalhado tanto tempo

para conseguir a mulher que desejava, conforme a intenção do missionário. Entre a perseverança de Jacó e a bondade de Labão – ou entre o “sentido ocultado” na alegoria do casamento de Jacó e a interpretação dos Waiãpi – existe uma diferença de sentidos, mas não ausência de significação. Faço esta óbvia observação para destacar o estabelecimento de uma compreensão que pode se desdobrar em comportamentos concretos.

Segundo o missionário, a estrutura social clânica dos hebreus produziu um nível de reconhecimento-identificação com a fracionada organização social Waiãpi e seus sistemas de reciprocidade. Apesar dos Waiãpi não terem uma estrutura de parentesco como a existente entre os hebreus do Velho Testamento, a tensão inerente às relações de afinidade entre genro e sogro implícita na história de Jacó e Labão, em alguma medida, organizou a compreensão dos índios. A alegoria do Velho Testamento, como uma situação sujeita a interpretações, possibilitou leituras diferentes, referenciadas pelos universos culturais do missionário e dos índios. Entretanto, o missionário, trabalhando a seu favor, aproveitou a compreensão dos índios para relacioná-la alegoricamente a seu cotidiano, como se a Bíblia tivesse algo a dizer diretamente para aqueles Waiãpi, naquele momento. O que fosse *revelado* deveria ser incorporado à vida concreta, como o abandono da vingança, conforme interpretação da história de José.

De acordo com Silas de Lima, a doutrinação é um processo de “remodelação”, não de transformação. Isto porque entre os Waiãpi já existe a idéia “confusa” de Deus, que necessita se expandir como visão de mundo. As principais idéias religiosas já existem na cultura indígena, mas precisam abandonar a “falsidade” de suas representações. Segundo a “missão transcultural”, sua postura é de não interferir na cultura indígena, mas somente na sua dimensão religiosa, que necessitaria ser “remodelada”. Na lógica missionária, a história Waiãpi está incluída na história da salvação cristã, que é universal e teleológica. Assim, a



dimensão religiosa atribuída aos Waiãpi pelos missionários está sujeita à mudança cultural, ou melhor, à “conversão” ao universo cristão.

### **ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS**

Os dois contextos etnográficos descritos no capítulo 2 estão sendo alvo há alguns anos da atividade missionária evangélica, por meio de denominações e agências protestantes e pentecostais, as quais, conforme as definições do capítulo 1, são enquadradas no universo religioso fundamentalista com suas práticas, comportamentos e exegese bíblica. Os campos etnográficos apresentam: ou uma situação de quase total ausência de referências cristãs (como entre os Waiãpi), ou um catolicismo com um nível significativo de socialização (como na região do Oiapoque). Apesar de o objetivo das “missões transculturais” ser o de acessar uma idealizada “cultura autêntica”, isto se faz sobrepondo-se aos legados deixados por outras ações religiosas. As estratégias da ação e seus resultados dependem, portanto, necessariamente dos contextos específicos. A tradução deverá operar sobre bases diferentes, que serão lidas a partir da cosmologia fundamentalista.

Em Oiapoque, a missão evangélica se sobrepõe ao trabalho de outras missões, variando conforme o contexto, as instituições e os segmentos envolvidos. No caso dos grupos observados, podem-se fazer duas “regressões” diferentes. Os Palikur foram evangelizados pelo SIL, na década de 1960, quando as lembranças do catolicismo eram remotas. Antes disso, em 1925, o que se destacava, segundo NIMUENDAJÚ (1926), eram os pajés e

um catolicismo diminuto, a ponto de interpretarem o seu passado como um estado de “brabeza”, de “selvageria”, de completa ignorância em relação ao Deus cristão. Por fim, a Assembléia de Deus valeu-se do trabalho do SIL e de sua tradução da Bíblia, para disseminar o pentecostalismo entre os Palikur.

Entre os Galibi-Marworno e os Karipuna, a “missão transcultural” deparou-se com um contexto catequizado pelo catolicismo de devoção a santos e com a presença, não conflitante, da pajelança. Ambos os casos demonstram o papel do catolicismo em parte da tradição indígena na Amazônia: uma religião que na maior parte das vezes “misturou-se” às práticas indígenas, em boa medida de forma pacífica quando comparado ao procedimento evangélico. Diante deste quadro, as “missões transculturais” percorrem um campo simbólico que envolve práticas católicas e de pajelança para viabilizar a transmissão de um conteúdo religioso. Se anteriormente foi afirmado que o CIMI trabalhou a partir de um catolicismo tradicional pré-Vaticano II entre os Karipuna e Galibi-Marworno, deve-se agora concluir que a MNTB age em oposição à pajelança e ao universo católico de modo geral: o catolicismo tradicional, em seus ritos e simbologia, e o “inculturado”, pela ênfase na educação e no ativismo político.

A acusação das “transculturais” ao catolicismo é, principalmente, de idolatria, entendida como qualquer forma de reverência a (adoração de) imagem material de um ser humano (tanto um santo quanto o próprio Cristo). Isto porque, no catolicismo, a relação com o divino ocorre como uma experiência sensível: a contemplação de objetos representando divindades e o toque físico neles. Esta relação sensível foi abolida pela teologia protestante reformada, tanto para Lutero quanto para Calvino. A tradição fundamentalista acentuou a crítica ao catolicismo e o considera, apesar da sua tradição cristã, uma religião ilegítima, isto é, incapaz de propiciar a *salvação*. Como afirmado já na Introdução deste trabalho, a confissão, o batismo de crianças, a infalibilidade papal, a universalidade

da Igreja, a hierarquia eclesial, o purgatório, o mistério da transubstanciação, o culto aos santos e à Maria são dimensões da religiosidade católica, veementemente, condenadas pelos fundamentalistas. Disto resulta a escolha dos países de tradição católica como campo missionário durante o debate da década de 1910 entre fundamentalistas e ecumênicos; conforme capítulo 1. Sobre as festas dos santos, afirma o missionário Carlos:

*Não é a festa cultural, assim o Turé, é uma festa católica, da tradição católica. Então pode ver que houve uma mudança muito grande na população indígena quando o catolicismo penetrou. Está havendo muita festa, muita bebida, muito estrago e autodestruição do povo. Quando acontece isso, sempre há morte, sempre há brigas, sempre há prejuízos na comunidade. E o povo deixa de sustentar suas próprias famílias como era de costume antes. O Catolicismo penetrou, e jogou muitas coisas dentro da cultura. (2000)*

Em relação à pajelança, o missionário da MNTB em Kumarumã relacionou o diabo aos rituais do Turé, nos quais o pajé convocaria os espíritos malignos. A interpretação é dupla: a pajelança deve ser negada por ser diabólica, mas ela expressa também uma relação com o sobrenatural, o que denunciaria uma “idéia mínima” ou “confusa” de Deus. Devido à “ilegitimidade”, o catolicismo é culpado por distorcer essa “idéia” e por aumentar a confusão moral ao anunciar um falso cristianismo. O movimento da MNTB, portanto, desloca o catolicismo (ou recoloca o cristianismo nos termos dela) e condena o xamanismo, mas simultaneamente atribuindo-lhe idéias cristãs universais (o homem pecador e a necessidade de Deus).

Os Waiãpi, por fim, não tiveram o nível de interação com a sociedade não-índia como os povos do Uaçá, apesar da história do contato com os Waiãpi ser marcada por migrações, guerras e divisões que foram

registradas desde o século XVIII. Este povo estabeleceu contato mais intenso com não-índios a partir de 1973 (GALLOIS, 1986, p.7). A referência principal para a missão é o universo xamânico. A tradução deve buscar estabelecer passagens com ele. O procedimento da MNTB entre os Waiãpi é dar continuidade ao trabalho do SIL, concomitantemente, desconstruindo o xamanismo em termos evangélicos.

Em um certo sentido, as atividades do missionário da MNTB e a teologia da inculturação – apesar da proximidade desta com os ecumênicos – se assemelham na tentativa de encontrar na própria sociedade “sinais do Reino de Deus”.<sup>47</sup> A MNTB parte de uma espécie de teologia natural, em que Deus se encontra em qualquer sociedade e a natureza atesta a sua existência. A “inculturação”, por sua vez, busca despertar valores universais como o amor e justiça, cuja maior expressão foi Jesus Cristo. O argumento teológico é pressupor o cristianismo como uma dimensão autóctone plena, não apenas como algumas “idéias em baixo relevo”. Assim, ambos, em diferentes níveis e a partir de diferentes orientações, procuram (ou reconstróem) dimensões universais nas culturas indígenas reveladoras da idéia “natural” de Deus. A proposta de ambas é pensar o cristianismo como um valor autóctone.

Onde está a diferença? Conforme RUFINO (1996, p.167), em sua análise sobre a pastoral indigenista católica contemporânea, a “inculturação” *se cala* quanto à evangelização, pois entende a cultura como uma verdade total, como se todas elas trouxessem em si de forma plena os verdadeiros valores cristãos anteriores ao próprio catolicismo. Inversamente a esta definição, as “missões transculturais” *anunciam* (no sentido de proclamar uma *revelação*) às culturas, pela escrita ou pela oralidade, o Evangelho, “remodelando” o universo de valores, rituais e comportamentos, segundo os parâmetros da religiosidade

---

<sup>47</sup> Baseio-me na análise de entrevistas e textos produzidos pelos missionários da MNTB e por ecumênicos como o católico Paulo Suess (1991) – considerado um dos principais teólogos da inculturação no Brasil – e o luterano Roberto Szwetsch (1997).

fundamentalista, cuja variação depende do tipo de agente evangélico (presbiterianos, batista, da Assembléia de Deus, entre outros). Evidentemente, ambas são classificadas como ações missionárias, logo, ativas na relação com grupos indígenas. Contudo, a diferença entre *calar* e *anunciar* resulta em um maior ou menor impacto nos grupos indígenas.

### **DOCTRINAÇÃO E MAL-ENTENDIDOS**

As conclusões de alguns estudos de Lingüística e Etnologia indígena que tratam do impacto das missões em sociedades indígenas caminham em duas direções não contraditórias, podendo até mesmo ser complementares: ou condenam a atividade evangélica por considerá-la promotora de mudanças na vida social indígena (TAYLOR, 1981; LEITE, 1981; orlandi, 1985; GALLOIS & GRUPIONI, 1999; CAIXETA, 1999); ou entendem que a pregação religiosa é reelaborada por elementos estruturais da própria cultura indígena (TAYLOR, 1981; WRIGHT, 1999; GALLOIS & GRUPIONI, 1999; VILAÇA, 1996; CAPIBERIBE, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Quando são analisadas as duas posições conjuntamente, observar-se que, ao mesmo tempo em que se critica a atividade missionária por sua natureza transformadora da ordem cultural nativa, afirma-se também a manutenção desta mesma ordem devido à “incorporação” pelos índios dos “traços culturais” da sociedade envolvente, por meio de um poderoso “filtro cultural”, como se uma estrutura profunda (um núcleo duro) não fosse atingida pela evangelização.

No primeiro caso, CAIXETA (1999) cita as mudanças na sociedade Waiwai causadas pela MNTB:

... abandono da casa comunal por habitações familiares; substituição de um sistema político baseado na figura do xamã por um conselho de lideranças formado por pastores “crentes”; concentração da população em grandes aldeias, acarretando o escasseamento dos recursos necessários à sobrevivência do grupo e a sua dependência de produtos da sociedade ocidental; a apropriação de instrumentos e hábitos ocidentais (motores de popa, machado de ferro, roupas, anzóis etc.) e o consumo de açúcar e sal; proibição da realização de festas, danças e rituais, nos quais eram servidas bebidas fermentadas e alcólicas; substituição da mitologia e conhecimentos tradicionais pelos cultos cristãos e pelos ensinamentos da Bíblia; a proibição da poligamia, a luta contra o divórcio e contra os tabus alimentares. (p. 265)

GALLOIS & GRUPIONI (1999) vão na mesma direção ao descreverem alguns Waiãpi que viveram um período de contato com os missionários da MNTB. Nesse trabalho, os autores propõem uma leitura crítica da atividade das “missões de fé”, entendendo-as como desestabilizadoras da ordem tradicional. “Nossa intenção é mostrar que *o impacto da mensagem cristã da igualdade entre todos os ‘filhos de Deus’ atinge esses povos não em seu sistema religioso*, mas em sua capacidade de se posicionar – no plano político e cultural mais amplo – enquanto minoria diferenciada da sociedade dominante.” (p. 80) [grifos meus]. Em sua reflexão, os autores descrevem as estratégias e os pressupostos antropológicos implícitos na ação missionária evangélica, neles encontrando principalmente a influência da antropologia norte-americana que compreenderia a cultura a partir de “traços” expressos no comportamento e nos costumes. Partindo de uma mescla de concepções evolucionistas, funcionalistas e interpretações psicoculturais para respaldar suas atividades, a missão entenderia cultura como dinâmica, logo, sujeita à evangelização (p.105). O

argumento principal é de que elas não atinge os índios “em seu sistema religioso”, mas apenas no seu comportamento levando-os ao não engajamento político, o que teria como resultante a incapacidade de alcançar sua “autodeterminação”. Esta seria o modo típico de expressão da consciência (quase no sentido de resistência) de uma identidade indígena.

Para os autores, o pouco de sucesso alcançado pelo missionário entre os Waiãpi deveu-se mais ao assistencialismo nas áreas de saúde e educação – que causou uma relação de dependência e enfraqueceu a capacidade dos índios de “auto-determinação” – do que propriamente à eficácia do discurso religioso. Nesse sentido, a oferta de serviços não fornecidos pelo Estado – por meio da FUNAI ou da FUNASA – é substituída pela ação das missões que contam com suporte material, como transporte aéreo e fluvial, médicos e dentistas crentes que, como visto no capítulo 2, dedicam algumas semanas do ano ao trabalho missionário-assistencialista. Assim, se por um lado os índios são colocados em uma relação de dependência, que enfraqueceria as fronteiras da identidade Waiãpi, por outro, eles seletivamente incorporariam alguns elementos do universo não-índio. Apesar do tom crítico ao trabalho da MNTB, a argumentação procura afirmar que os índios fazem escolhas e adaptações, selecionando fragmentos da mensagem cristã, como se fossem autônomos na preservação de suas tradições.

É pela proteção e assistência que elas conseguem inserir os grupos indígenas alcançados numa relação de *dependência ideológica, social e econômica*, debilitando sua capacidade de adaptação às relações com a sociedade envolvente. *Concluimos também pela distância radical entre as incorporações realizadas pelos índios e os propósitos das missões.* A revelação que elas propõem se quer absoluta, ao passo que os índios escolhem adaptações selecionando fragmentos da mensagem. (GALLOIS & GRUPIONI, 1999, p.119) [grifos meus]

Se, por um lado, a eficácia (como preferem os autores) da MNTB deve-se ao assistencialismo, por outro, situações de desequilíbrio social criariam um contexto favorável à ação missionária. “Da leitura dessas notícias, é possível deduzir que sua eficácia depende da articulação do ensinamento a situações de desintegração social ou emocional, como morte, doença, mudanças territoriais etc.” (GALLOIS & GRUPIONI, p.100). Esta proposição, por sinal, não difere em muito da abordagem funcionalista dos estudos sobre o início da explosão pentecostal nos anos 60 e 70 no Brasil. O argumento geral era o de que o processo migratório para as grandes cidades da região Sudeste associado à própria dinâmica urbana geraram situações de anomia social onde o pentecostalismo seria uma resposta funcional para restabelecer o equilíbrio social (WILLENS, 1967; SOUZA, 1969; CÉSAR, 1974).<sup>48</sup>

O argumento geral de que os missionários não atingiram os seus objetivos, mas foram outros aspectos que garantiram um relativo desempenho, encontra-se também no trabalho desenvolvido por VILAÇA (1996), ao estudar os índios Wari', em Rondônia. Antes da chegada da MNTB, esses índios tinham como projeção para o “mundo dos mortos” uma vida só entre consangüíneos e sem afins. A relação de afinidade ocorreria

---

<sup>48</sup> . Para ser mais específico, algumas teses consideravam o crescente processo de urbanização como o gerador de certas “anomias” na esfera social, e, em contrapartida, a adesão ao pentecostalismo surgiria como a possibilidade de “superação” desta situação. “A crescente presença de migrantes no meio urbano, que vinham em busca de um melhor padrão de vida, chocou-se com um forte processo de urbanização gerador de transformações fundamentais nas suas vidas. A conseqüência deste impacto provocou nos migrantes um questionamento, ou melhor, um desordenamento de seus valores e de sua concepção de mundo. Vários cientistas sociais, valendo-se desse raciocínio, entenderam que muito do crescimento pentecostal resultou da conversão dessas pessoas que, uma vez submetidas à dinâmica urbana, não encontraram referenciais para o seu modo de vida. Por sua vez, contrariamente à diluição dos valores presentes nas grandes cidades, o pentecostalismo ofereceu à população uma estrutura sobre a qual era possível reproduzir uma visão de mundo (re)ordenadora de suas vidas, tal qual possuíam antes de iniciarem a migração. Convém ressaltar que o pentecostalismo descrito nesses trabalhos tinha a característica de ser um “ajustador” das “anomias” encontradas nos centros urbanos. A adesão ao pentecostalismo, portanto, era pensada a partir de uma noção de patologia presente na sociedade. Nesse sentido, essas análises partiram de uma concepção de ordem, e, mediante o “desajuste” resultante do processo de urbanização, o pentecostalismo responderia funcionalmente a esta carência social.” (ALMEIDA, 1996, p.23).



somente neste mundo, e, mesmo assim, o movimento da sociedade Wari' era de tentar eliminá-la através da consangüinização dos afins, por meio da comensalidade e da coabitação. Consangüinização artificial que pode ser rompida em caso de algum conflito pessoal entre os afins. Os missionários, ao contrário, pregavam um mundo entre "irmãos de fé", relação social que inclui consangüíneos e afins, e dilui a hierarquia entre eles. A fraternidade universal cristã retira o indivíduo do seio da sua família ou grupo e o liga à "comunidade de irmãos". Assim, a disposição para aderir aos evangélicos teria sido resultado da identificação, no ideário cristão, da fraternidade universal neste mundo com o constante movimento de consangüinização dos afins.

Segundo a autora, com a chegada da MNTB e a adesão em grupo à pregação dos missionários, os Wari' abandonaram as brigas de bordunas, a poligamia, o adultério, os rituais de canibalismo funerário, e a bebida alcóolica, em resumo, aspectos da vida social que levavam à reafirmação da afinidade. Décadas depois, a religião evangélica foi abandonada porque o problema da afinidade se sobrepôs à fraternidade universal apregoada pelos missionários, desestruturando as relações entre os "irmãos de fé". De acordo com VILAÇA (1996), não havia ocorrido um encontro de cosmologias como pensavam os missionários, mas um encontro de sociologias. Remetendo-se a SAHLINS (1990), argumenta que o sucesso das missões deveu-se a um "mal-entendido" entre a intencionalidade das missões e a recepção dos índios. Neste "mal-entendido" a estrutura indígena incorporou o evento missionário à sua lógica, da mesma forma como o Capitão Cook foi compreendido pelos havaianos como o deus Lono (Sahlins, p.141).

O argumento da ineficácia do discurso da missão – o conteúdo doutrinário da MNTB não gerou a adesão dos índios, mas sim um "mal-entendido" – se fundamenta, entre outras coisas, na idéia de incompatibilidade entre formas distintas de pensamento. Na interpretação de VILAÇA (1996), pode-se inferir que os Wari' estavam distantes da

compreensão do pensamento religioso cristão e da lógica da intervenção divina.

Um xamã wari' é aquele que vê, enquanto um padre católico ou um missionário protestante é aquele que crê, sem experiência objetiva do alvo de sua crença (e de suas dúvidas). *E conclui*, O que fizeram não foi estabelecer com ele uma relação de crença/dúvida, mas digeri-lo, incorporá-lo ao seu universo, despindo-o de seus atributos divinos, humanizando-o e afinizando-o. (p.116).

A meu ver, para pensar em termos de mal-entendido e, por conseqüência, sustentar a idéia de ineficácia das missões, essa abordagem parte do ponto de vista da intenção dos agentes missionários, captado principalmente no plano do discurso (a “comunidade dos irmãos” entre os Wari` e o “sistema religioso” entre os Waiãpi). O argumento visa questionar em que medida ocorre a conversão entre sociedades indígenas, apresentando como contra-exemplos a incorporação da religião evangélica pela lógica nativa. Isto é, parte-se do próprio ideário das missões quanto aos propósitos da evangelização, em seguida, compara-se (mede-se) sua eficácia em “converter” os índios ao cristianismo, na prática e na representação do mundo e da existência. Ao final, a conclusão é a de não correspondência entre a intenção dos agentes e os resultados das suas ações.

De fato, é muito plausível que a tradição cultural de cada grupo indígena se imponha (no sentido de ser englobante) à ação de poucas pessoas com círculos de reciprocidade restritos, como os missionários. Como dito na Introdução deste trabalho, a missão é uma ação especializada e desempenhada por um pequeno grupo de profissionais religiosos em diferentes contextos sociais, logo, não se trata de um “encontro” entre agrupamentos sociais como nos processos migratórios, mas de uma ação pontual. E no jogo de interações sociais entre um

sistema sintagmático (na medida em que é um universo religioso condensado em agentes de um aparelho especializado) em uma ordem social paradigmática (a trajetória histórica de uma determinada sociedade), as sínteses são produzidas no plano local. Assim como o capitalismo foi apropriado segundo lógicas locais do setor transpacífico do sistema mundial (SAHLINS, 1988), as práticas evangélicas foram re-significadas. Segundo este autor,

... no que diz respeito ao encontro intercultural, deveremos examinar como povos indígenas tentam integrar a experiência do sistema mundial em algo que é lógica e ontologicamente mais inclusivo: seu próprio sistema de mundo. (SAHLINS, 1988, p. 51)

Entretanto, a solução de “mal-entendido” adotada por muitos estudos ou a idéia de que os eventos (aquilo que é externo ao universo indígena) são incorporados pela estrutura nativa tendem a não levar em consideração a dinâmica das próprias religiões, suas lógicas de funcionamento e estratégias de ação. Pode-se pensar, por exemplo, que os santos católicos nas aldeias Karipuna, conforme descrição do capítulo 2, foram utilizados como “emblemas” de uma dinâmica interna de segmentação em famílias, conforme etnografia de TASSINARI (1998). Os santos atuaram como uma espécie de “operador totêmico” – para utilizar uma outra análise de SAHLINS (1979), que vê o consumo de mercadorias como critério de segmentação social em uma ordem capitalista.<sup>49</sup> Assim, não é incompatível à lógica da “fraternidade universal” da Igreja Católica a segmentação Karipuna em diferentes comunidades, ainda mais se organizadas em torno da instituição (sagrada) família. A unidade do

---

<sup>49</sup> “... na medida em que o ‘operador totêmico, articulando diferenças na série cultural com diferenças na espécie natural, não é mais um elemento principal do sistema cultural. Mas deve-se questionar se não foi substituído por espécies e variedades de objetos manufaturados, os quais como categorias totêmicas têm o poder de fazer mesmo da demarcação de seus proprietários individuais um procedimento de classificação social.” (SAHLINS, 1978, p. 196)

“mistério da Trindade Cristã” pode, posteriormente, ser segmentada nas diferentes devoções aos santos, sobrepondo-se à rede de parentesco. No caso dos Karipuna, isto garantiu um enraizamento do catolicismo bastante significativo, na medida em que se tornou demarcador simbólico de uma dimensão da organização social.

O pastor Carlos quando chegou aos Galibi-Marworno era visto pela comunidade como alguém que contribuiu muito para o desenvolvimento da aldeia Kumarumã. Hoje, os principais líderes afirmam que são católicos e não precisam de outra religião. Do ponto de vista destas lideranças, o mais importante é ter a aldeia unida e submetida ao conselho de anciãos; neste sentido, o catolicismo é mais apropriado ao padrão de organização com poder centralizado.

Entre os Wayana e Aparai, na reserva do Tumucumaque, fronteira do Amapá com o Pará, o problema é inverso. Embora a aldeia Bona seja bem menor do que Kumarumã, ela está espacialmente dividida em parentes que formam grupos domésticos com caciques em disputa pela liderança local. Na aldeia Bona existem uma igreja batista, um pastor wayana que havia morado no Suriname e foi alvo de missões batistas, e o Novo Testamento em wayana traduzido por um casal norte-americano do SIL. Mais recentemente, um missionário da Assembléia de Deus, que já havia trabalhado entre os Palikur de Saint-Georges de L'Oyapoc, começou a evangelizar os Wayana e Aparai. Ele havia sido levado por um dos caciques que estava perdendo autoridade para o pastor wayana, e a forma de recuperá-la era ampliar sua rede de relações. As duas igrejas, Batista e Assembléia de Deus, entraram nesta lógica de disputa interna. O atual templo e o terreno destinado à construção da nova igreja estão localizados perto, respectivamente, da casa do pastor e da do cacique, além de seus parentes. Como se viu anteriormente entre os Palikur, a forma como a Assembléia de Deus se estrutura em áreas indígenas não obedece ao movimento mais cadenciado das missões de fé. Se nesse caso, verifica-se que a lógica local incorporou os interesses dos missionários, por outro

lado, a fragmentação evangélica e a competição entre uma igreja protestante e outra pentecostal se justapuseram à disputa interna.

A Igreja Católica é uma instituição totalizante baseada na tradição, diferente do fracionamento das denominações evangélicas. Entretanto, os santos padroeiros, ao se articularem à separação das famílias Karipuna, no jogo das diferenciações sociais, podem equivaler à fragmentação denominacional evangélica como entre os Wayana e Aparai. Assim, o dinamismo dos grupos indígenas se articula à lógica religiosa e institucional de católicos e evangélicos.

## **MEDIAÇÃO E RESSONÂNCIA**

Como afirmado algumas vezes, entendo as missões fundamentalistas transculturais como um movimento intencional de tradução cultural da religião evangélica. Em seu artigo “The task of the translator”, WALTER BENJAMIN (1969) entende a tradução como o estabelecimento de relações recíprocas entre línguas diferentes por meio da “representação embrionária de uma significação oculta”. Mais do que a transmissão de informações, traduzir significa gerar ressonâncias desta significação entre “modos de intenção”. Como exemplo, BENJAMIN (1969) cita as palavras *brot* e *pain*, e afirma que os “modos de significação” alemão e francês eram diferentes, mas o “objeto da intenção” era o mesmo. Assim, qualquer língua tem um “modo de intenção” – entendido como uma totalidade – que é diferente do “objeto da intenção”.

De acordo com BENJAMIN (p.75), no texto original, conteúdo e língua são como fruta e pele. Esta relação intrínseca se rompe na tradução. A má

tradução procura encontrar equivalência entre duas línguas, como se pudesse transpor sentidos baseando-se na literalidade e na semelhança. A boa tradução, ao contrário, busca a reverberação de sentidos de uma intenção original no “modo de significação” de outra língua. Ela deve ecoar sentidos dando voz a *intentio* do original não como reprodução, mas como ressonância.

Isso é possível em razão da existência de um parentesco entre as línguas. Elas se harmonizam no seu “modo de significação”, pois são fragmentos de uma linguagem maior, partes de um mesmo recipiente. Nesse processo surgem ruídos que produzirão outros conjuntos de significação, mas que ressoarão (em vez de simples transposição) os sentidos “originários”. O pressuposto de BENJAMIN (p.77) é a universalidade da “linguagem verdadeira” para a qual convergem todos os modos de significação. Esta origem comum (a “linguagem adâmica”) dos modos de expressão é a condição para os sentidos reverberarem em diferentes línguas.

*As for the posited central kinship of languages, it is marked by a distinctive convergence. Languages are not strangers to one another, but are, a priori and apart from all historical relationships, interrelated in what they want to express. (p. 72)*

Embora a análise de BENJAMIN (1969) diga respeito à tradução literária, principalmente à poesia, algumas de suas considerações nos sugerem analogias tanto em relação à tradução da Bíblia quanto da religiosidade evangélica, de forma mais geral.

No processo de tradução da Bíblia, as missões têm como estratégia utilizar informantes nativos como vias de acesso à “cultura autêntica”. Na coleta de dados culturais e lingüísticos, como se viu, o missionário privilegia a diversidade de membros do grupo. Jovens, velhos, mulheres, caciques, xamãs, enfim, um amplo leque de indivíduos, faixas etárias e

posições sociais que possibilita o confronto de versões para a definição das mais recorrentes. Posteriormente, realiza-se a “retroversão”, na qual o consultor lingüístico checa o entendimento dos termos, expressões, estruturas gramaticais e também do sentido religioso. Este último passo é concomitante à doutrinação na Bíblia. Isto é, conforme os missionários aumentam seu entendimento da cultura, os índios vão sendo simultaneamente educados a interpretar a Bíblia. O processo é descrito como uma série de ajustes e aproximações sucessivas de sentidos, cujo produto final é a versão da Bíblia em língua indígena.

A ação missionária deve privilegiar algumas dimensões da vida social indígena que serão relacionadas ao repertório evangélico fundamentalista. O “glossário espiritual”, por exemplo, circunscreve o campo semântico que organiza o discurso religioso e revela as dimensões da vida social a serem problematizadas pela missão. Assim, nem todos os planos da vida indígena são diretamente visados, mas somente aqueles relacionados ao que os missionários denominam como “plano espiritual” (o sobrenatural, o pós-morte, a magia, os espíritos, os mitos, os rituais etc.), por um lado, e, por outro, a dimensão moral e comportamental (adultério, alcoolismo, violência etc.).

No que diz respeito ao “plano espiritual”, o xamanismo é o alvo privilegiado no processo de tradução da religião evangélica. As missões exercem suas atividades tendo como planos especulares este universo simbólico e o seu agente prático, o xamã. Entre os Waiãpi, o missionário da MNTB trabalhou com pelo menos dois xamãs na tradução de textos bíblicos e na produção e sistematização de dados culturais indígenas. O pré-requisito dos informantes é ter uma compreensão ampla do seu grupo, sua história e seus costumes. O xamã, em especial, é considerado uma espécie de depósito da tradição cultural. Nele se encontra a dimensão religiosa existente em qualquer sociedade, de acordo com as missões. Esta perspectiva ancora-se nos pressupostos da fenomenologia da religião: todo

homem busca o sentido de sua existência, e a religião é o lugar universal onde esta procura é experimentada (ELIADE, 1987, p.93).

Se anteriormente foi afirmado que cada cultura tem uma idéia de Deus, o mesmo vale para o diabo. Uma das naturezas da vida social é a “herança de Adão”.<sup>50</sup> Qualquer cultura tem uma malignidade camuflada, e o conjunto de crenças gera a compreensão errônea do mundo, expressando-se na “cosmovisão”, nas práticas rituais e no comportamento. O erro dos índios consistiria em não entender que seus espíritos são manifestações de seres malignos – o diabo e seus demônios. Esta formulação se verifica em todos os missionários atuantes na região. Segundo o depoimento do pastor da Assembléia de Deus entre os Wayana e Apalai, a pajelança está associada ao espiritismo e à macumba. O pastor Wayana, em sermão proferido sobre uma passagem da *Epístola a Tiago*, no templo de sua aldeia, pregou que era necessário tomar cuidado com o que se fala e se ouve, pois o diabo poderia estar por perto tentando o homem a pecar. Basicamente associou a figura do diabo às práticas como intriga, inveja, calúnia, fofoca, que se expressam nos atos de falar e de ouvir falar mal de alguém.

Na tradução do missionário, os nomes que os próprios Waiãpi denominam seus espíritos são usados para o diabo e demônios. Assim como na Bíblia em português existem vários nomes (mal, devorador, Satanás, demônio, maligno, inimigo, enganador e outros tantos), o mesmo procedimento é adotado entre os Waiãpi. Os xamãs emprestam o nome aos feiticeiros que são necessariamente associados na Bíblia à malignidade. Conta o missionário Silas sobre um dos xamãs com o qual manteve

---

<sup>50</sup> Isto porque na interpretação do apóstolo Paulo, assim como em Adão ocorreu a *queda* do homem, por Jesus dá-se a *redenção*. A relação entre Jesus e Adão é uma das principais interpretações do Velho Testamento realizada pela hermenêutica paulina. Escreveu Paulo aos Romanos “Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens a justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos” (Rom, 5:12-21). Trata-se da utilização do recurso alegórico (tipológico) em que Adão e Jesus estão em relação simétrica e inversa.



contato por um longo período e que foi fundamental na compreensão do sistema simbólico Waiãpi e na tradução de trechos da Bíblia:

*Esse pajé da nossa aldeia. Um dia nós estávamos com um grupo conversando sobre a Bíblia, chegou um outro que também se dizia pajé, mas as pessoas não reconheciam como pajé. Aí ele começou a falar: porque pajé faz isso, faz aquilo. Aí o pajé que estava com a gente falou: 'Cuidado. Muitas vezes há muita mentira no meio disso. Às vezes, o xamã pode nos matar, outras vezes pode nos curar. Cuidado com isso'. Então, parece que eles conseguem aproveitar o lado bom da coisa. Ele não queria renegar toda prática xamânica que ele conhecia. Ele advertiu 'Cautela, porque tem problemas também'. Então, eles contam que havia xamã, que fazia feitiço pra matar mesmo, tem outro que fazia cura. Então, não tenho base pra dizer que sim ou não. Eu sei que no momento em que nós entramos não houve conflito com o xamã. Foi muito bom. Inclusive ele nos visitou na nossa base missionária recentemente, pediu mais material bíblico e falou 'mas eu não quero os livros que eu já tenho, eu quero novos'.*

Entretanto, embora seja o representante da malignidade do universo cultural indígena, o xamã detém também o conhecimento fitoterapêutico e a ascendência moral sobre o grupo, principalmente no aconselhamento de doentes e aflitos.

*O pajé tem várias funções. Ele tem a terapia de aconselhamento para animar o paciente. Ele tem a fitoterapia que é o trabalho com as plantas. Eles dizem: aquele outro lado de evocar espíritos seria o lado mais xamanístico mesmo. Eles estavam deixando de assoprar as doenças, de defumar, de extrair os bichos. O primeiro contato meu com um pajé foi no Aramirã. Ele estava vivendo uma fase de muita pressão. Estava com medo da lua, da lua nova, cheio de preocupações e eu não queria, vamos dizer, interferir em nada do que ele pensava. Eu ia só ouvindo. Depois fui morar em outro local. Ali conheci o pajé local. Ele foi um*

aluno muito especial que eu tive. Aprendeu muito rápido, antes dos outros. Não sei se é o poder xamanístico, mas ele sinceramente foi muito bem-sucedido. *Ele fez um trabalho excelente de fitoterapia. Ele já tinha escrito muitos textos banais de coisas corriqueiras do dia-a-dia, como fazer isso, como fazer aquilo. Um dia me falou: 'Eu queria fazer um trabalho mais profundo, mais extenso'. Passou vários dias escrevendo. Escreveu um lindo trabalho que nós temos guardado. A intenção dele é transformar num livreto de leitura. Ele falou: 'é porque a medicina do branco quase que extinguiu essa prática entre nós, eu não queria que os meus filhos, os meus netos perdessem essa prática da fitoterapia'. Aí, ele ficou nosso amigo. Ele teve umas crises de doenças graves e isso estreitou nosso relacionamento. E um dia ele me surpreendeu, dizendo assim: 'Olha! se você vai traduzir o livro de Deus, faça isso logo. Porque eu quero conhecer. Porque eu sou um tipo de conselheiro para o meu povo e eu quero conhecer o que tem no livro de Deus pra repassar o que é bom para o meu povo'. Os primeiros evangelhos ele sempre lê, sempre pergunta atento. Ele incorporou isso à prática do aconselhamento. É lindo você ouvir uma sessão, muito bonito, um pajé dando um conselho para um paciente, elevando estado de alma dele, animando. Um dia nós descemos com um paciente passando muito mal, quase à morte, e antes de sair de casa, o pajé chegou e falou: 'Eu gostaria de trabalhar um pouquinho com ele'. Eu falei: 'Pois não. Você quer que a gente se afaste?' Ele falou: 'Não. Podem ficar'. Ele gastou um tempo falando. Tinham coisas muito boas para animar o paciente. Realmente o estado de alma muda assim com aquele aconselhamento. É mais a palavra de ânimo, de entusiasmo (...). O remédio que vem de fora é mais fácil de usar, mas o deles talvez seja muito melhor. Hoje em dia a gente não olha como no passado: "aquele lá é feiticeiro!", e fica longe.*

Nas descrições, o missionário conferiu ao xamã duas habilidades: conhecimento de ervas e seus efeitos bioquímicos como também a “eficácia simbólica” decorrente de sua capacidade de indução psicológica em momentos de aflição. Essas qualidades são admitidas pelo missionário

como sendo culturais, logo, naturais e não sujeitas à mudança. Preservar a cultura é incentivar qualquer prática ou idéia que não se refira ao “plano espiritual”. Já a dimensão negativa – que também está inscrita na natureza, pois ela é a “herança de Adão” – deve ser regenerada e transformada. Assim, o xamã não é condenado em sua totalidade. Ele é aceito apenas enquanto técnica, sem a dimensão referente à crença e rituais. A princípio, a missão fundamentalista não admite a manutenção dessas práticas tradicionais de cura, mas a persistência dos índios em recorrer ao xamanismo gera no missionário o procedimento de separar, via doutrinação, os aspectos “técnicos” dos “espirituais”. Dessa forma, o missionário ajusta sua pregação às práticas tradicionais e defende um discurso de preservação cultural aprendido nos seminários. Para legitimar a não oposição ao xamã, o missionário promove o “despovoamento” do universo dos espíritos, reduzindo-os à categoria diabólica, simultaneamente, recupera-o como procedimento terapêutico. Apesar de o missionário entre os Waiãpi ter afirmado a não ocorrência de conflitos com o xamã, isto não eliminou uma disputa implícita sobre a *verdade* do “plano espiritual”.

Como se pode constatar na citação anterior, o aprendizado mais fácil do xamã sobre o cristianismo deveu-se à sua intimidade com o mundo dos espíritos. Nessa declaração, assim como em outras tantas dos missionários da MNTB, o xamanismo não é negado enquanto um sistema de crenças. Ao contrário, ele é admitido como real e eficaz, mas necessita ser “remodelado” à gramática cristã, qual seja, o verdadeiro entendimento implica associá-lo às ações do diabo cristão. Trata-se de uma equivalência invertida que estabelece uma conexão entre o xamanismo e o sistema cristão, onde espíritos e xamãs adquirem nova significação, e cujos desdobramentos intentam levar os índios a abandonarem certas práticas rituais e a adotarem um novo discurso e padrão de comportamento. Paradoxalmente, o xamã é a fonte do missionário para acessar a “cultura nativa” e o “sucesso” da evangelização encontra-se idealmente na

superação do xamanismo como rito e visão de mundo. Tudo se passa em um espaço-tempo de negociação, tolerância e cumplicidade que varia de caso a caso e cuja expectativa missionária é de que certas práticas serão abandonadas nas gerações seguintes.

Essa continuidade invertida com o universo do xamã não é unilateral. Boa parte da literatura sobre a evangelização de sociedades indígenas relata diversos casos em que o missionário é associado pelos índios aos xamãs. Esse processo já foi verificado na empresa catequética jesuíta entre os Tupi-Guarani no período colonial. Se os jesuítas “cristianizaram” a cosmologia desses índios estabelecendo a equivalência entre o Deus cristão e Tupã, os índios incorporaram os missionários como detentores de poderes xamânicos capazes também de promover curas (SHAPIRO, 1987, p.130; VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.33).

Em contextos contemporâneos da Amazônia, WRIGHT (1999) mostrou como a missionária Sophie Müller, da Cruzada de Evangelização Universal, em 1950, teria sido eficaz na conversão dos Baniwa por ter sido incorporada a uma estrutura pré-existente. O salvacionismo de Muller recusou a manutenção de elementos da cultura baniwa como o caxiri, o xamanismo, o tabaco e as plantas sagradas, associando-os ao diabo. Sua pregação escatológica, de tradição adventista, fez com que os Baniwa associassem-na a figuras milenaristas do século XIX. CAPIBERIBE (2001), por sua vez, ao analisar o diário da missionária do SIL entre os Palikur, mostra como Diana Green tinha consciência de que os índios a compreenderam segundo a lógica do xamanismo, quando “orou” por uma pessoa que se encontrava doente (p.156). Nesse confronto de interpretações sobre o mundo e a existência se estabelece um espelhamento em que cada um enquadra o outro em suas categorias, de tal maneira que a tradução passa necessariamente por um processo de redução do outro.

A escolha do xamã como fonte e alvo principais do processo de tradução (“remodelação”) não é gratuita. Escatologia, cura, mundo dos espíritos – em suma, áreas que dizem respeito propriamente ao universo

do xamanismo – fazem parte do repertório que os missionários pretendem inserir entre populações indígenas. Ao discutir o xamanismo tendo como base empírica a reserva do Juruá, CARNEIRO DA CUNHA (1998) afirma que o xamã ocupa um lugar destacado nas sociedades indígenas não propriamente por ser o reservatório da cultura nativa, como crê o missionário, mas graças ao seu ponto de vista relativamente amplo, apesar de particular. Isto é possível porque o xamã é um “decifrador” de mundos. Por meio de suas viagens, por vezes alucinógenas, ele vê coisas inacessíveis ao homem comum. Além disso, no caso relatado pela autora (p.15), o xamã tem a capacidade de transitar fora da aldeia como também em sua periferia mais tradicional. O seu modelo, contudo, não é dualista, pois entre o global e o local existem níveis intermediários e equivalentes que se conectam.

Essa perspectiva alargada do xamã lhe confere maior capacidade de passar por diferentes códigos por meio de um processo de tradução que estabelece uma coerência entre pontos de vista separados. Recorrendo a Walter Benjamin, CARNEIRO DA CUNHA (1998) entende que a tradução “... não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento mais do que de arrumação” (p.12). Em outros termos, a tradução, mais do que encontrar equivalentes de significados, na verdade, tem a capacidade de gerar “ressonâncias” de “modos de intenção” entre as línguas, o que propicia a reverberação de sentidos. Da mesma forma, o xamã, por se localizar em uma perspectiva privilegiada, perpassa diferentes níveis de sociabilidade e os traduz “ressoando intenções” que produzirão novos sentidos (p. 17).

O problema que CARNEIRO DA CUNHA (1998) se colocou refere-se à possibilidade de considerar a cultura como uma totalidade *a priori*, no sentido durkheimiano. Se o debate antropológico contemporâneo questiona esta idéia de totalidades culturais, o argumento da autora – que recorreu ao trabalho de TAYLOR (1995) – sugere a existência de “teorias implícitas compartilhadas”, resultado da articulação entre pontos de vista

separados e a repercussão de suas intenções. Nesse sentido, o xamã, por sua capacidade de percorrer diversos códigos, é um ponto de vista gerador, por excelência, dessas “ressonâncias” em seus grupos em virtude da amplitude de seu trânsito (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p.7).

Se a autora problematiza a validade do conceito de cultura, a minha preocupação, todavia, é com a tradução cultural operada por meio da posição ocupada pelo xamã e sua capacidade de reverberar sentidos. Analogamente, comparo, em parte, a posição do xamã como desenhada por CARNEIRO DA CUNHA (1998) à do pastor e ex-cacique Paulo Orlando, entre os índios Palikur (conforme o item “Da escritura à glossolalia”, no capítulo 2). Paulo Orlando percorreu diversas esferas dentro e fora da aldeia. Ele viaja pela rede de parentes palikur que compreende principalmente a região do Uaçá, as cidades de Oiapoque, Saint Georges e Caiena. Além dos parentes, existe a rede de relações entre os irmãos da Assembléia de Deus, que lhe possibilita conjugar a posição de pastor com a de ex-cacique. Sobre a rede de parentesco e sob a identidade religiosa, ele transita entre a costa norte do Brasil e a Guiana Francesa transmitindo a pregação pentecostal.

Paulo Orlando, também, viaja ao sobrenatural pela possessão do Espírito Santo (CAPIBERIBE, 2001, p.159). Ele fala em línguas e tem visões. Esta última manifestação do Espírito Santo é fundamental para entender este indivíduo como alguém destacado dos demais. O dom de falar em línguas (a glossolalia) na Assembléia de Deus é estendido a todos, sendo mais presente entre as mulheres – tanto na aldeia quanto na cidade. Mas os demais dons do Espírito Santo – como visão, profecia, interpretação de línguas, cura (I Cor., 12:4-11) – são destinados a alguns que demonstram ter um “nível de espiritualidade” maior e, portanto, assumem lugar de destaque e liderança.

Se o pastor palikur pode ser comparado em alguns aspectos à posição do xamã (por possuir uma perspectiva ampliada), a semelhança é ainda maior com o modelo formulado na etnografia de ORTA (2000) sobre o

catequista nativo entre os Aymara do altiplano boliviano. Este autor critica a abordagem dualista que: ou entendeu o catequista como um “decantado inerte”, na medida em que abandonou as práticas indígenas, ou buscou nele elementos pré-colonização. Os catequistas eram vistos tanto por católicos quanto por antropólogos pela idéia de duplicidade (uma justaposição). Ao contrário deste dualismo “essencializador”, o autor trata positivamente o catequista entendendo-o como um produto sincrético. Uma metonímia da história colonial, que não deve ser desconstruída, para buscar um estágio pré-contato, mas analisada exatamente em sua condição de síntese de mediações culturais.

O catequista não é um ser dual, mas uma posição complexa visto que situada em um emaranhado de ordens assimétricas. ORTA (2000) defende que este agente religioso desempenha um papel mediador entre diferentes chaves interpretativas, pois ele é uma sobreposição de perspectivas, na medida em que é conhecedor das tradições indígenas e foi formado pelo catolicismo tradicional para catequizar o seu povo. Em razão de sua posição, ele é capaz de “ver” e “ser visto” amplamente e de se colocar na mediação entre diferentes sistemas culturais. Trata-se de um “ponto nodal”, a saber, posição pela qual perpassam vários planos com diferentes circuitos de reciprocidade, o que gera maior compreensão e, por conseguinte, maior capacidade de tradução em meio a um “emaranhado” de sistemas de significação.

Atualmente, o conhecimento do catequista sobre as tradições Aymara está sendo valorizado pela teologia católica da “inculturação”. Ele se tornou (está situado como) uma possibilidade de acesso a uma (idealizada) identidade Aymara. Ora ele é nativo, ora sabe sobre o mundo fora da aldeia. O conhecimento da cultura genuína e a capacidade de traduzir os valores positivos nela encontrados devem-se exatamente ao fato de o catequista ser uma perspectiva sincretizada, uma posição de mediação na rede social. A “inculturação” necessita de posições nativas para atingir uma cultura autêntica, mas que para ORTA (2000, p. 876) já são mediações.

Análogo a esse modelo, o equivalente mais próximo no Estado do Amapá, além do próprio catequista Marcos (conforme descrição no capítulo 2), são os pastores e missionários indígenas Palikur. Estes, juntos com a Bíblia traduzida e a experiência pentecostal do “batismo com o Espírito Santo”, são também a “metonímia” de uma evangelização que remonta ao catolicismo tradicional, o SIL, à Assembléia de Deus e à Adventista do Sétimo Dia (CAPIBERIBE, 2001). Em suma, são sínteses de interações promovidas pelas religiões cristãs em um processo histórico de tradução cultural.

Diferente dos Palikur e dos Wayana, que já possuem o Novo Testamento em suas respectivas línguas, entre os Waiãpi a tradução ainda se encontra em fase de negociação (construção de conexões significativas) operada pelo menos em dois níveis: dos nativos informantes, que são paulatinamente doutrinados e fazem a verificação da tradução, e dos missionários etnógrafos-lingüistas que dedicam parte de sua vida a morar entre os índios. Para ser mais preciso, o foco da análise não está propriamente no xamã, mas no intervalo (ou passagem) entre o missionário tradutor e o informante xamã.

A posição dos missionários entre os Waiãpi e os Galibi-Marworno é de alguém de fora do grupo, portanto, com círculos de reciprocidade (entre eles, o parentesco) reduzidos. Como descrito no capítulo anterior, a base missionária ao lado da fronteira da área Waiãpi conta atualmente com seis jovens missionários. O casal Francisco e Romilda é o mais antigo na base, com cerca de dois anos e meio. Do meu primeiro encontro com eles (pouco antes de se mudarem para a base) ao segundo (dois anos depois), foi possível constatar uma maior familiaridade com os Waiãpi e sua língua. O processo de imersão é crescente, mas limitado. A expectativa de retorno para o meio do qual partiram limita as esferas de inserção dos missionários, a tal ponto que são vistos e se colocam como pessoas “de fora”, com níveis de participação e compreensão restritos.



O procedimento dos missionários, seja em área indígena, seja na cidade de Belém, é construir pontes simbólicas e materiais com índios escolhidos estrategicamente por sua capacidade de reverberação de sentidos. Nos dois casos citados (a síntese de interações condensadas no pastor Palikur Paulo Orlando e a produção de pontes de significação entre xamã Waiãpi e missionário), os agentes da mediação são elementos centrais na tradução cultural, pois são capazes de transitar entre mundos e de ressoar sentidos via evangelização. Nesse processo de tradução-expansão, os “pontos nodais” fazem a confluência de vários circuitos, pois são pessoas com pontos de vista ampliados capazes de traduzir idéias religiosas. A tradução se efetiva pela mediação entre agentes do aparelho eclesial, de um lado, e perspectivas privilegiadas (o xamã, o cacique etc.), de outro. A escolha dos informantes recai sobre indivíduos que têm uma amplitude de visão decorrente de sua mediação translocal e sua centralidade local. Esse posicionamento confere aos mediadores operarem sinapses entre universos simbólicos descontínuos (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p.18).

### **DECANTAÇÃO E MUDANÇA**

O que é traduzido? Como dito inicialmente, não pretendi fazer um estudo monográfico, o que exigiria um outro tipo de pesquisa. Ao perguntar o que é traduzido, não penso em responder propriamente sobre a recepção dos índios. A questão é direcionada aos evangélicos: o que querem transmitir e como se processa a tradução. Para ser mais preciso,

como se estabelece, então, o acordo (negociação dos fundamentos) para que o missionário perceba um mínimo de eficácia de sua atividade, para continuar um trabalho de resultados instáveis e – quando comparados a outros contextos – numericamente pouco significativos? Como as “missões transculturais” adensam os planos de comunicação com as sociedades indígenas a ponto de reconhecerem a efetividade do esforço empreendido?

Não é novidade que qualquer tradução incorre em traições; no entanto, as conclusões a partir do “mal-entendido” tendem a reafirmar o fracasso da empresa missionária, uma vez que não teria impacto em uma espécie de “núcleo duro indígena”. Uma das respostas a esta argumentação é que se se parte dos ideais missionários, deve-se também medir a eficácia segundo seus critérios de “sucesso”. Isto é, se certos grupos se reconhecem e são reconhecidos como evangélicos, que sentido há em afirmar que os missionários não atingiram o “sistema religioso”, por exemplo?

A meu ver, essa argumentação equivoca-se, por um lado, ao incorporar o próprio ideário missionário como padrão de medida e, por outro, por reduzir os planos de interação. Isto, todavia, não significa abandonar por completo a sugestão do mal-entendido, mas simplesmente colocá-lo de outra forma, não para reafirmar a diferença, mas como um produtor de diferenças. Se as missões provocam a formação de vínculos pelo assistencialismo, nada impede a ampliação de outras áreas de recíprocas influências. Os círculos de reciprocidade são criados em vários planos: econômico, prática médica, organização política e o universo que envolve o xamã. Nestes espaços se estabelecem negociações de sentido, prática e comportamento. Trata-se de zonas de indeterminação e cumplicidade nas quais se estabelece uma relação sistêmica de fluxo de sentidos com intensidades e planos diferentes.

A missão, como tradução, visa adensar, a longo prazo, as “ressonâncias” de sentidos, estabelecendo passagens entre descontinuidades. Os mal-entendidos construídos na tradução da religião

são ajustados pela mediação de agentes, com maior ou menor sucesso dependendo do grupo indígena e da missão. E mais, o ajuste entre os diferentes códigos sempre resulta na construção de um novo conjunto de sentidos. Dessa forma, penso o ideário missionário – que foi descrito no capítulo 1 – inserido em um fluxo de adaptações. Por ser uma ponta-de-lança a tradução missionária é uma negociação cultural que refaz também as idéias religiosas. Por estarem nas margens da expansão do cristianismo, as missões operam uma negociação dos fundamentos, ora os adequando (como no xamanismo), ora os reafirmando combativamente (principalmente contra o catolicismo).

Quando falo em tradução cultural, tenho em mente o texto bíblico, mas também o processo de doutrinação que implica a vivência prolongada com os grupos indígenas. A introdução de novos comportamentos e práticas rituais resulta desta convivência. Não se trata, portanto, somente de um livro, mas de uma atividade religiosa com vários planos de interação. A saber, os diretamente problematizados pelas missões (comportamento, ritos, mitos) e outros que a princípio não são o foco central dela (economia, relações políticas, localização geográfica etc.), mas em todos, em diferentes níveis, as missões repercutem assim como a partir deles são reelaboradas. Se, como dito, este trabalho não trata do ponto de vista indígena, tentei incorporá-lo à análise como reações à ação missionária. O intuito é entendê-las como repercussões da atividade missionária que são, posteriormente, incorporadas ao cálculo do agente mediador.

O missionário entre os Waiãpi fala de conversão como um processo longo, uma remodelação, não como *revelação* instantânea, como a de Paulo em Atos dos Apóstolos, ou como pregavam o metodismo e o pietismo, de acordo com a cosmologia fundamentalista formulada no capítulo 1.

*Assimilaram é o termo mais apropriado. Compreenderam a mensagem bíblica, a base do Evangelho até certo ponto, e aderiram, incorporaram isso à sua cosmovisão. Alguns idosos disseram assim 'hoje, depois de ouvir o que você trouxe, o livro da fala escrita de Deus, a minha cultura encaixou mais, faz mais sentido pra mim o que os meus pais tentavam nos passar'. Então, eles fizeram assim uma incorporação, uma interação, o conhecimento deles com o que de novo que eles ouviam. (Silas de Lima, 2000)*

Na conversão clássica, o indivíduo de certa forma já conhece o cristianismo via catolicismo. Nesse caso, trata-se de uma transformação das convicções religiosas no interior do cristianismo. Entretanto, na proposta missionária entre os Waiãpi, trata-se da “remodelação” da idéia “mínima” de Deus intrínseca em qualquer cultura, neste caso, uma sociedade ancorada em práticas do xamanismo.

Os trabalhos anteriormente mencionados apontam não apenas para a mudança comportamental, mas principalmente para incongruência cognitiva, conforme citação anterior de VILAÇA (1996) sobre o xamã e a crença cristã. A *revelação* (o sentido oculto) necessita da crença, que é entendida quase em termos psicológicos. Entretanto, se VILAÇA opõe a experiência de “ver” do xamã à de “crer” do missionário, como classificar a experiência pentecostal dos Palikur, a partir da qual o pastor Paulo Orlando também “viu” um templo construído e age como missionário entre o Amapá e a Guiana Francesa em função desta “visão”; ou ainda os estados extáticos nos momentos de glossolalia, conforme descrição no capítulo 2? A cosmologia fundamentalista, em razão de sua exegese realista, tem uma compreensão do sobrenatural como uma realidade material. Não por acaso, acreditam em espíritos malignos que atuam concretamente nos homens, atingindo seus próprios corpos com doenças, ou em um dilúvio real do qual escaparam da morte aqueles que se refugiaram na Arca de Noé, e assim por diante.

Segundo CAPIBERIBE (2001, p.167), a experiência pentecostal entre os Palikur se aproxima, no nível prático, às do xamanismo, com a particularidade de universalizá-la a todos os crentes e não somente ao líder religioso. Se, no entanto, não é possível afirmar que os dois fenômenos são da mesma ordem, o fato é que o pentecostalismo se impôs ao xamanismo, a ponto de ter sido “abandonado” como prática socialmente aceita e pública.

Pelos dados etnográficos e por boa parte da literatura etnológica, a adesão dos índios na Amazônia à religião evangélica, e mesmo à católica, tem sido marcada pela inconstância dos fiéis, que oscilam sua frequência à igreja. Assim como aderem todos juntos, eles abandonam também em grupo a religião (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; CAPIBERIBE, 2000; VILAÇA, 1996, WRIGHT, 1999). VILAÇA (1996) mostra que os Wari` abandonaram a religião evangélica porque os conflitos gerados pela afinidade chocaram-se com a “fraternidade universal” pregada pelas missões. Como visto no primeiro capítulo, os índios Palikur da Assembléia de Deus são inconstantes na prática da religião. Quando não estão freqüentando a igreja consideram-se “desviados”, o que ocorreu diversas vezes na vida de todos os índios, segundo seus depoimentos. Contudo, a inconstância dos índios ocorre de forma similar nos centros urbanos. O “desviado” é uma posição no sistema religioso evangélico, cuja solução é a “conciliação com Deus”, que pode ocorrer em qualquer culto da Assembléia de Deus. Na própria denominação, conforme observado em outras pesquisas sobre o universo pentecostal, a inconstância dos fiéis, em boa medida fruto das exigências comportamentais, é uma constante estrutural.

A etnografia dos Baniwa (WRIGHT, 1999), por seu turno, nos sugere ainda, diferente dos Wari’, que o evento não só foi incorporado pela estrutura, mas também tornou-se estrutural. As etnias Kuripako, Kubeo, Guayabero, Piapoco, Guahibo, Cuiva, Saliva e Baniwa, principalmente esta última, passaram por três momentos de efervescência religiosa. Na segunda metade do século XIX, os xamãs Anizetto e, décadas depois,

Kamiko incorporaram elementos do cristianismo e promoveram um grande movimento milenarista e messiânico que marcou essas sociedades. WRIGHT (1999:172) ainda mostra a condensação de “ensinamentos evangélicos [que] foram moldados a processos pré-existentes, particularmente relacionados à produção de novas gerações de crentes adultos”, no período posterior da missionária Müller.

Assim, a seqüência de movimentos evangélicos, como entre os Baniwa e Palikur, e outros mais, paulatinamente, decantaram elementos que produziram algumas transformações, e não apenas a reprodução do modelo. A seqüência de atividades evangelizadoras decanta algumas idéias e práticas que se incorporam aos processos históricos de cada grupo indígena. O movimento ideal missão-igreja nativa-missão indígena, talvez, se concretize – em algumas sim em outras não – muito provavelmente no período de gerações.

Se, por um lado, o mal-entendido aponta uma incongruência, por outro, ele gera diferenças. Se SAHLINS (1990) é utilizado para afirmar, antes de tudo, uma incorporação local das investidas globalizadas, é fato também que o autor aponta mudanças locais decorrentes destes “(des)encontros” entre ingleses e havaianos. Por outro lado, as missões, concomitantemente, são ajustadas nestes processos. Assim, quem digere quem, se o fundamentalismo tem uma estrutura que, apesar da rigidez do discurso e da pretensão à atemporalidade, é englobante e plástica? A cosmologia, embora fundamentalista, é aberta à incorporação de novas formas, mas sempre são tratadas como algo eterno e imutável.

## CONCLUSÃO

Nos dois contextos de atuação missionária entre populações indígenas observados, a evangelização foi viabilizada por agentes perpassando diferentes campos simbólicos: o universo do xamã e a religião cristã, esta subdividida entre católicos e evangélicos. Do ponto de vista do missionário transcultural, o xamã deve ser entendido como expressão do religioso nas sociedades indígenas, logo, está sujeito à “remodelação” (em suma, mudança). A investigação do universo do xamanismo e da mitologia empreendida visa reconstruir o universo sobrenatural e as práticas rituais, para neles encontrar a idéia natural de deus e, ao mesmo tempo, negar o restante como atividade diabólica.

Esse procedimento de inversão dos sentidos – mas que ao mesmo tempo estabelece uma continuidade entre a mensagem cristã e o universo xamânico, via a figura do diabo – também foi identificado em trabalho anterior que realizei sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (ALMEIDA, 1996). Essa denominação, uma das inúmeras da tradição fundamentalista, reduziu o panteão das entidades afrobrasileiras à figura do diabo. Mas como demonstrado naquele trabalho, a Universal se constituiu incorporando, em parte, as formas de apresentação da religiosidade com qual estava em confronto. Ela se alimenta daquilo que combate, estabelecendo um “sincretismo às avessas” (p. 95). Dessa forma, o universo afro-católico-kardecista foi constitutivo da própria da Universal.

Nas duas ações evangélicas, “missões transculturais” e Universal, a interação social opera um mecanismo de associação invertida para viabilizar a passagem entre diferentes universos simbólicos. Entretanto,

não é possível afirmar que as “transculturais” incorporem ao seu funcionamento as práticas da pajelança, como fez a Universal com os seus adversários afrobrasileiros. No caso das missões de fé, opera-se uma espécie de “desubstancialização” da dimensão sobrenatural do xamanismo e sua manutenção como técnica terapêutica. Enquanto as entidades afrobrasileiras são validadas como algo real, mas negadas pela sua malignidade, o universo do xamã é a “fonte” para encontrar uma idéia natural de Deus.

Essa diferença decorre das matrizes intraprotestantismo que orientam as “transculturais” e a Universal, respectivamente: o protestantismo evangélico e o neopentecostalismo. Não por acaso, as “transculturais” realizam um trabalho mais lento e exploratório em uma primeira fase que dura anos. A proposta é “descobrir” uma idealizada autenticidade cultural (original, no sentido material) e nela encontrar a idéia de Deus, isto é, algo que lhe é próprio, que no limite é uma projeção da própria missão: a necessidade universal de Deus. Se a missão fundamentalista é entendida como uma ação emitida por um sujeito, dotada de sentido e direção, sua característica principal é prescrever ao outro (o alvo da evangelização) as categorias pelas quais ela compreende o mundo.

Sem querer cair em um anacronismo, mas apenas com a intenção de ampliar a comparação entre tipos de empresa missionária, o procedimento das “missões transculturais” evangélicas, quando comparado ao católico, se aproxima mais do modelo jesuíta no período colonial do que da “inculturação” contemporânea. Isto é, os jesuítas não encontraram, entre os Tupi-Guarani, a idolatria do mundo pagão, mas sim uma ausência de religiosidade que foi considerada sinal de barbárie. Mas para viabilizar a catequese foi necessário atribuir aos indígenas uma idéia “mínima” de Deus em baixo relevo. O procedimento de tradução religiosa jesuíta reduziu o universo cosmológico às categorias cristãs. Segundo POMPA (2001, p.186), os jesuítas transformaram a oposição inicial *presença/ausência* de religião no binômio *verdadeiro/falso*. Para este caso,



a religiosidade dos caraíbas era entendida como *falsidade* resultante da distorção diabólica, mas com a *presença* da idéia de Deus. Assim, Tupã expressou a idéia do deus poderoso e criador cristão, e os espíritos da floresta os demônios da Bíblia (SHAPIRO, 1987, p.129). A catequese ainda procurou construir uma mediação com o universo Tupi-Guarani e encontrou no xamã o *locus* privilegiado de atuação.

Se anteriormente a evangelização jesuíta dos Tupi-Guarani pautou-se pela conversão à simbologia cristã, com a teologia da “inculturação”, ao contrário, esse modelo de missão foi condenado por ter sido considerado uma imposição do conquistador a outras tradições culturais. O modelo “inculturado” positiva aquelas dimensões da religiosidade que foram demonizadas pelos jesuítas. Agora, elas são sinais de identidade, logo, sujeitas à preservação, pois nelas se encontram os verdadeiros valores universais cristãos. Shapiro (1987) demonstra como evoluiu a perspectiva missionária católica do período colonial no Brasil ao contexto pós-Vaticano II: primeiro, a Igreja precisou demonizar os mitos e rituais indígenas, depois, catequizou recuperando a idéia natural de Deus, por fim, se inculturou abdicando do padrão clássico de conversão.

Segundo etnografia de ORTA (2000), antes da “inculturação” os catequistas (por guardarem valores nativos) demonstravam a incompletude da evangelização. Atualmente, isto não é mais obstáculo, ao contrário, é fonte de uma conversão autêntica. Os catequistas eram agentes nativos da ação de missionários; agora, tornaram-se o padrão da “inculturação”.

Essa diferença se remete à reorientação da Igreja Católica após o Vaticano II, e se reflete nas práticas do catequista Marcos e do missionário do CIMI, na região do Oiapoque, conforme o capítulo 2. Contudo, ali, a reorientação da Igreja não levou o catequista e o CIMI a se excluïrem, ao contrário, ambos demonstram relativa completude via colaboração. O catolicismo tradicional das festas de santos no Uaçá se articula, na prática dos indígenas, ao xamanismo, que, por sua vez, é estimulado pelo CIMI como prática tradicional.

Essa face contemporânea do catolicismo estabelece pontes com setores do protestantismo histórico na trilha do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Ou seja, entre protestantes e católicos existe uma zona de cooperação e tolerância, onde acordam sobre certos valores humanistas como justiça social, menor desigualdade econômica, liberdade política e religiosa. Um ambiente de reflexão teológica e, em menor grau, de atuação que dilui as fronteiras entre os segmentos católico e protestante. Neste sentido, católicos e protestantes ecumênicos podem ser compreendidos como segmentos distintos, mas em consonância tendo em vista a totalidade do pensamento cristão.

Embora o foco desse trabalho tenha sido a missão fundamentalista, sempre procurei situá-la em oposição aos ecumênicos como se pelo contraste ficasse mais evidente a sua lógica interna. Isso permitiu descrever o dinamismo no interior do cristianismo como se a pulsão salvacionista estivesse “amortecida” em parte do catolicismo e no protestantismo ecumênico e “avivada” entre os evangélicos fundamentalistas<sup>51</sup>. Estes assumiram o papel que era do catolicismo evangelizador. Se esta comparação é válida, como entender, então, no fluxo histórico do catolicismo, a contemporânea Renovação Carismática Católica e suas apropriações de elementos do universo evangélico, em particular, o salvacionismo e o espiritualismo? Este, contudo, é um assunto para outro trabalho.

Se o fundamentalismo evangélico está posicionado dessa maneira em relação a outros segmentos cristãos, o que particulariza o fundamentalismo evangélico? Dentre os diversos elementos que compõem essa cosmologia, hierarquizei sua descrição a partir do problema da mediação entre homem e Deus, a saber, a Bíblia. Nem santo, nem Igreja, só o livro sagrado ocupa a posição mediadora no sistema religioso evangélico. Assim, em um primeiro nível, a centralidade única da Bíblia

---

<sup>51</sup> Ver Quadro 1, na Introdução.

divide o campo cristão entre protestantes e católicos, em outro, as diferentes exegeses do livro sagrado estabelecem uma segmentação intraprotestantismo, que, no campo restrito das missões, foram divididas entre ecumênicos e fundamentalistas.

O cristianismo é uma religião cujo saber sagrado, transmitido oralmente por meio de histórias e/ou de ensinamentos, foi paulatinamente sendo fixado em um cânone, a Bíblia, um conjunto de textos de diferentes momentos da história de um povo. O pressuposto é de que apenas determinadas épocas e pessoas receberam um carisma profético que foi posteriormente rotinizado e fixado em um texto (WEBER, 1991, p.315). O coroamento do salvacionismo fundamentalista ocorre com a tradução do elemento de mediação entre o homem e Deus, a Bíblia (ou boa parte dela), para outro universo cultural. O padrão ideal de sucesso da missão é a realização desta tarefa, além da formação de lideranças religiosas nativas capazes de doutrinar outros indígenas e de atuar como “multiplicadores” (ou “reverberadores”). Daí o empenho na atividade de tradução do texto bíblico, algo que está distante, de forma geral, das prioridades da missão católica pós-Vaticano II.

Retomando com certa liberdade Benjamin (1969, p.35), a tradução se dirige a quem não participou do “modo de intenção” original, isto é, o campo semântico no qual a pregação foi produzida. Uma boa tradução, para o autor, seria aquela capaz de “ressoar” intenções em outros “modos de intenção”. A “intenção” (por que não dizer o sentido da ação missionária) decorre de uma forma específica de interpretar a Bíblia, qual seja, a exegese fundamentalista. Para esta, o que está nas Escrituras ocorreu ou ocorrerá na história da humanidade. Isto significa incluir todos os povos no “plano de salvação”; logo, qualquer alteridade é nele enquadrada.

De acordo com a análise literária de AUERBACH (1971), os acontecimentos na Bíblia são “prefigurações” de outros momentos históricos, conforme capítulo 1: os personagens e situações do Velho

Testamento prefiguraram o Novo Testamento; o Apocalipse e outras partes da Bíblia são antecipações do que ocorrerá à humanidade. Assim, posso compreender minha existência e lidar com meu cotidiano tendo como referência os acontecimentos do texto sagrado. A diferença de tempo entre os dois eventos (o bíblico e minha existência) é suprimida por um sentido eterno e verdadeiro ocultado em alegorias bíblicas.

A análise de AUERBACH (1971) não se ancora em um pressuposto teológico (ontológico), ao contrário, os diversos textos da tradição ocidental por ele analisados em *Mimesis* são considerados formas literárias e históricas de representação da realidade. Logo, se a Bíblia é uma forma específica de representar o mundo, as exegeses teológicas terão que lidar com as determinações do próprio texto. A meu ver, a exegese fundamentalista acentua ainda mais a dimensão realista da Bíblia, acrescentando uma moral que inflecte sobre o comportamento. O que, portanto, se pretende transmitir na doutrinação é esta forma de interpretação do texto bíblico que deve repercutir em algumas idéias, no comportamento e em práticas rituais. Esses são propriamente os objetos da tradução-negociação.

Por se tratar de relações entre diferentes códigos culturais, a tradução exige negociação e os planos de mudança são vários: o grupo indígena que foi evangelizado; a mensagem por ele incorporada e (re)significada; os ajustes feitos pelos missionários para adequar a transmissão da mensagem; e, em um plano maior e a longo prazo, o próprio sentido da atividade missionária. Essa transmissão-transformação da mensagem religiosa efetiva-se por meio de agentes que estabelecem ressonâncias de sentidos, de acordo com a amplitude de seus pontos de vista específicos. Nesse processo não apenas o grupo indígena está sendo “provocado”, mas também a religiosidade evangélica negociada, absorvida e reproduzida.

Quanto à eficácia da evangelização fundamentalista, ou seja, da própria tradução da religião, percebe-se a apropriação e a reelaboração por

partes dos índios dos elementos cristãos, como se a lógica local, de certa forma, se apropriasse seletivamente do que lhe é exógeno. Entretanto, ao se observar o ponto de vista da missão, estratégias de ação e critérios de sucesso, constata-se que, apesar da rigidez da pregação, a exegese bíblica desses religiosos permite, na prática efetiva da evangelização, uma “maleabilidade” na significação dos fundamentos, mas sempre vistos como atemporais e ontológicos. A princípio, paradoxal, o fundamentalismo se apresenta rígido ao mesmo tempo que adaptável.

Se é possível falar em incompreensões (*mal-entendidos*), elas são recíprocas. E se os fundamentalistas se satisfazem com o seu trabalho, não seria interessante pensá-los mudando na sua expansão. A ação tem uma direção precisa que vai da cosmologia fundamentalista à cultura indígena. Mas esse movimento amplia-se quando reativamente os índios também incorporam elementos da cosmologia e os devolvem resignificados. Esses elementos, em alguma medida, são incorporadas ao cálculo do agente como um processo de *feed-back*, o qual não penso em termos de causa e efeito, mas como mediações sucessivas para gerar transitividade. Os agentes mediadores ajustam as relações visando o adensamento de conexões, cuja maior ou menor (ou nenhuma) eficácia dependerá das condições específicas em que missões e grupos indígenas interagirem.

Se a Bíblia traduzida é considerada idealmente, pelas “missões transculturais”, o coroamento da evangelização, ela pode ser entendida também como a metonímia desse processo. Assim, a Bíblia não é somente a própria mediação entre Deus e os homens, como querem os protestantes, mas sua tradução pode ser considerada o resultado material de um longo processo de mediação cultural, cuja maior ou menor eficácia na transmissão de certos conteúdos variará de acordo com os contextos específicos e os agentes da mediação (missionários ou nativos). Na verdade, são negociações que buscam: correspondências históricas (dilúvio, por exemplo) para estabelecer verdades universais (a separação de Deus); adoção de práticas rituais como orações e leituras diárias da Bíblia,

podendo culminar, no caso dos pentecostais, na experiência da glossolalia; e, por fim, a introdução de uma moral dualista que se efetiva praticamente na mudança do comportamento social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRE, J. M. P. de. *Anais da Província de Goiás*. Brasília: Sudeco/Governo de Goiás, 1979.
- ALMEIDA, R. de. *A Universalização do Reino de Deus*. Campinas-SP, 1996. Dissertação (Mestrado) - IFCH/UNICAMP.
- ALMEIDA, R. DE & CHAVES, M. F. Juventude e filiação religiosa. In: *Jovens acontecendo na trilha das políticas públicas*. Brasília: Comissão Nacional de População e Desenvolvimento, 1998.
- ALMEIDA, R. & MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. In: *São Paulo em Perspectiva*, Revista da Fundação Seade, v.15, n.3, jul-set, 2001.
- ALMOND, G. A.; SIVAN, E. & APPLEBY, R. S. Explaining Fundamentalisms. In: *The Fundamentalism Project: Fundamentalism Comprehended*, v.5, Edited by M. E. MARTY & R. S. APPLEBY, University of Chicago Press, 1995.
- AMMERMAN, N. T. North American Protestant Fundamentalism. In: *The Fundamentalism Project: Fundamentalism Observed*, v.1, Edited by M. E. MARTY & R. S. APPLEBY, University of Chicago Press, 1994.
- ANDERSON, B. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDRELLO, G. Profetas e pregadores: a conversão taurepang à religião do Sétimo Dia. In: WRIGHT, R. (Org) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Os Taurepang: memória e profetismo no século XX*. Campinas, 1993, 177f. Dissertação (Mestrado) - Unicamp.
- ANGROSINO, M. V. The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church. In: *American Anthropologist*, v.96, n.4, 1994.
- ARNAUD, E.. Os índios Galibi do rio Oiapoque : tradição e mudança. In: *O Índio e a expansão Nacional*. Belém: Cejup, 1989. p. 19-86. Publicado originalmente no Boletim MPEG, Antropologia, Belém, n.s., n.30, janeiro, 1966.
- \_\_\_\_\_. "O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikur, Galibi e Karipúna. In: LANGDON, E. Jean Matteson, org. *Xamanismo no Brasil : novas perspectivas*. Florianópolis, Fapeu, 1995. p. 297-331.

- \_\_\_\_\_. *Os índios Oyampik e Emerilon (rio Oiapoque): referências sobre o passado e o presente*. In: *O Índio e a expansão Nacional*. Belém: Cejup, 1989. p. 129-58. Publicado originalmente no *Boletim MPEG*, Antropologia, Belém, n.s., n.47, fevereiro, 1971.
- ASSIS, E. C. As Questões Ambientais na fronteira Oiapoque/ Guiana Francesa: os Galibi, Karipuna e Paliku. In: SANTOS, A C. M. L. (Org.) *Sociedades Indígenas e Transformações ambientais*. Belém: UFPA- Numa, 1993. p. 47-60.
- ATKINSON, J. *Lutero y el nacimiento Del protestantismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- AUDRIN, J. M. *Entre sertanejos e índios do norte: o bispo/missionário Dom Domingos Carrérot*. Rio de Janeiro: Agir, 1947.
- AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BARROS, M. C. M. *Lingüística Missionária: Summer Institute of Linguistics*. Campinas, 1993. Tese (Doutorado) - Unicamp, 1993.
- BENJAMIN, W. The task of the translator. In: *Illuminations*, Schocken Books, New York, 1969.
- BÍBLIAS. *A Bíblia de Jerusalém*. 6.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Bíblia Sagrada*. Versão Revista e Corrigida. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A Bíblia na Linguagem de Hoje*. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975.
- BROWN, M. F. Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia. In: *Ethnohistory*, v.38, n.4, 1991.
- BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Ed. Novo Século, 2000.
- CAIXETA DE QUEIROZ, R. A Saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, R. (Org) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- CAPIBERIBE, A. *Os Palikur e o Cristianismo*. Campinas-SP, 2001. Dissertação (Mestrado) – IFCH - Unicamp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; SEEGER, A. & LEITE, Y. Debate: Os Missionários da Linguagem. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.7, 1981.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.4, n.1, abril, 1998.



- CEDI *Povos indígenas no Brasil. Amapá-Norte do Pará*. RICARDO, C. A. (Ed). São Paulo, 1983.
- CÉSAR, E. M. L. *História da Evangelização do Brasil: dos Jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa-MG: Ultimato, 2000.
- CÉSAR, W. Urbanização e Religiosidade Popular: Um Estudo da Função da Doutrina Pentecostal na Sociedade Urbana. In: *Revista Vozes*, n.7, 1974.
- CHAUMEIL, J.-P. Du végétal à l'humain. In: *Annales de la Fondation FYSSEN*, Paris, n.4, p.15-24, 1989.
- DEIROS, P. A. Protestant Fundamentalism in Latin America. In: *The Fundamentalism Project: Fundamentalism Observed*, v. 1, Edited by M. E. MARTY & R. S. APPLEBY. University of Chicago Press, 1994.
- D'EPINAY, C. L. *O Refúgio das Massas: Estudo Sociológico do Protestantismo Chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- DINIZ, E. S. *Os índios Makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional*. Marília: FFCLM, 1972. 191 p.
- DREHER, M. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In: HOORNAERT E. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ELIADE, MIRCEA. *A Provação do Labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- FERNANDES, R. C. Um Exército de Anjos: As Razões da Missão Novas Tribos. In: *Religião e Sociedade*, n. 6, Rio de Janeiro, 1980.
- \_\_\_\_\_. Os vários sistemas religiosos em face do impacto da modernidade. In: BINGEMER, M. C. (Org.) *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FERNANDES, R. C.; SANCHIS, P.; VELHO, G.; PIQUET, L.; MARIZ, C. & MAFRA, C. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas, Tese (Doutorado) – IFCH – Unicamp, 1993.
- FRIKEL, P. *Os Kaxúyana, notas etno-históricas*. Belém: MPEG, 1977.
- FRY, P. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: `civilização` e `tradição` em Moçambique. In: *Revista Mana*, Rio de Janeiro, n.6/2, Contracapa, out. 2000.

- GALLOIS, D. T. *Contribuição ao estudo do povoamento indígena da Guiana Brasileira- um caso específico: os Waiãpi*. São Paulo, 1980. 286 f. Dissertação (Mestrado) -USP.
- \_\_\_\_\_. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: USP, 1986. 348 p.
- \_\_\_\_\_. *O movimento na cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão e Transformação do Mundo*. São Paulo, 1988. Tese (Doutorado) – FFLCH - USP.
- GALLOIS, D. T. & GRUPIONI, L. D. B. *O Índio na Missão Novas Tribos*. In: WRIGHT, R. (Org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- GEOLTRAIN, P. (Org.) *Aux origines du christianisme*. Paris: Gallimard, 2000.
- GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. Tradução: João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- GOODY, J. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Tradução: Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1986.
- GOUVEIA, A. M. *Introdução do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola 1990.
- GOW, P. *Of Mixed Blood: kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GREEN, H. & GREEN, D. *Surface structure of Palikur grammar*. Brasília: SIL, 1991. 101 p.
- GRIMES, B. F. & GRIMES, J. E. *Ethnologue: Languages of the World*. 14.ed. Dallas: S.d., 2000.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)*. RICARDO, C. A.. São Paulo, 2000.
- HÄGGLUND, B. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1981.
- HANSEN, J. A. Vieira: Tempo, Alegoria e História. In: *Brotéria*, n.145, p.541-56, 1997.
- HARDING, S. F. Convicted by the Holy Spirit: The rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, v.14, n.1, p.167-81, 1987.
- HEFNER, R. W. World Building and the rationality of conversion. In: \_\_\_\_\_.(Org.) *Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: Univ. of California Press, 1993. p.3-44

- HIEBERT, P. G. *O Evangelho e a Diversidade das Culturas: um guia de antropologia missionária*. 1.ed. Tradução Maria Alexandra P. Edições Vida Nova, 1999.
- HORTON, R. African Conversion In: *Africa: Journal of the International African Institute*, v. XLI, abril de 1997.
- KAHN, M. *Levantamento preliminar das organizações religiosas em áreas indígenas*. In: WRIGHT, R. (Org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- LEITE, Y. O Summer Institute of Linguistics: Estratégias e Ação no Brasil. In: *Religião e Sociedade*, n. 7, 1981.
- LEMAIRE, A. (Org.) *Le Monde de la Bible*. Paris: Gallimard, 1998.
- LEVINE, D. H. Protestants and Catholics in Latin America: A Family Portrait. In: *The Fundamentalism Project: Fundamentalism Comprehended*, v.5, Edited by M. E. MARTY & R. S. APPLEBY, University of Chicago Press, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. O Feiticeiro e sua Magia / A Eficácia Simbólica. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- \_\_\_\_\_. Introdução: A obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. v.I.
- \_\_\_\_\_. *Totemismo Hoje*. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O Pensamento selvagem*. São Paulo: ed. Nacional/ Edusp, 1970.
- LIMA, S. DE. & LIMA, E. DE O. *Quem me dera conhecer a Deus!* Londrina/PR: Descoberta Editora Ltda, 2001.
- LOPES, P. M. D. *O Pluralismo Médico Wayana-Aparai: uma experiência intercultural*. São Paulo, 1994. 318 p. (Dissertação de Mestrado) – USP.
- \_\_\_\_\_. O sentido das missões entre os Wayana-Aparai. In: WRIGHT, R. M. (Org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 217-54.
- LOPES, P. M. D. & CAMARGO, E. A escola e a evangelização: dois projetos paralelos entre os Wayana- Aparai. In: RICARDO, C. A. *Povos Indígenas no Brasil, 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 292-4.
- LUTERO, M. *Obras Seleccionadas./O Programa da Reforma: Escritos de 1520*. São Leopoldo: Editora Sinodal/ Porto Alegre: Concórdia Editora, 1989. v.2
- MAGALHÃES, B. Prefácio de “Algumas notas sobre os Xerente”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 101, v. 155, 1927.

- MALCHER, J. DA G. Os Galibi In: RONDON, C. M. da S. *Índios do Brasil: das cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguaia e Oiapoque*. v.2. Rio de Janeiro: CNPI, 1953.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: Sociologia do novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAURIER, H. *Les Missions: Religions et civilisations confrontées à l'universalisme*. Contribution à une histoire en cours. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1993.
- MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: Perspectiva, 1981.
- \_\_\_\_\_ "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EPU/EDUSP, vol. II, 1974.
- MAZZOLENI, G. Evangelização e Tradições Indígenas: O Caso Guarani. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.26, ano 9, outubro de 1994.
- MENDONÇA, A. G. & VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MENEZES, C. *Missionários e Índios em Mato Grosso: os Xavantes da Reserva de São Marcos*. São Paulo, 1984. Tese (Doutorado) - FFLCH-USP.
- MNTB. *Bases de Fé* Texto disponível em [www.mntb.org.br](http://www.mntb.org.br), acesso em janeiro de 2002.
- MONTERO, P. A universalidade da Missão e a particularidade das culturas. In: \_\_\_\_\_.(Org.) *Entre o Mito e a História: o V Centenário da Descoberta da América*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MOORE, J. The Creationist Cosmos of Protestant Fundamentalism. In: *Fundamentalism and Society: The Fundamentalism* M. E. MARTY & R. S. APPLEBY, University of Chicago Press, 1995. *Project*, v.2, Edited by
- NEIL, S. *A History of Christian Missions*. Londres: Penguin, 1964.
- NEIBUHR, H. R. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo: São Paulo, 1992.
- NEW TRIBES MISSION. *Firm Foundation: Creation to Christ*. Florida: Sanford, 1991.
- NIMUENDAJÚ, C. *Os índios Palikur e seus vizinhos*. São Paulo: NHII/USP, 1926. (Manuscrito em fase de tradução por Thekla Hartmann)
- O'BRIEN, J. & PALMER, M. *The State of Religion Atlas*. Nova Iorque: A Touchstone Book, 1993.
- OLSON, G. P. *The Wayapi: a world in conflict*. Austin, 1982. 165 p. Dissertação (Mestrado) - Univ. of Texas.

- ORLANDI, E. P. *Os Falsos da Forma*. Campinas, 1985.(Mimeo)
- ORO, A. P. (Org). *As Religiões Afro-brasileiras no Cone Sul*. In: *Cadernos de Antropologia*, n.10, 1993.
- ORO, A. P. & STEIL, C. A.(Org.) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ORTA, A. Syncretic subjects and body politics: doubleness, personhood, and Aymara catechists. In: *American ethnologist*, v.26, n.4, p.864-89, 2000.
- OVERING, J. O Xamã como Construtor de Mundos: Nelson Goodman na Amazônia. Tradução Nádia Farage. In: *Idéias*, Campinas, v.1, n.2, p.81-118, jul./dez., 1994.
- PAIRAULT, C. Questions sur L'Inculturation: À propos d'un livre récent. In: *Recherches de Science Religieuse*, Paris, Tome 83, Année 1995.
- PALACIN, L. *Coronelismo no extremo norte de Goiás*. Goiânia: UFGO/Loyola, 1990.
- PASSES, A. *The hear, the hunter, and the agouti head: aspects of intercommunication and conviviality among the Parikwene (Palikur) of French Guiana*. 1998. Tese (Doutorado) - University of St. Andrews.
- PEIRONE, F. J. A importância do estudo da língua e da cultura árabe para a missão dos indígenas islamizados de Moçambique. In: *Garcia de Orta. Revista da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar*, Lisboa, v. IV, n.3, 1956.
- PÉPIN, J. *Mythe et Allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1976.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *O Messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- PIERUCCI, A. F. Fundamentalismo e Integrismo: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, São Paulo, n.13, mar. 1992.
- POHL, J. E. *Viagem no interior do Brasil (1817-1821)*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1976. 417 p.
- POLLOCK, D. K. Conversion and 'Community' in Amazonia. In: \_\_\_\_\_. *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- POMPA, M. C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Campinas, 2001. Tese (Doutorado) - IFCH - Unicamp.

- \_\_\_\_\_. Profetas e santidades selvagens: Missionários e caraíbas no Brasil Colonial. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.21, n.40, p.177-195, 2001.
- PRANDI, R. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997.
- RAFAEL, V. L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. New York: Cornell University Press, 1988.
- RAVAGNANI, O. M. Aldeamentos goianos em 1750: os jesuítas e a mineração. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 30/32, p. 111-32, 1989.
- RICOUER, P. "Préface à Bultmann" In: \_\_\_\_\_. *Le Conflit des Interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- ROBERTSON, R. (Org.) *Sociology of Religion*. New York: Penguin Education, 1976.
- ROLIM, F. C. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- RUFINO, M. A missão calada: pastoral indigenista e a nova evangelização. In: MONTERO, P. (Org.) *Entre o Mito e a História: o V Centenário da Descoberta da América*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SAHLINS, M. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- \_\_\_\_\_. Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do 'sistema mundial'. In: XVI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1988, Campinas. *Anais...* Campinas: IFC/UNICAMP, 1988. p. 47-105.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SANCHIS, P. Inculturação? Da Cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o Caso dos Agentes de Pastoral Negros. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 1999.
- SANTILLI, P. J. B. *Os Macuxi: história e política no século XX*. Campinas, 1989. 162 f. Dissertação (Mestrado) - Unicamp.
- \_\_\_\_\_. Mito e história Makuxi. *Terra Indígena*, Araraquara, Centro de Estudos Indígenas, v. 9, nº 63, p. 19-29, abr/jun. 1992.
- \_\_\_\_\_. Pra não dizer que não falei de sincretismo. In: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n.45, ano 13, 1994.
- SCHLUCHTER, W. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, J. (Org.) *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Ed. UnB, 1999.

- SHAPIRO, J. From Tupã to the land without evil: the Christiatization of Tupi-Guarani cosmology. In: *American Ethnologist*, The Journal of the Ethnological Society, v.14, n.1, February, 1987.
- SILVA, O S. Notas sobre algunos pueblos indígenas de la frontera amazónica de Brasil en otros países de sudamerica. In: JORNA, P. & MALAVER, L. et al. (Coord.). *Etnohistória del Amazonas*. Quito: Abya-Yala; Roma: Milal, 1991. p.117-32.
- SOUZA, B. M. DE. *A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- STOLL, D. *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. London: Zed Press, 1982.
- SUESS, P. *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- SZTUTMAN, R. "De festas viagens e xamãs: reflexões primeiras sobre os encontros entra Waiãpi setentrionais meridionais na fonteira Amapá-Guiana Francesa. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, PPGAS-USP, 1999.
- SZWETSCH, R. Escolhas religiosas e cidadania. In: *Novas Faces da Cidadania II: Religiões e Espaço Público no Brasil. Cadernos de Pesquisa do Cebrap*, n. 6. São Paulo: Cebrap/Entrelinhas, 1997.
- TASSINARI, A. M. I. *Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado) – FFLCH - USP.
- TASSINARI, A. Xamanismo e catolicismo entre as famílias karipunas do Rio Curipi. In: WRIGHT, R. (Org). *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- TASSINARI, A. M. I. *Os Povos indígenas do Oiapoque: produção de diferenças em contexto inter-étnico e de políticas públicas*. Florianópolis: UFSC, 1999.
- TAYLOR, A.-C. The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. In: *Journal of the Royal Anthrological Institute* (N.S.), n.2, p.201-15, S.d.
- TAYLOR, A.-C. God-Weath: The Achuar and the Missions. In: WHITTEN, N. E. (Ed.) *Cultural Transformation and Ethnicity un Modern Ecuador*. Illinois:University of Illinois Press, 1981.
- TROELTSCH, E. *El Protestantismo y El Mundo Moderno*. 4. reimpressão. México/DF: Fondo de Cultura Económica, 1983.

VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VANGELISTA, C. Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororó entre o século XIX e o século XX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.39, n° 2, p. 165-97, 1996.

VELTHEM, L. H. van. *A Área Indígena Paru d'Este: documentos e mapas para os Wayana e Apalaí*. Belém: MPEG, 1993. 24p.

\_\_\_\_\_. Igreja e Seitas. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.14-3, 1987.

VIDAL, L. B. Os Povos Indígenas do Uaçá: Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno. Uma Abordagem Cosmológica: O Mito da Cobra Grande em Contexto. 1º Relatório à Fapesp do Projeto Temático "Sociedades Indígenas e suas Fronteiras no Sudeste das Guianas". São Paulo: NHII/USP, 1996.

VIDAL, L. B. *Galibi-Marworno; Galibi do Oiapoque* Textos disponíveis em [www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br) Acesso janeiro de 2002.

VIERTLER, R. B. *A duras penas: um histórico das relações entre índios Bororo e "civilizados" no Mato Grosso*. São Paulo: USP, 1990. 214 p.

VILAÇA. A. Cristãos Sem Fé. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.1, 1996.

VINGREN, I. *O Diário do Pioneiro Gunnar Vingren* São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WACHTEL, N. *Deuses e Vampiros: De Volta a Chipaya*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 1996.

WEBER, M. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Pioneira, São Paulo, 1987.

\_\_\_\_\_. Conceitos sociológicos fundamentais / Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)



- WRIGHT, R. M. Apresentação./O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: \_\_\_\_\_.(Org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p.7-17/155-216.
- ZWETSCH, R. Escolhas Religiosas e Cidadania. In: Novas faces da cidadania II: religiões e espaço público no Brasil. *Cadernos de Pesquisa Cebrap*, São Paulo, abril, 1997.

## documentos do instituto sócioambiental / centro ecumênico de documentação e informação - cedi

- ABA. *Fundamentalistas invadem Área Indígena Cuminapanema para evangelizar índios Zo'E*. São Paulo: ABA, 1998. 4 p.
- ALEM. *Relação de missões religiosas que trabalham junto a grupos indígenas no Brasil*. Brasília: ALEM, s.d. 14p.
- \_\_\_\_\_. *Carta e documentos relativos ao trabalho da ALEM, encaminhados a FUNAI*. Brasília: ALEM, 1989. 6 p.
- ANDRADE, O & ANDRADE, L. *Informações sobre assistência espiritual, médica e educacional entre os Kaiowa*. Dourados: Missão Evangélica Caiua, 1982.
- ARRUDA, R. S. V. *Relatório de avaliação das Aldeias Indígenas Iranche, Utiariti, Rikbaktsa e Tirecatinga*. São Paulo: FIPE, 1985. 20 p.
- ASSOCIAÇÃO DE MISSÕES TRANSCULTURAIS BRASILEIRAS. *O dia do índio*. Campinas: AMTB, 1994. 5 p.
- BARNARD, C. et al. *Subprograma Mamainde*. S.l: SIL, 1965. 15 p.
- BILL, W. & BONIKES, C. *Programa Linguístico*. s.l: SIL, 1970. 7 p.
- BRANDÃO, C. T. T. *Alimentação Alternativa*. Brasília: Missionários Redentoristas, 1994.
- BRIDGEMAN, L. et al. *Programa linguístico Kaiowa*. Brasília: SIL, 1977. 31 p.
- CARVALHO, P. V. de. *Roteiro de avaliação da atuação de missões religiosas e SIL*. S.l: Minter-FUNAI, 1977. 25 p.

- CENTRO DE INFORMAÇÃO DIOCESE DE RORAIMA. *Índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1989. 106 p.
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. *Campanha contra o projeto de autogestão dos índios Waiãpi no Amapá*. São Paulo: CTI, 1997. 233p.
- COMIN. *Relatório sobre a expulsão do Centro educacional e Assistencial Indígena – CEAI da AI Guarita - PI São João do Irarua*. Porto Alegre: COMIN, 1985. 12 p.
- CORONINI, O. Frei. *Vice-provincia Capuchinha do Maranhão e Pará – Alto Alegre (Barra do Corda): últimos acontecimentos e reflexões*. São Luís: s.e, 1983.
- CROFTS, M. & SHEFLER, E. M.. *Programa linguístico*. Brasília: SIL, 1977. 35 p.
- CROWELL, T. H. & HUESTIS, G. *Programas Lingüísticos Bororo*. S.l: SIL, 1977. 8p.
- DERBYSHIRE, D. & DERBYSHIRE, G. *Relatório do programa Hiskaryana*. S.l: SIL, 1977 12 p.
- DOOLEY, R. A. et al. *Programa linguístico junto aos Guarani do PI Rio das Cabras*. Brasília: SIL, 1977. 10 p.
- EMIRI, L. *Projeto de “educação global” entre os Yanomami do Catrimani, como consequência das mudanças externas*. Roraima, 1984. 9 p.
- FUNAI. *Relação das instituições religiosas que atuam em terra indígena*. Brasília: FUNAI, 1996. 13p.
- FUNAI & MICEB. *Relatório de atividades dos religiosos em Área Indígena*. Aldeia Gorotire: Minter- FUNAI, 1984. 6 p.
- GALLOIS, D. T. & GRUPINI, L. D. B. *Visita na AI Cuminapanema/ Urukuriana: primeiro relatório da pesquisa entre os Tupi do Cuminapanema*. São Paulo: USP, 1989. 39 p.
- GALLOIS, D. T. & KAHN, M. *Livro de mapas: território Waiãpi*. São Paulo: CTI, 1992. 45 p.
- GRAHAM, A. & GRAHAM, S. C. *Subprograma Satere-Maue*. s.l, SIL, 1960.
- GREEN, H & GREEN, D. *Relatório de 1965 a 1974*. S.l: SIL, 1974.
- GRIFFITHS, G. & GRIFFITHS, C. *Programa Linguístico*. S.l: SIL, 1974. 5 p.
- GTME. *Carta a Fundação Nacional do Índio*. Cuiabá: GTME, 1993.
- HAM, P. *Relatório da atuação da equipe do SIL entre os Apinaye: dados sumário de 1959 a 1975*. Brasília: SIL, 1975. 9 p.

- HARRISON, C. H. & HARRISON, C. *Relatório do Subprograma Kamayura*. S.l: SIL, 1974. 9p.
- HEINRICHS, A. et al. *Relatório das atividades da Equipe do SIL de 1960 a 1977 nos Mura-Piraha*. S.l: SIL, 1977. 16 p.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Listagem de terras indígenas e organizações religiosas na Amazonia brasileira*. São Paulo: ISA, 1995. 24p.
- \_\_\_\_\_. *Mapa Geral da Área Amapá/Norte do Pará*. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA, 1983, v.3.
- JOCUM. *Carta ao presidente da FUNAI*. Porto Velho: JOCUM, 1992. 3p.
- \_\_\_\_\_. *Pedidos de autorização de entrada em Aldeias Indígenas*. Porto Velho: JOCUM, 1991. 16 p.
- KAKUMASU, K. et al. *Subprograma Urubu*. S.l: SIL, 1964.
- KOEHN, E. & KOEHN, S. *Relatório do Programa Apalai*. S.l: SIL, 1977. 11 p.
- LANDIN, D. J. & LANDIN, R. M. *Subprograma Karitiana: localidade PI Karitiana*. S.l: SIL, 1972. 5 p.
- LEE, R. & REECE, S. *Programa Linguístico para o Posto Abonari*. S.l: SIL, 1976. 2 p.
- LEONEL JÚNIOR, M. M. *Relatório de avaliação da comunidades indígenas: Oro-Uari, Macurap e Canoe das áreas Pacca Nova, Lage e Sagarana*. s.l: FIPE, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Relatório de Avaliação da Comunidade Oro-Uari da área indígena do Lage*. São Paulo: FIPE, 1986.
- LISBOA, T. DE A. *Comunicação do primeiro contato com nova tribo situada no Vale dos Afluentes do Alto Juruena e Camarare*. Cuiabá: Missão Anchieta, 1974. 6 p.
- LOPES, A. De la "Conquête" à L'Évangélisation du Brésil. In: *Recherches de Science Religieuse*, Paris, Juillet, n° 3, setembro, 1992.
- LOPES, P. M. D. *Avaliação preliminar do sistema educacional entre os Wayana-Aparai*. São Paulo: s.n, 1993. 30 p.
- MACIAL, M. F. & SANTOS, M. F. dos. *Declaração a FUNAI / Ajaio contra a ida de missionários da Novas Tribos do Brasil*. Aldeia Kumaruman: s.n, 1984. 1 p.
- MAIA, M. A. R. *A Ação Missionária*. Rio de Janeiro: Minter-FUNAI, 1987. 16p.
- MATTOS, R. de. *Relatório de atividades das Missões*. Brasília: JMNCBB, 1992. 13p.

- MELIA, B. *Los Saluma : un evangelio indigena en las selvas del Mato Grosso*. S.l.:S.n. 4 p.
- MIELERT, A. *Relatório da Missão Tyriyo : ano de 1980*. S.l: Missão Tyriyo, 1980. 1p.
- \_\_\_\_\_. *Primeiro seminário FUNAI / Missões: relatório da Missão Tiriyo do ano de 1973*. Belém, 1973. 6 p.
- MISSÃO CRISTÃ EVANGÉLICA DO BRASIL. *Carta da Miceb a FUNAI*. Belém: MICEB, 1988.
- MICEB. *Relatório de atividades na aldeia Mapuera*. Belém: MICEB, 1980. 14 p.
- MISSÃO EVANGÉLICA DA AMAZÔNIA. *Relatório semestral das Missões Religiosas em área indígena*. Boa Vista: MEVA, 1982. 6 p.
- MISSÃO SALESIANA SAGRADA FAMÍLIA. *Correspondência com informações sobre os Yanomami*. S.l: Missão Sagrada Família, 1984. 7 p.
- MISSÃO TYRIYO. *Relatório da Missão Tyriyo*. S.l, 1979. 3p.
- MISSÕES NOVAS TRIBOS BRASIL. *Relatórios de atividades de 1990 e 1993*. S.l: MNTB, 1993, 108p.
- \_\_\_\_\_. *Texto que trata sobre o trabalho da MNTB*. Anápolis: MNTB, 1993. 4 p.
- MULLEN, P. et al. *Programa Linguístico Kaingang*. S.l: SIL, 1966. 12 p.
- NICHOLSON, V. C. et al. *Relatório de atuação da equipe do SIL entre os Asurini de 1962 a 1976*. Brasília: SIL, 1976. 16 p.
- OLIVEIRA, A. E. *Boletim do MPEG*. Belém, 1978.
- OSLON, G. & OSLON, R. *Formulário Padrão Waiapi*. S.l: SIL, 1977. 7 p.
- PERKINS, M. M. et al. *Programa Linguístico Terena*. S.l: SIL, 1977. 27 p.
- POPJES, J. & POPJES, JOSEPHINE. *Programa Linguístico Kanela (1968- 1977)*. Brasília: SIL, 1977. 10 p.
- RELATÓRIO DA XI ASSEMBLÉIA GERAL DO GTME. Chapada dos Guimarães, MT, nos dias 19 e 20 de dezembro de 1992.
- REUNIÃO DAS ENTIDADES QUE ATUAM NO RIO MARAUIA. *Relatório*. Santa Isabel: Missão Salesianaabr, 1995. 20 p.
- RICHARDS, J. et al. *Programa Linguístico*. Brasília: SIL, 1977. 8 p.
- ROWAN, O. & ROWAN, P. *Programa Linguístico Pareci do Rio Buriti*. S.l: SIL, 1977. 17p.

- SANDBERG, C. & SANDBERG, P. *Programa Linguístico Cinta Larga*. S.l: SIL, 1977.
- SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. *Dados gerais sobre o Summer Institute of Linguistics*. Brasília: SIL, 1977. 169p.
- SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. *Cronograma de Atividades entre os Kayapo de 1965 a 1977*. S.l: SIL, 1977. 18 p.
- SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. *Relatório do Programa Guajajara*. Brasília: SIL, 1960 a 1969. 5 p.
- SOBRINHO, M. de C. *Relatório de atividades dos religiosos em área indígena: Posto Mucajai*. Posto Mucajai: Minter/FUNAI, 1986, 11 p.
- SOCIEDADE ASSISTENCIAL DIAMANTINENSE. *Relatório do Projeto Pareci: Histórico da atuação da Missão Anchieta junto aos Pareci*. Sociedade Assistencial Diamantinense, 1978. 7 p.
- SOUZA, I. C. de. *Relatório 1990 a Fundação Nacional do Índio*. Brasília: ALEM, 1991. 14 p.
- TREMAINE, S. A. et al. *Relatório do Subprograma Rikbaktsa*. S.l: SIL, 1975. 13 p.
- WALTER, A. & TOBLER S. J. *Programa Linguístico Karipuna*. S.l: SIL, 1975. 4 p.
- WEIR, E. M. H. et al. *Análise fonológica e gramatical entre o povo Maku-Nadeb*. Brasília: SIL, 1975. 7p.
- WEISSENAURGER, P. et al. *Programa Nambikuara*. S.l: SIL, 1962. 19 p.
- ZWETSCH, R. E. "Madija": o povo Kulina. Piracicaba: GTME, 1984. 56 p.

### **artigos de periódicos**

- DURASINGH, C. CWM's First Decade and Beyond. *Internacional Review of Mission*, v. LXXVI, n. 304, outubro, 1987.
- INTERNACIONAL REVIEW OF MISSION. *Editorial*. v. LXII. n° 247, julho, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Prefácio*. v. LXXI, n° 284, outubro, 1982.
- LEHMANN-HABECK, M. Wholistic Evangelism a WCC Perspective. *Internacional Review of Mission*, v. LXXIII, n° 289, janeiro, 1984.
- MEEKING, B. After Vatican II. *Internacional Review of Mission*, v. LXXIII, n° 289, janeiro, 1984.

POPE-LEVISION, P. Evangelism in the WCC part one: from New Delhi to Vancouver. *Internacional Review of Mission*, v. LXXX, n° 318, abril, 1991.

\_\_\_\_\_. Evangelism in the WCC part two: from Vancouver to Canberra. *Internacional Review of Mission*, v. LXXXI, n° 321, janeiro, 1992.

SÉPULVEDA, J. Pentecostalism as Popular Religiosity. *Internacional Review of Mission*, v. LXXVIII, n° 309, janeiro, 1989.

## PERIÓDICOS

TUPARI BOLETIM INFORMATIVO. S.l.: GTME, n. 34, fevereiro, 1991.

\_\_\_\_\_. GTME, n. 35, maio, 1991.

\_\_\_\_\_. GTME, agosto, 1991.

\_\_\_\_\_. GTME, n. 37, novembro, 1991.

\_\_\_\_\_. GTME, n. 38, março, 1992.

\_\_\_\_\_. GTME, junho, 1992.

\_\_\_\_\_. GTME, março, 1993.

\_\_\_\_\_. GTME, outubro, 1994.

\_\_\_\_\_. GTME, novembro, 1994.

\_\_\_\_\_. GTME, outubro, 1995.

\_\_\_\_\_. GTME, março, 1996.

\_\_\_\_\_. GTME, outubro, 1996.

\_\_\_\_\_. GTME, abril, 1997.

\_\_\_\_\_. GTME, n. 56, dezembro, 1997.

\_\_\_\_\_. GTME, junho, 1998.

\_\_\_\_\_. GTME, novembro, 1998.

\_\_\_\_\_. GTME, julho, 1999.

\_\_\_\_\_. GTME, dezembro, 1999.

\_\_\_\_\_. GTME, dezembro, 2000.

IECLB. Informativo da Igreja Luterana Brasileira. S.l., abril, 1984; abril, 1985.

INSIDE OUT. The magazine of the Council for World Mission. Londres, n. 21, maio, 2001.

\_\_\_\_\_. Londres, n.22, julho, 2001.

\_\_\_\_\_. Londres, n. 23, setembro, 2001.

\_\_\_\_\_. Londres, n. 24, outubro, 2001.

\_\_\_\_\_. Londres, n. 25, dezembro, 2001.

\_\_\_\_\_. Londres, n. 26, fevereiro, 2002.

INTERNACIONAL BULLETIN OF MISSIONARY RESEARCH. v. 18, n. 2, abril, 1994.

### **outras fontes**

CWM East Asia region website.

World Council of Churches.

Global Advance.

[www.cwmission.org.uk/sitemap.html](http://www.cwmission.org.uk/sitemap.html).

<http://wcc-coe.org/wcc/who/cuv-e.html>.

[www.gospel.com.net/OMSC](http://www.gospel.com.net/OMSC)