

---

# "FÉ NA CULTURA": ÍNDIOS, MISSIONÁRIOS E CÓDIGOS DE MEDIAÇÃO

*Aramis Luis Silva\**

*Melvina Afra Mendes de Araújo\*\**

*Universidade de São Paulo – Brasil*

**Resumo:** *nossa proposta consiste em justapor duas experiências etnográficas, estruturadas por meio da observação da atividade missionária católica contemporânea junto a populações ameríndias, de modo a explorar os rendimentos de conceitos como mediação cultural e código de comunicação para se construir novas abordagens para pensarmos os processos de comunicação intersimbólicos.*

**Palavras-chave:** *índios, mediação cultural, missionários, relações interculturais.*

**Abstract:** *our proposal consists of juxtaposing two ethnographic experiences, structuralized by means of the observation of the activity of the contemporaneous catholic missionaries with to Amerindians populations, in order to explore the profits of concepts as cultural mediation and code of communication to construct new approaches to think the intersymbolic processes of communication.*

**Keywords:** *cultural mediation, Indians, inter-cultural relations, missionaries.*

|

O esforço deste texto será o de explorar os rendimentos de conceitos como mediação cultural e código de comunicação na construção de novas abordagens que possibilitem pensar os processos de comunicação intersimbólicos.

---

\* Doutorando USP/Cebrap.

\*\* Professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

No centro de nossa atenção estará o deslizamento da categoria cultura do discurso analítico-científico para os repertórios religiosos e nativos, ocorrido em dois contextos etnográficos, os das missões conduzidas por salesianos entre os Bororo, de Meruri, e pelos missionários da Consolata entre os Macuxi, analisados, inicialmente, a partir de dois projetos de pesquisa desenvolvidos no interior do projeto temático *Missões Cristãs e as Populações Indígenas: o Problema da Mediação Cultural*, sediado no Cebrap.<sup>1</sup>

A primeira pesquisa teve inicialmente como objetivo a análise de dois modelos de “projetos culturais” destinados à intervenção na vida social dos índios Bororo de Meruri, Estado do Mato Grosso. O primeiro, o Centro de Pesquisa e Valorização da Cultura Bororo Padre Rodolfo Lunkenbein, idealizado pela professora doutora Aivone Carvalho Brandão (2003), com apoio da Congregação Salesiana, organização católica que mantém há 103 anos uma missão junto aos Bororo da região.<sup>2</sup> O segundo, o projeto de construção de

---

<sup>1</sup> Ambas as pesquisas tiveram como ponto de partida projetos de pós-graduação no Departamento De Antropologia da Universidade de São Paulo: o primeiro tendo já resultado numa dissertação de mestrado, *Deus e Bope na Terra do Sol: Culturalismos na História de um Processo de Mediação* (Silva, 2005), e num projeto de doutorado; o outro, numa tese de doutorado, *Do Corpo à Alma: Missionários da Consolata e Índios Macuxi em Roraima* (Araújo, 2006b), e num projeto de pós-doutorado.

<sup>2</sup> A Congregação Salesiana ou Sociedade de São Francisco de Sales, como é oficialmente chamada, foi fundada na Itália, no dia 18 de dezembro de 1859, pelo padre João Bosco (\*16/08/1815 +31/01/1888), canonizado como São João Bosco por Pio XI em 1934. O contexto de fundação da instituição – e sua posterior consolidação e expansão pelo mundo – está relacionado a um projeto global de reforma ultramontana da Igreja católica. Segundo informações institucionais, são três os seus principais focos de atuação: educação da juventude, pastoral popular e as missões entre populações não-cristãs, estando hoje seus membros presentes em 128 países. Tendo os primeiros trabalhos missionários entre populações indígenas sido iniciados na América do Sul, a partir de 1875, a historiografia salesiana dá destaque aos sonhos místicos de Dom Bosco, que via florescer o trabalho missionário de seus religiosos no coração das Américas. A congregação, que tem o centro administrativo em Turim, norte da Itália, divide o território por onde espalha seus religiosos pelos cinco continentes em inspetorias. Cada uma delas, com seu inspetor responsável ou provincial (e grã-chanceler, este em relação às universidades locais), está diretamente submetida às autoridades do centro italiano. São seis inspetorias que compõem o braço salesiano no Brasil, totalmente independentes uma das outras e diretamente subordinadas a Turim. São elas: Inspetoria Nossa Senhora Auxiliadora (Parte de SP e Norte do PR), Inspetoria São Luiz Gonzaga (Nordeste, exceto MA), Inspetoria São Domingos Sávio (Norte do Brasil), Inspetoria São Pio I (sul do PR, SC e RS), Inspetoria São João Bosco (RJ, ES, MG, GO) e Inspetoria Santo Afonso Maria de Ligório (MT, MS e Oeste de SP), esta última correspondente à administração burocrática atrelada a uma específica empresa missionária na qual nosso contexto merurense está diretamente associado: a Missão Salesiana do Mato Grosso.

Meri Ore Eda – uma “aldeia cultural” distante cerca de 10 km de Meruri e da sede da missão – criado sob liderança do bororo Paulo Meriekureu<sup>3</sup> em parceria com a organização indígena Instituto das Tradições Indígenas (Ideti) e institucionalmente encampado pelo Ministério da Cultura, sob a gestão de Gilberto Gil.

A outra pesquisa<sup>4</sup> teve por objetivo analisar as relações entre missionários da Consolata<sup>5</sup> e índios macuxi, enfocando a questão da constituição de um sistema de atenção à saúde indígena baseado na formação de agentes indígenas de saúde, tornado possível graças às mudanças implementadas na atuação dos missionários da Consolata nos anos 1970.<sup>6</sup>

Ambas as congregações, salesiana e missões da Consolata, foram criadas no mesmo contexto – o da reforma ultramontana – e na mesma cidade, Turim, florescente centro industrial regional. Além disso, Dom Bosco, o fundador dos salesianos, foi diretor espiritual de José Allamano, o fundador do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras. No entanto, apesar desses elementos em comum, as formas de atuação de cada uma destas congregações não são idênticas.<sup>7</sup>

Mas, apesar das diferentes trajetórias dessas congregações e das diferenças relativas aos universos observados, tanto em relação ao seu contingente populacional ameríndio (bororo, grupo macro-jê e macuxi, família carib) como os contextos sócio-históricos regionais, nos chama atenção a existência de uma linguagem culturalista que trafega por entre as redes sociais na qual as categorias cultura e religião tornam-se homólogas. Ou seja, a categoria cultura ganha uma conotação religiosa no sentido em que faz emergir todo um movimento em torno do respeito e resgate do que é considerado “tradição indígena” ou pertenc-

---

<sup>3</sup> Dois dias antes da entrega deste texto, fomos informados sobre a morte de Paulo Meriekureu, ocorrida no dia 23 de maio. Paulo foi vitimado por um câncer no estômago.

<sup>4</sup> Cuja realização tornou-se possível graças ao apoio da Fapesp através da concessão das bolsas de pesquisa de doutorado e pós-doutorado.

<sup>5</sup> O Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras é uma congregação de carisma missionário, fundada em Turim, em 1902, e que assumiu a missão do então Território do Rio Branco em 1948, substituindo os monges beneditinos que a haviam fundado em 1909.

<sup>6</sup> Sobre estas mudanças, ver Araújo (2006b).

<sup>7</sup> Sobre as configurações dessas congregações, ver Paula Montero (1997, 2000, 2002a, 2002b), Aramis Silva (2006a, 2006b) e Melvina Araújo (2006a, 2006b).

cente à “cultura” dos índios.<sup>8</sup> Dito de maneira absolutamente sintética, a questão de ordem é “fé na cultura!”

Antes de iniciarmos nosso exercício em busca de perspectivas para enfrentarmos a questão da criação de uma rede comunicacional por onde circulem códigos partilhados ao mesmo tempo em que asseguram a proliferação de múltiplos significados que se reconfiguram dinamicamente, vejamos sucintamente os desdobramentos de processos locais para, posteriormente, identificarmos elementos comuns.

||

Novembro de 2004, um grupo de índios bororo da Terra Indígena de Meruri, Mato Grosso, representando o Centro de Cultura Padre Rodolfo Lunkenbein, embarca para Gênova, cidade italiana escolhida para ser a capital européia da cultura daquele ano. Exibiriam no Museu da Cultura do Mundo – Castelo D’Albertis, entre outras coisas, a produção de “oficinas culturais” realizadas no Brasil. Enquanto a mídia local vendia a exposição *Io Sono Bororo – Un popolo Indigeno del Brasile tra Riti e “Futebol”*<sup>9</sup> estampando manchetes como “Os Índios Invadem a Europa”, parte da comitiva segue para o Collège de France, em Paris, para visitar o antropólogo Claude Lévi-Strauss.

Após prestarem homenagem em forma de cantos e presente a um dos primeiros pesquisadores a estudar a “cultura bororo” e bombardearem o decano da antropologia moderna com perguntas relacionadas ao fato de alguns Bororo hoje estarem nas universidades e terem um centro de cultura, juntaram-se aos demais na Côte D’Azur italiana e seguiram de trem para Roma. Os Bororo queriam conhecer o papa.

Em abril do mesmo ano, o ministro brasileiro da Cultura, Gilberto Gil, e um dos expoentes do tropicalismo musical nacional, após ter assistido a reportagens veiculadas no Fantástico, programa dominical jornalístico da Rede Globo, sobre a “cultura bororo”, desembarcou ao lado de personalidades políticas na-

---

<sup>8</sup> Este é um movimento ligado a um contexto de mudanças nas concepções dos missionários sobre os indígenas, marcado por uma reflexão sobre os movimentos anticoloniais asiáticos e africanos, pelos movimentos políticos latino-americanos e pela reconfiguração do setor indigenista no seio da Igreja brasileira com a criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

<sup>9</sup> “Eu sou bororo – um povo indígena do Brasil entre o rito e o futebol”.

cionais e mato-grossenses na mesma área indígena para lançar projeto, transformado em símbolo de política cultural para as minorias. Em suas mãos, a menos de uma semana da comemoração nacional do Dia do Índio, a planta de uma “aldeia cultural” que prometia conciliar modernidade e tradição. Projeto nascido das conversas entre uma liderança bororo com seus antepassados, quando aquela, junto aos riachos de Meruri, ouvia, por intermédio das águas, pedidos de socorro em nome da cultura bororo.

Eventos organizados por agências e redes independentes que contrastam com a habitual calma que impregna a aldeia criada pela Missão Salesiana Sagrado Coração de Jesus, em 1902.<sup>10</sup> O objetivo de então: “pacificar” agrupamentos indígenas da região da bacia do rio Garças, hoje Sudeste de Mato Grosso, integrando-os simultaneamente ao Estado nacional brasileiro, à cristandade e à civilização. Metas estipuladas por certos agentes de uma história de contato que, ao mesmo tempo em que configura uma linguagem partilhável e partilhada, multiplica as possibilidades para a significação de uma modernidade cacofônica e marcada por ambivalências.

O primeiro ponto a se destacar no universo merureense é que a mesma língua (e episteme) culturalista – que organiza discursos que têm com pressuposto uma unicidade da estrutura e experiência humana que se desdobra em múltiplas formas expressivas – está dividida em duas redes sociais que atravessam o contingente populacional local. Uma atrelada aos padres missionários, que hoje contam com a assessoria científica de uma doutora em semiótica especializada no rito funeral bororo e engajada no processo de patrimonialização

---

<sup>10</sup> A Missão Salesiana Sagrado Coração de Jesus é um dos braços institucionais da Missão Salesiana do Mato Grosso (MSMT), fundada em 18 de junho de 1894, quando um grupo de padres foi transferido do Uruguai para a região com o objetivo de “pacificar” populações indígenas locais atendendo aos pedidos da burocracia estatal local. O evento deve ser lido como a realização da conjunção de interesses tanto da Congregação Salesiana como do governo da então Província de Mato Grosso (interessado na capacidade de intervenção social salesiana), como também do clero local do período (interessados na formação de quadros para seu vasto território praticamente desassistido). Instalaram-se em 1894 na paróquia de São Gonçalo do Porto, em Cuiabá. No ano seguinte, assumem a direção da Colônia Teresa Cristina, aldeamento bororo até então sob guarda militar. Para um apanhado da história da congregação no país, ver obra de Azzi (1982). Hoje, a MSMT, com sede em Campo Grande (MS), possui 21 casas, onde trabalham cerca de 151 religiosos. Desse total, a instituição, que integra congregação que tem a educação como central em seu carisma, conta com três missões indígenas, cinco escolas, duas faculdades e uma universidade, a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), sem contar os seminários Maior e Menor, responsáveis pela formação dos quadros religiosos.

da cultura material nativa. Outra, uma rede articulada em torno de uma liderança e seu grupo familiar, sustentados por uma organização indígena, o Ideti, que os interligam a redes estatais, especificamente como os quadros burocráticos do Ministério da Cultura.

Sejam os Bororo atrelados aos projetos museológicos financiados pelos salesianos, sejam os Bororo que foram atraídos pelos planos de criação de uma aldeia tradicional como espaço para aprendizado e registro da cultura e atração de turistas, todos – com a Enciclopédia Bororo escrita pelos padres César Albisetti e Ângelo Venturelli (1969-2003) nas mãos para outorgar a autenticidade de seus planos – estão engajados nos plano de revitalização cultural, como define a rede missionária, ou de resgate, como prefere a parentela ligada a Paulo Meriekureu.

Porém, observemos a crucial ambivalência gestada em nome da cultura e em ressonância com a categoria religião. Os dois projetos, apesar de diplomáticas relações, mantêm certa tensão. Subliminarmente, disputa-se a autoridade da tradição quando ambos recorrem ao trabalho de codificação da cultura bororo para reconstruir uma dada totalidade cultural (entendida pelos nossos agentes como o conjunto de mitos, cantos, técnicas, peças da cultura material, etc.).

Enquanto para o centro de cultura financiado pelos religiosos o rigor com as informações acerca de uma codificação prévia (fruto do trabalho da etnografia religiosa e leiga, ou seja, via chancela científica) são condições necessárias para a manutenção ou restituição de uma tradição, segundo a lógica de Paulo, esta estaria assegurada por um pertencimento genético<sup>11</sup> e espiritual. Ele seria

---

<sup>11</sup> Uma das medidas que Paulo aventara, segundo consta em entrevista de fevereiro de 2005, era a proibição da instalação de mestiços na nova “aldeia cultural”. Enquanto a mistura de culturas e grupos étnicos é a ideologia forte para a alocação de Meri Ore Eda em um Brasil multicultural, conforme defendido em projeto entregue ao Ministério da Cultura, a pureza no interior da aldeia é uma condição para a organização dessa pedra do mosaico brasileiro. “Eu vou ser franco. Não pode [ter mestiços]. Ele pode estar aí trabalhando, ajudando, mas lá dentro não vai poder. O dia que surgir um filho de branco ele pode até ser tirado da barriga. Pode até ser morto.” Segundo Paulo, poderia nascer um monstro. “Não digo assim um bicho de quatro pernas. Mas ele vai ser problema lá dentro. Ele vai ser um caos na comunidade. Ele vai infringir as ordens do chefe” (fala que nos remete diretamente às práticas de sufocamento dos recém-nascidos identificados pelos Baire como sinais de desgraça para aldeia). Precavendo-se da leitura de sua determinada posição, Paulo, para comprovar que não estaria “sendo racista”, lembra que o segundo tesoureiro da associação que preside tem ascendência negra (da linhagem de Ana Preta, senhora que desde menina mora com os Bororo em Meruri), evidenciando a fragmentação dos modos de conceber as relações sociais e a fragilidade em tomarmos um mundo merurensense clivado entre grupos incomensuráveis e homogêneos. Interessan-

filho de índios Bororo,<sup>12</sup> sua ancestralidade lhe conferiria a autoridade para o exercício de um novo perfil de liderança: o líder cultural, aquele que, por meio do resgate da cultura, levaria seu povo a superar as mazelas sociais. Tal qual um curto-circuito, as causas e conseqüências dos problemas a serem enfrentados.

Mas os planos de independência cultural trouxeram para a nova aldeia sonhada pela parentela de Paulo Meriekureu uma outra necessidade: a criação de uma “religião verdadeiramente indígena”. Onde procurá-la? “Na cultura”, oras. Afinal, assim como fizeram os missionários que se dedicaram a exaustivo trabalho de inscrição de informações etnológicas nativas celebrados por autores como Claude Lévi-Strauss, que tomaram cultura como marca de uma proto-religiosidade, Paulo obstina-se a reconstruir tal cultura com a meta de redescobrir uma “religião original” adormecida pelo contato. Processo que implica ao mesmo tempo ações de intervenções sociais, que, segundo a ótica da agência, estariam resguardadas por uma instância transcendental.

Interessante notar uma inversão quando comparamos as duas empreitadas que têm a cultura bororo como foco. Enquanto Paulo usa a categoria cultura para resgatar uma religião bororo adormecida pelos anos de contato, as matrizes discursivas missionárias tecem operação contrária, efetuando o deslocamento de uma gramática religiosa para o campo da cultura: se promove “a

---

tíssimo perceber em um única fala o entrecruzamento de matrizes discursivas. Uma escuta etnológica estaria atenta principalmente para o imperativo da matrilinearidade bororo às concepções da liderança. Todavia, Paulo transita ora entre o que ele lê como tradição (lugar da matrilinearidade para definir autenticidade bororo) ora no discurso racializante, antevendo como poderá ser interpretado. Quando Paulo faz referências às futuras e virtuais negociações com os Xavante, que viriam a acontecer por conta das freqüentes invasões de suas terras, é enfático: “Eu tenho que ir junto para segurar essas pontas. Porque eles (Xavante) não vão confiar porque o cacique é um mestiço (Lourenço Filho Pirojibo, descendente de Ana Preta). O chefe de posto é um mestiço (Valdomiro Merireu, filho de Olga Bororo e de pai branco, morou em fazendas e em Goiânia, onde terminou a oitava série). Quer dizer. Aqui quem manda é branco”. Colocando Gilberto Freyre de ponta-cabeça, a mestiçagem torna-se símbolo de relações culturais opressivas. “O problema é que aqui a terra é indígena. De índio. Quer dizer, [a presença do mestiço significa que] alguma coisa aconteceu. Por quê? A mulher gosta do branco. A mulher... a comunidade deixou branco entrar. Ou ela foi vadiar na cidade, na fazenda. E aí surge o mestiço. Quer dizer, a desordem. Nasceu um filho desordeiro, nasceu um filho errado.”

<sup>12</sup> A tradição em Meri Ore Eda, de acordo com a lógica de seu idealizador, estaria inscrita nos homens e mulheres que descenderiam de matrilineagens bororo. A transmissão genética garantiria a filiação espiritual. A refundação de uma sociedade bororo, vista como uma recomposição de casas clânicas e de reapropriação de determinados elementos do patrimônio material e imaterial tradicional, implicaria a refundação de um espaço sociológico modelar, que seria expresso pela construção da aldeia-modelo.

cultura” para fazer a sua missão religiosa. Contexto referido às práticas missionárias articuladas em torno da Teologia da Inculturação. Trata-se de algo que a Igreja definiria como uma nova forma de evangelização, estruturada de maneira a responder questões relativas à afirmação de identidades culturais locais e problematizar a relação entre cristianismo e ocidentalização. Um projeto com pretensões de definir o novo lugar da diferença no mundo contemporâneo dentro de um processo de universalização “de valores humanos”.<sup>13</sup>

Para o novo modelo missionário, o desafio missiológico seria descobrir um Evangelho imanente e comum a todas as culturas. Em uma interessante síntese funcionalista, as culturas seriam antes de tudo expressões de sistemas organizados em nome da produção e reprodução da vida. O que pode parecer um triplo deslocamento – da religião ao cultural e do cultural ao político –, assim como na perspectiva da liderança bororo, é unificado pela instância totalizadora do “sagrado”, dimensão ontológica privilegiada em ambas as matrizes discursivas.

Assim, para além de suas diferenças em relação à composição sociológica de suas malhas sociais e de variações de suas estratégias discursivas que levam um a partir da cultura para se chegar à religião e outro a caminhar em sentido contrário, uma significativa identidade estrutural entre os projetos observado em Meruri torna-se inteligível quando percebemos que, no momento em que a malha merureense ligada a um dado movimento indígena e ao Estado tenta se diferenciar do projeto atrelado à malha relacionada ao universo missionário, acaba, a revelia, por revelar que ambas estão fundidas em uma imagem lógica complementar, como côncavo e convexo. Ambos comungados na certeza de que a cultura é o caminho para se chegar ao sagrado.

---

<sup>13</sup> Marcos Rufino (2002) em *Ide, Portanto, mas em Silêncio – faces de um Indigenismo Missionário Católico Heterodoxo*, ao situar a mudança da atuação da Igreja católica brasileira junto às populações indígenas no contexto das transformações intra-eclesiais articuladas em torno do Concílio Ecumênico Vaticano II (anunciado em 1959, pelo papa João XXIII, e encerrado em 1965), organiza uma bibliografia nacional e internacional para aprofundamento sobre o tema da inculturação. Em *O Código da Cultura – o Cimi no Debate da Inculturação*, artigo publicado no livro *Deus na Aldeia*, organizado por Paula Montero, o mesmo autor revisita eventos fundamentais capazes de exprimir de que modo a Igreja do país se apropria dessas formulações teológicas de modo a compor seu arsenal discursivo. Do mesmo livro, interessante ler artigos de José Maurício P. A. Arruti (2006) – *A Produção da Alteridade: o toré como código das conversões missionárias e indígenas* – e de Melvina Afra Mendes de Araújo (2006a) – *Natal na maloca*, que nos servem como estudos etnográficos nos quais os conceitos e práticas inscritos do ideário organizado pela teologia da inculturação são historicamente experimentados.





Em julho de 1999, a antropóloga chegava à missão do Surumu<sup>14</sup> para sua primeira etapa de pesquisa de campo. Mal acabara de chegar e fora interrogada por uma missionária sobre a possibilidade do casamento entre pai e filha fazer parte da tradição indígena. A princípio, parecia tratar-se apenas de uma pergunta retórica com o objetivo de testar conhecimentos antropológicos, mas a recorrência de perguntas sobre a “cultura dos índios” demonstrou que a questão era outra: tratava-se de solicitar a uma antropóloga, “especialista da cultura”, auxílio no sentido de identificar elementos da “cultura indígena” e evitar, dessa forma, a intervenção de missionários num campo que não deveria ser tocado.

O mais surpreendente para a pesquisadora foi a recorrência a um conceito que, na antropologia, anda meio desgastado: já não se pode mais falar em cultura sem correr o risco de ser taxado de essencialista, dualista ou coisa que o valha.<sup>15</sup> Mas se na antropologia o conceito de cultura perdeu muito do seu vigor enquanto expressão dos modos de ser de um grupo específico, delimitado territorial e/ou culturalmente, noutras paragens ganhou outros usos, dentre os quais vale destacar os ligados à questão da elaboração ou afirmação de identidades étnicas. E é esse o uso que dá a esse termo um caráter quase sagrado no contexto das relações entre missionários da Consolata e índios macuxi, cuja

---

<sup>14</sup> A missão do Surumu, situada às margens do rio de mesmo nome, localiza-se no limite entre as áreas indígenas São Marcos e Raposa/Serra do Sol. Essa é uma das oito localidades nas quais há missionários e/ou missionárias da Consolata em Roraima – Boa Vista, Maturuca, Normandia, Surumu, Taiano, Mucajaí e Catrimani.

<sup>15</sup> A “crise” do conceito de cultura na antropologia poderia ter seu início remontado aos anos 1930, se considerarmos que, naquele período, alguns autores, dentre os quais poderíamos citar Shapera, já questionavam as abordagens malinowskiana e radcliffebrowniana – ambas calcadas nas teses durkheimianas de sociedade – que desconsideravam as mudanças ocorridas no seio das sociedades africanas em decorrência da colonização. No entanto, foi nos anos 1970, com a descolonização da África e inclusão das sociedades africanas no sistema econômico mundial, que esse problema tomou maiores dimensões. Há diferentes formas de abordagem desse problema, indo desde a recusa pós-moderna da utilização do conceito de cultura, bem como da realização de toda e qualquer análise ou interpretação sobre os outros, a interpretações que apontam os limites desse conceito, chamando a atenção para a necessidade de se observar a complexidade inerente à composição daquilo que denominamos sociedade ou cultura. Esse é um tema bastante extenso e, infelizmente, não há espaço para tratá-lo neste artigo.

configuração atual tomou corpo em meados dos anos 1960 e foi oficializada com a “opção pela causa indígena” assumida pelo bispo Dom Aldo Mongiano, em 1976.

A atual configuração das relações entre missionários da Consolata e índios macuxi tornou-se possível graças, sobretudo, às experiências de missionários dessa congregação no Quênia, que abriga sua primeira e simbolicamente mais importante missão e que passou por um dos mais violentos processos anticoloniais africanos com a guerrilha Mau Mau. O Quênia foi marcado pelo modelo britânico de colonização que, de acordo com Peter Fry (2005), era calcado no “dogma da segregação”. Este se baseava na criação de reservas nativas nas quais cada grupo cultural era encerrado e tinha como justificativa a preservação das diferenças culturais. Ora, se num primeiro momento a instauração de políticas de celebração das diferenças culturais fazia parte das estratégias colonialistas britânicas, num outro momento este mesmo argumento foi utilizado por movimentos anticoloniais como o Mau Mau, cujo maior objetivo era o de expulsar os brancos do Quênia e fazer respeitar os valores e tradições kikuyu.<sup>16</sup>

Neste contexto de luta anticolonial, os missionários da Consolata, em sua maioria italianos, ficaram numa posição ambígua: se, por um lado, eram brancos como os britânicos, por outro, não eram britânicos e suas relações com o governo colonial nunca foram isentas de conflito.<sup>17</sup> Nestas disputas que opunham africanos e britânicos, os missionários da Consolata, de acordo com Trevisiol (1989), embora não defendessem os Mau Mau, não apoiaram o governo colonial na repressão à guerrilha. Esses foram fatores importantes nas relações que os consolatinos travaram com os Kikuyu após o final da guerrilha, mas não foram os únicos: para que a missão da Consolata pudesse continuar no Quênia foi imprescindível a adoção de atitudes que demonstrassem o respeito desses missionários pelos africanos e por suas tradições.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> O grupo que atualmente se denomina Kikuyu foi formado, segundo Lonsdale (1996) e Droz (1998), a partir de complexo processo de relações entre os nativos e o governo colonial e entre populações nativas – que partilhavam certos valores e um *ethos* – entre si.

<sup>17</sup> É preciso considerar que no processo de colonização africano os governos coloniais normalmente preferiam missionários de oriundos de suas metrópoles.

<sup>18</sup> A orientação para a adoção desse tipo de atitude foi, segundo Trevisiol (1989), dada por Dom Cavallera, missionário da Consolata e bispo de Nyeri nos anos 1950.

Segundo Trevisiol (1991), os conflitos que ocorriam no Quênia e os riscos que os missionários corriam estando lá tomaram a atenção da hierarquia do Instituto Missões Consolata nos anos 1950 e 1960. Só após a estabilização da situação dos missionários naquele país é que novos religiosos começaram a ser enviados para outras missões. Este foi o caso da missão de Roraima. Segundo o padre Jordão Pessatti, em entrevista concedida à pesquisadora, no final dos anos 1960 houve uma quase completa substituição dos missionários que trabalhavam nas missões roraimenses. Esses novos missionários haviam recebido uma formação diferente daquela que recebeu a geração que assumiu esta missão em 1948. Na formação recebida por esses missionários as questões relativas aos conflitos coloniais e ao respeito às tradições indígenas tiveram uma grande importância.

A vinda desses novos missionários imprimiu mudanças na condução da missão de Roraima: os problemas relativos ao contato intercultural, tratados pelos missionários que aí estavam anteriormente de maneira mais ou menos similar às orientações da política indigenista brasileira, dirigida inicialmente pelo SPI e depois pela Funai, passaram a ser vistos pelo prisma da violência, da exploração do trabalho indígena e da destruição da cultura.

Num primeiro momento o esforço destes missionários voltou-se à organização política indígena, objetivando, de acordo com declarações de missionários, mostrarem-lhes que se eles se unissem poderiam “libertar-se” do jugo dos brancos e que os missionários estavam prontos para ouvi-los e apoiá-los. Uma outra frente de luta desses missionários relacionava-se à necessidade de alcançar a hegemonia para esta perspectiva no interior da missão para que ações mais eficazes pudessem ser efetivadas, o que ocorreu em 1976, quando o bispo Dom Aldo Mongiano aderiu à causa proposta por este grupo de missionários.<sup>19</sup>

Dentre os fatores considerados importantes para a organização política indígenas, um dos mais importantes referia-se à valorização étnica. Nesse sentido, tratando-se de povos cujo contato e ações no sentido de integrá-los à sociedade nacional eram bastante longos, uma das primeiras iniciativas dessa nova geração de consolatinos relativas à “preservação” ou “recuperação” das culturas indígenas foi a organização e edição do *Boletim do Arquivo do Setor*

---

<sup>19</sup> Estes aspectos foram discutidos por Melvina Araújo (2006a, 2006b).

*Indigenista*, iniciada em dezembro de 1981. Dirigido particularmente aos missionários e indígenas, o *Boletim* consiste na compilação de artigos ou excertos de livros de etnólogos, historiadores, viajantes e missionários, entre outros, dentre os quais constam trechos da obra de Kock-Grünberg, *Del Roraima al Orenoco*, publicada originalmente em 1924, artigos de Baldus, Egon Shaden e Wirth, publicados na *Revista de Antropologia*, na *Revista de Sociologia* e *Revista do Museu Paulista*, a tradução de um artigo de Dom Alcuyno Meyer, intitulado *Lendas Makuxis* e publicado pelo *Journal de la Société des Américanistes*, bem como de artigos de A. Butt Colson. Os artigos reproduzidos versam sobre temas como a organização social, cultura material, mitos e ritos de povos indígenas de Roraima.

A compilação desses artigos tinha por objetivo informar índios, missionários e demais interessados sobre o modo de vida tradicional dos índios de Roraima, ou seja, aquele que poderia ter deixado de existir em função do contato com a sociedade nacional. Saber como esses índios se organizavam socialmente, quais eram seus rituais e artefatos poderia dar suporte à “recuperação de tradições” esquecidas ou esmaecidas e ajudar na construção, pelos missionários, de um quadro conceitual do que poderia ser considerado como fazendo parte da “cultura indígena”.

Outro aspecto considerado importante foi o aprendizado e/ou manutenção das línguas indígenas. Nesse sentido, os consolatinos solicitaram a ajuda de dois pesquisadores italianos, Emanuele Amodio e Vicente Pira (1996), para a elaboração e publicação do dicionário *Língua Makuxi. Makusi Maimu. Guia de Aprendizagem e Dicionário da Língua Makuxi*, que serve de base ao aprendizado dessa língua para missionários, indígenas que não aprenderam makuxi na infância, antropólogos e demais interessados.

Após este primeiro impulso de compilação do material produzido sobre os índios de Roraima, os missionários organizaram sistematicamente encontros indígenas nos quais algum tema considerado “tradicional” estava em pauta. Neste sentido, foram realizados encontros entre pajés, rezadores e catequistas indígenas, que impulsionaram a organização de uma coletânea de mitos, *Makusi Panton, Histórias Macuxi*, publicada em três volumes pela diocese de Roraima (Makusi..., 1989).

Também como uma forma de valorizar a identidade étnica, os missionários da Consolata empenharam-se na recuperação da cultura material indígena, incentivando a confecção e comercialização de objetos tais como peneira, tipiti,

jamaxim, jiqui com a realização periódica de ateliês nos quais os mais velhos ensinam aos jovens e crianças como elaborar tais objetos.<sup>20</sup>

O conjunto de ações implementadas pelos missionários da Consolata a partir do final dos anos 1960 possibilitou uma reconfiguração das relações entre estes e os indígenas. E foi no bojo dessas relações que se estruturou uma das organizações indígenas mais atuantes em Roraima, o Conselho Indígena de Roraima (CIR). Os índios ligados ao CIR lançaram-se em campanhas para a conquista de direitos indígenas, dentre os quais os mais importantes relacionam-se à demarcação das terras,<sup>21</sup> garantia de acesso à assistência à saúde e respeito às suas especificidades culturais.

Em todos esses campos, várias foram as ações conjuntas de índios e missionários, dentre as quais poderíamos citar as campanhas pela demarcação da Raposa/Serra do Sol, a organização de um sistema de saúde indígena – posteriormente incorporado ao Sistema Único de Saúde, mais especificamente aos Distritos Sanitários Especiais Indígenas –, a organização das coletâneas de mitos e ateliês de que falamos acima e, a mais recente, a criação do Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, na missão do Surumu.

O projeto de criação do Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol baseava-se na idéia de transformar as instalações da missão num centro regional de cultura indígena. No entanto, esse projeto foi prejudicado pela destruição dos prédios que compunham a missão por opositores da homologação da demarcação da área indígena Raposa/Serra do Sol em 17 de setembro de 2005.<sup>22</sup> Após esse evento, a ocupação do centro e a continuidade das atividades que lá eram desenvolvidas transformou-se numa bandeira de luta

---

<sup>20</sup> Alguns professores indígenas também o fazem nas escolas.

<sup>21</sup> O caso paradigmático de demarcação de terras indígenas em Roraima é a Raposa/Serra do Sol, cuja demarcação foi homologada pelo presidente Lula, em abril de 2005, mas cujo processo de desinstituição ainda não foi concluído.

<sup>22</sup> A área indígena Raposa/Serra do Sol teve sua demarcação homologada em 14 de abril de 2005. Ao receberem a notícia da homologação, índios ligados ao Conselho Indígena de Roraima anunciaram a realização de uma festa de comemoração entre os dias 21 e 30 de setembro, quando, após o término da estação das chuvas, o trânsito entre aldeias seria mais fácil. Os preparativos para a festa pareciam transcorrer normalmente até que, às vésperas de sua realização, um grupo, envolvendo não-índios e indígenas contrários à demarcação da Raposa/Serra do Sol em área contínua, destruiu três pontes na estrada que leva à aldeia Maturuca, onde a festa foi realizada, e as instalações da missão do Surumu.

pelo reconhecimento ao direito dos índios à terra e à manutenção de sua cultura. Além disso, estes jovens empenharam-se na reconstrução dos prédios da missão e, para tanto, lançaram campanhas nacional e internacional de arrecadação de fundos. Algumas paredes já foram reerguidas e, apesar dos prédios não terem ainda sido completamente reconstruídos, jovens indígenas continuam a ser formados no ensino médio profissionalizante em agropecuária<sup>23</sup> e manejo ambiental.

Neste movimento que tomou corpo a partir da transformação do modo de perceber as populações nativas, a referência ao que é da “cultura indígena” adquiriu, para missionários e índios, um sentido que os aproxima do sagrado ou, como fora apontado anteriormente, houve uma transformação do espiritual em cultural através de uma apropriação fenomenológica da noção de “cultura” como “espírito de um povo”. Nesse sentido, os missionários da Consolata são orientados a respeitar aquilo que consideram como fazendo parte da “cultura indígena” e os índios são incentivados a valorizar sua “cultura”, preservando-a e difundindo-a.

#### IV

Os dois contextos etnográficos resumidos anteriormente mostram as feições locais de um processo mais amplo, no qual podemos observar conexões entre as transformações das práticas missionárias e o amadurecimento de um ideário indigenista, que se torna fonte repertorial para múltiplas *performances* discursivas de lideranças oriundas de diversos contextos sociais. E é justamente para esse espaço de entrelaçamento de trocas informacionais que dirigimos nossa atenção. Esse é um espaço para o qual determinados atores levam parte dos seus repertórios simbólicos e não uma cultura, que nessa perspectiva torna-se uma abstração nativa. É no seu interior que esses agentes entram em disputa para a elaboração de códigos partilhados, que serão as ferramentas para o mínimo entendimento mútuo e que efetivam a circulação de discursos por entre redes sociais mais amplas.

---

<sup>23</sup> A criação de gado é uma importante atividade entre os Macuxi, particularmente após a implantação do “Projeto do Gado”, que tinha por objetivo rebater os argumentos de fazendeiros/invasores de terras indígenas de que “terras com gado são terras com dono”.

Os códigos, ou seja, unidades de informação reconhecidas pelos agentes cujo significado particular é fixado pelos atores na negociação – sempre pontual e contextual –, estamos chamando, como o faz Paula Montero (2006), códigos de mediação cultural. Seus produtores, os agentes de mediação, estão situados historicamente em redes sociais e operacionalizam seus repertórios simbólicos com o intuito de dar sentido às experiências comuns. Ora, nesse processo de construção de códigos de mediação, os agentes inserem repertórios simbólicos particulares em plataformas semânticas partilhadas e partilháveis cada vez mais inclusivas.

Assim, os códigos comunicacionais postos em operação, longe de serem elementos semânticos referidos a uma totalidade cultural abstrata fora da história e das relações societárias incorporados/impostos/assimilados por outra totalidade de igual caráter, emergem como resultantes de relações sócio-simbólicas nas quais redefinições de contextos estão em disputa. Ou seja, a produção dos códigos resulta “no plano das significações ou das configurações culturais, de estratégias mais ou menos calculadas dos agentes em interação para fazer valer seus interesses cujos valores (e conteúdos) só podem ser descritos contextualmente” (Montero, 2006, p. 61-62).

Ao centrar nossa análise nos espaços onde se travam relações entre missionários e índios nos inscrevemos num tipo de abordagem que tenta evitar tratar a questão das relações interculturais em termos duais. Ou seja, pretendemos ultrapassar certos dualismos que pretendem ora mostrar que tudo é fruto de um confronto entre uma força cultural simbolicamente mais poderosa, capaz de submeter universos particulares, e outra mais frágil, que tenta resistir ao domínio, ora afirmar que o fenômeno da aceitação do cristianismo por populações indígenas nada mais é que uma manifestação episódica do processamento de uma lógica monádica particular capaz de absorver o exterior para reconstruir sua mônada.

A primeira dessas perspectivas poderia ser denominada, como o faz Bruce Albert (2002), de “paradigma da resistência”. Esse tipo de perspectiva que, segundo o autor, emergiu como uma inversão das narrativas da assimilação presentes nas teorias da mudança social, apresenta o incômodo de supor a existência de seu oposto, a submissão cultural. Além disso, ainda de acordo com Albert, o reducionismo etnográfico do “resistenciocentrismo” tende a ofuscar a especificidade e sutileza das lógicas e agências próprias dos atores sociais.

Já a outra perspectiva, que trata o fenômeno da aceitação do cristianismo por populações indígenas como mera manifestação de uma lógica capaz de

absorver o exterior para reconstruir-se apresenta como incômodo, como afirma Oscar Calávia Saez (1998, 1999), o fato de não admitir que essas populações se transformam nas relações com missionários cristãos.<sup>24</sup>

Tanto os estudiosos adeptos do “paradigma da resistência” quanto os pesquisadores cujos estudos estão calcados na capacidade de digestão das culturas indígenas amazônicas parecem exagerar suas conclusões, afirma Calávia Saez (1999). Para evitar esse tipo de reducionismo seria necessário, continua o autor, prestar mais atenção à capacidade de transformação dos grupos indígenas. Em outras palavras, seria mais produtivo observar atentamente esses processos e não assumir de maneira acrítica as queixas de agentes religiosos relativas ao fracasso do trabalho missionário.

Seguindo as pistas sugeridas por Paula Montero (2006), Bruce Albert (2002) e Oscar Calávia Saez (1998, 1999), ou seja, observando, a partir de dois contextos etnográficos, as relações entre indígenas e missionários, percebemos a existência de processos criativos nos quais, entre outras coisas, estão sendo elaborados novos significados para a categoria cultura. Nos casos aqui analisados, ao invés de ser um conceito antropológico ou um termo oriundo de um repertório de um dado lado de uma “trincheira cultural”, cultura emerge como um código nascido nos processos de mediação cultural, capaz de gerar sentido em múltiplos contextos de enunciação.

## Referências

ALBERT, Bruce. Introdução: cosmologias do contato no norte-amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p. 9-21.

ALBISETTI, C.; VENTURELLI, A. J. *Enciclopédia bororo*. Campo Grande: Editora UCDB, 1962-2003. v. 1-4.

---

<sup>24</sup> O mesmo ocorre, segundo Calávia Saez, com os missionários, que não conseguem perceber a influência de sua obra em transformações ocorridas junto às populações que receberam influências de missões. O autor demonstra sua hipótese valendo-se de dados históricos e etnográficos trabalhados por ele e também pela análise de dados apresentados por outros autores, que sustentam a hipótese de que, num certo momento, a mensagem cristã foi aceita porque se ajustava a um fator cosmológico ou um desejo sociológico dos grupos em questão.



AMODIO, Emanuele; PIRA, Vicente. *Língua makuxi: makusi maimu: guia de aprendizagem e dicionário da língua makuxi*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1996.

ARAÚJO, Melvina. Natal na maloca. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006a. p. 427-455.

ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima*. São Paulo: Humanitas, 2006b.

ARRUTI, José Maurício. “A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 381-426.

AZZI, Riolando. *Os salesianos no Brasil: à luz da História*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1982.

BRANDÃO, Aivone Carvalho. *O museu na aldeia: transculturalismo no diálogo entre o Museo Colle Don Bosco e a aldeia bororo*. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). PUC-SP, São Paulo, 2003.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. Campo religioso e grupos indígenas no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 25, p. 1-30, 1998.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. Os “homens sem Deus” e o cristianismo: para um estudo dos fracassos missionários. *Religião e Sociedade*, v. 20, n. 2, p. 39-72, 1999.

DROZ, Yvan. Genèse d’une ethnie: le cas des Kikuyus du Kenya central. *Canadian Journal of African Studies*, v. 32, n. 2, p. 261-284, 1998.

FRY, Peter. Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral. In: FRY, Peter. *A persistência da raça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 43-93.

LONSDALE, John. Ethnicité, morale et tribalisme politique. *Politique Africaine*, n. 61, p. 98-115, mars 1996.

MAKUSI panton: histórias makuxi. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1989. 3 v.

MONTERO, Paula. *Missões no Mundo Contemporâneo: a Geopolítica Missionária e as relações interculturais*. Projeto de pesquisa submetido à Finep, 1997.

MONTERO, Paula. *Missões no Mundo Contemporâneo: a Geopolítica missionária e as relações interculturais*. Relatório final de pesquisa, Finep, 2000.

MONTERO, Paula. *Os quadros históricos da missão e a revolução do Concílio Vaticano II*. Relatório de pesquisa, Fapesp, 2002a.

MONTERO, Paula. “Utopias missionárias na América”. Sexta-Feira: antropologia, artes e humanidades, n. 6, 2002b.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.

RUFINO, Marcos. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGAS, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SILVA, Aramis Luis. A cultura como caminho para as almas. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006a. p. 343-380.

SILVA, Aramis Luis. *Deus e o Bope na Terra do Sol: culturalismos na história de um processo de mediação*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006b.

TREVISIOL, Alberto. *Uscirono per dissodare il campo: pagine di storia dei missionari della Consolata in Kenya: 1902-1981*. Roma: Missioni Consolata, 1989.

TREVISIOL, Alberto. *Innestati su un albero secolare: pagine di storia dei missionari della Consolata in Brasile: 1937-1969*. Roma: Missioni Consolata, 1991.

Recebido em 31/10/2006

Aprovado em 09/01/2007