

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ENRIQUE POLTO TABORDA

**“POR CIMA DOS OMBROS DO TEÓLOGO”:  
VARIACIONES SOBRE “*DIÁRIOS DE CAMPO DE UM TEÓLOGO ÀS VOLTAS COM A  
QUESTÃO INDÍGENA (1987-1993)*”**

PORTO ALEGRE

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ENRIQUE POLTO TABORDA

**“POR CIMA DOS OMBROS DO TEÓLOGO”:  
VARIAÇÕES SOBRE “*DIÁRIOS DE CAMPO DE UM TEÓLOGO ÀS VOLTAS COM A  
QUESTÃO INDÍGENA (1987-1993)*”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Steil  
Coorientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo V. Dullo

PORTO ALEGRE

2022

### CIP - Catalogação na Publicação

Taborda, Enrique Polto  
"Por cima dos ombros do teólogo": variações sobre  
"Diários de campo de um teólogo às voltas com a  
questão indígena (1987-1993)" / Enrique Polto  
Taborda. -- 2022.  
112 f.  
Orientador: Carlos Alberto Steil.

Coorientador: Carlos Eduardo Valente Dullo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Teologia e Antropologia Social. 2. Missionários.  
3. Conselho Indigenista Missionário. 4. Catolicismo.  
5. Inculturação. I. Steil, Carlos Alberto, orient.  
II. Dullo, Carlos Eduardo Valente, coorient. III.  
Título.

ENRIQUE POLTO TABORDA

**“POR CIMA DOS OMBROS DO TEÓLOGO”:  
VARIAÇÕES SOBRE “*DIÁRIOS DE CAMPO DE UM TEÓLOGO ÀS VOLTAS COM A  
QUESTÃO INDÍGENA (1987-1993)*”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Steil

Coorientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo V. Dullo

**Aprovado em 19 de julho de 2022**

---

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil – orientador  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Prof. Dr. Carlos Eduardo V. Dullo - coorientador  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Profª. Dra. Cristina Pompa  
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

---

Prof. Dr. Aramis Luis Silva  
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP)

---

Prof. Dr. Pablo Quintero  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

## AGRADECIMENTOS

A jornada foi árdua. Os que estiveram por perto o sabem. Inconstância, angústia e dúvida, não faltaram no caminho. Foi, por isso, uma experiência “má”? De forma nenhuma. Dizia um sábio: no mínimo, o mal existe para que o bem reluza. Assim é a obra de Deus, em quem e por meio de quem tudo é feito, e sem cuja graça não teria realizado absolutamente nada. Tudo o que não é bom é permitido para que se faça um bem infinitamente maior. A Ele rendo graças por meio do Sagrado Coração de Seu diletíssimo Filho e Nosso Senhor, a quem é devida toda honra e glória por todos os séculos dos séculos.

Viveria de novo toda e cada uma das angústias e dificuldades deste processo, com o fim de receber de novo os tesouros que jorravam quando se abriam janelas de clareza, motivação, novas e profundas descobertas e caminhos. E, se posso dizer isso, é graças a dois grandes homens que por graça foram postos em meu caminho, e aceitaram guiar-me nesta peregrinação. São eles meu orientador, Carlos Alberto Steil, e meu coorientador, Carlos Eduardo Dullo. Se lhes proporcionei preocupações e, talvez, umas maiores ou menores decepções, saibam que tudo isso foi muito barato, porque em troca têm uma gratidão que não sou capaz de medir nem expressar em palavras. Todos os êxitos que possa vir um dia a merecer nesta aventura que é a vida intelectual, terão sua marca – disso lhes dou certeza.

No centro da tríade de grandes figuras que se dispuseram a acompanhar-me e a quem dedico o que de bom possa ter saído deste trabalho, está o padre Francisco de Assis Costa Taborda, meu tio-avô e padrinho. Ele que, há umas três décadas, escreveu a obra da qual todo este trabalho depende, e fez, depois, com que ele pudesse ser concebido, no ano em que a Providência quis que nos reencontrássemos para dar plenitude ao vínculo que era muito mais que genealógico. Não tenho palavras para agradecer a confiança depositada em mim, pela disponibilidade durante todo o período, desde antes mesmo do mestrado ter início. Espero ter podido honrar minimamente seu legado com estas páginas bastante modestas, e continuar a fazê-lo no futuro.

Agradeço, de coração, à equipe do CIMI/MT, pela calorosa recepção no verão de Cuiabá, pela disponibilidade e o bom humor diários, pela disposição para as entrevistas e para ajudar em todo momento que precisei, durante e depois da estadia na sede. Ao Ivar Busatto, da OPAN, e à Rosa, pelas tantas horas de conversas e ricos depoimentos uma breve tarde permitiu.

Ao Pe. Aloir Pacini SJ, pelo carinho e amizade, pelos proveitosos encontros não-planejados em São Leopoldo e em Belo Horizonte, e por tantas portas abertas, especialmente em Cuiabá; inclusive as portas (no sentido literal) da Residência Pe. Burnier (onde 34 anos antes parara outro Taborda a fim de preparar-se para sua primeira jornada inédita). Por essa acolhida, obrigado também aos demais padres e irmãs que ali gentilmente me receberam. A Waldemar Bettio e sua esposa, que, com suas narrativas vívidas da vida às margens do Juruena, deu cores, sons e emoções ao mundo dos Rikbaktsa que eu só conhecia pela tinta e o papel.

A toda minha família. Antes de tudo meus pais, pela vida, pelo apoio constante e incondicional nesta jornada, no que veio antes e no que virá depois. Apoio esse afetivo, espiritual, e material, sem o qual não teria sido escrito este trabalho, ou realizado esse mestrado. A minhas avós, por tanto carinho, alentos e orações. A meus avôs, por intercederem sempre por mim.

A meus irmãos e irmãs, amigos amados, Elena, Amanda, Lucas, Daniel, Nina, Andres, Bruno, Amelia, Mateus, e aos demais – vocês sabem que estão nomeados em meu coração – obrigado por tudo, sempre.

Agradeço ao PPGAS-UFRGS, por ter me recebido como seu aluno antes mesmo de decidir entrar no mestrado, e, depois, por todas as oportunidades proporcionadas durante o curso. Especialmente aos professores Arlei S. Damo, Ari P. Oro, Pablo Quintero e Cornelia Eckhart, pelos bons conselhos e palavras de alento dadas em diferentes momentos, e pelas joias de seus acervos bibliográficos recebidas em empréstimos, que me acompanharam por toda a trajetória da escrita. À CAPES, pelo apoio financeiro que viabilizou a maior parte da pesquisa. À Profa. Maria Cristina Pompa, ao Prof. Aramis L. Silva e Prof. Pablo Quintero por sua disposição em participarem da banca de defesa, pela leitura atenta e cuidadosa, e pelos comentários, críticas e contribuições que me permitiram apreciar com um olhar renovado este trabalho.

*Tudo pode ser refletido à luz da fé e da revelação, porque Deus é o sentido do universo, do mundo e da história, nada é alheio a seu domínio. Como já escrevia Tomás de Aquino: “Todas as coisas se tratam na sagrada doutrina sob o ponto de vista de Deus (sub ratione Dei): ou porque são o próprio Deus, ou porque se ordenam a Deus como princípio e fim”. Nesta segunda categoria entra o que ele denomina “revelabilia”, ou seja – como o explica Y. Congar – “tudo o que é suscetível de ser conhecido à luz da revelação”. Vale dizer: todo o âmbito do real.*

*(Francisco Taborda SJ)*

## RESUMO

A presente dissertação de mestrado é fruto de uma pesquisa documental centrada nos diários de um teólogo jesuíta, o Padre Francisco Taborda, escritos entre os anos de 1986 e 1993, período em que atuou como assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário do Mato Grosso (CIMI/MT). A primeira parte do trabalho detém-se na dimensão textual dos diários, que se tratam – segundo o próprio autor – de um exercício de Teologia narrativa, entendida como um método teológico que ficou conhecido, principalmente, no contexto da Teologia Latino-Americana das décadas de 1970 e 1980. A partir desse material, atentamos à “teologia missionária” que se faz presente nas reflexões do autor, e a seu papel na identidade do próprio CIMI. Interessa-nos, nesse sentido, atentar para as “linhagens” de um pensamento missionário que se tornam evidentes na medida em que os próprios atores (teólogos e/ou missionários do CIMI) reivindicam personagens e correntes de pensamento de diversos momentos da história da Igreja Católica – a modo de uma “tradição discursiva”, como proposto por Talal Asad. Alguns exemplos vão desde analogias com a questão dos judaizantes na Igreja primitiva e no Concílio de Jerusalém; os Padres da Igreja e suas adaptações e reinterpretações do pensamento filosófico helênico à luz da doutrina cristã; missionários do início da era moderna, como Bartolomé De Las Casas, considerado, talvez, o mais importante predecessor da causa indigenista, e Mateo Ricci, jesuíta atuante na China, precursor da *inculturação*, conceito-chave na atuação do CIMI. Tais reivindicações são usadas como exemplos e contraexemplos que legitimam, por assim dizer, a identidade católica da organização, ao mesmo tempo em que marca sua ruptura com as “teologias missionárias” católicas de tempos anteriores. Por fim, procuramos dar conta disso que pode ser entendido como uma *teologia missionária secular* presente na autoidentidade do CIMI, remetendo-nos aos recentes debates sobre secularismo na Antropologia, que têm se proposto repensar esse conceito a fim de aprofundar seus significados.

**Palavras-chave:** CIMI. Missão. Inculturação. Teologia. Secularismo.



## ABSTRACT

The present thesis is based on documentary research centred around the diaries of a Jesuit theologian, Fr. Francisco Taborda, written between 1986 and 1993, in which period he worked as a theological advisor for the Mato Grosso regional unit of CIMI (Indigenist Missionary Council). Firstly, we look at the textual dimension of the diaries, which consist of – according to their author himself – an exercise on narrative theology. Such theological method was known mainly in the context of Latin-American theology of the 1970s and 1980s. From this material, we draw our focus to the “missionary theology” present at the reflexions of the author, probing for his role in CIMI’s very identity. Thus, we search for “lineages” of a missionary thought which become evident when the actors themselves (CIMI’s theologians and/or missionaries) lay claim to characters and lines of thought from an array of moments in the history of the Catholic Church – in sum, to a “discursive tradition”, as proposed by Talal Asad. Some examples range from analogies related to the question of judaizers in the primitive Church and the Council of Jerusalem; the Church Fathers and their adaptations and re-readings of Hellenic philosophical thought in light of Christian doctrine; missionaries from Early Modern times, such as Bartolomé De Las Casas (reclaimed as perhaps the most important predecessors to the indigenist cause) and Mateo Ricci, Jesuit, missionary in China and presented as an early advocate of *inculturation*, a key-concept throughout CIMI’s action. Such claims are used as examples and counterexamples which give legitimacy to the organisation’s catholic identity, at the same time marking a break from catholic missionary theologies of old. We then explore what, as we argue, can be understood as a *secular missionary theology* present in CIMI’s self-identity. We do so in the wake of recent debates on secularism in Anthropology which have contributing to rethink that concept so as to amplify and deepen its meanings and our understandings of it.

**Keywords:** CIMI. Mission. Inculturation. Theology. Secularism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Trecho do diário de 1993, na Terra Indígena do Rio dos Peixes.....	16
Figura 2 – Estado do Mato Grosso com localização das missões de Utiariti e Diamantino ....	18
Figura 3 – Fotografias da Assembleia Regional, 1989 .....	24
Figura 4 – Pe. Taborda e missionários do CIMI/MT durante Assembleia Regional, 1989 .....	25

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC	Associação de Educação Católica do Brasil
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CES	Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLAR	Confederação Latino-Americana de Religiosos
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos no Brasil
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
<i>EP</i>	Carta Encíclica <i>Evangelii Praecones</i>
FAJE	Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
<i>FD</i>	Carta Encíclica <i>Fidei Donum</i>
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
INP	Instituto Nacional de Pastoral
ISA	Instituto Socioambiental
<i>MI</i>	Carta Encíclica <i>Maximum Illud</i>
OPAN	Operação Amazônia Nativa (anteriormente Operação Anchieta)
PUCRS	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
<i>RE</i>	Carta Encíclica <i>Rerum Ecclesiae</i>
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos

## **APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2 OS <i>DIÁRIOS</i> E A TEOLOGIA NARRATIVA.....</b>	<b>26</b>
2.1 A TEOLOGIA NARRATIVA VISITA A MISSÃO.....	29
2.2 O DIÁRIO COMO DISCURSO ETNOGRÁFICO.....	40
<b>3 CONSELHO “INDIGENISTA” (E) “MISSIONÁRIO” .....</b>	<b>46</b>
3.1 UMA “TEOLOGIA INDIGENISTA MISSIONÁRIA”? .....	47
<b>4 LEVAR A SÉRIO O... TEÓLOGO .....</b>	<b>66</b>
4.1 DAS TEOLOGIAS DA DIFERENÇA A UMA TEOLOGIA MISSIONÁRIA SECULAR .....	68
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>103</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa que este trabalho propõe apresentar inicia com as seguintes palavras:

“Esta obra é um diário de campo do estágio que fiz entre os Rikbaktsa a pedido do CIMI/MT. Ela permite que se olhe por detrás dos bastidores, como um teólogo vai elaborando sua teoria teológica a partir da prática viva de uma Igreja: no caso, a Igreja que está entre os indígenas na sua tarefa de evangelização” (*Diários*, Prefácio).

Como lembra Bruce Albert no posfácio de *A Queda do Céu*, é importante ter-se em mente “o quanto o acesso ao conhecimento etnográfico é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior” (2015, p. 512). A singular relação interpessoal em questão, que me deu acesso a um instigante objeto de trabalho, foi uma visita a meu tio-avô, Francisco Taborda, um teólogo e padre jesuíta fortemente atuante em seu trabalho pastoral assim como acadêmico. Um dia, em uma conversa sobre a relação da Igreja com os povos indígenas (e vice-versa), ele comentou (para minha surpresa, pois pouco sabia de sua trajetória até aquele tempo) sobre os anos em que trabalhara junto ao Conselho Indigenista Missionário no estado do Mato Grosso (CIMI/MT), na tarefa de *assessor teológico*<sup>1</sup>, visitando anualmente as aldeias e comunidades nas quais atuavam missionários e outros agentes do CIMI. Ao longo desse período, durante cada incursão às diferentes missões do CIMI no Mato Grosso, ele redigiu um diário de campo contendo suas narrativas do cotidiano nas aldeias, suas impressões, suas reflexões sobre a questão indígena, o trabalho e a teologia missional junto a eles, e assim por diante. Embora não o houvesse publicado por uma série de motivos, o diário havia sido transcrito por ele e, após nossa conversa, aceitou enviar-me os textos. Com o consentimento do autor, o ponto de início da pesquisa foi, então, tomar os diários como ponto de partida – uma “janela” teórica – para os grandes temas que a pesquisa atravessa.

Assim, seu universo empírico começa como universo textual, uma obra inédita, chamada “Buscando a Deus entre florestas e cerrados: diários de campo de um teólogo às voltas com a questão indígena (1987-1993)”. Com título próprio e um prefácio apresentando a obra ao leitor, Taborda cogitou publicar o material, mas não o fez. Entre as razões mencionadas por ele, diante de meu questionamento sobre sua não-publicação, estavam o caráter “excessivamente pessoal” de algumas passagens e a (suposta) falta de um público interessado em uma leitura tão específica. Esta última razão pode ser tranquilamente questionada, uma vez

---

<sup>1</sup> O CIMI trabalha com assessorias com as que conta para desenvolver seu trabalho nas políticas indigenistas, sendo elas: a jurídica, a de comunicação, a antropológica e a teológica.

revisto o material do ponto de vista da antropologia. A obra encontrou, enfim, um canal neste trabalho, tornando-se objeto de um tratamento socioantropológico.

A posição de seu autor, o Pe. Taborda, torna necessário pensar as implicações da sua centralidade nesta pesquisa. Sua participação nela dá-se mediante seu testemunho, não apenas aquele escrito há algumas décadas, mas também o presente, nos depoimentos concedidos no decorrer da pesquisa. Ela acontece, também, por meio de sua leitura dos manuscritos do trabalho. Mais do que qualquer efeito limitante (como já foi indagado diante de tal relação de pesquisa), a reciprocidade aí implicada é fator determinante do acesso privilegiado ao universo etnográfico que constitui esta dissertação. Há, entretanto, diversos modos de engajar-se com um determinado autor em uma pesquisa. Em sua tese de doutoramento, feita a partir da obra de Paulo Freire e suas implicações em outras esferas disciplinares, Dullo (2013) pondera sobre ditos modos. Alguns mais comuns são estudos de trajetória, biografias intelectuais, e análises de obras. Tais modelos estão mais ou menos distantes de nossa proposta de pesquisa, mas o elemento biográfico, ou a trajetória, são inerentes a ela, na medida em que Taborda, o interlocutor principal, é – pessoa e obra – um feixe de relações a partir do qual trilhamos nosso caminho analítico.

Desse modo, procura-se “levar a sério o nativo” (invocando o conhecido jargão antropológico), mas não no sentido em que pode aparecer frequentemente – de escrever *a favor* do nativo, de submissão a ele e de sacralização da sua posição. O distanciamento crítico necessário não deve, contudo, cair no outro extremo (oposto a “levar a sério”), que seria uma atitude de suspeita ou denúncia (Cf. Dullo, 2016). A proposta, ao “levar a sério o teólogo” é procurar entender as conexões feitas em seus movimentos e reflexões, observar como é mobilizada essa ou aquela noção sobre os temas que explora e analisar as relações que travou nesse processo com as pessoas e instituições aqui implicadas. Parafraseando Dullo (2013, p. 6), o Pe. Taborda, enquanto assessor teológico do CIMI, é um “ponto de apoio” a partir do qual é possível pensar o CIMI enquanto ator da Igreja Católica, a teologia que informa sua ação, e as dinâmicas que vive no período contemplado no material.

É em meio a um contexto de profundos desafios históricos, teológicos, políticos na ação desses setores da Igreja, que meu interlocutor central assume seu papel de assessor teológico. São questões como a da inculturação – as tensões e continuidades que ela tece com o passado, as ideias heterogêneas que ela inspira sobre o presente e o futuro – que marcam a caminhada daquele jesuíta, mestre da teologia acadêmica, junto às comunidades indígenas do Mato Grosso e aos missionários do CIMI que ali o recebem. Com as linhas permeadas por

essas tensões, os diários sugerem diferentes facetas do que é entendido como inculturação na Igreja, sobretudo em sua pastoral indigenista. Diante do testemunho que nos chega por meio dos diários, relatórios e correspondências do Pe. Tabora com o pessoal do CIMI, tomo, como problema, a seguinte pergunta: que teologia missionária se forma nas entrelinhas dos diários do teólogo a partir do seu lugar enquanto assessor do CIMI/MT? A partir dos afetos e inquietações que ele manifesta – o que deixa entrever em sua narrativa sobre o cristianismo, a Igreja e os povos ameríndios; ou, o que ele aprendeu em campo? Norteados por esse problema, deparamo-nos com outras perguntas que esperamos responder ao longo da pesquisa, a saber: o que se pode dizer do “diário” enquanto gênero narrativo, e do “método narrativo” de produção teológica que fundamenta os diários de campo? De que modo dar conta – tratar etnograficamente, se se quiser – o discurso teológico que atravessa todo o diário? Por fim, é importante apontar que o CIMI é quem medeia, como instituição, as experiências do Pe. Tabora entre os povos indígenas do Mato Grosso em contato com a Igreja Católica. Portanto, é preciso perguntar, ademais, qual o papel do Conselho Indigenista Missionário e o “indigenismo missionário católico heterodoxo” (Rufino, 2002) que o caracteriza, no campo religioso e missionário do Brasil e do mundo.

Como o próprio autor diz no prefácio citado no início desta introdução, a obra<sup>2</sup> consiste em um meio de registrar “como um teólogo vai elaborando sua teoria teológica a partir da prática viva de uma Igreja (*Diários*, Prefácio, 17/02/1988)”. A Igreja em questão nessa frase tem como referência os agentes do Conselho Indigenista Missionário, regional Mato Grosso (CIMI/MT), atuantes nas terras indígenas do Mato Grosso, que Pe. Tabora visita durante a assessoria. Ele foi convocado por eles em meados da década de 1980 para prestar uma assessoria aos missionários, diante de uma necessidade percebida de melhorar e clarificar a compreensão teológica de seu trabalho missionário, o seu entendimento da forma (e do próprio conceito) de evangelização a ser seguida, etc. para si mesmos, e na sua identidade exterior. Dado que o CIMI contava com um assessor teológico apenas a nível nacional, e o Regional Mato Grosso é – como fora desde a origem – o primeiro e um dos mais ativos, foi feito o convite ao teólogo para exercer a função de assessor teológico regional do CIMI/MT.

O CIMI enquanto ator institucional é uma agência pastoral que responde, atualmente, pelo conjunto da Igreja Católica perante as questões relativas aos povos indígenas no Brasil. Formalmente, o Conselho é um órgão vinculado diretamente à instância mais alta da Igreja no Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB). Dada esta posição privilegiada

---

<sup>2</sup> Doravante abreviada como *Diários*.



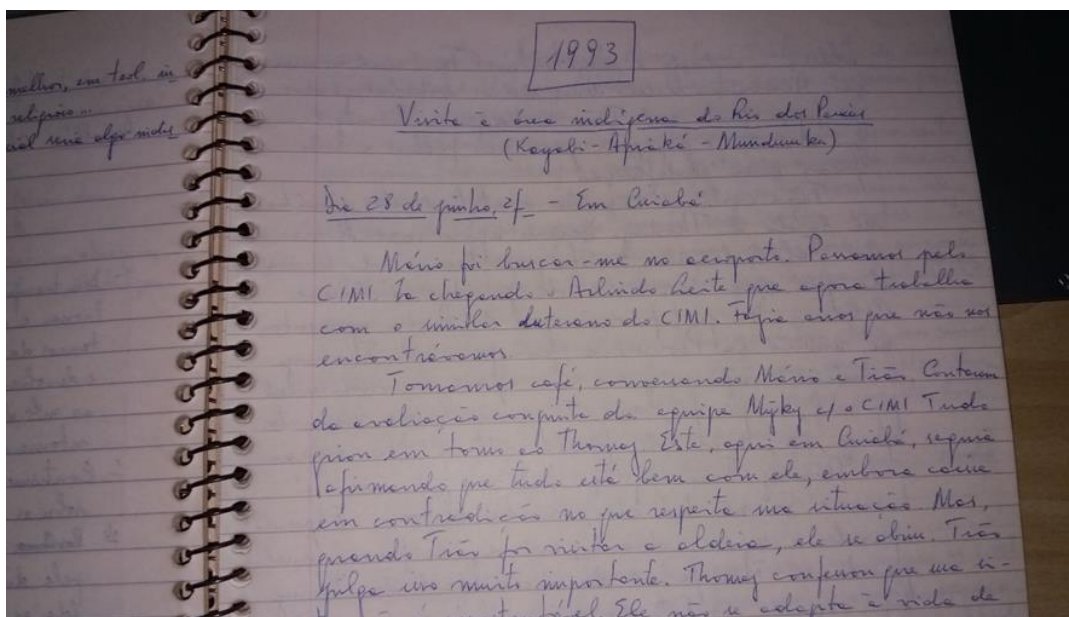
na hierarquia da Igreja Católica, o CIMI cumpre o papel – nas palavras de Rufino (2006, p. 236) – de “uma espécie de força-tarefa paraeclesialística incumbida da cultura e da alteridade radical no Brasil”. O processo histórico do surgimento e desenvolvimento da nova concepção de missão entre os povos indígenas, representada pela organização, revela as transformações ocorridas nas últimas décadas em relação às significações atribuídas pela Igreja às questões da alteridade e da diferença. Ditas transformações ocorreram na esteira do Concílio Vaticano II, finalizado em 1965, e da II Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano, realizada em 1968 em Medellín. Estes eventos criaram as condições para que emergissem vozes dissonantes, dentro da própria Igreja, quanto ao modelo de trabalho missionário seguido pela maioria das ordens religiosas (Rufino, 2002). A Operação Anchieta (OPAN), fundada em 1969, era a célula em torno da qual essas mudanças foram preparadas no Brasil. Ela funcionava ainda dentro dos moldes “tradicionais” do trabalho missionário do período, mas seus membros já passavam a questionar-se a respeito de sua própria atuação. A CNBB, que havia sido fundada em 1952, vinha, por meio do seu Secretariado Nacional de Atividades Missionárias, desempenhava um papel fundamental nesse processo, realizando encontros de estudo sobre pastoral indigenista, a fim de suprir as carências na preparação dos missionários que atuavam em áreas indígenas. Esses missionários, tanto clérigos e leigos membros da OPAN, como das congregações religiosas, participam do III Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, em abril de 1972, em Brasília. Ali ocorre a proposta de criação do Conselho Indigenista Missionário (Rufino, 2006; Suess, 2009).

Cerca de catorze anos após, o padre Tabora chega ao CIMI na esteira de importantes processos históricos na Igreja do Brasil, quanto a sua pastoral indigenista e sua atuação missionária. Nascido em Bagé, em 1938, Francisco de Assis Costa Tabora foi ordenado sacerdote em 1968, em Porto Alegre (ainda durante seus anos de atividade na Europa). Após vários anos na Alemanha (1965-1973), retornou ao Brasil e atuou como professor de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Mais tarde, passou a trabalhar no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (CES) – cuja denominação, desde 2005, é Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) –, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Na mesma cidade iniciou a atuação pastoral que leva a cabo até a atualidade, como pároco da Paróquia São Francisco Xavier (localizada, não por acaso, no bairro Santo Inácio). Entre os temas a que mais se dedicou na docência e na pesquisa foram teologia dos sacramentos e mariologia. Estes ocupam parte importante da sua vasta produção bibliográfica, mas ela é, também, tributária de seu

trabalho como assessor e membro de equipes teológicas em organizações tais como a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), a partir de 1982; a Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR), entre 1981 e 1997; a Associação de Educação Católica do Brasil (AEC), entre 1980 e 1986, e o Instituto Nacional de Pastoral (INP), entre 1987 e 1995.

Desse modo, ao ser convidado pelo CIMI a assumir o papel de assessor, o fazer acadêmico e profissional de Taborda como teólogo acompanhava intrinsecamente o contexto da Igreja no Brasil e no continente. Ao retornar da Alemanha, em 1973, começou a testemunhar, nas salas de aula dos cursos de Teologia que ministrava, a efervescência das reflexões que nasciam na chamada Teologia da Libertação (TL). Embora mantendo uma postura teórica muito própria, Taborda, em sua trajetória intelectual, foi levado a dialogar com a teologia latino-americana que surgia naquele contexto – sintetizando a tradição teológica germânica de sua formação e uma abertura e sensibilidade pelas tendências do contexto teológico latino-americano (especialmente a TL) (Rivas; Godoy, 2018), o que fica evidente ao observar sua dinâmica atuação como assessor de diversas instituições e organismos da Igreja. E, assim, de modo análogo aos teólogos envolvidos com a pastoral indígenista (cf. Rufino, 2002; 2006), Taborda deu o passo intelectual de uma TL voltada a uma esfera mais estritamente econômica e macropolítica, para uma teologia atenta à diferença cultural presente no “povo”. Como ilustra o título de um trabalho seu: “da inserção à inculturação” (Taborda, 1988).

Figura 1 – Trecho do diário de 1993, na Terra Indígena do Rio dos Peixes



Fonte: Autor (2022).

A assessoria centrou-se em três das cinco áreas de missão em que o CIMI/MT atuava. As três tinham em comum a presença de padres da Companhia de Jesus<sup>3</sup>. Esses postos estão ligados, historicamente, à fase mais recente das missões estabelecidas pelos jesuítas junto aos povos indígenas do Brasil, especialmente as de Utiariti e Diamantino. Em contraste com a política jesuítica tradicional de estabelecer reduções e catequizar, Utiariti destacava-se pela presença de um internato que funcionava principalmente voltado para as crianças indígenas. Estas eram separadas de suas famílias desde cedo, seguindo uma concepção de missão em que a assimilação cultural ou a “civilização” eram vistas como sinônimos de cristianização (Belleau 2013; Silva, 1999). Tal momento da história das missões correspondeu à expansão das fronteiras ao norte do estado do MT. Como afirma Joana Silva (1999), etnias como os Nambikwara, Paresi, Iranxe, Rikbaktsa, Apiaká e Kayabi<sup>4</sup>, todas foram, com menor ou maior intensidade, envolvidas com essas missões.

O processo de expansão da fronteira econômica nacional para aquela região foi marcado pela violência. O município de Diamantino, por exemplo, foi palco de lutas entre indígenas e seringueiros. No decorrer desse processo, a questão indígena para os missionários jesuítas mudou radicalmente ao longo das décadas de 1950 e 1960. As comunidades que se relacionavam com as missões começaram a ser progressivamente desestabilizadas, cercadas pela sociedade envolvente e, em ocasiões, dizimadas. Uma vez adultos, os jovens educados desde criança no internato não podiam retornar às comunidades. Os missionários passaram a perceber que seu próprio trabalho corria sério risco diante da situação crítica das comunidades indígenas próximas. Uma geração depois, à época da assessoria do Pe. Taborda, todos esses ocorridos ecoam e fazem parte do ambiente com que ele se encontra. Quanto às comunidades mais distantes de Diamantino e Utiariti, às dos Salesianos com os Bororo e os Xavante, e às Terras Indígenas Kayabi-Apiaká e Tapirapé-Karajá (ao norte do estado e na divisa com o Tocantins, respectivamente), outras confluências históricas se fazem presentes. No decorrer da

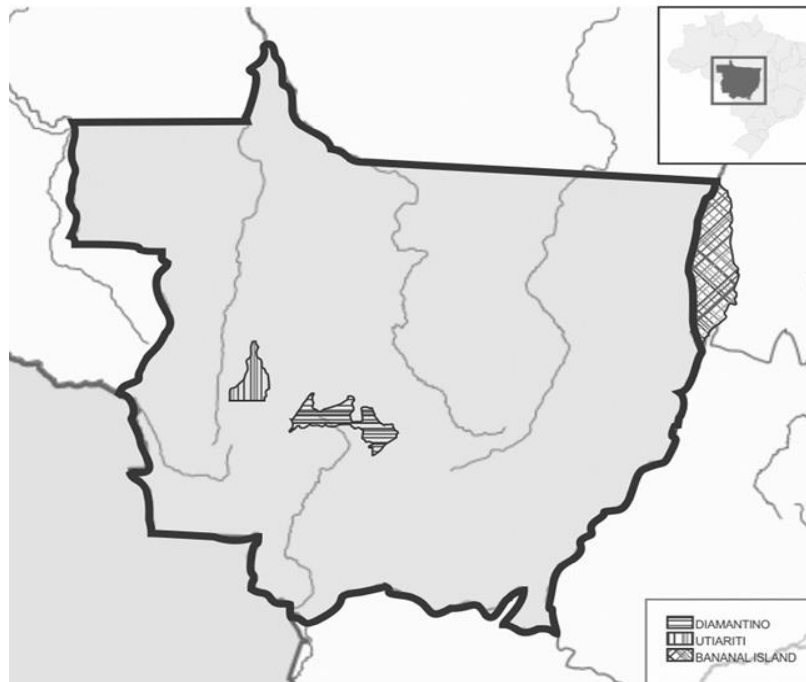
---

<sup>3</sup> As exceções eram a importante missão salesiana com os Bororo e os Xavante (ver Montero, 2012; Novaes, 1993), e a experiência missionária levada a cabo pelas Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld, desde 1952, entre o povo Tapirapé (que convivem junto aos Karajá na divisa entre os estados de Mato Grosso e Tocantins). Esta última, por seu modelo pautado na inserção radical junto ao povo, e uma noção de evangelização centrada no testemunho, representou para o CIMI um marco e exemplo, desde a origem da organização (Shapiro, 1981).

<sup>4</sup> As últimas quatro são protagonistas nas narrativas dos Diários, nos capítulos I e V, respectivamente. As outras etnias presentes nos registros são os Mÿky, Bororo e Xavante, Tapirapé e Karajá, Munduruku e, brevemente, os Enawene Nawe. Estes últimos e os Mÿky foram contatados por primeira vez na década de 1970, quando o internato de Utiariti já não estava em atividade. O encontro e o convívio dos missionários jesuítas Thomaz Lisboa e Vicente Cañas com esses grupos foi, de certo modo, o ensaio da “encarnação” e da inculturação que passou a pautar a prática missionária da pastoral indigenista brasileira que originou o CIMI em 1972 (Rufino, 2006; Belleau, 2013; Lisboa, 1979).

dissertação, a literatura etnológica que diz respeito a esses povos e territórios ajudarão a compreender tais confluências.

Figura 2 – Estado do Mato Grosso com localização das missões de Utiariti e Diamantino



Fonte: Belleau (2013).

Cabe explicitar algumas das linhagens teórico-conceituais e debates que pautam esse trajeto. Uma delas diz respeito à ação da Igreja Católica por meio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o qual constitui um paradigma próprio de missão, informado pela Teologia da *Inculturação* (Rufino, 2002; 2006; Crollius, 1978). Dentre as diferentes áreas em pesquisas sobre religião, a antropologia do cristianismo é um dos campos que compõem as linhas de força desta pesquisa. Esse espaço de reflexão teórica foi proposto por Joel Robbins (2003; 2004) e outros (como Fenella Cannell, 2005) a partir de uma aparente subtematização do cristianismo na produção antropológica anterior – mesmo em contextos etnográficos onde alguma forma de presença dessa religião fosse inquestionável. A proposta de uma “antropologia do cristianismo” foi colocada então como um esforço comparativo de pensar os diferentes modos mediante os quais é vivido, pensado e praticado o cristianismo em diferentes contextos.

Ademais, como o trabalho está eminentemente voltado a fenômenos e processos ocorridos no âmbito da Igreja Católica, e muitos desses elementos são próprios dela e do catolicismo em si, fazemos uso da discussão iniciada recentemente por Norget, Napolitano e

Mayblin (2017), acerca das especificidades do catolicismo enquanto objeto de reflexão antropológica. Ao introduzir a discussão, as autoras se perguntam o que, afinal, um conjunto de pesquisas poderia dizer sobre “o catolicismo como fenômeno global, como um objeto de imensa significância e profundidade histórica, como uma forma política, e como uma ‘religião vivida’ conformando mundos cotidianos”. É claro, não é o fato de uma literatura que dê conta do catolicismo em sua especificidade o que é novo, mas a reivindicação de tais especificidades no âmbito da antropologia da religião (e do cristianismo), em particular, e da disciplina em geral. Nesse sentido é que tal literatura serve aqui como uma ferramenta analítica importante.

Como veremos, a dimensão comparativa inerente a esses tais temas faz da comparação um elemento caro também à nossa pesquisa. Entre outros motivos, pelo fato do estudo antropológico das missões ser constituído por olhares sobre múltiplos contextos no tempo e no espaço. E entramos, enfim, em uma outra linha temática crucial deste trabalho. Os missionários estão presentes na história da antropologia de diversos modos, mas especialmente a partir da segunda metade do século XX que pesquisadores passaram a dar-lhes maior atenção – parafraseando Shapiro (1981, p. 130), a ver os missionários como os próprios “nativos” a serem estudados. No Brasil, merece destaque o trabalho de Paula Montero (2006). No projeto coletivo *Deus na Aldeia*, a proposta é justamente reunir diferentes contribuições sobre diversas facetas do encontro missionário, pondo o problema em termos de uma “interpenetração de civilizações”. Pretende-se, assim, dar enfoque ao ponto de vista do missionário como ator privilegiado para a análise de tais processos. Entendendo tais atores como “agentes de mediação nos processos de produção de significação” (Montero et al., 2006, p. 32), o estudo aprofundado de sua atuação oferece meios para pensar e entender a mediação intercultural propriamente dita. Em nosso caso, esse enfoque é inescapável, dada a proximidade do ponto de vista dos missionários do CIMI com o ponto de vista do Pe. Taborda. No entanto, há a diferença importante de que ele constitui uma outra perspectiva em relação à dos missionários tanto como à dos índios – multiplicando, assim, os pontos de vista presentes na pesquisa (cf. Dullo, 2016).

O jogo espaço-temporal envolvido nas relações entre mim e meus interlocutores e entre eles e eles mesmos (seus *eus* contemporâneos e passados), remete ao outro pilar do universo empírico da pesquisa, o qual diz respeito às relações entre antropologia e história. Como nos modos complementares de tratamento etnográfico da documentação histórica apontados por Paula Montero (2006), em sua introdução a *Deus na aldeia*, nosso objeto de investigação implica, primeiro, lidar com o material documental, e a necessidade de “ler nas

entrelinhas a dimensão etnográfica”. Esse material se refere tanto aos diários enquanto condutores centrais da investigação, quanto às várias fontes que se manifestam no decorrer do trabalho – desde os relatórios e cartas guardadas em uma caixa no gabinete do Pe. Taborda, até as narrativas de séculos anteriores, como antigos documentos produzidos no contexto dos encontros coloniais entre indígenas e missionários, como os analisados por Cristina Pompa (2003), para citar outra das contribuições do projeto mencionado acima. Do trabalho dessa autora, interessa-nos, sobretudo, sua proposta teórica no sentido de desafiar os limites de documentos produzidos “unilateralmente” (isto é, pelos missionários, fossem eles os europeus dos primeiros séculos ou brasileiros mais tarde) e desenvolver modos de ler o olhar indígena inserido neles. Como afirma Pompa (2003, p. 25), tais registros e testemunhos podem, “se analisados com os devidos cuidados, contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização [...] foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações” e, mais ainda, em nosso caso, a dinâmica pela qual ele foi reelaborado pelos próprios missionários ao longo do século, a partir da realidade do contato. Nessa linha, o trabalho se insere também no campo desbravado por Marshall Sahlins (1992; 1997; 1998; 2008), com seus trabalhos antropológicos sobre a história, procurando e analisando etnograficamente as “entrelinhas” de documentos históricos que dessem pistas sobre a “indigenização” dos eventos pelos povos nativos que os protagonizaram. Se “o passado é um país estrangeiro”, como diz o ditado retomado pelo mesmo autor (2004, p. 10), então ele é também outra cultura. Se é outra cultura, “descobri-la [torná-la visível] requer, então, alguma antropologia – o que sempre significa alguma comparação cultural”.

Não obstante o longo tempo que separa a produção desses documentos das incursões do Pe. Taborda junto ao CIMI e o seu registro escrito, há linhas que ligam esses momentos através dos séculos. Embora os encontros entre o CIMI e as diferentes comunidades indígenas com que se relaciona sejam muito diferentes daqueles vividos em tempos mais remotos, esse passado mais distante – transportado seja por uma memória institucional da Igreja e das organizações a ela ligadas, seja por uma historiografia que dá aos atores imagens de seu passado enquanto membros de um determinado coletivo – ressoa de diversas formas no passado mais próximo. Este, por sua vez, se faz presente neste trabalho pela mediação dos diários. É nesse sentido que atentamos para a ideia de “presenças fantasmagóricas”, conforme trazido por Valentina Napolitano (2015, p. 84, trad. nossa), ao pensar as relações entre duas

ordens religiosas em diferentes momentos da história<sup>5</sup>. O “fantasmagórico” aí se refere a “uma presença espectral de algo que estava aí antes, mas não está mais – um inquietante sentido de pertença [...]”<sup>6</sup>. Essa presença, no CIMI – tanto em sua autoimagem institucional como nos registros do Pe. Tabora – aparece sob pelo menos duas formas. Por um lado, ao reivindicar certos agentes da história da Igreja, tais como o frade dominicano Bartolomé de Las Casas, que aparece como a figura “profética” que, em nome da fidelidade ao Evangelho, investiu fortes críticas e denúncias contra a crueldade sofrida pelos povos ameríndios frente aos abusos do sistema colonial (Dussel, 1983; Suess, 2014). Também as experiências das Missões Jesuíticas entre os povos Guarani são mobilizadas enquanto uma instância de autonomia indígena propiciada pela Igreja, uma experiência que foi, de algum modo, uma “utopia missionária” (Belleau, 2014). De outro lado, a presença fantasmagórica dá-se pela história das ordens religiosas envolvidas com as missões, tanto em uma história de longa duração, quanto em relação à história recente da missão em si. Neste segundo caso, há ecos perceptíveis de um passado próximo – no qual era vigente o chamado modelo “catequético” de ação missionária –, que aparece como um ponto de tensão e é parte intrínseca da formação do Conselho Indigenista Missionário. No Mato Grosso, assim ocorre, por exemplo, com os Jesuítas – que administravam os dois importantes internatos mencionados antes, e foram pioneiros no processo de reorientação da ação missionária –, e com os Salesianos, cujos empreendimentos missionários entre os Xavante e os Bororo são bem conhecidos na etnologia desde, no mínimo, Levi-Strauss (também Novaes, 1993; Montero, 2012). Com essas observações, concordamos com Valentina Napolitano em sua afirmação de que “as maneiras pelas quais teologias são afetivamente transmitidas (e encarnadas) são centrais para uma compreensão antropológica do catolicismo” (2015, p. 94, trad. nossa)<sup>7</sup>.

Ao evocar esse tipo de transmissão ou “transporte” da ação social e das relações que compõem o campo, também entram na discussão os contextos que envolvem os registros dos documentos. Como sugere Montero, longe de estarem restritos à experiência particular de um missionário, eles são modelados, ao mesmo tempo, “pelas experiências lidas e conhecidas de outros missionários em outros lugares e momentos e pelos conteúdos doutrinários e

---

<sup>5</sup> A saber, os Jesuítas do passado e os Legionários de Cristo do presente. Segundo a autora, estes últimos herdaram elementos da prática religiosa e institucional, bem como da própria espiritualidade, dos jesuítas de outrora, tomando uma certa investidura dentro da Igreja que estes (a moderna Companhia de Jesus) teriam deixado ou transformado.

<sup>6</sup> No original: “*Phantomatic refers to a spectral presence of something that was there before but is not there anymore—a haunting sense of belonging [...]*”

<sup>7</sup> No original: “*The powerful ways in which theologies are affectively transmitted (and incarnated) are central to an anthropological understanding of Catholicism*”.

ideológicos do projeto civilizatório da Igreja Católica”, acumulados ao longo da história. Conteúdos estes que podem ir, desde o modelo de missão dos primeiros tempos da colônia até a *teologia da inculturação*, mobilizada pelo Pe. Tabora em seu trabalho junto ao CIMI. A ação do missionário é por ele representada em diálogo com outras experiências “construindo-a muitas vezes sobre ‘os escombros’ de assentamentos anteriores” (Amoroso, 2006 apud Montero, 2006, p. 14). Tais afirmações lembram, por exemplo, as reflexões do teólogo em campo ao ler acerca de seus antecessores Jesuítas, como o Pe. José de Anchieta, ou o Jesuíta italiano Matteo Ricci. Noutro nível, diversos empreendimentos da “Missão Anchieta” – que acolheu Tabora em Cuiabá e à época coordenava boa parte da atuação do CIMI no Mato Grosso – podem facilmente ser considerados como construídos “sobre ‘os escombros’ de assentamentos anteriores”, revelando um processo de acumulações, continuidades e rupturas que constitui os fenômenos aqui estudados. Fica, assim, evidente a segunda dimensão da relação entre antropologia e história citada acima, a qual consiste em perceber as “camadas históricas” depositadas na superfície das realidades observadas etnograficamente no presente. Se puxássemos alguns dos fios da rede de relações vividas pelo assessor teológico do CIMI/MT nas décadas de 1980-90, seríamos levados a diversos “lugares” da longa história do empreendimento missionário cristão em suas múltiplas, ambíguas (por vezes problemáticas, e sempre complexas) facetas.

Por fim, outro fio temático que atravessa esta pesquisa é o que diz respeito às relações entre a antropologia e a teologia. Inspirado pela crítica levantada por John Milbank (1995) acerca das relações históricas e epistemológicas entre a teologia e as ciências sociais, Joel Robbins (2006) direcionou a discussão para o âmbito mais específico da antropologia social. Na esteira dessas interlocuções, J. Derrick Lemons et al. (2018) se indagam sobre uma “antropologia teologicamente engajada”, remetendo-se às tensões criativas existentes entre ambas as disciplinas, e ao inevitável contato entre a teologia e a antropologia da religião especificamente. Ao debruçar-nos sobre os documentos, estamos diante de um “discurso nativo” que é eminentemente composto por reflexões teológicas, e nesse prisma são lidos os problemas e questionamentos que o teólogo encontra em campo. Lê-lo à luz de tais debates, portanto, pode não só viabilizar uma maior fidelidade a seu ponto de vista, mas encontrar, a partir dele, questões ainda pouco exploradas na antropologia.

Tais questões são, obviamente, inesgotáveis por sua complexidade, abrangência e multiplicidade. Como antídoto, faz-se necessário limitar-se aos documentos que servem como fio condutor desta pesquisa, e “cortar a rede” quando eles levem por caminhos que escapam ao



escopo do trabalho. Diante das questões que giram em torno desse universo, o objeto da dissertação é a noção de missão e evangelização que se desenha a partir das experiências e do olhar do teólogo em campo inscrito nos diários e relatórios produzidos para o CIMI. O primeiro capítulo é dedicado à obra sobre a qual a pesquisa é construída – os *Diários* –, e indaga sobre as particularidades da escrita narrativa enquanto gênero literário e suas relações com a etnografia. De início, a partir da “teologia narrativa”, e depois, problematizando a (in)distinção entre os diversos modos de “escrita do outro”, propondo-nos uma leitura do diário como discurso “etnográfico” (cf. Pratt, 1986). O segundo capítulo se volta para a dimensão teológica do Conselho Indigenista Missionário, caracterizando-o no campo religioso e missionário (inclusive no interior da Igreja Católica), mediante a análise de fontes internas, recolhidas durante nossa pesquisa documental no acervo do CIMI/MT. Tais fontes nos levam a discutir as “linhagens” históricas reivindicadas pelos atores, que se entendem como parte de uma “tradição discursiva” (Asad, 1986), e assim negociam as tensões entre continuidade e ruptura com a missão do passado. Ditas linhagens ligam uma miríade de casos históricos da trajetória bimilenar da Igreja. Adentrando nesse mundo discursivo, será possível indagar sobre as diferentes formas de conceptualização da diferença, através de conceitos como “inculturação” e “diálogo inter-religioso”. Seguindo essa linha, no capítulo terceiro, analisamos exemplos particulares de atores icônicos da história da organização, figuras do missionário-antropólogo, que poderiam ser tidos como exemplos vivos da relação entre fazer teológico e pensar antropológico (e vice-versa). Por fim, a discussão se volta para a possibilidade de abordar antropológicamente a teologia, e procuramos explicitar isso que pode ser entendido como uma *teologia missionária secular* presente na autoidentidade do CIMI, remetendo-nos aos recentes debates sobre secularismo na antropologia social, que têm se proposto repensar esse conceito a fim de aprofundar seus significados.

Figura 3 – Fotografias da Assembleia Regional, 1989

Pes: Balduino, Miguel, irmãzinha de Jesusa Genoveva e Mirthes durante a assembleia do regional MT - São Félix/89



Foto: Zezinho

Pe. Taborda assessorado a assembleia, Dom Pedro e demais missionários durante a mesma - São Félix/89



Figura 4 – Pe. Taborda e missionários do CIMI/MT durante Assembleia Regional, 1989

Grupos de missionários durante a assembleia de CIMI-MT - S.  
Félix/89

Foto:  
Zezinho



Fonte: Acervo documental CIMI/MT (2022).

## 2 OS DIÁRIOS E A TEOLOGIA NARRATIVA

### **10 de julho de 1990, terça-feira**

*A anta! Foi o acontecimento que tirou o tédio deste dia e me reconciliou com o diário de campo. Depois de uma manhã arrastada, sem saber o que fazer, a tarde se anunciava igualmente monótona e me perguntava o que o CIMI pretende com minhas visitas às áreas. Fui depois para a casa grande, sentei-me na rede. O Capitãozinho estava atarefado. Veio falar-me excitado. Entendi que se tratava de uma anta. Tinham caçado uma anta. Para mim, apenas uma informação. Nada transcendente... Thomaz passava por ali e me explicou que a anta era muito grande e precisavam de ajuda para trazê-la. Era perto. Continuei imperturbável. Aí veio Zezinho convidar-me para ir. De fato, foi a aldeia inteira: homens, mulheres e crianças. Caminhamos uns 20-25 minutos contados no relógio. Uma picada no meio da mata. (...)*

*Chegamos ao local. A anta estava caída no córrego. Enorme a meus olhos! Do tamanho de um bezerro. Foi uma festa. A aldeia toda reunida, desde as crianças de colo até o vovô que se calcula tenha 90 anos. Seis ou oito homens tentaram arrastá-la barranco acima. Era pesada demais. Foram buscar um cipó. Alguém observou sinais de que uma onça a tinha atacado. Estava arranhada no pescoço por uma garra de onça.*

*Quando arrastaram a anta para cima do barranco, num lugar mais livre, Xiníxi começou a carnear. Fez um buraco na barriga, tirando uma espécie de tampão que o Capitãozinho dividiu em n pedaços e distribuiu. Pareceu-me ter certo significado especial, pela solenidade da entrega (...).*

### **16 de outubro de 2018, terça-feira**

“Me lembro daquela história da caçada da anta Mÿky que tem no diário”, disse Vanildo. Eu assenti – embora não houvesse lido o capítulo sobre *O povo do Escondido*. O SEMEA (Semana de Estudos Amazônicos), organizado pela Unisinos, foi uma convergência profunda com a direção que vinham tomando meus interesses de pesquisa. A proposta do evento de três dias era proporcionar um espaço de reflexão e discussão sobre a Amazônia e seus povos, a partir das mais diversas esferas. Participaram lideranças e movimentos indígenas, membros de diferentes movimentos socioambientais, agentes religiosos (em especial jesuítas), entre outros.

Eu ficara sabendo do evento por meio de um amigo, Edmo, um jovem Tikuna, jesuíta, que estuda Filosofia e Teologia em Belo Horizonte. Quando ele me comunicou sobre o evento, pensei que seria uma ótima oportunidade para lançar alguma luz sobre as relações existentes entre a Igreja Católica e os movimentos indígenas. Foi, na verdade, bastante mais que isso. Cheguei hoje quando finalizava o primeiro painel, do qual participaram os padres Vanildo e Aloir. O primeiro trabalha na coordenação do CIMI Norte (encarregado, portanto, das atividades como os povos do estado do Amazonas), e o segundo é um jesuíta que, após envolver-se com o trabalho entre indígenas do Mato Grosso, realizou mestrado e doutorado em Antropologia, e atualmente trabalha na Universidade Federal do Mato Grosso. Ao finalizarem as atividades da manhã, Edmo apresentou-me ao Pe. Aloir como o “sobrinho do padre Taborda” – e seu semblante ganhou uma luz que me fez indagar que tipo de encantamento continha a figura invocada do meu tio-avô para aquele antropólogo-jesuíta.

### **11 de julho de 1990, quarta-feira**

*Interrompi ontem a estória da anta, devido ao entardecer. Já não dava para escrever:*

*Fui despertado hoje por um grito plangente, uma espécie de canto, tipo cantochão. Iniciava numa tonalidade bem alta, pungente e parecia ir repetindo as mesmas palavras em tonalidades mais baixas, umas quatro vezes. Interrompia e começava tudo de novo, em tom alto. Assim umas três ou quatro vezes. Fiquei intrigado. Intui que tinha algo de canto sacro. Depois Beth me informa que era o choro ritual de um pai que há dois meses perdera o filhinho de dois anos. Cada vez*

que recorda o morto, entoa esse choro ritual ou lamentação. Mais tarde ainda Kamunú disse que se tratava de um canto cujas palavras diziam mais ou menos assim: “Por que morreste, meu filho? Eu é que devia morrer antes de ti. Por que morreste tão cedo?” O pai da criança, segundo Beth, tem entoado esse canto quase cada manhã.

(...) Para acabar o “caso da anta”: à noite fizeram um jirau no pátio, puseram os pedaços grandes sobre ele para poderem ser conservados. Mas já ontem à noite e hoje pela manhã comemos carne de anta. Gostosa.

Ontem à noite, Beth me oferecera fígado da anta. Disse que não gostava de fígado de gado; supunha que tampouco de anta. Comi outro pedaço. Daí a pouco chegou Kamunú com um pedaço de anta na mão e me ofereceu. Sinal de deferência, hospitalidade. Quando morde, vi que devia ser fígado... Deixei que ele se afastasse e me assegurei com Beth: “Que parte é essa?” “Parece fígado”, diz Beth. Mas, de fato, achei mais gostoso que o fígado de gado que não consigo que passe pela garganta. Depois Beth me explicou que o fígado é das partes mais apreciadas. Oferecê-lo ao hóspede é sinal de especial deferência.

Tenho conversado com várias pessoas. Mais com os Irantxe que falam melhor português. Beth está preocupada em que eu fale com eles sobre religião. Já disse que não sou eu que conseguirei em três dias “descobrir” a teologia Mÿky. Hoje tivemos longa conversa com Kamunú sobre “a casa lá de cima”, a partir de um desenho que ela fez. Tenho para mim que a própria expressão “casa lá de cima” não é dela, mas induzida.

### **12 de julho de 1990, quinta-feira**

Esta noite foi festiva. Fizeram o ritual da jejta (pronuncia-se “ietá”). [Quando há caça abundante, eles agradecem aos “espíritos” (como dizem os brancos) com essa cerimônia]. Depois de jantar, os homens foram para fora. Na parte do pátio que fica defronte do mato onde está escondida a casa da jejta, há uns paus fincados. Ai os homens armam as redes, fazem fogo entre as redes para passar a noite. Enquanto isso se faz o ritual da jejta. As mulheres não podem sair. A seu tempo responderão ao “canto” da jejta. Eram quatro homens que tocavam. Enquanto tocavam iam e vinham entre o local onde estavam os homens e a casa. No início da noite, o céu abriu. Era uma beleza estar deitado na rede contemplando o céu estrelado, com um fulgor e um brilho que só se vê longe da “civilização”. (...) A música é linda. Cada movimento outra melodia. Daria para inspirar uma sinfonia. Valeria a pena gravar.

Pela uma hora, resolvi entrar para a casa. Um ventinho frio não deixava sentir-me à vontade. Além disso, o céu nublado não tinha encanto. Se não tivesse estado nublado e houvesse luar, acho que teria suportado o frio. Dentro da casa a flauta soava diferente. Era bonito, mas adormeci, como, aliás, dormira boa parte do tempo que estive fora. Pelas cinco acordei com o burburinho que aumentara na casa. Voltei para fora para assistir ao final da celebração. Uma noite de vigília. Pensei na vigília pascal. Pensei nos Bororo que também celebram a parte mais importante dos funerais à noite. A noite convida a celebrar o Mistério, seja ele chamado como for.

### **17 de outubro de 2018, quarta-feira**

Ontem, após ser apresentado ao Pe. Aloir, acabei me juntando a ele e sua sobrinha para almoçar. Conversamos extensamente sobre seus trabalhos anteriores, a convivência com os Rikbaktsa, povo que vive às margens do Rio Juruena (por onde minha mente já havia viajado por meio do diário), entre outros aspectos de sua trajetória – soube, por exemplo, que Tabora fora uma grande influência para ele na decisão de se estabelecer em Cuiabá. Não deixava de impressionar-me com a maneira em que todos eles levavam a pessoa de meu tio na memória como um grande Mestre. Mais tarde falei com o Pe. Vanildo sobre Tabora e sua passagem pelo CIMI – “ele nos deu uma grande ajuda... somos todos discípulos do Tabora, ele nos deu muito... com sua ideia da Igreja encarnada, por exemplo”.

Antes de ter início o painel da tarde, juntei-me a outro grupo de padres e estudantes de teologia que conversavam à porta do auditório. Edmo chegou me introduzindo com a mesma avidez que na manhã, “este é o Enrique, estudante de

Antropologia, sobrinho do padre Taborda!” – e as reações de acolhimento e reverência se repetiam em cada um dos semblantes. O mais velho deles, Pe. Paulo Tadeu, de uns 60 e tantos anos, com um tom de brincadeira que ao mesmo tempo transparecia seriedade, comentou algo sobre “o legado de meu tio”. Não deixo de impressionar-me com o efeito do seu nome sobre estas pessoas. Edmo interveio depois do comentário de Paulo Tadeu – “ele recebeu os diários do Taborda, da época do CIMI!” [...]

O objetivo deste capítulo consiste em elucidar as relações entre escrita narrativa e etnografia presentes nos diários do Pe. Taborda, eles mesmos posicionados por seu autor como exemplos de uma “teologia narrativa”. Com isso em mente, comentamos os caminhos que foram traçados no tempo e no espaço ao seguir os documentos que constituem a trama desta pesquisa e buscamos conectar a preeminência dos documentos nela com o valor de diários e fontes narrativas diversas para a pesquisa antropológica. Essa relação, ainda implícita, já contém a ideia de conexões produtivas, se também tensas, entre as disciplinas da antropologia e da teologia.

As páginas da introdução deste trabalho apresentaram as tramas seguidas para a construção desta pesquisa. Cabe agora levar a cabo o objetivo de discutir algumas das primeiras implicações dessas tramas – a saber, aquelas relativas às relações entre escrita narrativa e etnografia presentes ao longo dos diários que constituem a pesquisa. Ao colocarmos em perspectiva comparativa o trabalho narrativo enquanto um método teológico – empregado explicitamente pelo padre Taborda na assessoria ao CIMI – e o lugar da narração na antropologia em geral e na etnografia em particular, antecipam-se as tensões que, recentemente, autores voltados à antropologia da religião têm-se proposto a explorar (Robbins, 2004; 2014; Furani, 2019; Lemons, 2018 et. al.). O capítulo inicia, assim, como uma apresentação do material documental que conduz esta pesquisa e uma apreciação do seu formato, inclusive seu posicionamento interno no âmbito da disciplina teológica – tratando-se de um exercício explícito de teologia narrativa. A partir desse ponto, damos o passo lógico de aproximá-la da narrativa etnográfica, essa que foi central desde a gênese da própria ciência antropológica, se a considerarmos desde os primórdios, como a “escrita do outro” realizada por viajantes, missionários e funcionários dos estados, que era depois sistematizada por intelectuais na metrópole. Não é, portanto, acidental a relação desses escritos com tal leitura do material teológico, uma vez que seu contexto de produção é a ação missionária – ainda que em um horizonte temporal muito amplo. Após uma discussão centrada no material, pretendemos, ainda neste capítulo, situá-lo nas discussões sobre a narrativa pessoal na

antropologia, remetendo, por exemplo, a casos clássicos de diários de campo que foram publicados ou de outro modo conhecidos (Cf. Pratt, 1986).

## 2.1 A TEOLOGIA NARRATIVA VISITA A MISSÃO

O início deste trabalho (e centro da discussão do presente capítulo), retoma, após o panorama trazido pela introdução, o ponto de partida de toda esta pesquisa. Isto é, os documentos que levaram a que, do encontro entre mim e o Pe. Francisco Tabora, surgisse a ideia de construir uma leitura antropológica deles. No capítulo introdutório, já se mencionou o lugar dos diários como resultado da passagem do Pe. Tabora pela assessoria teológica do Conselho Indigenista Missionário – MT. Agora, a apresentação desses textos será um pouco mais detalhada, a fim de basear o resto da dissertação.

Em 1986 – conta o teólogo nas primeiras páginas do primeiro diário – já havia um tempo que o CIMI lhe manifestava interesse em convocá-lo. Ele, por uma ou outra razão, hesitava, até que o convite chegou com antecedência e o encontro se deu. De início, sua participação consistiu em assessorar a Assembleia Regional do CIMI/MT em Merure, local da Missão Salesiana entre os Bororo. Nessa ocasião, Tião, o então coordenador do CIMI/MT<sup>8</sup>, formalizou o convite à participação regular junto ao CIMI, e o acordo foi dispor o mês de julho de cada ano para as atividades.

Assim se deu pelos anos seguintes. De 1987 a 1993 (exceto nos anos de 1989 e 1991) aconteceram as idas às aldeias e missões com presença dos missionários do CIMI/MT, e por mais alguns anos se estendeu a assessoria, sem o tempo de campo, mas participando das assembleias regionais e por meio de trocas de correspondência. Os diários que hoje, compilados, são o centro deste trabalho, consistem nos registros feitos em cada viagem, divididos por capítulos. O capítulo I, “Às margens do Juruena. Entre os Rikbaktsa”, de 1987, contém, antes de tudo, o prefácio, que já foi mencionado algumas vezes na introdução a este trabalho e ao qual voltaremos. A seguir, após o relato do “itinerário espiritual”<sup>9</sup> que o levaram à assessoria, se inicia a narrativa da primeira visita à Regional Mato Grosso do CIMI, primeiro à sede em Cuiabá, depois a Diamantino, de onde se vai para as diferentes aldeias Rikbaktsa na bacia do rio Juruena, onde vivia como missionário outro jesuíta, Pe. Balduino. Os Rikbaktsa são um dos grupos que teve mais contato com as missões de Utiariti e

---

<sup>8</sup> Ainda presente e atuante, gentilmente ofereceu seu testemunho em uma entrevista para esta pesquisa.

<sup>9</sup> *Diários*, 05/07/1987.

Diamantino<sup>10</sup>, em especial o internato de Utiariti. Seu contato com a sociedade envolvente se deu a partir da expansão da exploração da borracha, pela década de 1940. Conhecidos por grupos indígenas vizinhos (com os quais quase sempre haviam mantido relações hostis) pelo seu *ethos* guerreiro, os Rikbaktsa opuseram resistência armada aos seringueiros até o início da década de 1962. Sua “pacificação” foi promovida pelo padre jesuíta João Dornstauder, com a justificativa humanitária de conter a violência sobre eles. O resultado, porém, também foi a abertura de frentes de expansão econômica sobre parte de seu território tradicional (Pacini, 2015). Após o início das demarcações de terras, promovidas também pelos missionários, os Rikbaktsa foram sendo levados de volta para as aldeias, processo que se intensificou com as mudanças na atuação missionária a partir da Missão Anchieta, e o consequente fechamento de Utiariti. Em 1987, Taborda encontra Balduino trabalhando com afinco na promoção das tradições ancestrais Rikbaktsa, seja em sua ação pastoral (na liturgia, por ex.), como em relação às festas Rikbaktsa antigas.

Hoje é dia de festa. Pelas nove horas os homens recomeçaram a dança igual à de ontem. Só que hoje todos estavam de cocar e muitos carregavam o facão, pendurado à cabeça, caindo pelas costas. Tradicionalmente era a borduna. Como não a usam mais, substituíram-na pelo facão. Dos dois braços pendem duas fitas ou espécies de fitas, feitas de fibra de buriti. No decorrer da dança as mulheres escolhem alguém e seguram a fita. [...] A dança é interrompida de tempos em tempos para os dançadores beberem chicha. [...] Acompanhei um tempo o movimento. Ofereceram-me chicha, mas não a da festa, destinada só aos dançadores. Fiquei observando. Bonita mesmo. Dançarão todo o dia. Até pelas duas da tarde os homens, depois as mulheres (Diários, 14/07/87).

O segundo capítulo, “No cerrado mato-grossense. Entre os Bororo e os Xavante”, narra a viagem do padre às missões salesianas de São Marcos, Merure e Sangradouro. Estas são bem conhecidas pela literatura antropológica, podendo ser citados autores das últimas décadas como Paula Montero (2006; 2012), Luis Aramis Silva (2006), Silva Caiuby Novaes (1993), entre tantos outros. Um dos aspectos mais notáveis desses empreendimentos missionários é o vasto corpus etnográfico produzido pelos padres e religiosos salesianos. Quase todos os etnólogos que desenvolveram pesquisas junto aos Bororo, os Xavante ou os povos do rio Negro reconheceram, em maior ou menor medida, o valor das informações levantadas e sistematizadas pelos missionários etnógrafos salesianos. Consta no prefácio da obra *Selvagens, Civilizados, Autênticos*, de Paula Montero (2012, p. 9), que Lévi-Strauss, “com o primeiro volume das *Mitológicas* praticamente pronto, chegou a atrasar a finalização de *O Cru e o Cozido* ao receber a notícia da publicação da *Enciclopédia Bororo*, dos padres Albisetti e Venturelli”, a fim de poder incluir as informações por eles compiladas.

---

<sup>10</sup> Mencionadas na Introdução.



No diário da missão salesiana, o Pe. Taborda demonstra certa frustração por sua visita não ter sido preparada com rigor, e assim, por exemplo, padre Giaccaria, um dos mais importantes membros da missão, saiu por uns dias por sua periódica jornada às aldeias sem que isso sequer fosse comunicado ao assessor:

É uma pena que este ano meu estágio entre os povos indígenas tenha sido mal organizado. Alguém falhou em explicar a que eu vinha e em que caráter. [...] [V]im sem que os implicados soubessem a que vinha, para quê, por quê. Ninguém me disse, mas li nas entrelinhas que viam minha visita como de alguém que vem criticar, autossuficiente, dizer que tudo está errado. Agora já percebo outro ambiente, pois viram que não venho estorvar nem pontificar. [...] (*Diários*, 17/07/88)

Mas, apesar de seus aparentes desapontamentos com relação à visita, Taborda aprofunda as reflexões sobre o sentido da assessoria, “que é **conviver** com o missionário para compreender melhor suas angústias e problemas teológicos e pastorais” (*Diários*, 17/07/88). Também usa a oportunidade para conhecer a estrutura e funcionamento do dia a dia e da história das missões salesianas – umas das mais antigas sob a responsabilidade do CIMI/MT, antiguidade que ressoa em certas cenas evocadas pelo teólogo<sup>11</sup>:

[O] ambiente parecia das Reduções no séc. XVII-XVIII. Os Bororo, talvez 50 pessoas, rezando o terço e cantando. A última dezena foi rezada em Bororo. Um Bororo grisalho, de óculos, dirigia a oração e tocava harmônica para o canto após cada dezena (*Diários*, 17/07/88).

O capítulo terceiro, “Entre o povo do Escondido. Estadia entre os Mÿky”, foi escrito em 1990 (o estágio de 1989 fora adiado), e figura na introdução do presente capítulo deste trabalho. Uma das particularidades desse povo é tratar-se do de mais recente contato com a sociedade envolvente, que aconteceu em 1971. Como relata o Pe. Thomaz de Aquino Lisboa<sup>12</sup>, em 1969, membros da Missão Anchieta localizaram, sobrevoando a região, duas aldeias próximas das terras Irantxe, que indicaram a possível existência de Irantxe “arredios”. Foi feita uma primeira expedição composta por padres e índios Irantxe, mas a aldeia que encontraram estava vazia. No ano seguinte houve outra expedição sem sucesso. Em 1971 uma nova aldeia foi localizada em um segundo sobrevoo, e em uma nova expedição feita pelos missionários juntos a dois Irantxe, encontraram um grupo de umas 23 pessoas, que falavam a mesma língua dos Irantxe e se identificaram como Mÿky (Lisbôa, 1979).

<sup>11</sup> Diversos missionários salesianos são, sem dúvidas, pioneiros nas mudanças de linha na ação missionária católica da segunda metade do séc. XX. Todavia, esta antiguidade da missão salesiana contrasta, por vezes (mediante discordâncias de métodos, organização de atividades, etc.), com o modelo buscado pelo CIMI; tal tensão foi descrita nas entrevistas com o atual coordenador regional em Cuiabá e com a funcionária encarregada da gestão de projetos do CIMI/MT.

<sup>12</sup> Figura de suma importância para a história que aqui contamos, um dos cofundadores do CIMI e protagonista das reorientações da prática missionária católica dessa época. Também jesuíta, encontrou o Pe. Francisco Taborda em diferentes momentos da sua trajetória como assessor. Mais adiante neste trabalho, seu exemplo emblemático será usado em nossa reflexão sobre o conceito missionário de “encarnação”.

Ali, são a irmã Beth – que mora junto aos Mÿky desde pouco tempo depois do contato até hoje –, Thomaz e Suzana quem acompanham Taborda no estágio. Como nos outros capítulos, se destacam algumas observações sobre a própria função da assessoria, dando mais pistas sobre o seu papel no CIMI.

Quero concluir este diário de campo com um balanço de minha visita aos Mÿky. Primeiramente, não sei se correspondi ao que a equipe dos que trabalham com os Mÿky esperavam. Vi que eles estavam muito preocupados em que perguntasse aos Mÿky sobre a vida do além. Desde o começo esclareci que minha função não era estabelecer eu uma teologia indígena, nem interpretar teologicamente os mitos. Isso é função deles (*Diários*, 14/07/90).

Embora o capítulo seja o mais curto de todos, abundam nele reflexões sobre uma (tentativa de) teologia indígena, em particular, sobre o diálogo dos missionários com a religiosidade Mÿky.

Tampouco me parece que a vida no além seja o mais importante para eruir a teologia indígena. [...] A questão não se põe mais nestes termos. [...] Claro que se trata da salvação e, portanto, da escatologia, mas de um céu que já começa aqui. É a escatologia do já e ainda não. [...], A meu ver é por aqui (e não pela vida do além) que é preciso engatar o diálogo inter-religioso. E isso não pode se dar num plano teórico. Tentação tipicamente ocidental, da herança grega. Tem que dar-se no plano narrativo. Nesse sentido seria importante estudar a lógica narrativa do respectivo povo indígena. Que é diferente, mesmo da nossa lógica narrativa ocidental. Talvez seja muito mais circular que sequencial e, nesse sentido, mais joanina que lucana.

Esse ponto do diálogo inter-religioso como narração foi tocado na conversa que tive com a equipe. Não teve muita receptividade pela presença dos Irantxe já batizados, entre os Mÿky. Beth dizia: “Se começamos a falar de Jesus, a narrar a vida de Jesus, os Irantxe logo seguirão e vão falar de batismo”. Creio que ela tem razão. A coisa se complica. Talvez a teoria sirva para outros povos, não para os Mÿky. Então pergunto se, pelo menos, não seria o caso de esforçar-se por acentuar no diálogo que fazem, a figura de Nahi (supondo que corresponda a alguns traços do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo). Mesmo que Nahi não seja o Deus supremo do panteão Mÿky. Também o monoteísmo não foi o primeiro passo na revelação. Abraão adora a El, como seu Deus, mesmo havendo outros deuses. O monoteísmo absoluto só se firmou em Israel após do exílio. Tentar trabalhar o rosto de Nahi e sua experiência no dia a dia, sua consequência para a conduta ética. Num diálogo como tivemos com Kamunú [em que explicou a “casa lá de cima”, onde estão os Mÿky mjamú (falecidos; pronuncia-se mamú) que lá são acolhidos por Nahi com um abraço], as perguntas poderiam ser dirigidas nesse sentido, em vez de ser no sentido escatológico. No caso de mandar desenhar (como foi feito em 1984), não se pediria para desenhar “a casa lá de cima”, mas desenhar algo como a presença de Nahi entre os Mÿky. Claro que tudo isso são coisas que me ocorrem a partir de um conhecimento superficial da realidade e mitologia Mÿky. Estou pensando por escrito. Só isso (*Diários*, 14/07/90).

Em 1992, ano da seguinte visita, a assessoria leva Taborda à terra do povo Tapirapé (onde há também algumas comunidades Karajá), na divisa do estado do Mato Grosso com Tocantins. Esta é também uma missão muito emblemática para a história do CIMI, não apenas o Regional MT. Até recentemente, quem estava à frente delas eram as Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. Fundada em 1939, poucos anos depois de sua contraparte masculina,

essa congregação segue a inspiração da vida e obra do padre eremita francês Charles de Foucauld (1858-1916), que viveu entre os Tuareg do deserto do Sahara e deixou planos para a fundação de ordens religiosas. Essas ordens – fundadas postumamente sob as orientações do padre – anteciparam algumas das importantes inovações na Igreja do século XX geralmente associadas ao Concílio Vaticano II, sobretudo no estilo de trabalho de missionário. As Irmãzinhas encontraram os Tapirapé em 1952 – vinte anos antes da criação do CIMI<sup>13</sup>.

Como em outros momentos da assessoria, inseguranças a respeito da sua real contribuição brotam nos registros do diário, e no estágio de 1992 vêm com maior intensidade,

Como desde o início, persiste a dúvida sobre meu desempenho nessa atividade. [...] Para o CIMI/MT serviu para algo? Minha resposta, cada vez mais, se inclina a dizer: não. Já me foi anunciada uma reunião de avaliação desse trabalho para antes da Assembléia. Minha posição é propor que se acabe com a assessoria. Ou melhor dito: que escolham outro assessor, capaz de responder às necessidades (*Diários*, 02/07/92).

Mas o fato é que os dias subsequentes resultam em observações ricas vertidas aos diários sobre o cotidiano das aldeias tapirapés, e a correspondência com as Irmãzinhas – igualmente com os outros missionários, como Pe. Balduino e a Ir. Beth – cujas respostas aos relatórios, unanimemente afirmam o valor da participação de Taborda na assessoria teológica.

O quinto e último diário, “Nas margens do Rio dos Peixes. Kayabi – Apiaká – Munduruku”, foi escrito em 1993. Na missão do Rio dos Peixes, como sugere o título do capítulo, vivem, distribuídos em diversas aldeias, grupos das etnias Apiaká, Kayabi e Munduruku, as três do tronco linguístico Tupi-Guarani. Historicamente relacionados, na forma de alianças ou conflitos, hoje os grupos estão envolvidos em estreitas relações interétnicas que oscilam entre a aproximação e a diferenciação. A missão surgiu a partir do trabalho do padre jesuíta João Dornstauder mediante a chamada Missão Anchieta. Pe. Dornstauder estivera envolvido nas missões de Diamantino e Utiariti, onde existia um internato com o qual diversas etnias estiveram mais ou menos envolvidas – como os Kayabi e os Rikbaktsa. Na esteira das mudanças na orientação missionária ocorridas na segunda metade do século XX, já mencionadas aqui, Pe. Dornstauder procurara reunir alguns Kayabi no Rio dos Peixes, na aldeia que ficou conhecida como Tatuí.

---

<sup>13</sup> Nessa época, o grupo, pertencente ao tronco tupi-guarani mais ou menos isolado entre etnias macro-jê, depois de guerras contra os Kayapó e anos de pressões geradas pela expansão de uma economia extrativa na região, tinha seus números reduzidos a algo em torno de 50. Seu trabalho junto a eles se resumiu a viver entre eles e aproximar-se ao máximo de seu modo de vida, oferecer cuidados de saúde básica e contribuindo para a formação de agentes de saúde, e apoiá-los em suas relações com o estado e a sociedade envolvente. Sua população cresceu e em 2014 contava em aproximadamente 760 pessoas, de acordo com a entrada “Tapirapé” da página “Povos Indígenas do Brasil” do Instituto Socioambiental (ISA).

Os Kayabi são 196. A maioria vive na Aldeia do Tatuí, mas há três ou quatro grupos de famílias que vivem separados em outros pontos da área. Mas a maioria dos Kayabi vivem no Parque do Xingu, para onde os transportaram os irmãos Villas-Bôas. Os que estão aqui são os que não quiseram ir com eles. No Parque deve haver uns 400 [...] (*Diários*, 30/06/93).

Os Apiaká, por sua vez, haviam sido considerados praticamente extintos como povo por etnólogos da metade do século (Cf. Nimuendaju, 1948), até se estabelecerem, já rearticulados, na terra do Rio dos Peixes, a convite ainda do Pe. Dornstauder (Tempesta, 2009). Assim introduz sua história Taborda, ao visitar Mayrob, a aldeia Apiaká:

Fomos dar uma volta pela aldeia. São apenas 64-65 pessoas e grande parte está agora ausente: no extrativismo da borracha, no “mato” (como costuma dizer), nas fazendas, em Juara, visitando parentes... [...] Os Apiaká foram considerados por Darcy Ribeiro como um povo extinto por dissolução na sociedade nacional. Apesar de tudo, voltaram a reunir-se e reconstituir-se como povo. [...] [V]iviam às margens de grandes rios. Por ocasião da penetração em busca de seringueiras os rios constituíam as estradas naturais. Com isso os Apiaká foram cooptados para o trabalho. Houve mesmo uma fase de verdadeira escravidão, com proibição de se articularem entre si por medo de revolta. Mesmo assim conseguiram realdear-se e foram oficialmente reprimidos, massacrados pelo Exército em expedição oficial, vinda de Cuiabá. Os sobreviventes foram acolhidos na Missão do Cururu (Franciscanos), onde se tornaram católicos. E até hoje assim se declaram. A Missão do Cururu era para os Munduruku, aliados tradicionais dos Apiaká. Com isso se fortaleceu a relação entre os dois povos. A rearticulação dos Apiaká como povo, aqui na área do Peixes, já significa uma cultura nova em relação à cultura ancestral. A atual cultura Apiaká tem múltiplos componentes. Há aqui na aldeia uma mistura de pelo menos seis etnias distintas, de tal forma que o que unifica a cultura deles hoje é o catolicismo, evidentemente com mesclas e resquícios das culturas originais<sup>14</sup> (*Diários*, 06/07/93).

A equipe do Rio dos Peixes que o recebeu consistia em dois jesuítas, padres Claudio Lehnen e Felício Fritsch, e uma religiosa, a irmã Helvécia. Esse é um dos capítulos mais densos dos diários, em parte pelas complexas histórias dos povos da missão, e pela profundidade das trocas entre os missionários e o assessor. Assim como todas as experiências narradas dos diários, nessas linhas se reflete a realidade por trás de religiosos e religiosas que ensaiam dia a dia um paradigma missionário que, se por um lado, trouxe outra dinâmica para as relações entre o cristianismo deles e as tradições indígenas, por outro, complexificou sobremaneira a prática de evangelização buscada – assim como as formas de se relacionarem com o mundo “religioso” dos índios (sejam eles cristãos ou não). Sobre essa dinâmica, o Pe.

<sup>14</sup> As noções de “mistura”, “mescla” etc., podem soar estranha ao ouvido antropológicamente treinado. Contudo, entre os Apiaká, “misturado” e “espalhado” são as principais categorias empregadas por esse povo ao rememorar seu passado; a mistura étnica surge nas narrativas como decorrente da dispersão e da dizimação ocorridas na virada para o século XX. Tempesta, etnógrafa dos Apiaká do Rio dos Peixes, destaca o quanto “a construção do parentesco e a experiência da co-residência são elementos centrais das historicidades indígenas”, enumerando alguns exemplos da Amazônia peruana e equatoriana de como os estatutos de povo “misturado”, “índios mansos” etc. são mobilizados por esses coletivos na construção de sua subjetividade histórica e política (Fausto e Heckenberger 2007, p. 11 apud Tempesta, 2009, p. 42).

Taborda esboça algumas reflexões sobre seu papel, e sobre a noção de evangelização buscada, que será discutida posteriormente neste trabalho.

Que tem tudo isso a ver com minha tarefa de assessor teológico? Muito, enquanto tudo isso diz respeito à cultura. A cultura está em mudança e deverá mudar por injunção da história. Que significa evangelização inculturada? Como são eles sujeitos de sua cultura, deverão ser eles os sujeitos de sua evangelização. E disso não vejo indícios. É a questão da ‘autonomia religiosa’. Deveriam introduzir-se indígenas ‘agentes de pastoral’? Isso horroriza a alguns como ingerência indevida na cultura. Mas já não introduzimos professores, atendentes de saúde, fora de seus quadros culturais? Eles pediram e a necessidade o exigiu. Mas os Apiaká, Kayabi e Munduruku não pedem também um padre? Como se fez ver que não teriam agentes externos para escola e saúde, pode-se fazer ver que não terão tampouco para a pastoral. [...] (*Diários*, 14/07/93).

Na sequência desse trecho, e em vários outros momentos, o autor destaca a figura da *narração*. Aqui, é no âmbito da transmissão da fé. Também no trecho do diário sobre os Mÿky, quando afirma o “diálogo inter-religioso” dever dar-se no plano narrativo, com atenção à lógica narrativa do respectivo povo. Essa preocupação aparece, por esse lado, com a narração “em terceira pessoa” – isto é, referindo-se aos índios e aos missionários, ao modo de transmissão cultural e de evangelização e diálogo religioso, respectivamente. Mas ao deslocarmos o plano de análise, e olharmos para o texto em si (a forma como conteúdo, por assim dizer), é patente a importância de um outro nível de narrativa – neste caso, de uma teologia narrativa – realizada “na primeira pessoa”, isto é, o autor dos diários.

No prefácio destes, o teólogo faz referência explícita à narração enquanto método teológico, cuja característica “é ser consciente – mais do que outros métodos teológicos – da provisoriabilidade de cada afirmação”. E adiciona: “[m]esmo o balanço final [...] é final, porque está no fim da caminhada [...] e foi a conclusão do que, naquele momento, tirei do que vivi, mas não é final no sentido de definitivo”. O autor, na mesma apresentação, se remete a uma defesa teórica da pertinência metodológica desse tipo de obra, no artigo de 1987 intitulado *Métodos teológicos na América Latina* (Taborda, 1987). Nesse texto, a teologia narrativa figura como um dos cinco métodos apresentados. Segundo Taborda, a teologia latino-americana tardou a explicitar epistemologicamente esse procedimento, embora começara bem antes a ser explorado – “muito espontaneamente e sem reflexão epistemológica prévia” – nos Encontros Intereclesiais de CEBs, no Brasil<sup>15</sup> (1987, p. 306-307). Resumidamente, ela é descrita da seguinte forma: “narra o que está acontecendo na comunidade, procura descobrir aí sinais da presença e atuação de Deus e responder a eles por um projeto de ação”.

---

<sup>15</sup> A seguir menciona o esforço sistemático realizado “ultimamente” (i.é. em meados da década de 1980) de desenvolver uma teologia narrativa latino-americana.

A narração é o primeiro momento deste método – prossegue a explicação –, e ela já inclui interpretação; ela “não é mero relato frio e impessoal”, uma vez que “o sujeito que narra está envolvido na narrativa e conta a partir de sua experiência vital e da experiência de toda uma comunidade”. Ressoam aqui os comentários do tradutor do diário de Michel Leiris, quando afirma que “as entradas no diário, por sua natureza fragmentária, permitem-nos conciliar a objetividade do registro imediato com a subjetividade inerente ao testemunho” (Pacheco, 2007, p. 35).

Como a narração, então, “convida e chama o ouvinte a assumir a história” e tomar parte nela, segue-se um segundo momento – na apresentação do método por Taborda – em que se procura captar o acontecido como ação e vontade de Deus, “interpretar o chamado inerente ao narrado como vocação da parte de Deus”. A própria composição dos Evangelhos é modelo de teologia narrativa, “eles narram o que Jesus fez e disse e, narrando, transparece na ação de Cristo a presença e atuação do Deus do Reino [...]”. Daí que “Jesus e o Reino são os critérios de julgamento para que se descubra [...] se os atores que entram na narração estão atuando como cristãos ou não, contribuindo para o Reino ou para o anti-reino”. O terceiro momento do método, segundo o teólogo, consiste no “juízo de Deus sobre o acontecimento narrado [...]” ser “um chamado à conversão, a uma vida coerente com o apelo [...] manifesto na narração, nos acontecimentos”. Explicitada dessa forma, torna-se patente a pretensão do método em questão de ser “narração e reflexão de fé sobre a narração” – reflexão esta que pode estar contida na própria narração, haja vista que os três momentos se interpenetram (Taborda, 1987, p. 307).

Tal como se propõe, a teologia narrativa pretende ser uma teologia popular, não necessariamente praticada por teólogos de ofício, mas por comunidades eclesiais de base. Nesse sentido, a obra *Teologia Pé-no-chão* de Clodovis Boff (1984) é um exemplo por excelência desse método. Composta integralmente como narrativa pessoal, Boff relata sua “viagem missionária” (1984, p. 17) empreendida nos confins dos estados do Acre e do Amazonas, visitando populações de seringueiros e comunidades eclesiais de base recém-formadas. A apresentação do texto mostra algumas premissas das que apresentamos acima, na descrição do método por Taborda. Ali, nessa “teologia pedestre”, afirma Boff, “a teologia reata com seu princípio originante que é: partir da fé da Igreja” (1984, p. 13) – afinal, “o teólogo é primeiramente um homem de fé que busca refletir sobre sua fé e a fé vivida por sua Igreja” (*Diários*, Prefácio). Há nessas afirmações um incontornável papel cumprido pela fé, como fundamento primeiro de toda reflexão teológica; nos termos postos por Boff, “a fé viva

pede, exige e impõe uma teologia” (1984, p. 13). Voltaremos mais adiante a esse elemento e a suas implicações em nossa discussão. Atenhamo-nos a alguns aspectos interessantes que uma comparação de ambas as obras permite ver. Tomando as duas obras como exercícios do método narrativo, tem-se uma mostra da prática teológica latino-americana da década de 1980. Juntos, os exemplos permitem compreender de forma esquemática o método, mas, para além disso, mostram semelhanças temáticas aparentemente acidentais, as quais vale a pena destacar brevemente. As passagens a seguir lançam luz não apenas sobre as realidades observadas pelos teólogos em seus respectivos campos, mas também sobre o pano de fundo teórico dos seus exercícios teológicos nessas obras.

Um dos aspectos que mais chama a atenção nessa teologia *ad hoc* construída – poder-se-ia dizer – sobre a díade narração-descrição<sup>16</sup>, é a imagem de um cristianismo assentado na profundidade teórica da formação acadêmica e letrada do teólogo, confrontado e interpelado pela realidade concreta da vivência seja do cristianismo do *povo* católico do interior do Acre do Pe. Clodovis Boff, seja de uma “religião” indígena (mais ou menos cristianizada), das comunidades visitadas pelo Pe. Francisco Taborda. Acrescente-se, neste caso, o cristianismo dos missionários, muitos dos quais possuem uma formação teológica acadêmica afim, mas cujas práticas foram já transformadas pelas necessidades de adaptação e limitações da realidade da missão.

Em dado momento, Boff se depara com a prática da benzedura – realizada nele mesmo, após machucar o pé em uma caminhada. Na sequência, a mulher encarregada da prática pede ao sacerdote que dê sua bênção sobre as imagens sacras adquiridas por ela – e, depois, sobre o pé de sua mãe doente:

Da. Maria rezou sobre o pé arrojado, fazendo a benzedura sobre a “vermelha”. Traçou sucessivos e ritmados sinais-da-cruz, pronunciando em silêncio uma oração secreta. Só percebi os lábios se moverem. Depois foi a minha vez de entrar em cena. Ela me pediu para benzer uns quadros de santo que tinha adquirido da cidade. [...] Em seguida, pediu-me para dar uma bênção sobre o pé direito de sua mãe, Da. Eline, monitora. [...] [F]oi um entrelaçar-se de procedimentos religiosos distintos. Nossa pastoral ignora, e por isso não leva em conta, os recursos religiosos próprios do povo. [...] Bourdieu diz que o sacerdote tende a considerar o curandeiro como seu rival. Mas por que haveria de ser assim? Não se poderia assumir esse elemento da religião popular no seio de um autêntico ministério eclesial – o ministério dos enfermos? (Boff, 1984, p. 29).

Por sua vez, Taborda, no contexto de uma reflexão sobre os esforços (pouco exitosos) dos missionários relativos a uma pretendida “volta aos rituais”, narra no diário do Rio dos Peixes sobre a pajelança entre as comunidades, a qual, segundo suas palavras, “está em outro

---

<sup>16</sup> Característica do gênero narrativo em qualquer área – a começar pelos relatos de viagem que precederam a escrita etnográfica e ainda persistem (ver subcapítulo 2.2 a seguir).

nível” e “nem que se quisesse se poderia extinguir”. E acrescenta que “ela nunca foi posta em questão, nem pelo Pe. João nem pelas Irmãs, inclusive porque, por vezes, tem efeito” (*Diários*, 09/07/1993). Na mesma passagem, menciona a prática das benzeduras entre os Apiaká<sup>17</sup>:

Entre os Apiaká há, além disso, benzeções. Henrique benze. Também a velha Nair que é Maué. Esta introduz inclusive o nome da Trindade ao benzer. Comentei a questão, referindo o artigo de Andreas Gösele na Perspectiva Teológica.

O artigo de Andreas Gösele SJ (1991, p. 33) constitui, em suas palavras, um exercício de sistematização da “teologia pré-científica” contida na entrevista do autor com uma benzedora católica. Nesse esforço, confronta a dita teologia com a antropologia social, tanto como com a teologia acadêmica, fazendo uma crítica das diversas posições desta (desde uma teologia tradicional de orientação mais escolástica até a mais moderna de corte iluminista). Aí também, embora em outro contexto, vê-se um objetivo análogo ao de Taborda e de Boff, de confrontar uma perspectiva teológica teórica (que é a sua própria) com a experiência religiosa encontrada “no campo”.

Outras intuições semelhantes trazidas por suas respectivas experiências dizem respeito às Sagradas Escrituras. Estas tocam um ponto ainda mais amplo e complexo, sobre a própria relação escrita/oralidade. Assim, Boff, diante das questões relativas aos monitores das comunidades e a necessidade de leitura (em um contexto de elevado grau de analfabetismo), se pergunta:

É possível ter acesso à Palavra do Evangelho sem passar pelo livro dos evangelhos? Jesus parece que não pensava assim, pois não deixou nada escrito e nem mandou formalmente fazê-lo. E nem a Igreja primitiva, [...] que passou dezenas de anos sem escrito nenhum próprio, contentando-se com a transmissão oral e audição viva da Palavra evangélica [...]. Será que não se poderia pensar num treinamento em que, em vez de privilegiar o texto escrito e a leitura, se pensasse em outros expedientes de aprendizado e escuta da Palavra de Deus? Por que, por exemplo, não *contar* os relatos evangélicos? Poder-se-ia assim confiar à memória toda uma série de relatos bíblicos para depois repassá-los à sua comunidade (1984, p. 47).

Diante da relação concreta entre aquele povo e as Escrituras – que passa não só pela questão da alfabetização, mas pela preponderância da tradição oral, o teólogo se pergunta sobre o princípio mesmo da transmissão da Palavra. Ainda mais explícita é a relação entre as Escrituras e a tradição oral indígena, e Taborda, como Boff, é levado a refletir sobre o modo de transmissão do Evangelho nas comunidades, comparando-o com as origens da Igreja:

A transmissão da fé tem que ser *narrativa*, como a cultura desses povos. Percebi nos Apiaká como eles narram suas histórias (lendas, [anedotas] de caçadas e pescarias...). É uma narração espontânea, com certo sentido de humor, feita nas rodas da noite. Os Evangelhos são narração. Seria preciso valorizar isso. Numa cultura oral, como a deles, é preciso voltar às origens: a cultura bíblica é originalmente uma cultura oral. E

<sup>17</sup> Os quais não têm pajés, mas fazem uso dos pajés Kayabi vizinhos. G. Tempesta (2009), em sua etnografia dos Apiaká, identificou essa relação com a pajelança como um “xamanismo sem xamãs” (Cf. Fausto, 2001).



a narração tem suas liberdades (basta comparar os quatro Evangelhos entre si, especialmente os Sinóticos). O cristianismo não pode querer ser uma religião do livro, numa cultura oral. E a cultura indígena continuará oral, mesmo que todos sejam alfabetizados. O ler não pertence à vida cotidiana do índio. Não pode ser, portanto, condição de sua relação com Deus. Concretamente, se trataria de formar “narradores” da história de Jesus. O padre deveria dar o exemplo, estudando bem o Evangelho dos domingos e narrando-o, em vez de ler. [...] (*Diários*, 14/07/1993, grifo do autor).

A liturgia também passa por esse confronto com a experiência em campo, como sugere a seguinte cena do relato de Boff.

[...] Um correu para um canto e outro para outro à procura do essencial para o sacramento: pão e vinho. Alguém trouxe, como cálice, o copo mais bonito da casa, com três faixas douradas em torno. Expliquei para a comunidade reunida que iríamos fazer uma celebração da Ceia do Senhor um pouco ao modo como São Paulo fez em Trôade, tal como tinha sido explicado na noite anterior [...] (1984, p. 169).

Na descrição que segue, o padre relata o andamento da missa, a participação da comunidade etc. O sugestivo título dessa entrada é “uma ceia como no tempo dos primeiros cristãos”. Taborda, em comparação, testemunha a Eucaristia celebrada pelo Pe. Balduino, não sem algum desconforto.

A celebração me deixou preocupado. A força da mentalidade canonística que a nossa formação inculcava, deixava-me amarrado. Não por ser pão comum, mas pelo destino das migalhas... E pela quantidade de pão. Procurei convencer-me de que estava bem. Jesus na última ceia não mandou recolher as migalhas... [...] Depois da comunhão me tranquilizei (*Diários*, 12/07/1987).

Há, em quase todos esses relatos e observações, uma inspiração de fundo, ilustrada por constantes referências à Igreja primitiva. Assim, em mais um exemplo, desta vez em uma atmosfera carregada de solenidade, os jesuítas Taborda, Thomaz e Balduino, celebram o sacrifício da missa diante do túmulo do irmão Vicente:

Depois de falar no rádio com os outros postos da Missão, celebramos a Eucaristia sobre o túmulo de Vicente. Na pedra que ele tirou do rio e se assemelhava a uma lápide mortuária e agora marca o lugar onde jaz seu corpo, colocamos duas velas, o pão e o vinho. A celebração foi simples, mas comovida, com muitos espaços de silêncio para reflexão e oração pessoal. Como na Igreja antiga estávamos celebrando a *statio* sobre o túmulo de um mártir (*Diários*, 20/07/1987).

A partir das várias referências ora à Igreja antiga, ora à concretude da realidade vivida, é possível indicar o forte indutivismo que caracteriza a teologia narrativa. Com efeito, discorrendo sobre a teologia sacramental no contexto da “volta às fontes”<sup>18</sup>, Taborda comenta que, se a Escolástica, “responsável pela sistematização da teologia sacramental, havia ensinado a abordá-los dedutivamente”, a Patrística (cuja redescoberta é o cerne do *Ressourcement*) “refletiu sobre os sacramentos sem preocupação sistemática, mas a partir da celebração vivida em comunidade, indutivamente” (Taborda, 2003, p. 71).

<sup>18</sup> Conhecido pelo termo francês *Ressourcement*.

Apoiando-nos em Talal Asad (1986), é possível reconhecer aqui a referência desses atores a uma *tradição discursiva*, por exemplo, no modo de se remeter ao passado, e de basear seu proceder analítico em uma história, em um sistema de valores e objetivos. Segundo Asad,

Uma tradição consiste essencialmente em discursos que buscam instruir os agentes acerca da forma e propósito corretos de uma determinada prática que, precisamente por ser estabelecida, possui uma história. Esses discursos se referem conceptualmente a um passado (em que a prática foi instituída, e a partir do qual o conhecimento de seu sentido e sua correta *performance* foi transmitido) e a um futuro (como o sentido dessa prática pode ser melhor assegurada a curto e longo prazos, ou por que deveria ser modificada ou abandonada), através de um presente (como está conectada a outras práticas, instituições e condições sociais) (1986, p. 14, tradução nossa).<sup>19</sup>

A noção de que as semelhanças e paralelismos entre as abordagens apresentadas se firmam sobre uma certa tradição discursiva, será importante para o passo seguinte desta análise, objetivo do segundo capítulo. Ali, a partir do missionário como produtor por excelência de “escritas do outro”, abordamos as teologias missionárias que subjazem às experiências observadas neste trabalho. Se, até agora, exploramos algumas implicações da teologia narrativa – ou da narrativa na teologia –, o que se segue é uma discussão sobre algumas das consequências do gênero narrativo dos documentos em que se centra este trabalho.

## 2.2 O DIÁRIO COMO DISCURSO ETNOGRÁFICO

A narrativa pessoal cumpre um papel metodológico importante na teologia iberoamericana, como ficou claro a partir do discutido acima. Agora, é possível tomar essa figura – a narração como método, ou, se se quiser, gênero de escrita – e empregá-la como pivô que nos permita pensar a relação dos *Diários* (uma obra de reflexão teológica) com a escrita etnográfica. Isso é facilitado ao percebermos o quanto esta constitui, na dimensão narrativa (no papel do sujeito que relata), uma peça fundamental – seja isso explicitado ou não. A própria possibilidade de que isso não esteja explicitado no texto etnográfico tem uma longa história. Michel Trouillot (2003, p. 14) fala de uma correspondência temática evidenciada pela sincronia entre as publicações realizadas, a partir do século XVI, entre os relatos de viagens, descrevendo os recém conhecidos mundos, e as ficções que descreviam utopias habitadas por sociedades ideais. Da publicação – quase simultânea – de *Utopia* de Tomás Morus e dos

---

<sup>19</sup> No original: A tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. These discourses relate conceptually to a *past* (when the practice was instituted, and from which the knowledge of its point and proper performance has been transmitted) and a *future* (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through a *present* (how it is linked to other practices, institutions, and social conditions).

relatos de viagem de Américo Vespúcio, até fins do século XVIII, as fronteiras entre os gêneros literários eram muito mais sutis.

Hoje, alegamos conhecer claramente as diferenças entre relatos de viajantes, censos e pesquisas coloniais, relatórios e descrições etnográficas e utopias ficcionais. Tais catalogações são úteis, porém – sugere o autor caribenho – o são até certo ponto. Assim como a especialização intelectual e acadêmica, que marcou o século XIX, artificialmente separou a Utopia da descrição “real” do Selvagem, também foi se separando, sobretudo na virada do século XX, o relato pessoal (do viajante, do missionário, etc.) enquanto fonte de conhecimento etnográfico (a ser sistematizado pelo antropólogo em seu gabinete), do conhecimento etnográfico “sério”, “objetivo” e, portanto, mais digno de estatuto científico. Porém, como afirma Mary Louise Pratt, em sua contribuição ao volume *Writing Culture*, uma certa estratégia de “se definir por contraste com discursos vizinhos e anteriores limita a capacidade da etnografia de se explicar ou se autoexaminar como um tipo de escrita”, quando suas próprias práticas discursivas são, muitas vezes, herdadas desses outros gêneros e, muitas vezes, ainda compartilhadas com eles ([1987] 2016, p. 63). Nosso interesse, ao invocar a autora, é destacar, para os fins de nossa discussão, a complexidade da relação entre narrativa pessoal e a descrição impessoal na escrita etnográfica.

Pratt elabora seu argumento partindo de uma controvérsia envolvendo uma obra autobiográfica sobre a experiência de uma mulher que viveu em cativeiro entre um povo ameríndio do norte da Amazonia. O livro, por seu conteúdo, não demorou em ingressar no campo de visão da etnografia acadêmica e encontrar-se sob o juízo de diversos antropólogos. Em dado momento, uma antropóloga publica uma crítica acerca do livro, incluindo, ainda, uma acusação de plágio e fraude (2016, p. 64-68). Pratt chama atenção, sem entrar em detalhes sobre a verdade acerca da acusação, para a rapidez com que ela foi feita a partir de umas poucas e contraditórias observações. O interesse no caso é justificado pela forma como ele “ilustra parte da confusão e da ambiguidade que a narrativa pessoal [...] suscita no ‘espaço discursivo’ da etnografia” (2016, p. 68). Os relatos desse tipo são evidentemente bem conhecidos na antropologia acadêmica. Via de regra constituem um subgênero antropológico, mas que costumam estar acompanhados (geralmente precedidos) por uma etnografia formal. Mesmo quando não há um volume autobiográfico à parte, a narrativa pessoal é um componente convencional das etnografias, que surge quase sempre como introdução ou primeiro capítulo. Embora existam, nas margens da descrição formal, tais narrativas – sugere Pratt – não são triviais, pois desempenham o papel de “ancorar a descrição na experiência

peçoal do trabalho de campo”, experiência esta que é fonte de autoridade. São, ainda, “responsáveis por definir as posições iniciais dos sujeitos do texto etnográfico: o etnógrafo, o nativo e o leitor” (2016, p. 68-69). A conclusão da autora é que a narrativa pessoal “persiste na escrita etnográfica, lado a lado com a descrição objetificadora, porque ela realiza uma mediação em uma contradição, interna à disciplina, entre a autoridade pessoal e científica”. Em outros termos, ela “medeia essa contradição entre o envolvimento exigido pelo trabalho de campo e o autoapagamento exigido pela descrição etnográfica formal, ou ao menos suaviza parte de sua angústia” (2016, p. 69-70).

Contudo – e aqui a própria discussão remete aos diários que analisamos – não se pode dizer que a prática de combinar narrativa pessoal com descrição objetificada seja uma invenção da etnografia moderna. A combinação tem uma história longa naquelas formas de escrita, antes mencionadas, das quais a etnografia acabou por se distinguir. Na Europa do início do século XVI – prossegue Pratt – era convencional que os relatos de viagem

consistissem em uma combinação de narrativa na primeira pessoa, relato da própria viagem e descrição da flora e da fauna das regiões percorridas, bem como das maneiras e dos costumes dos seus habitantes. Esses dois discursos podiam ser claramente distinguidos nos livros de viagem, *com a narrativa predominando sobre a descrição* (2016, p. 70-71, grifo nosso).

Para sustentar essas constatações, a autora se remete a exemplos de escritos como os de Hans Staden, que registrou suas experiências de cativo no Brasil do século XVI, de Louis de Bougainville (de meados do século XVIII), e Mungo Park, explorador escocês da África Ocidental (fim do século XVIII), entre outros. A abrangência temporal de tais exemplos reflete uma certa estabilidade de tais práticas discursivas e, de fato, não se distanciam muito de algumas características dos relatos do Pe. Taborda em suas visitas às aldeias.

O texto narrativo do Pe. Taborda pode seguramente ser inserido nessa longa linhagem de escrita narrativa, a mesma linhagem a que pertence a etnografia, não obstante a sua disciplinarização e os esforços de sua purificação no seio da antropologia acadêmica. Assim como a narrativa pessoal que coexiste com o texto científico da etnografia, no prefácio dos Diários são explicitamente definidas as posições iniciais dos sujeitos do texto: não propriamente etnógrafo, mas assessor teológico; o nativo (missionários e índios); e o leitor. Também ali se vê a coexistência dos discursos narrativo e descritivo, “com a narrativa predominando sobre a descrição”. Pratt mostra em seu texto como, em alguns casos, nos relatos de viagem, “o discurso descritivo pode ser encontrado embutido na narrativa”, e como, embora entrelaçadas, “a narrativa particularizada e a descrição detalhada permanecem ainda

passíveis da distinção” (2016, p. 72). Os sinais da passagem de uma e de outra são, por exemplo, a substituição de tempos verbais – de pretérito para presente – e de pessoas específicas para nominações coletivas.

Quando já estavam só Tapura, Xinúxi e o Vovô, Thomaz pediu que Tapura me explicasse como era a vida depois da morte para os Mÿky. Eu, caindo de sono, tentava acompanhar a narrativa, já em si difícil de seguir pelo português arrevesado do narrador e pela lógica não ocidental. Xinúxi participou ativamente da narração. Como já me observara Beth, eles unem o atual ou recente e o mitológico na mesma narração, de forma que, de repente, percebi que estavam falando das guerras que tiveram com os Rikbaktsa, pouco antes dos contatos e das questões com os seringueiros. E depois já estavam no casamento de Thomaz e na responsabilidade pela família (*Diários*, 12/07/1990).

Algo semelhante pode ser reconhecido em vários das passagens dos diários apresentados acima, no subcapítulo anterior. Essa “dualidade narração-descrição” permanece estável até o presente, e também sua ordenação tradicional, ou a narração seguida da descrição, ou a subordinação da descrição à narração. Este parece ser o caso dos Diários, na maior parte do tempo – menos ao final dos estágios, onde o autor dedica algumas páginas a sistematizar – ainda que a modo de esboço – as suas reflexões, impressões e possíveis contribuições como assessor teológico da missão.

A etnografia moderna, por outro lado, guardando continuidade direta com essa tradição (Pratt, 2016, p. 73), costuma, no entanto, subordinar a narrativa à descrição – embora a primeira seja convencionalmente encontrada, nas margens da obra ou em volumes separados. Esse esquema de uma inversão simétrica pode, porém, complexificar-se. Há, no grupo dos documentos complementares aos Diários, versões “censuradas”, que Taborda enviou ao CIMI/MT, após os estágios da assessoria – as quais funcionavam como relatórios, que suscitavam cartas de resposta dos missionários implicados. Essas versões são apresentadas pelo autor como “excertos do diário de campo”. Tive acesso, na pesquisa no acervo documental do CIMI/MT, a três delas, correspondentes aos capítulos I, III e V dos Diários, isto é, das visitas aos Rikbaktsa, aos Mÿky e à Missão do Rio dos Peixes, respectivamente. É interessante perguntar-se, na esteira do debate trazido por Pratt, que excertos são esses. Com efeito, o que é minimizado nas versões é a dimensão mais pessoal da narrativa. Deduzo – da comparação entre os textos e de diálogos com o autor – que Taborda tenha querido destacar e enviar aos missionários aquilo que ele julgava mais pertinente para eles, relacionado mais intimamente com sua função de assessor. Para dizê-lo nos termos da discussão: nos excertos dos diários que foram enviados como relatório, foi prezada a parte *descritiva* em detrimento da *narrativa*.

No diário editado correspondente à visita da missão do Rio dos Peixes, por exemplo, há alterações importantes que dizem respeito à funcionalidade do documento como subsídio aos relatórios. Uma carta, enviada por Taborda aos missionários antes do estágio, está transcrita, contextualizando o seu registro de campo em que comenta as conversas feitas a partir das questões preliminares. A maioria das passagens que relatam cenas anedóticas, interações caracterizadas por impressões afetivas, pessoais, conformam a quase totalidade do que é suprimido nas edições.

Um fato poderosamente ilustrativo dessas diferenças é o de que no Balanço provisório da visita aos Rikbaktsa, o diário conta com uma análise da visita dividida em diferentes dimensões assim enumeradas: 1) o nível pessoal, 2) o ponto de vista de uma “teologia da sociedade humana”, e 3) da “teologia da missão”. Na versão editada do acervo do CIMI, o balanço inicia com o tópico número 2.

O diário da visita aos Mÿky é uma exceção, pois no arquivo do CIMI/MT, o documento encontra-se na íntegra. É provável que por meio dessa circulação interna é que o Pe. Vanildo, do CIMI Norte, veio a saber da “estória da anta”. Como consta no relato das minhas próprias anotações de campo (Cf. o início deste capítulo), foi a primeira coisa que ele mencionou, depois de nos apresentarem e dele ficar sabendo do assunto da minha pesquisa. Nesse capítulo dos diários, os “polos” narração-descrição aparecem notavelmente entrelaçados, tornando-o o mais denso dos cinco, em termos de análises e reflexões teológicas sobre a missão, ao menos relativamente, sendo ele o registro mais curto. Ainda nesse sentido, na versão editada há uma adição após a última entrada do diário (que em si já finalizava com um “balanço final da visita”), feita exclusivamente como relatório destinado aos missionários. Dela tomei conhecimento apenas depois de comparar as duas versões.

Alguns apontamentos importantes podem ser feitos acerca do olhar comparativo que procuramos trazer, que permitem vislumbrar o hiato fundamental entre a escrita teológica e a etnografia. Ao falar da narração, da mediaticidade da realidade narrada, da forma como ela é exposta para o ouvinte, ele faz um movimento que – na linha de autores como Milbank (1995), Robbins (2006), Furani (2019) – confronta a imanência da antropologia presente no relato etnográfico. Isso porque, nas palavras do teólogo, “a narração permite ver mais de imediato como no mesmo vivenciar da realidade, *o narrador a percebe como ação de Deus* (seja como graça ou como juízo)” (Taborda, 1987, p. 315). Se, na etnografia, o relato é percebido como ambivalente, pela imediaticidade da percepção subjetiva do narrador, aqui, um elemento muda radicalmente a fórmula: a presença de Deus. Tudo “é feito dentro e a partir

de um ato de fé inicial. Uma fé que traduz e particulariza a fé teologal: a fé no povo de Deus” (Boff, 1984, p. 13). Dessa forma, a natureza do método narrativo é alterada pela natureza do “objeto” da teologia – que, como na antropologia, é um Outro fundamental, mas um Outro mais radicalmente diferente (Cf. Furani, 2018).

No conhecido método “ver-julgar-agir” (desenvolvido a partir das novas formas de envolvimento político de clérigos e leigos católicos na primeira metade do século XX – e depois muito usado na reflexão teológica e na prática pastoral da teologia da América Latina) está contida uma analogia com a realidade (ver), a fé (julgar) e a prática (agir). Assim também a oração se compõe, segundo Jon Sobrino (apud Taborda, 2003), de uma tríade correspondente – ouvir a Palavra de Deus, fazer o que se escutou e responder na ação de graças ou pedido de perdão. Daí, indo um pouco mais longe, o próprio fazer teológico torna-se uma certa oração, já que “entre as formas de ouvir a Palavra de Deus está, sem dúvida, também a teologia, pois ela é um ‘ouvir’ que reflete e aprofunda intelectualmente a Palavra” (Taborda 2003, p. 84). No âmbito desse fazer teológico, então, a narração “tem em si uma potencialidade teológica, na medida em que o narrador e a comunidade de narração têm fé e a vivem. Nem é de estranhar que assim seja, quando se considera que a narração é a linguagem adequada para falar do Deus que se revela na história” (Taborda, 1987, p. 315).

Os paralelos entre os diários do Pe. Taborda e outras formas discursivas aparentadas à etnografia poderiam ser discutidos muito mais profundamente. Porém, esperamos, com esse debate, ter avançado na direção de confundir, em alguma medida, as fronteiras entre tais formas. Isso possibilita, como na aurora da disciplina antropológica, fazer uso de múltiplos olhares no esforço – que lhe é próprio – de fazer emergir do texto a multiplicidade. Uma vez posta a relativa “indistinção” (que sugeria Trouillot na citação evocada ao início deste subcapítulo) entre os modos de “escrita do outro”, fica-se mais alerta para a importância – central neste trabalho – da figura do missionário como construtor de “escritas do outro”, e que será o centro do capítulo segundo.

### 3 CONSELHO “INDIGENISTA” (E) “MISSIONÁRIO”

“Uma das características mais importantes do *modus operandi* da atividade missionária em geral é sua valorização da *inscrição* do outro”, escreve Montero (2006, p. 59). Seja nos catecismos jesuíticos do século XVI ou as primeiras compilações das línguas e culturas ameríndias, até as etnografias monumentais dos salesianos (entre outros) no século XX, “a atividade da escrita sobre e para o nativo fixa os acontecimentos em narrativas que vão, progressivamente, ‘depositando’ significações”. O que a literatura hoje conhecida como uma “antropologia das missões” faz é colocar o missionário no foco da observação, enfatizando, desse modo, “a atuação desses agentes de mediação nos processos de produção de significação” (2006, p. 32). Ainda nas palavras de Montero, “trata-se de compreender o modo como a ação missionária estimula a ressignificação da ‘tradição’ (indígena e não-indígena) para adaptá-la aos novos contextos de intercomunicação cultural” (2006, p. 32). O CIMI, em particular, tornou-se perito nessas ressignificações – essa é uma das proposições que o presente capítulo pretende levantar.

Em primeiro lugar, na ressignificação das próprias tradições indígenas, que, em seu esforço de “valorização da cultura [indígena]”, o CIMI tem sistematizado e reelaborado nas interações com os diferentes povos com que trabalha. Desde sua gênese, a organização foi caracterizada por um respeito “sagrado” à cultura – certamente a “cultura” “com aspas”, no dizer de Manuela C. da Cunha (2009) – o que sempre implicou uma certa “invenção da cultura”, em mais de um sentido da palavra<sup>20</sup>. Mesmo porque em muitos aspectos tais elaborações foram fundamentais para incentivar os próprios povos a valorizarem aspectos das suas tradições enquanto “cultura”.

Em segundo lugar, a ressignificação da tradição católica é patente, fazendo parte, pode-se dizer, do “código genético” do Conselho Indigenista Missionário, pois foi justamente de um processo de revisões e ressignificações que ele foi criado (Belleau, 2013; Rufino, 2002; Shapiro, 1981). As ressignificações, contudo, se, por um lado, produzem ruptura com modelos anteriores de missão, não deixam de remeter-se constantemente ao passado e à tradição da história da Igreja, ainda que consistam, por vezes, em fenômenos minoritários dessa história – por exemplo, os casos de missionários como Bartolomé de Las Casas, Mateo Ricci, entre outros. Essa “seletividade” no entendimento da tradição missionária cristã lembra o tipo de reivindicação sobre a qual Talal Asad afirma que

---

<sup>20</sup> Note-se que, no latim, o verbo “*invenio, -ire*”, se refere a “encontrar”.



A pertença a uma tradição não exclui o envolvimento num vigoroso debate sobre os significados de seus textos fundantes (inclusive sobre quais *são* os textos fundantes) e sobre a necessidade de uma reforma radical dessa tradição. A seletividade com que pessoas e grupos abordam sua tradição não compromete necessariamente a reivindicação de integridade da mesma<sup>21</sup> (2003, p. 195, tradução nossa).

Uma antropologia do Conselho Indigenista Missionário envolve, em boa medida, a identificação da gênese e caminho percorrido pelas significações que compõem, de algum modo, a autorrepresentação da “missão inculturada” da qual o CIMI é, sem dúvidas, protagonista. Como afirma Rufino (2002, p. 31), esses novos agentes – em particular, o CIMI – tendem a ser situados em uma das polaridades de dicotomias analíticas, “como as que opõem *engajamento político/espiritualidade, evangelização/promoção social, conversão religiosa/resgate da identidade étnica*”. Esperamos que a discussão deste capítulo e do seguinte, através da análise de algumas concepções centrais da teologia do CIMI, coloque em xeque tais dicotomias, uma vez que, mesmo naquilo que pareça o mais “secular” – aqui no sentido estrito de “não explicitamente religioso” – e ligado ao campo da “promoção social e política”, possui um ou outro tipo de significado religioso. A centralidade, neste trabalho, do Conselho Indigenista Missionário, ao qual é dedicado o presente capítulo, deve-se, entre outras razões, ao fato de ser nele que intervém o Pe. Taborda com suas contribuições advindas da assessoria, das reflexões e análises registradas em suas visitas às aldeias; e poder-se-ia dizer, também, que, na medida em que o Pe. Taborda intervém na história da ação missionária católica, essa intervenção é mediada – e partilhada – pelo CIMI.

### 3.1 UMA “TEOLOGIA INDIGENISTA MISSIONÁRIA”?

Em janeiro de 1971, os missionários iberoamericanos entre os povos indígenas se viram confrontados pelo “Documento de Barbados”. Um grupo de onze antropólogos, reunidos na ilha caribenha, criticaram duramente a política indigenista dos governos, bem como a atuação missionária das igrejas, chegando a afirmar que o melhor seria fechar todas as missões (Declaração de Barbados, 1971). A manifestação foi sucedida por um generalizado mal-estar entre diversos grupos missionários, como, no Brasil, a recém fundada OPAN, e alguns jesuítas da Missão Anchieta, no Mato Grosso, que já haviam começado a rever as formas de ação missionária levadas a cabo (Belleau, 2013; Rufino, 2002). Repensando sua

---

<sup>21</sup> No original: “Belonging to a tradition doesn’t preclude involvement in vigorous debate over the meanings of its formative texts (even over which texts *are* formative) and over the need for radical reform of the tradition. The selectivity with which people approach their tradition doesn’t necessarily undermine their claim to its integrity”.

prática, informados pelo relativismo cultural da antropologia social contemporânea (praticada academicamente por muitos deles, como os padres das missões salesianas, e jesuítas como Adalberto Holanda Pereira), os missionários criam o Conselho Indigenista Missionário em 1972. Pouco depois, inicia uma série de assembleias indígenas, congregando lideranças indígenas (que, até então, tinham entre si pouca ou nenhuma articulação). Este subcapítulo tem como objetivo analisar a concepção teológica que o CIMI tem de si próprio, da missão cristã e do próprio cristianismo, a partir de suas ações concretas, das reflexões intelectuais e acadêmicas de seus membros, e – seguindo a linha central deste trabalho – das reflexões que o Pe. Francisco Taborda tece como assessor da organização, pensando a partir dessa mesma concepção, pautada pela busca de uma “evangelização inculturada” (não obstante o fugidio que possa ser tal conceito – fato de que nossos interlocutores se mostram conscientes).

O século XIX havia sido a época clássica de empenho missionário maciço, nas palavras de Hobsbawm (1988, p. 108 apud Rufino, 2002). Para ele, “o trabalho missionário não foi, de forma alguma, um intermediário da política imperialista. Muitas vezes se opôs às autoridades coloniais; quase sempre colocou os interesses de seus convertidos em primeiro lugar”. Contudo, não deixava de haver uma associação entre agentes da Igreja e as autoridades estatais, e, em particular, no Brasil, os empreendimentos missionários foram mais ou menos fortemente instrumentalizados para a incorporação dos povos indígenas à economia da sociedade envolvente (Rufino, 2002). E – prossegue a mesma citação de Hobsbawm (1988, p. 108) – se a cristandade “insistia na igualdade de almas, ressaltava a desigualdade de corpos – mesmo de corpos clericais. [...] A Igreja Católica só sagrou seus primeiros bispos [do leste Asiático] nos anos 1920, oitenta anos após ter observado o quanto isso seria desejável”.

Quando do impacto da Declaração de Barbados sobre os missionários brasileiros, era com as piores facetas que eles lidavam. A imagem da “missão catequética” (como seria chamado o modelo vigente na maioria das missões pelo menos desde o século XVIII até início do século XX) seria para esses missionários como um espectro, associada a equívocos, soberba e insensibilidade às virtudes espirituais indígenas. Como afirma Rufino, os pressupostos e métodos implicados nessa forma de evangelizar “foram rapidamente fixados em uma imagem em negativo que, desse momento em diante, estaria sempre exposta como um contra-modelo, cujos contornos e formas não deveriam inspirar qualquer imitação”, ao ponto das práticas dessa missão, aparecerem, agora, “como uma intolerável insensibilidade pela complexa espiritualidade indígena, que seria nada menos do que a expressão do ato

criador de Deus”, e que deveria, portanto, ser contemplada na perspectiva do *mistério*” (2002, p. 124).

Quando, na conversa com um dos missionários, se depara com o “contra-modelo” visto no passado da missão, o Pe. Taborda tece alguns comentários ponderando:

[Se] falou muito contra o estilo antigo do trabalho na Missão. Foi uma impressão forte que ficou para mim, a de fixação na oposição ao trabalho anterior. [...] Creio que não é bom, pois há o perigo de construir uma coisa **contra** a outra, o que não permite ver os limites do próprio trabalho. Não contribuí à autocrítica (*Diários*, 11/07/1987).

Inspirada por essa “imagem em negativo”, portanto, é adotada uma postura que C. Boff, em sua já citada obra, chama de um “silêncio penitencial”, só depois do qual “as palavras da fé volveriam a adquirir um fulgor e um vigor próprios” (1984, p. 125). Assim também, a figura de “missão calada”, discutida por Rufino (2002, p. 197). Os desdobramentos das representações identitárias nas atitudes e intervenções concretas do CIMI gerariam, nesse sentido, “um paradigma salvífico que, se comparado ao proselitismo evangélico comumente associado à missão, é caracterizado pelo silêncio”. O autor prossegue com uma das possíveis sínteses de tal paradigma missionário levado a cabo pelo CIMI:

Não se trata propriamente do índio imitar o missionário, mas deste último imitar a Cristo e aos apóstolos, sacrificando-se incondicionalmente em função do outro. Somente uma tal anunciação pela práxis poderia fazer uma outra cultura enxergar as motivações fundamentais que sustentam o edifício doutrinário sob o sacrifício pascal (Rufino, 2002, p. 198).

A analogia com que me deparei em diversos textos e manuais internos, como nos do biblista carmelita Carlos Mesters (autor de textos catequéticos voltados ao resgate dos mitos indígenas, e de formações para os missionários), ilustra ainda mais a ideia: “o missionário deve proceder como Jesus Cristo, que, em sua vida terrena, escutou por trinta anos e falou por três”.

Se o sucesso da missão anterior se valia do avanço imperialista, como ponderávamos acima com Hobsbawm, não seria justo, porém, “esvaziar as significações propriamente religiosas presentes no projeto eclesial-missionário” (Cf. Rufino, 2002, p. 124). E. Said, crítico inequívoco dos abusos presentes na história de longa-duração das relações coloniais, reflete sobre como os “missionários, apesar de terem, frequentemente, funcionado como agentes de uma ou outra potência imperialista ao longo do século XIX, foram, por vezes, capazes de refrear os piores excessos coloniais” (1994, p. 166).

Assim, não obstante a relação tensa com o passado da missão, os ideólogos do CIMI não deixam de buscar, no passado da Igreja, linhas históricas que se fizeram presentes na ação missionária da Igreja, em diferentes épocas e diferentes locais. Daí que o “contra-modelo”

visto por eles no modelo missionário anterior não consiste em um “descarte” daquele passado, mas, de fato, em releituras que emprestam legitimidade à nova prática missionária. São essas releituras que compõem as linhas de continuidade que ao longo de todo este trabalho, em especial neste capítulo, podem ser vislumbradas.

Uma das maneiras que possibilitam compreender melhor as dinâmicas pelas quais a ação missionária da Igreja passava no século XX – dinâmicas estas das quais o CIMI é resultado e posteriormente agente – é observar os pronunciamentos advindos do lugar mais elevado do Magistério, isto é, do Pontífice Romano. O espírito de reforma que na segunda metade do século atravessou, entre outros setores, as missões católicas – espírito que o CIMI, de certa forma, encarna –, embora tenha ficado explícito a partir do Concílio Vaticano II e dos encontros episcopais americanos, certamente pairava em diversos ambientes da Igreja.

Nesse sentido, é possível destacar, em primeiro lugar, a carta apostólica *Maximum illud*, do papa Bento XV, publicada em novembro de 1919. Evidentemente que para pensar a visão missionária da Igreja é possível remontar-se a muito antes, às origens mesmas da Igreja, aos ditos de Jesus Cristo e do “Apóstolo dos Gentios”, São Paulo de Tarso. Todos os séculos subsequentes foram marcados pela vocação missionária da Igreja. Esses séculos são pontuados por momentos críticos onde se fizeram mais ou menos notáveis os desafios de tal vocação, como no encontro com os povos celtas e germânicos da Europa ocidental na antiguidade tardia, no encontro da Cristandade grega com o mundo eslavo, das primeiras irradiações da Fé ao Leste Asiático e à África. Ainda mais próximos e diretamente relacionados com nosso mundo, os empreendimentos missionários das Américas no século XVI, bem como as experiências jesuíticas na China, com o Pe. Mateo Ricci e outros. Um pouco dessa história é pincelada em outra parte deste trabalho.

O século XIX viu a publicação de diversos documentos papais – como *Probe Nostis* (Gregório XVI, 1840), *Quanto Conficiamur* (Pio IX, 1863), *Sancta Dei Civitas* (Leão XIII, 1880), *Catholicae Ecclesiae* (Leão XIII, 1890) – com o objetivo de fortalecer as missões da Igreja através de várias instituições missionárias que vinham surgindo pelo mundo (Congregatio pro Gentium Evangelizatione, 2019). O documento de Bento XV, de 1919, é sucessor daqueles, e também o início de uma sequência de declarações papais posteriores sobre a questão missionária, que terão essa carta apostólica como base. *Maximum illud*<sup>22</sup> reflete preocupações que se mantiveram por todo o século, atravessam o Concílio Vaticano II e continuaram pairando sobre a vida missionária da Igreja. Em relação aos documentos

---

<sup>22</sup> Citada doravante como *MI*, seguida da numeração correspondente à tradução castelhana.

anteriores, é digna de nota a evolução do posicionamento do Magistério e o aparecimento gradual de uma mentalidade que, décadas mais tarde, irá tornar-se mais explícita, especialmente no Magistério pós-conciliar.

No momento da sua publicação, a Europa havia acabado de sair da Primeira Guerra Mundial. Embora a Igreja passasse por uma perda de “fervor” missionário em consequência das tragédias desse contexto, também havia a expansão de algumas missões e vicariatos apostólicos que se mantinham em diversos lugares, e sobre os quais o pontífice não esconde seu entusiasmo (*MI II*, 23). Contudo, sendo os países a receberem missionários, colonizados por países ocidentais, não raro o empreendimento colonial tomava prioridade sobre os objetivos missionários. Contra isso, Bento XV denunciava a falta do missionário em cuja conduta entrassem elementos humanos e, ao invés de ver-se nele só o apóstolo, também se vislumbrasse um agente de interesses nacionais particulares. “Seu trabalho, afirma a carta, far-se-ia suspeito diante do povo, que poderia ficar facilmente convencido de ser a religião cristã própria de um determinado país, e que aderir a ela seria renunciar a seus direitos nacionais e submeter-se a tutela estrangeira” (*MI* 46).

Na década de 1960, a atividade missionária da Igreja se deparava com um panorama de emancipação política de antigas colônias – sobretudo na Ásia e na África. No Brasil, diversos missionários iniciavam um profundo processo de autorreflexão e revisão dos seus métodos. Várias questões que ali – como a construção de uma “igreja local”, ou as vocações religiosas nativas – se tornavam centrais, e haviam sido postas em discussão por *Maximum Illud*, evidenciando a providência de Bento XV que se antecipara a temas que viriam a ser candentes em décadas posteriores. Nesse sentido, seus sucessores à Cátedra Petrina em diversas oportunidades remeteram-se a seus ensinamentos e desenvolveram seu conteúdo. Em 1926, Pio XI publica sua encíclica *Rerum Ecclesiae*, em que muitos pontos de *Maximum Illud* são desenvolvidos – com especial menção ao fomento não apenas de vocações sacerdotais como de vocações religiosas, formação de catequistas indígenas, etc. (Cf. *RE* 7, 60, 69, 77). De sua parte, Pio XII, no vigésimo quinto aniversário de *Rerum Ecclesiae*, publica *Evangelii Praecones* em Junho de 1951, em que vai além do chamado às vocações nativas, exortando a que desse clero sejam feitos mais bispos e comemorando as nomeações já ocorridas (*EP*, 5). Exemplos disso são a constituição, na época, da hierarquia eclesiástica na China e em diversas regiões do continente africano (*EP*, 6). Pio XII é citado por meio dessa encíclica por Taborda, em uma discussão sobre a formação de uma Igreja indígena, destacando a comparação feita pelo pontífice entre a ação da Igreja missionária e “enxertar o Evangelho na árvore das

culturas autóctones” (1993, p. 272). De Pio XII também pode-se mencionar *Fidei Donum*, de abril de 1957 (FD 3), documento que, embora dirigido à questão missionária em geral, faz especial menção à situação missionária na África. Por fim, a encíclica de João XXIII, *Princeps Pastorum* (novembro de 1959) – segundo o já citado dossiê promovido pela Congregação para a Evangelização dos Povos<sup>23</sup> na celebração do centenário de *Maximum Illud* (2019) –, é o documento que mais explicitamente se remete ao de Bento XV, publicado quando este completava 40 anos. Além disso, retoma uma série de desenvolvimentos ocorridos durante os pontificados de Pio XI e Pio XII.

Cabe apontar, nesse texto de João XXIII, algumas passagens (sendo uma delas de seu predecessor Pio XII) que estão ligadas ao modo como, desde os tempos dos apóstolos, a Igreja aprendeu a confrontar-se criativamente com o meio cultural circundante – e que será plenamente explicitado, sobretudo em sua ação missionária, sob o nome de inculturação. Ao discorrer sobre a formação do clero nativo das distintas regiões, João XXIII destaca a importância de um ensino que, “no espírito da mais pura e sólida tradição eclesiástica, saiba formar acuradamente o juízo dos sacerdotes sobre os valores culturais locais, especialmente filosóficos e religiosos, na sua relação com o ensino e a religião cristã.” Isso pois – como afirma Pio XII citado por João XXIII –,

A Igreja Católica não desprezou nem lançou fora as doutrinas dos pagãos, mas, pelo contrário, purificou-as de todo erro e impureza, desenvolveu-as, e aperfeiçoou-as com a sabedoria cristã. Assim fez também com as artes e a cultura, que a tão alto grau tinham chegado entre alguns povos (...) e consagrou de alguma maneira os costumes particulares e as tradições antigas dos povos; as próprias festas pagãs, transformadas, serviram para celebrar as memórias dos mártires e os divinos mistérios (Pio XII, *EP* 57).

A seguir João XXIII repete um trecho de um discurso proferido no mesmo ano:

Em toda parte... onde autênticos valores de arte e de pensamento são suscetíveis de enriquecer a família humana, a Igreja está pronta a favorecer tais trabalhos do espírito. Ela mesma, como sabeis, não se identifica com nenhuma cultura, nem mesmo com a cultura ocidental, à qual a sua história está estreitamente ligada. Porque a sua missão pertence a uma outra ordem, à ordem da salvação religiosa do homem. Porém a Igreja, tão rica de juventude que incessantemente se renova ao sopro do Espírito, está sempre disposta a reconhecer (...) e mesmo animar, tudo aquilo que é de honra para a inteligência e para o coração humano nas outras partes do mundo, diverso desta bacia mediterrânea, que foi berço providencial do cristianismo” (*L’Osservatore Romano*, 1959).

Após a ascensão de Paulo VI ao pontificado, o processo de transformação da mentalidade missionária aprofundou-se. Esse papa, além de ter sido o responsável pelo encerramento do Concílio Vaticano II – e foi sua aprovação que selou documentos aqui

---

<sup>23</sup> *Congregatio pro Gentium Evangelizatione*, sucessora da *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (Sagrada Congregação para a Propagação da Fé), criada em 1622.

citados, como *Gaudium et Spes* e *Ad Gentes* –, publicou duas encíclicas significativas no sentido de nossa discussão. Em 1964, sua primeira encíclica, *Ecclesiam Suam* (sobre os caminhos da Igreja), versava sobre temas como “consciência”, “renovação” e reforma, e “diálogo”. Em 1975, no aniversário de 10 anos da conclusão do Concílio, publica a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, sobre a evangelização no mundo contemporâneo, na qual, naturalmente, discutia a atividade missionária e suas novas orientações.

Em diversas correntes da teologia católica do século XX também irão aparecendo elementos desse espírito que a ação missionária incorporará de uma vez por todas mais tarde. Em sua obra sobre *A Teologia do Século XX*, Rosino Gibellini (2012, p. 196) comenta, ao se referir à perspectiva de J. Daniélou (um dos referentes da *Nouvelle Théologie*) sobre a questão missionária:

A solução para o problema missionário não pode ser o sincretismo, que é a caricatura da catolicidade, e sim a unidade que a missão do Verbo e de sua Igreja buscam. Diante das religiões não cristãs, duas atitudes podem ser assumidas: *a*) uma atitude positiva, que evidencia os valores humanos e religiosos por elas expressos, se bem que sejam insuficientes, e justamente por isso só se realizem plenamente no cristianismo; ou então *b*) uma atitude negativa, que Daniélou encontrava então expressa na obra do missionário protestante, [...] Hendrick Kraemer, [...] para quem as religiões não cristãs não são uma preparação para o Evangelho, e sim um obstáculo que é preciso superar.

Daniélou, ainda segundo Gibellini, adotava a primeira posição, a qual correspondia à missiologia elaborada pelo Pe. Pierre Charles<sup>24</sup> em Louvain, e o trabalho pioneiro de homens como o Pe. Lebbe na China, Pe. Aupiais na África, e o abade Monchanin na Índia. Nesse espírito, o teólogo explicita uma concepção de missão anterior à teologia da *encarnação*<sup>25</sup> que viria formar parte da identidade do Conselho Indigenista Missionário desde a origem:

uma espiritualidade de encarnação, no sentido de que a primeira coisa necessária é evidentemente encarnar o cristianismo em tudo o que há de bom naqueles mundos, no pensamento da Índia, no pensamento da China, no pensamento do mundo negro, do mesmo modo como ele se encarnou no mundo romano e no mundo grego (Daniélou, 1946, p. 64 apud Gibellini, 2012, p. 196).

Pouco mais tarde, no Concílio Vaticano II (1962-1965), serão explicitados alguns princípios teológicos que a perspectiva missionária do CIMI irá adotar como ponto de partida da sua própria. Um conceito central para compreender a ideologia religiosa do CIMI, em relação com as articulações teológicas feitas na Igreja (tanto desde a teologia acadêmica como

<sup>24</sup> A quem devemos o termo “inculturação”, segundo registra Belleau (2013, p. 9-10). Ver, por ex., Charles (1953).

<sup>25</sup> Não obstante o uso do mesmo termo (i.é. “encarnação”), a apropriação que o CIMI faz dele em seus primeiros anos tem importantes diferenças com a definição de Daniélou. Esta, poderíamos ainda dizer, tem muito em comum com a noção de inculturação, ao menos em alguns dos seus sentidos (ver os já citados Belleau, 2013 e Rufino, 2002, p. 280 et seq.)

a partir de partes da hierarquia) é o de *Semina Verbi*, “sementes do Verbo”<sup>26</sup>. Trazido sobretudo do Padre da Igreja São Justino Mártir, filósofo cristão do século II d.C., conhecido, entre outras obras, por suas Apologias (I e II) e o Diálogo com Trifão (1995). Profundo conhecedor da filosofia grega, em sua I Apologia o autor se remete às verdades presentes na filosofia pagã antiga de que é tributário:

Confesso que todas as minhas orações e esforços tem por finalidade mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque elas não são totalmente semelhantes, como também as dos outros filósofos, os estoicos, por exemplo, poetas e historiadores. De fato, cada um falou bem, vendo o que tinha afinidade com ele, pela parte que lhe coube do Verbo [*Logos*] seminal divino. Todavia, é evidente que aqueles que em pontos muito fundamentais se contradisseram uns aos outros, não alcançaram uma ciência infalível, nem um conhecimento irrefutável. Portanto, tudo o que de bom foi dito por eles, pertence a nós, cristãos, porque nós adoramos e amamos, depois de Deus, o Verbo, que procede do mesmo Deus ingênito e inefável. (...) Todos os escritores só puderam obscuramente ver a realidade, graças à semente do Verbo neles ingênita (II Apologia 13, 2-5).

E se refere a uma visão pela qual, antes de Cristo, e sendo Cristo o Verbo “do qual todo o gênero humano participou”, teriam sido cristãos

(...) aqueles que viveram conforme o Verbo [*Logos*] (...) como sucedeu com Sócrates, Heráclito e outros semelhantes; e entre os bárbaros com Abraão, Ananias, Azarias e Misael, e muitos outros (...). De modo que também os que antes viveram sem razão [*Logos*], se tornaram inúteis e inimigos de Cristo e assassinos daqueles que vivem com razão [*Logos*]; mas os que viveram e continuam vivendo de acordo com ela, são cristãos e não experimentam medo ou perturbação (II Apologia 7, 1-5).

De forma explícita, o conceito figura no Decreto *Ad Gentes* (AG 11 e 15), mas, segundo J. L. Moreno (1993), foi sobretudo nos bastidores do concílio que a expressão foi posta em relevo, por três intervenções de padres que reclamavam da falta de menção da relação entre os valores das culturas religiosas e o Evangelho. O primeiro se tratava do Arcebispo de Deli, Índia, Angel Fernandes. O segundo deles foi o Cardeal Rugambwa, da Tanzânia, que argumentava (em 6 de novembro de 1964) que “as missões floresceram nos povos ‘cujos valores os missionários reconheceram reverentemente e (por assim dizer) batizaram’ e que a Igreja, seguindo a dinâmica da encarnação, ‘deve penetrar reverentemente tudo quando é humano e redimir e batizar as verdadeiras riquezas de cada povo’” (Moreno-Martínez, 1993, p. 128). A terceira destas intervenções foi proferida, em 11 de novembro, pelo Arcebispo auxiliar de Antioquia, da Igreja Católica Melquita (Síria). A originalidade desta, de novo segundo Moreno-Martínez (1993, p. 129-130, tradução nossa), de propor a expressão “sementes do Verbo” “para indicar [rotundamente] e com uma fórmula patrística o valor das

<sup>26</sup> Usado primeiro no grego λόγος σπέρματικός (translit. Logos spermatikos).



culturas e das religiões não cristãs”. Dizia o Arcebispo (citado pelo autor a partir das Atas do concílio):

Os Padres orientais apreciam uma segunda ideia: que a missão redentora de Cristo e da Igreja se refere à humanidade que já fora fecundada pela semente divina, pelos germes do Verbo (em grego ‘*spermata tou Logou*’), como dizem Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes. O evangelizador que chega a uma terra ainda não evangelizada, semeia a semente da Palavra em almas que não estão completamente alheias à Palavra de Deus, mas sim foram preparadas longamente pelo Espírito Santo, pois aquelas almas receberam desde sua criação o Verbo Criador, isto é, a semente divina, que espera o orvalho de um novo amanhecer para que cresça e frutifique. [...] Não se faz nenhuma cisão entre o Verbo Redentor e o Verbo Criador, ou entre o gênero humano redimido e o gênero humano criado [...].

Segue-se, segundo o Padre sírio, que “a Igreja nos povos a evangelizar deve primeiro descobrir aquela semente divina e as riquezas naturais que essa semente produziu”. As proposições não passaram despercebidas pela Comissão redatora, e assim, no novo esquema enviado em maio de 1965, são incorporadas tais ideias (que depois, com mais ou menos alterações, estarão presentes no texto definitivo do Decreto). Essa versão, assim, ao discorrer sobre a missão do Filho, destacava “os esforços, *inclusive de tipo religioso*, com que os homens buscam a Deus de muitas maneiras, para encontrá-Lo ‘como que às apalpadelas, embora Ele não esteja longe de cada um de nós’ (*Atos 17, 27*)” e afirmava então que tais esforços poderiam eventualmente ser considerados como “pedagogia voltada ao verdadeiro Deus ou *preparação para o Evangelho*” – parafraseando Santo Irineu, Eusébio de Cesareia e São Clemente de Alexandria (cit. em Moreno-Martínez, 1993, p. 130; Suess, 1993, p. 11).

Sobre o documento que mencionamos acima, o decreto *Ad Gentes* sobre atividade missionária da Igreja, explica Rufino (2002, p. 134) que, embora o aspecto missionário da Igreja seja parte fundamental de sua existência, depreendido da própria vida de Cristo narrada no Evangelho, e afirmada de modo explícito por Ele próprio, ao final de sua vida terrena (Mt 28, 18-20), tal decreto traz proposições que alteram o entendimento do campo missionário em certos aspectos. A relação que a missão deve constituir com os grupos que almeja evangelizar, por exemplo, vêm a ser explicitada de uma forma distinta de formulações anteriores – assim, os missionários são chamados a

[tomarem] conhecimento dos homens no meio dos quais vivem, e conversem com eles, para que, através dum diálogo sincero e paciente, eles aprendam as riquezas que Deus liberalmente outorgou aos povos; mas esforcem-se também por iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-las e restituí-las ao domínio de Deus Salvador (*Ad Gentes*, nº 11).

Em outras palavras, o missionário é orientado a “inserir-se na vida dos povos de maneira integral” (Rufino, 2002, p. 134). “Os Santos Padres proclamam constantemente” – lembra o mesmo decreto (*Ad Gentes*, nº 3) – “que não foi sanado o que não foi assumido por

Cristo”. E assim a Conferência de Puebla (nº 400) irá interpretar que, “‘na ordem pastoral continua válido’ o mesmo princípio da encarnação ‘formulado por Santo Irineu’” (Suess, 1993, p. 11).

O conceito de “sementes do Verbo”, apesar de aparecer explicitamente apenas em *Ad Gentes*, faz-se implicitamente presente noutras passagens que transitam na mesma órbita e empregam um vocabulário semelhante. Em *Lumen Gentium* (Constituição dogmática sobre a Igreja), são mencionadas “sementes” e o que é “semeado” por Deus. *Nostra Aetate* (decreto sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs) faz alusão a “um raio da verdade” que ilumina todo homem. E *Gaudium et Spes* (Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo) se refere a reconhecer o Verbo de Deus presente na Criação. Com tais desenvolvimentos conciliares como ponto de partida (Suess, 1985), o CIMI busca, em sua teologia e em sua prática, ir além das posições da Igreja nas questões sobre cultura. Nesse sentido lemos a afirmação de ele constituir uma espécie de vanguarda teológica no campo das relações interculturais da Igreja ou, na expressão de Rufino (2006), uma “força-tarefa especializada na relação com a diferença radical”.

O último documento mencionado – *Gaudium et Spes* – tem uma importância particular para nossa discussão, uma vez que, caracterizado por sua atenção às realidades sociais da época, converge com o tipo de teologia que se desenrolava na América Latina. No parecer de Taborda (2019, p. 121), a constituição *Gaudium et Spes* foi o texto mais original do Vaticano II, e o mais discutido até a última semana da quarta sessão do Concílio. A razão foi tratar-se de um texto elaborado em um gênero literário único, “novo não só como documento conciliar, mas também como texto do magistério e até como texto teológico”. Normalmente, a teologia parte das fontes da revelação cristã e tira daí as consequências, isto é, pela via de um método dedutivo. Na *Gaudium et Spes*, propõe-se partir da realidade social, ou seja, adotando um método indutivo de fazer teologia – assim como o método narrativo que apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho. É por essa chave de leitura, então, que Taborda apresenta a recepção “criativa e seletiva” (Galilea, 1985 apud Taborda, 2019, p. 123) do Concílio pelo Episcopado latino-americano, através da Conferência de Medellín em 1968. Muitos dos elementos até aqui destacados serão incorporados por diferentes grupos e movimentos da Igreja do continente (sem falar da teologia), a partir de seu reconhecimento “oficial” naquela conferência:

A fé, e, por conseguinte, a Igreja, nascem e crescem em religiosidade culturalmente diversificada nos distintos povos. Fé, que embora imperfeita, pode encontrar-se ainda nos níveis culturais mais inferiores. Pertence precisamente à tarefa evangelizadora da Igreja descobrir nessa religiosidade a ‘secreta presença de Deus’ e

a luz da verdade que ilumina a todos, a luz do Verbo presente, mesmo antes da encarnação ou da pregação apostólica, e fazer frutificar essa semente. Sem extinguir a mecha fumegante, a Igreja aceita com alegria e respeito, purifica e incorpora à fé os diversos ‘elementos religiosos’ que estão presentes nessa religiosidade como ‘semente oculta’ do Verbo e que constituem ou podem constituir uma preparação evangélica (Celam, 1984, p. 70).

A referência a Isaías 42<sup>27</sup> é um dos diversos símbolos que virão a ser empregados na teologia missionária expressa pelo CIMI e seus correligionários, e, nesse espírito, Pe. Taborda a cita em um texto de discussão anexo aos diários<sup>28</sup>, apontando “o exemplo do próprio Cristo que, como Servo do Senhor, ‘não quebra a cana rachada nem extingue a mecha que ainda fumeja’”, confirmando “a atitude de respeito à liberdade por parte do missionário cristão”. “A Igreja”, prossegue – remetendo-se a *Dignitatis Humanae* (nº 12), outro importante documento do Vaticano II –, “durante os séculos, embora adotando por vezes posturas menos conformes ao espírito evangélico [...] não obstante sempre manteve a doutrina de que ninguém pode ser forçado a abraçar a fé”.

Essa mudança de perspectiva diante da posição missionária, declarada de modo explícito nos âmbitos institucionais que mencionamos acima, desembocará – na teologia, no discurso, e na prática missionárias que o CIMI encarna – na noção de inculturação, a qual, segundo Paulo Suess, assessor teológico do CIMI a nível nacional, não é um mero verniz, como que para tornar mais atraente a mensagem cristã, mas, ao contrário, é um caminho indicado precisamente pelo próprio Jesus Cristo encarnado. “Seu anúncio explícito, onde desejado pelo próprio povo”, prossegue, “há de ser feito dentro de uma perspectiva de ‘assunção’ sócio-cultural e de continuidade histórica do projeto de vida” de dito povo (1993, p. 10). No subcapítulo a seguir, observamos alguns dos modelos missionários que, de algum modo, antecipavam na prática estes princípios que os bispos do Vaticano II e de Medellín (assim como nos posteriores encontros do episcopado latino-americano) vão tornar explícitos a partir da década de 1960. Vê-se, em diversos momentos da narrativa do Pe. Taborda, imagens dessa perspectiva, suscitadas pelo esforço de conceber uma “evangelização inculturada”.

[...] Essa festa faz parte de uma festa de meses, ligada ao ciclo da natureza e da vida agrícola, culminando no fim de agosto. Essa devia ser a data da Páscoa Rikbaktsa, quando convertidos ao cristianismo. Sonhos. Mas foi o que fez a evangelização dos gregos, romanos e bárbaros. Não era Natal uma festa pagã? Não era 24 de junho outra festa pagã? E assim por diante. Também não devíamos ter tanto medo de que contrabandeassem superstições com seus costumes. Não estava a Europa carolíngia cheia de superstições? E já antes, não conta o próprio Agostinho uma superstição de

<sup>27</sup> “Não quebrará a cana rachada, nem apagará o pavio fumegante, até que faça triunfar a justiça” (Mt 12, 20; Is 42, 3)

<sup>28</sup> Ver Anexo I - Autonomia dos povos indígenas e prática missionária (Texto para estudo e discussão).

Santa Mônica? Por que deveria ser o cristianismo indígena mais puro que o romano ou o germânico em suas origens? Porque hoje a Europa é mais esclarecida e já passamos pela “Aufklärung”? Ou porque hoje os fiscais do Santo Ofício estão por toda parte, neste mundo tornado aldeia global? Ou porque a fiscalização feita por Roma, via visitas “ad limina”, é cerrada e quer saber de tudo, impedindo a liberdade das Igrejas locais? Tudo isso talvez seja menos cristão do que as superstições germânicas ou Rikbaktsa (*Diários*, 14/07/1987).

Aquela “continuidade histórica do projeto de vida” do povo em questão reflete a leitura histórica de Suess sobre a relação da Igreja primitiva com o paganismo da região (preponderantemente o greco-romano), que teria sido caracterizado por uma “ruptura sem conflito”. Até mesmo uma “continuidade entre o Deus Desconhecido de São Paulo (At 17) e Jesus ressuscitado dos mortos”, ou seja, uma “pregação cristológica sem fazer passar os gregos pelo conhecimento detalhado do Antigo Testamento” (1993, p. 11).

Vale repassar a passagem à qual se refere Suess:

Paulo, estando em pé no meio do Areópago, disse: “Homens atenienses, em tudo vos vejo muito religiosos; porque, *indo eu passando e vendo os vossos monumentos sagrados, encontrei também um altar sobre o qual estava escrito: ‘Ao Deus desconhecido’*. *Aquele, pois, que vós adorais sem o conhecer, esse vos anuncio*. Deus, que fez o mundo e tudo o que nele há, sendo o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos pelos homens, nem é servido pelas mãos dos homens, como se necessitasse de alguma coisa, Ele que dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas. De um só homem fez sair todo o gênero humano, para que habitasse sobre toda a face da terra, *fixando aos povos a ordem dos tempos e os limites da sua habitação, para que busquem a Deus e o encontrem como que às apalpadelas, embora Ele não esteja longe de cada um de nós*, porque nele vivemos, nos movemos e existimos, *como até o disseram alguns dos vossos poetas: ‘Somos verdadeiramente da sua linhagem’*. Sendo nós, pois, linhagem de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra lavrada por arte e indústria do homem. Porém Deus, não levando em conta os tempos desta ignorância, anuncia agora aos homens que todos em todo o lugar se arrependam, porque fixou um dia em que há de julgar o mundo pelo homem a que designou e mostrou a todos que ele é digno de fé, ressuscitando-o dos mortos” (At 17, 22-31, grifo nosso).

Alguns pontos do discurso são identificáveis com a autorrepresentação com que os missionários, ao se referirem de sua abordagem, legitimam sua identidade católica – não obstante a marcada ruptura, que também é enfatizada em diversos lugares, com a prática missionária “pré-conciliar”. O Apóstolo inicia seu discurso referindo-se aos ídolos dos pagãos helenos, seus monumentos sagrados. Ele começa sua pregação *partindo da religião do outro* e referindo-se, pode-se dizer, à presença do Deus de Israel entre os pagãos – neste caso, consistindo tal presença em um altar dedicado ao “Deus desconhecido”, aquele que, nas palavras do Apóstolo, os atenienses “adoravam sem conhecer”, e que, agora, “ele lhes anuncia”. Essa abordagem ressoa na concepção do “diálogo inter-religioso” como parte

fundamental da prática missionária que o CIMI propaga<sup>29</sup>, e que o Pe. Taborda, enquanto assessor da organização, incorpora em suas reflexões. No já citado Anexo I dos *diários*<sup>30</sup>, uma passagem discutindo especificamente a questão, exemplifica a conexão que sugerimos com aquela postura de São Paulo em Atenas:

Antes que chegue o missionário com a mensagem cristã, já Deus está trabalhando e agindo nos diversos povos e diversas religiões. Assim, a fé na prioridade da graça – um dogma central do cristianismo – fundamenta o diálogo. Antes de falar de Deus, é preciso saber como Deus já falou e está falando a esse povo (pessoa) a quem nos dirigimos (p. 4).

Outra alusão feita à presença de Deus entre os gentios, primeiro afirmando seu poder sobre ele como Criador – “fixando aos povos a ordem dos tempos e os limites de sua habitação” –, depois referindo-se a como, em suas diversas manifestações religiosas, eles O estariam buscando, para encontrá-Lo “*como que às apalpadelas*<sup>31</sup> – embora Ele não esteja longe de cada um de nós”. Por fim, São Paulo habilmente cita um poeta grego, Arato<sup>32</sup>, precisamente com uma frase exprimindo um “parentesco” entre Deus e todas as criaturas. Todos esses pontos são identificáveis com o entendimento dos missionários de como deve dar-se o engajamento com os povos indígenas – e com suas religiões, ao ponto de sugerir uma relação entre os seus mitos e o Antigo Testamento de Israel:

No caminho de volta da Aldeia da Curva, vinha pensando se em vez de fazer encontros do CIMI sobre pastoral sacramental indígena, não seria melhor pensar em catecismos, a partir da realidade indígena. Pensava no trabalho de cartilha dos Tapirapé, da história do Brasil e da Confederação dos Tamoios, editados pela Vozes. Por que não seria possível um catecismo no mesmo estilo? Para cada povo deveria ser diferente, partindo de seus mitos que são, conforme Mesters<sup>33</sup>, o Antigo Testamento desses povos (*Diários*, 17/07/1987).

Dando seguimento à analogia bíblica da Igreja dos apóstolos, essa “ruptura com continuidade” frente ao mundo pagão contrasta com a dinâmica da relação com a sinagoga, marcado por um primeiro momento de continuidade, seguido de uma “ruptura com hostilidade”, nos termos de Suess (1993). O primeiro momento de continuidade é a primeira etapa da vida de Jesus Cristo, que começa Sua pregação pelos filhos de Israel. A vida religiosa dos apóstolos é a mesma que o resto do povo – exceto onde, gradativamente, seu Senhor vai revelando uma Nova Aliança, que explicita na véspera de sua crucifixão. É no livro dos Atos

<sup>29</sup> Além dos seus próprios textos de circulação interna, isso é evidenciado pelo fato da criação, nos anos 1990, da ANDRI – Articulação Nacional do Diálogo Inter-religioso e Inculturação (Rufino, 2006, p. 269)

<sup>30</sup> Cf. nota n° 9.

<sup>31</sup> Atente-se ao uso que fazem os Padres conciliares da expressão de São Paulo, no discurso reproduzindo acima.

<sup>32</sup> Arato de Solos (315-240 a.C.).

<sup>33</sup> Frei Carlos Mesters OCD, biblista, produziu para a pastoral indígena materiais de catequese, trabalhos incorporando os mitos indígenas ao trabalho missionário, entre outros materiais de circulação interna para a formação dos missionários do CIMI.

dos Apóstolos que essa dialética se manifesta de modo mais evidente. Paralelamente a um certo convívio entre *Ecclesia* e *Sinagoga*, não deixava de estar presente, por exemplo, a tensão entre o partido dos judeus e o dos helenistas (At 6, 1), a perseguição constante aos apóstolos pelas autoridades judaicas (inclusive pelo próprio Saulo de Tarso, zeloso perseguidor da Igreja, antes da emblemática conversão no caminho a Damasco), a visão de Pedro a respeito da abolição das leis alimentares (At 10, 10-16), até finalmente as controvérsias sobre os novos iniciados e o Concílio de Jerusalém (At 15), onde fica definido que os convertidos do paganismo estariam isentos de observar várias leis do judaísmo, particularmente aquelas relativas à circuncisão e à dieta<sup>34</sup>.

Em 1987, durante sua primeira jornada como assessor efetivo, Tabora traça as seguintes reflexões:

[...] Depois de escrever estas linhas, fiquei rezando, sentado na espécie de átrio ou varanda que há na frente da escola. Li Atos 21. Paulo se submete aos costumes religiosos judeus. Por que não valeria o mesmo dos Rikbaktsa? Como a comunidade de Jerusalém continua, até adiantado séc. I, fiel ao Templo e seus sacrifícios – e ninguém nega que era cristãos, “irmãos” – por que os Rikbaktsa não poderiam permanecer com suas festas e mitos e ser cristãos? (*Diários*, 18/07/1987).

Na Patrística, enquanto a continuidade com o mundo pagão é encontrada em alguns aspectos, sobretudo no uso da filosofia e na retórica<sup>35</sup>, a ruptura com o judaísmo estava consumada – mesmo porque a destruição do Templo pelos romanos e a subsequente expulsão dos judeus de Jerusalém reforçou a perspectiva supercessionista<sup>36</sup>. Santo Inácio de Antioquia (200), discípulo dos apóstolos João e Pedro e bispo de inícios do século II d.C., usa palavras fortes para marcar essa ruptura, por exemplo, na Epístola aos Magnésios (10): “Deixai de lado, portanto, o mal, a velhacaria, o fermento azedo, e transformai-vos no novo fermento que é Jesus Cristo. Salgai-vos nele para que ninguém entre vós se corrompa, pois pelo vosso sabor sereis condenados”. E prossegue afirmando que “[é] um absurdo professar Cristo Jesus e judaizar, pois o judaísmo não abarcou o cristianismo, mas o cristianismo abarcou – e superou – o judaísmo, para que, assim, toda língua que professa crer em Deus pudesse reunir-se a Ele”. Da mesma forma o vemos, na Epístola aos Filadélfios (6), exortar os seus fiéis a que, se

<sup>34</sup> Segundo o verbete “Judaizantes” da Enciclopédia Católica, Paulo, no entanto, “não só não se opunha à observância da lei mosaica, sempre que não interferisse com a liberdade dos gentios, como se ajustava a suas prescrições quando a ocasião assim requeria (1 Co 9, 20). Deste modo ele, pouco depois, circuncidou Timóteo (At 16, 1-3)” e observou o ritual mosaico (como citado de Tabora) durante uma missão em Jerusalém (At 21, 26ss). Tudo isso reflete a tensão ruptura/continuidade que observamos nestas páginas.

<sup>35</sup> Não tanto nos rituais religiosos, pelo que é importante guardar as devidas distinções de tais comparações entre “continuidades.”

<sup>36</sup> Também chamada “teologia da substituição,” que caracteriza a doutrina católica a respeito da relação entre a Antiga e a Nova Alianças, baseada nos escritos de São Paulo e consolidada na patrística. A partir do Concílio Vaticano II, particularmente no documento *Nostra Aetate*, surgem questionamentos dentro da Igreja sobre a perspectiva tradicional.

alguém lhes pregar a lei judaica, não lhes deem ouvidos, concluindo que “é melhor escutar a doutrina cristã de um homem que foi circuncidado, que a judaica de um incircunciso”, mas que se nenhum deles falar de Jesus Cristo, nada mais eles têm a oferecer “senão nomes humanos”.

Os trechos de Santo Inácio ilustram esse primeiro movimento necessário para aproximar dos pagãos a mensagem do Evangelho, tirando deles o peso da velha lei. A analogia aparece com força no artigo de Taborda (1993, p. 273):

O que acontece hoje na Igreja corresponde à tentativa fracassada dos judaizantes na Igreja primitiva: queriam introduzir práticas culturais particulares (costumes judeus) como condição para a conversão ao Evangelho. Se assim tivesse acontecido, a Igreja jamais teria criado raízes e se expandido no Império Romano. Seria uma seita com costumes peculiares, destinada a continuar sua vida de gueto com relação ao mundo envolvente. Seria uma Igreja totalmente alienígena. É o que a legislação atual da Igreja exige, por mais que se multiplique o discurso (inclusive papal) sobre inculturação. Na prática, qualquer inovação é olhada com desconfiança. Como os judaizantes identificavam cristianizar com judaizar, hoje se iguala cristianizar a ocidentalizar e romanizar. A “circuncisão” é hoje de outra natureza, porém não menos castradora que a de então (cf. Gl 5,12). Os princípios são claros: Evangelho e Igreja não podem existir sem cultura, mas não se ligam exclusivamente a nenhuma cultura<sup>37</sup>. Na prática, porém, a teoria é outra.

Todos esses elementos lembram a dinâmica que Latour (2016) explica como uma das diversas ocasiões em que pelo que o autor chama de “traição fiel”, a mensagem religiosa foi passada com êxito, pois, pela “lógica de procissão”, não se preocupava com levar adiante a mensagem transformando-a, “re-presentando-a”:

Uma sucessão de discursos, cuja letra diferia, aparecia como sendo uma prova de fidelidade, de repetições justas. Se São Paulo, Jesus de Nazaré, os Padres da Igreja, os infelizes bispos perdidos no meio dos visigodos, tivessem resolvido suas querelas dos ritos do modo como Roma resolveu aquela do século XVII<sup>38</sup>, jamais teríamos ouvido falar do Cristianismo (2016, p. 28).

Talvez o conceito de Latour ajude a compreender a lógica que apresentamos até agora de evangelização inculturada que os formadores e missionários do CIMI – e o Pe. Taborda como seu assessor – afirmem, vigorosamente oposta

[à] solução dada à querela dos ritos, impensável nos tempos em que a Igreja, não intimidada, se misturava aos irlandeses ou aos celtas e se tornava “romana com os romanos, grega com os gregos, gentia com os gentios”. Ela assumiu seu individualismo como prova de sua fidelidade resgatada. Ao invés de continuar a se tornar católica “sendo una para todos”, ela aceitou ser apenas romana (Latour, 2016, p. 33).

A dialética ruptura/continuidade é incorporada na teologia do CIMI em sua dupla faceta. Por um lado, a analogia com os conflitos contra os judaizantes é empregada para livrar

<sup>37</sup> O autor referencia *Gaudium et Spes* (58) e *Evangelii Nuntiandi* (20).

<sup>38</sup> A controvérsia, conhecida como a Querela dos Ritos, protagonizada pelos jesuítas e dominicanos na China. Referimo-nos a ela no capítulo 4.1.

os povos indígenas da carga de uma ocidentalização forçada que em muitos momentos acompanhou a evangelização – “ocidentalizar” seria equivalente a “judaizar”. Por outro, seja pela vivência dos cristãos de origem judaica, ou através do entendimento da religião antiga e seus mitos como análoga ao Antigo Testamento hebreu, o prisma da teologia da inculturação assume o respeito dessas continuidades como elemento necessário da Evangelização. Como explicita Shapiro (1981, p. 142-143, tradução nossa):

de acordo com o CIMI, às sociedades indígenas se deve permitir encontrarem seu próprio caminho a Cristo. As crônicas do Antigo Testamento são o caminho dos hebreus; os índios devem viver seu próprio equivalente, levando quanto tempo for necessário para completar uma jornada que ocupou muitos séculos da história do povo hebreu<sup>39</sup>.

Por sua vez, nesse combate contra os “‘judaizantes’ de todos os séculos”<sup>40</sup>, está, poder-se-ia dizer, uma certa noção de *processo* a ser respeitado no caminho religioso de um determinado povo.

O caminho da conversão ao Evangelho é longo. O temor de arrancar o que tem raízes profundas, como é a religião indígena, substituindo-a por uma planta tenra – tanto mais tenra quanto os cristãos do mundo circundante não oferecem testemunhos convincentes – leva os missionários a uma atitude precavida. Pode parecer desistência. (...) Ou será uma nova visão da tarefa missionária? De qualquer forma, com acertos e desacertos, eles continuam a dar “razão de sua esperança”, com ou sem palavras. Missão de resultados lentos (outros diriam: sem resultados). Mas lenta também é a inculturação do Evangelho (Taborda, 1993, p. 13).

Em julho de 1987, na primeira semana de sua primeira visita como assessor, mas tendo já presenciado as preocupações dos missionários e as questões candentes em seus debates, Pe. Taborda conecta uma reflexão que escuta do velho pároco da Igreja do Rosário, Cuiabá, com “a questão dos missionários”:

O essencial é descobrir a fé antropológica<sup>41</sup> dos povos indígenas. É o que tanto encanta os missionários. Então que sigam o caminho de Jesus. Proclamem os valores do Reino (e vivam-nos antes). Evangelizar é para Jesus realizar o Reino, anunciar o Reino já presente, irrompendo na história dos homens. Pronto. A partir daí, quem sabe chegará o dia de se falar de Jesus. Não faz mal que não chegue logo. Com o Reino, Jesus já chegou a esses povos. Pouco a pouco quem sabe o descubram e o chamem pelo nome. A implantação da Igreja? Virá depois. O Reino é mais importante que a Igreja<sup>42</sup> (*Diários*, 06/07/1987).

<sup>39</sup> “[A]ccording to CIMI, Indian societies must be allowed to find their own path to Christ. The Old Testament chronicles are the path of the Jews; the Indians must live their own equivalent, taking however much time they must, to make a journey that occupied many centuries of Jewish history.”

<sup>40</sup> Expressão usada por uma das Irmãs de Foucauld dos Tapirapé, em uma carta ao Pe. Taborda comentando um texto seu.

<sup>41</sup> Conceito teológico baseado em uma distinção proposta por Juan Luis Segundo entre “fé” e “ideologia,” sendo a primeira (“fé num sentido antropológico”) “a estrutura de valores de uma pessoa,” e a segunda referindo-se “à eficácia, aos meios para realizar tais valores” (*Diários*, 06/07/1987).

<sup>42</sup> Esta frase, por certo, implica um debate merecedor de um espaço do qual este trabalho não dispõe, mas que, mesmo assim, deve ser mencionado. A afirmação parte da premissa de que as categorias de “Reino de Deus” e “Igreja” não são equivalentes. Isso não sempre foi assim. São Tomás de Aquino os identifica sem mais, “*quasi antonomastice*” (como por antonomásia) (apud Calderón, 2017, p. 19). Assim também diversos papas, incluídos



De tudo isso se depreende, também, a concepção de evangelização levada a cabo pelo CIMI. Não faz falta ressaltar a importância capital de defini-la, uma vez que a missão existe com o fim de evangelizar. Mas se a missão mudou – por exemplo, em relação à “missão catequética” (Rufino, 2002) –, também teria mudado o entendimento de evangelização. Com efeito, a missão “catequética”, no léxico da teologia “indigenista-missionária”<sup>43</sup>, tem uma certa equivalência com a chamada “primeira evangelização”. Assim, na virada da década de 1990, a introdução da hoje célebre obra de teologia indígena, *El Rostro Indio de Dios* (Marzal; Robles; Maurer; Albó; Melià, 1989, p. 11, grifo nosso), se anunciava enquanto

uma contribuição para a reflexão da Igreja sobre a *evangelização integral* dos povos e culturas indígenas, ao se aproximar a celebração do quinto centenário da *primeira evangelização*.

A seguir, o texto aponta um elemento e uma finalidade da evangelização integral:

Tal evangelização integral exige, por um lado, conhecer as tradições místicas e rituais autóctones e todas as reinterpretações com que os índios responderam à primeira evangelização, para assim promover uma segunda evangelização realmente inculturada; e por outro lado, descobrir os elementos libertadores que há nesse rosto índio de Deus, para promover uma segunda evangelização realmente libertadora.

Uma dicotomia semelhante se encontra nas reflexões dos diários de Taborda, a partir dos dizeres dos missionários, entre uma “evangelização explícita” – isto é, com pregação explícita do cristianismo – e uma “implícita” – baseada na presença “silenciosa”, no apoio material, na conservação (ou, talvez mais frequentemente, na reabilitação) da vida ritual nativa – como em uma analogia usada pelo Frei Carlos Mesters em um documento de circulação interna: “como Cristo, calando por trinta anos e falando por três”. Sebastião Moreira, o Tião, afirmou, na sua entrevista concedida no decorrer desta pesquisa, que uma das

---

os relativamente recentes Leão XIII (1878-1903), Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958). Como explica Álvaro Calderón (2017, p. 13), a distinção não acontece propriamente no concílio, pois quando *Lumen Gentium* afirma que a Igreja é o “reino de Cristo presente atualmente em mistério” (nº 3) e que “constitui na terra o germe e o princípio desse reino” (nº 5), não é tão diferente do ensinamento anterior de que “a Igreja que milita na terra é o Reino de Deus no mistério da fé, e é, ao mesmo tempo, semente do Reino dos Céus, da Igreja triunfante na claridade da glória”. Desde o fim do século XIX, na exegese bíblica protestante, se começa a questionar tal identidade – que teria sido fruto de inexatidões na tradução. Só lentamente foi aceito na Igreja Católica o método histórico-crítico que levou a se assumir essa diferença entre Reino/Reinado de Deus e Igreja na teologia, através de teólogos como Alfred Loisy (mais tarde condenado como modernista). Depois dos anos 1950, e sobretudo após as afirmações do Concílio Vaticano II sobre a relação entre o mundo e a Igreja, entre outras formulações eclesiológicas mais ou menos novas, a distinção tornou-se mais corrente, e é considerada doutrina comumente aceita, com a dilatação da noção do Reino de Deus, e a introdução deste no mundo – afirmado enquanto realidade autônoma (cf. *Gaudium et Spes*). Em termos matemáticos poderia ser expresso: Reino = Igreja + mundo ⇒ Reino > Igreja. Paulo Suess (1986, p. 167) chega a qualificar a antiga formulação de uma “identificação herética”.

<sup>43</sup> Apesar de ser esta expressão nossa, por vezes ela pode se superpor ao que os próprios agentes denominam “teologia índia” (ou “indígena”) (Giaccaria, 1991; Suess, 1998).

mais importantes contribuições da assessoria do Pe. Tabora para o trabalho do CIMI/MT foram romper a dicotomia entre evangelização “implícita” e “explícita”.

Na minha avaliação, essa estadia do Tabora [permitiu ver] que onde a gente testemunha – dá o nosso testemunho da nossa fé, que nos orienta a uma postura de vida – isso é evangélico. E que cada povo tem a suas crenças, seus saberes suas culturas e quando você quebra isso para levar uma salvação ao nosso modo, você acaba desestruturando esse povo.

A assessoria [...] ajudou muito nesse processo... essa presença, quando se dá, de fato, como testemunho do tipo “eu estou lá” e a minha motivação de estar lá é uma motivação religiosa, da minha fé, e lá eu dou esse testemunho com a minha convivência, isso já é uma presença evangélica, um testemunho evangélico. Uma presença inculturada do testemunho; isso é sim já... Nisso acabou aquele negócio do explícito e o não explícito, *isso* é explícito sim. Explícito pelo dia-a-dia pela convivência pelo assumir a realidade da vida dos povos e dar o testemunho evangélico. Isso ajudou muito nesse processo, dessas dúvidas que pairavam, e cada um defendia um pouco seu modo [de perceber a questão].

Durante a estadia com os Rikbaktsa, na primeira das visitas, vemos o assessor afirmar algo nesse sentido:

A partir do que ouvi de Albano<sup>44</sup>, fiquei pensando: se a evangelização aqui não deveria ousar mais do que eu mesmo até agora pensara. É verdade que a única coisa que eles pedem – quando pedem – é sacramentalização. Mas foi o que receberam. Não haveria um meio de oferecer “evangelização explícita” (isto é, conteúdos da doutrina cristã)? (O termo “evangelização explícita” é errado, pois toda evangelização é explícita, pois se trata de fazer presente – e portanto explícito – o Reino de Deus”. Com isso rejeito a identificação usual entre ensino da doutrina cristã e evangelização explícita) (*Diários*, 16/07/1987).

Tabora romperia a dicotomia nos dois sentidos, tanto o de não tratar como inferior ou menos “explícito” o trabalho missionário feito para além da pregação, como no sentido de não tratar como inaceitável (pois aparece como uma espécie de tabu) a evangelização dita “explícita”, vista despectivamente como “mera sacramentalização”. Tãõ, contudo, destacou o primeiro sentido; de fato, esse é o padrão da ação missionária indigenista, onde a explicitação dos princípios cristãos é mesmo evitada por completo. Isso, como sugerimos acima, a partir de outras análises sociológicas do CIMI – e como transparece em algumas passagens do diário do assessor –, estaria guardado para um outro momento. Tendo isso em vista, qual seria, então, *agora*, a tarefa da missão?

Explicitar – ajudar a explicitar – os princípios dessas religiões, presentes nos mitos, para dialogar com elas. Com isso se torna mais patente que evangelizar não é “converter” a outra religião. Evangelizar é tornar presente o Reino, com sua exigência de conversão: conversão ao Reino, não à Igreja.

A parábola do Samaritano ilustra a atitude. O missionário entre os indígenas é o bom samaritano que se aproxima desses povos condenados ao extermínio, marginalizados e destinados à morte. O aproximar-se já é presença do Reino, sinal sensível do

---

<sup>44</sup> Tratava-se de uma conversa sua com Albano, uma jovem liderança Rikbaktsa que na infância vivera no internato de Utiariti e frequentara quatro anos o Seminário de Diamantino. Cristão, “não via oposição entre ser índio e ser cristão”, como aponta Tabora em seu diário. Referiu que aprendera desde jovem “que era necessário missa no Natal e na Páscoa e eles pedem ao Balduino” (*Diários*, 16/07/1987).

Reino. [...] O bom samaritano do índio é o missionário, muitas vezes desprezado, porque gasta seu tempo com coisas materiais: a terra dos índios, a subsistência, a saúde, a educação... Jesus não achou que era muito “material” curar as chagas do homem caído à beira da estrada e entregá-lo aos cuidados do estalajadeiro (*Diários*, 21/07/1987).

Taborda, a seguir, indica o modo como, a partir dessa tarefa missionária, pode dar-se, em seu momento, a pregação cristã “explícita”, revelando um modelo que lembra, guardadas as diferenças, a pregação missionária proposta por Bartolomé De Las Casas, segundo a interpretação de Enrique Dussel (2008, p. 171 et seq.) sobre a obra do frei *De unico modo* (Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião):

Como as religiões indígenas não têm o vasto aparato conceptual que os séculos de teologia ofereceram à Igreja, ela deverá primeiro ajudar o índio a entender a si mesmo diante de Deus, dentro de sua cosmovisão, para poder pô-lo diante do Deus de Jesus Cristo. O diálogo com as religiões indígenas, recolhendo seus mitos, penetrando seus ritos. Só depois será possível propor a verdade sobre Jesus Cristo de maneira responsável. Sem imposição. De outra forma, o índio aceita a religião do branco como aceita sua civilização: por ser dominante (*Diários*, 21/07/1987).

Este capítulo se deteve na gênese “institucional” do Conselho Indigenista Missionário, a forma como ele surge no contexto eclesial do século XX, e, sobretudo, a concepção de evangelização e o entendimento de missão expresso por algumas de suas vozes autorizadas. Nesse sentido, o testemunho do Pe. Taborda, embora um ponto de vista “externo” aos missionários, oferece pistas da imagem que o CIMI faz de si. Não por acaso, Tião, em sua narração, afirmou, em outras palavras, que a assessoria de Taborda contribuiu para uma certa unificação das perspectivas dos missionários – para sanar as “dúvidas que pairavam e cada um defendia um pouco seu modo” –, assim alicerçando, consolidando seu próprio entendimento da missão. Em linhas gerais, ele partiu do que viu e ouviu dos missionários sobre si próprios, e fez sua observação crítica baseada nessas mesmas visões. No capítulo seguinte, tomamos algumas outras raízes teológicas reivindicadas pelo CIMI, e desenvolvimentos mais recentes, para, em uma leitura experimental “levando a sério” a teologia dos nossos interlocutores, tirar algumas consequências dela para nossa análise.

#### 4 LEVAR A SÉRIO O... TEÓLOGO

*Neste instante, enquanto escrevo, passou por aqui um padre velhinho, ordenado em 1935! Desde então nas missões. Italiano. Disse que não entende essa estória de querer que os Bororo voltem a sua cultura primitiva. “Como? O necessário é fazer que eles progridam. Aí estão as máquinas, o dinheiro, a eletricidade. Isso não pertence à cultura deles. Não entendo esses antropólogos! Que dizem os teólogos?” Sempre os teólogos. Respondi que os teólogos não dizem nada... Eu pelo menos... Vim para ver, para conhecer, para ajudar a que reflitam... É a complexidade da questão indígena (Diários, 12/07/1988).*

Em um famoso ensaio, o escritor e político espanhol do século XIX, Juan Donoso Cortés, abre o primeiro capítulo com o título “*De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica*”, e segue:

M. Proudhon ha escrito en sus *Confesiones de un revolucionario* estas notables palabras: «Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología». Nada hay aquí que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de M. Proudhon. La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas (Cortés, 1999, p. 1).

Carl Schmitt irá, depois, reafirmar o dito por Proudhon e Cortés ao sugerir que “todos os conceitos significativos da moderna teoria do estado são conceitos teológicos secularizados”<sup>45</sup> (1985, p. 36, tradução nossa). Tendo em mente essa presença, como que velada, da teologia na política e, por conseguinte, na teoria social em geral e na antropologia em particular – uma vez que estas fazem parte do *corpus* acadêmico (secular) das ciências humanas –, tencionamos, no terceiro e último capítulo deste trabalho, apontar algumas aproximações possíveis entre a antropologia e a teologia, a partir da teologia expressa no discurso de nossos interlocutores. Em um primeiro momento, após discutir alguns modelos de prática missionária que servem de referências históricas para o Conselho Indigenista Missionário, analisamos uma trajetória da perspectiva teológica da instituição, em que se percebe, primeiro, a prática missionária moderna como um dos desdobramentos da teologia da libertação – presente no discurso de seus fundadores, muito dos quais foram expoentes tanto de um quanto do outro âmbitos<sup>46</sup>. Nesse período, a perspectiva missionária foi marcada

<sup>45</sup> E prossegue: “(...) não apenas por causa do seu desenvolvimento histórico – ao longo do qual foram transformados de teologia a teoria do estado (onde, por exemplo, o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente) – mas também por causa de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma apreciação sociológica dos conceitos. A exceção na jurisprudência é análoga ao milagre na teologia.” Na fonte original (tradução inglesa): “All significant concepts of the modern theory of state are secularized theological concepts not only because of their historical development—in which they were transformed from theology to the theory of state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver—but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of the concepts. The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology” (1985, p. 36, tradução nossa).

<sup>46</sup> Dois grandes exemplos que não poderiam deixar de ser citados são Dom Pedro Casaldáliga CMF (Balsareny, 1928 - Batatais, 2020) e Dom Tomás Balduino OP (Posse, 1922 - Goiânia, 2014). O primeiro foi um bispo

pela ideia de “encarnação”, caracterizado por um ideal de profunda identificação com o povo indígena em que o missionário se inseria. Mais tarde a noção de “inculturação” passa a se tornar mais presente, tornando-se, até o presente, a concepção dominante a pautar a prática missionária do CIMI. Nessa discussão, nota-se o modo como a entrada da “cultura” – aquela “com aspas”, conforme Carneiro da Cunha (2009) – se relaciona com essa incorporação da teologia da inculturação (Rufino, 2006).

Parece existir nessa interposição de concepções uma tensão entre a imanência da “encarnação” e a visão transcendente da cultura que conforma o paradigma da inculturação. O primeiro desses paradigmas percebe a ação missionária como uma busca corporificada pela identificação com a alteridade – idealmente, até as últimas consequências, como no caso dos dois emblemáticos missionários jesuítas, Irmão Vicente Cañas e Padre Thomaz Lisboa (mencionados no capítulo 2), ou das Irmãzinhas de Foucauld. A “inculturação” como paradigma missionário, do qual o CIMI foi simultaneamente agente e objeto, surge com a adoção gradual do conceito de inculturação (cunhado pelo padre Pierre Charles, SJ na década de 1950) no âmbito missionário, principalmente após a década de 1970. Apresentada sempre em definições propositalmente ambíguas ou abertas, a inculturação diz respeito à “integração da experiência cristã de uma Igreja local na cultura de seu povo, de uma tal forma que esta experiência [...] *expresse a si mesma nos elementos dessa cultura [...]*”<sup>47</sup> (Crollius, 1984, p. 15, grifo nosso). Figura nessa concepção uma noção de cultura notavelmente próxima à de uma antropologia social mais ou menos culturalista, ao mesmo tempo dinâmica e totalizante. Embora o código da “encarnação” não fosse incapaz de pensar a alteridade no contexto da missão, a partir do final da década de 1980, as questões passam a ser formuladas na linguagem da inculturação – em um certo contraste com as primeiras quase duas décadas de existência, tão fortemente marcadas pela luta política nas “trincheiras” do indigenismo.

É nessa virada que percebemos um movimento na tensão entre uma dimensão temporal, imanente, e uma preocupação “transcendente”, porém não exatamente por uma perspectiva espiritual tradicional, mas pela defesa da “cultura” como valor fundamental –

---

catalão, encarregado da Prelazia de São Félix do Araguaia, de 1970 a 2005 (como administrador apostólico no primeiro dia e depois como bispo prelado a partir de 1971). Viveu em São Félix até sua morte, em 2020. Dom Tomás Balduino foi frade dominicano, bispo de Goiás de 1967 a 1998, e de 1980 a 1984 foi presidente do Conselho Indigenista Missionário, de cuja fundação, em 1972, ambos prelados participaram.

<sup>47</sup> A definição completa de Crollius explica a inculturação como “integração da experiência cristã de uma Igreja local na cultura de seu povo, de uma tal forma que esta experiência não apenas expresse a si mesma nos elementos dessa cultura, mas se torne uma força que anime, oriente e inove essa cultura a fim de criar uma nova unidade e comunhão, não apenas dentro da cultura em questão, mas também na perspectiva do engrandecimento da Igreja universal” (1984, p. 15).

incluídos nela os ritos religiosos indígenas. É essa tensão entre uma dimensão temporal e religiosa (a qual em última instância toma a forma de uma questão temporal – a luta pela sobrevivência ou recuperação da cultura e religiosidade de tal ou qual povo), que caracteriza aquilo que propomos chamar neste trabalho de uma “teologia missionária secular”.

Na parte final do capítulo, buscamos fazer desembocar esta observação antropológica da concepção missionária do CIMI, no debate recente que alguns autores têm proposto entre as disciplinas da antropologia e da teologia. Nesse confronto, é evidenciado o “marco imanente” da antropologia (Dullo, 2021), que deixa em evidência o secularismo de origem, constitutivo da disciplina, e, nesse sentido, fica ainda mais visível a relevância dessa discussão para uma análise sociológica da teologia do CIMI e de seu modo “secular” de pensar a ação (indigenista) missionária. Essas seriam, parafraseando Schmitt<sup>48</sup>, implicações da “apreciação sociológica” do discurso – teológico – que percorre todo o campo.

#### 4.1 DAS TEOLOGIAS DA DIFERENÇA A UMA TEOLOGIA MISSIONÁRIA SECULAR

Longe de estarem restritos à experiência particular de um missionário (ou do teólogo que os assessora), os seus registros documentais, e as reflexões acadêmicas que fazem de si próprios, são modelados, ao mesmo tempo, “pelas experiências lidas e conhecidas de outros missionários em outros lugares e momentos e pelos conteúdos doutrinários e ideológicos do projeto civilizatório da Igreja Católica” acumulados ao longo da história. Conteúdos estes que podem ir, no caso americano, desde um modelo missionário dos primeiros esforços jesuítas ou franciscanos em Nova Espanha ou na Terra da Santa Cruz, até a teologia da inculturação amplamente mobilizada pelos atores ligados ao CIMI. Como dito na introdução deste trabalho, a ação do missionário é representada por ele próprio, em diálogo com outras experiências, constituídas como que sobre ‘os escombros’ de missões precedentes (Amoroso, 2006). No caso particular desta pesquisa isso não é diferente. Por exemplo, diversos aspectos da “Missão Anchieta” – que acolheu o Pe. Francisco Taborda em Cuiabá e à época coordenava boa parte da atuação do CIMI no Mato Grosso – revelam, através do olhar do teólogo, no tempo de sua chegada ali, um processo de acumulações, continuidades e rupturas, que nossa pesquisa busca abordar. Neste primeiro momento fazemos um esboço dos modelos de fazer missionário que marcaram a leitura do CIMI sobre sua ação, e do movimento

---

<sup>48</sup> Ver nota anterior (nº 1).

ruptura/continuidade com sua própria tradição – aludindo à pertença a uma tradição discursiva tal como sugerimos ao início do segundo capítulo (Asad, 2003).

Esses ecos do passado, as “presenças fantasmagóricas” a que referimos na introdução deste trabalho (Napolitano, 2015, p. 84), aparecem ao longo da narrativa dos diários de Taborda, por exemplo, na descrição do espaço e do cotidiano nas comunidades visitadas. Isso é particularmente notável na visita às comunidades Bororo e Xavante junto aos Salesianos – sobretudo Merure –, em parte devido à antiguidade desses lugares.

O ambiente parecia das Reduções no séc. XVII-XVIII. Os Bororo, talvez 50 pessoas, rezando o terço e cantando. A última dezena foi rezada em Bororo. Um Bororo grisalho, de óculos, dirigia a oração e tocava harmônio para o canto após cada dezena (*Diários*, 17/07/1988).

Dois dias depois, em outra cena, a mesma imagem setecentista se projeta outra vez diante do teólogo.

Cada vez que entro na capela, lembro a igreja do filme “A Missão.” Já em São Marcos vinha a mesma associação pelo telhado de telhas antigas sem que o teto tenha forro. Aparecem assim as vigas que o sustentam. Mas a associação com o filme não vem só disso. Vem do conjunto todo (*Diários*, 19/07/1988).

As afirmações de Montero, trazidas acima, ainda lembram, também, as reflexões de Taborda em campo ao ler acerca de seus antecessores jesuítas, como o Pe. José de Anchieta, e a desconfiança deste perante os missionários e viajantes que adotavam costumes indígenas, ou o jesuíta italiano Matteo Ricci, missionário enviado à China do século XVII e conhecido como um precursor da inculturação como é hoje entendida.

Hoje no ônibus para cá comecei uma leitura que pretendo me acompanhe estes dias: as Cartas de Anchieta. Leio-as para poder orientar a possível dissertação de mestrado de Felício. Será talvez um pano de fundo histórico interessante. Já nas poucas cartas lidas aparecem os preconceitos históricos com relação aos índios. As atitudes que motivaram o juízo de Anchieta, talvez pudessem ser lidas de outra forma desde a perspectiva do índio. Eles estavam diante de uma encruzilhada: que atitude tomar perante o agressor? Resistência? Foi o caminho do “gentio hostil.” Adesão? Por aí se encaminhavam os Carijó que Anchieta noticia estarem pedindo padres para catequizá-los. Seria resistência ou adesão o que levava as índias a atraírem os portugueses a suas redes? Ou seria a imaginação de Anchieta que tornava esses casos frequentes? Ou a “desculpa” dos portugueses por sua intemperança sexual? De qualquer forma, *a leitura do epistolário anchietano obrigará a ler nas entrelinhas para entrever a reação dos índios, senhores da terra, à invasão portuguesa. E hoje quanto encontrarei de atitudes a serem lidas pelo reverso para entender o que verei e ouvirei nestes dias de Mato Grosso?* Também nisto espero que Deus me ajude a interpretar corretamente o que vir e ouvir, para acolher o clamor do pobre, do mais pobre dos pobres, segundo a expressão de Puebla (*Diários*, 11/07/1988, grifo nosso).

Chama particularmente a atenção nesta passagem, que a frase grifada, essa noção de “ler nas entrelinhas” de modo a entrever a perspectiva do outro, ou ainda “ler atitudes pelo reverso”, é interessantemente semelhante ao que, em sua própria obra, a antropóloga e historiadora Cristina Pompa (2003) se propõe fazer. Diante das limitações de documentos

produzidos “unilateralmente” encontra-se a necessidade de desenvolver modos de ler o olhar indígena inserido neles. Tais registros e testemunhos podem, assim, “se analisados com os devidos cuidados, contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização (...) foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações” (Pompa, 2003, p. 25). Ao ler os testemunhos de Anchieta, Taborda intui algo parecido, e sugere, então, aplicá-lo – não tanto na leitura de documentos, mas nas próprias atitudes dos missionários que está prestes a visitar.

Outro elemento presente na passagem é a ambiguidade e a tensão presentes entre continuidade e ruptura em relação a aspectos da prática missionária passada – principalmente a dos últimos 4 ou 5 séculos – da qual o CIMI (assim como os missionários de outras partes do mundo que compartilham de sua perspectiva) busca se distanciar. É um componente notável da autorrepresentação da organização, a postura crítica e até de oposição em relação ao que Marcos Rufino (2002) chama de “missão catequética”, associada aos modelos de aldeamento e mais tarde de internatos promovidos pelas missões, e não seria exagero afirmar que é parte essencial da releitura do passado que é construída pelos missionários. Tal postura é defendida sobretudo na medida em que ditos modelos de missão formaram, muitas vezes, uma força auxiliar para o Estado no avanço da exploração econômica do território nacional – às vezes com mais ênfase do que a dimensão realmente catequética (Rufino, 2002, p. 117; Amoroso, 1998). Nessa linha nota-se um contraste entre a leitura que Taborda faz da perspectiva missionária de Anchieta – crítica, se bem que ponderada – e uma como a de Paulo Suess<sup>49</sup>, que expressa mais marcadamente uma distância entre aquela visão de missão e a que seria a sua própria. Tal posição aparece, por exemplo, nas reflexões em que o teólogo alemão traz a figura do padre Anchieta como um arauto do colonialismo (Suess, 1999; 2002). Não raro, a ruptura figura com mais veemência: “para tranquilizar as consciências e justificar as ações, produziram [os agentes da Igreja em séculos passados] *seus* teólogos e *suas* doutrinas, *seus* santos e *sua* moral, *seus* mártires e *sua* espiritualidade” (1986, p. 167, grifo nosso). Em suma, o autor reafirma, em vários contextos, a ideia geral de que “a missão civilizatória é, além de ser autocomplacente e apologética, também dispendiosa” (2002, p. 15), e está à espera de ser definitivamente superada por uma missão “inculturada” e “libertadora”.

Contudo, tenha-se em mente a tensão que destacamos acima. Em outros contextos, com outros autores, acontece de a “missão ‘catequética’” não ter sido “exatamente o que

---

<sup>49</sup> Citado frequentemente ao longo deste trabalho por seu papel preponderante como porta-voz do CIMI, inclusive enquanto formador de missionários, além de atuar como representante em diversos âmbitos institucionais.



diziam as representações ‘oficiosas,’” e não teria se reduzido “a executar monotonamente a pauta dos interesses econômicos coloniais” (Rufino, 2003, p. 122). Assim a narrativa, como lembra Rufino, “precisa lidar com elementos contraditórios ou paradoxais quando repõe novos simbolismos na releitura do passado”. Uma possível síntese da situação é formulada assim:

Quem propõe substituir práticas missionárias tradicionais, como o CIMI fez, precisa legitimar a sua proposta pedagogicamente a partir das fontes bíblicas e da tradição mais antiga da própria Igreja. Portanto procurei fortalecer o discurso teológico do CIMI através de fontes históricas e patrísticas, de documentos do magistério conciliar e latino-americano (Suess, 2002, p. 7).

Havíamos usado a figura das “presenças fantasmagóricas” (Cf. Napolitano, 2015) para referir-nos a imagens do passado que eclodem no presente dos missionários. Poder-se-ia dizer que a figura da “missão tradicional [ou outros qualificativos usados]” e de seus agentes – sejam as da Primeira Modernidade, dos tempos de Anchieta, ou a dos aldeamentos do século XIX – aparecem dessa forma para os missionários do CIMI, que precisam conciliar sua visão de si próprios com o que entendem ser, de algum modo, sua própria história. Com isso, retomando as reflexões históricas do Pe. Tabora sobre figuras chave do fazer missionário, Mateo Ricci é outro que vem à tona, e, como o Pe. Anchieta, é interpelado pelo teólogo.

No caminho Tião dormiu todo o tempo (até Jangada) e Pacho quase todo. Aproveitei para acabar o livro de Jonathan Spence, *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*. Interessantíssimo. Uma biografia do missionário jesuíta na China, escrita a partir do esquema de técnica mnemônica com que ele encantou os chineses e abriu as portas a sua intenção evangelizadora. Mais que uma biografia é uma comparação das culturas da Europa da Contrarreforma e da China da dinastia Ming. Dentro do contexto que estou vivendo, chamou-me a atenção o modo como Ricci inculturou o Evangelho. Aliás, questionável. Começando que era um cristianismo sem cruz (“loucura para os pagãos!”). Depois era um cristianismo muito estoico, pois, tentando fazer-se compreendido e aceito pelos intelectuais confucionistas, Ricci pôs em primeiro plano uma doutrina moral que se aproximasse o mais possível do confucionismo, e tal era a moral estoica, dentro do horizonte de Ricci. No fundo havia um grande mal-entendido. Foi a impressão que a leitura me deixou. Posso estar enganado (*Diários*, 09/07/1987).

O missionário jesuíta Mateo Ricci (Macerata, 1552 – Pequim, 1610) desembarcou na China após algum tempo trabalhando como professor no colégio jesuíta de Goa e depois no de Cochim, funções que desempenhara desde 1578. Seus métodos de evangelização se basearam, entre outras coisas, na busca de pontos de contato entre o confucionismo (predominante entre a elite chinesa, em contraposição ao budismo seguido pela plebe) e a doutrina cristã; pela criação de expressões nativas que suprissem lacunas ou contornassem equívocos; e pela integração dos ritos chineses de prostração e incensação e veneração dos antepassados. Após o sucesso obtido pelo Pe. Ricci no Império chinês, uns vinte e cinco anos depois da sua morte, os dominicanos, que consideraram inaceitável a ideia de “batizar” os

usos e os costumes dos chineses, desencadearam, envolvendo a Santa Sé, a disputa que ficou conhecida como a “Querela dos Ritos”. Essa controvérsia teve várias fases, até que o Papa Clemente XI, em 1715, e o Papa Bento XIV, em 1742, decidiram contra os jesuítas. Isso teve consequências desastrosas para a missão católica na China, desencadeando perseguições pelo Imperador chinês e reduzindo drasticamente a presença cristã em terras chinesas. Bruno Latour (2016, p. 27) se refere com certa ironia sobre esse desfecho, comentando que “os jesuítas foram forçados a abandonar suas ‘perigosas acomodações’, e a Igreja de Roma perdeu [...] a metade da Terra”. Com efeito, na virada da década de 1940, o Papa Pio XII reverteu parcialmente as decisões disciplinares dos seus predecessores (Daniel-Rops, 1999; 2001). Taborda, por sua parte, prossegue a reflexão histórica levando-a para seu próprio contexto:

A partir daí fiquei pensando na dificuldade da inculturação do cristianismo nos povos indígenas. Creio que se deve ter essa coragem de errar que teve Ricci (talvez sem tematizar assim). Se essa inculturação de Ricci é hoje louvada pelo Papa, então é lícito – até em nome da autoridade eclesial – tentar algo semelhante nas culturas indígenas. Só que, quando se desce ao concreto, as coisas mudam de figura... Em todo o caso, é muito mais fiel ao Evangelho o princípio de que evangelizar é realizar sinais do Reino, do que o princípio de que evangelizar é “estoicizar” o Evangelho. Portanto, no caso de nossas nações indígenas, defendê-las, organizá-las para poderem apresentar reivindicações sobre seus direitos, é já evangelizar. Muito mais do que escrever tratados de moral estoica em língua chinesa... (Com perdão dessa figura gigantesca que foi Ricci) (*Diários*, 09/07/1987).

A espécie de “diálogo” intertemporal estabelecido por Taborda com Ricci ilustra a ideia de a missão ser construída sobre camadas históricas constituídas pelos agentes que a precederam. De fato, mesmo em um Paulo Suess, que normalmente assume uma posição de oposição em relação à missão antiga (aquela posição que, no capítulo I, mostramos sendo destacada pelo próprio Pe. Taborda segundo ele o via em algumas falas missionárias), é constante a referência às genealogias históricas, a bases teológicas, a personagens de outros tempos – em suma, à tradição discursiva (Cf. Asad, 1986) reivindicada. Nessa linha, ao examinar o acervo bibliográfico do CIMI/MT, como fizemos durante a pesquisa, mostra-se incontornável a presença do frei dominicano do século XVI, Bartolomé de Las Casas. Passando por ele sem nos determos muito (uma vez que seu papel na história da Igreja e das missões mereceria uma monografia aparte), ele oferece um forte exemplo de uma das “presenças fantasmagóricas” que acompanham a nova teologia missionária que o CIMI encarna. Alguns comentários sobre Las Casas mostram isso, e dos quais podemos tirar algumas consequências interessantes. Na introdução da obra dedicada ao frei, “*Dios o el Oro en Las Indias*”, do Padre Gustavo Gutiérrez<sup>50</sup>, encontram-se algumas passagens que

---

<sup>50</sup> Referência na teologia latinoamericana, sua obra foi fundante do que depois se tornaria conhecido como teologia da libertação.

descrevem a escrita de Bartolomé de Las Casas e seu valor e peso políticos. Por exemplo, em um de seus acalorados debates, neste caso em correspondência com o filósofo e teólogo escocês João Maior (ou *John Mair*), o frei – observa e aponta Gutiérrez (1989, p. 16-17, tradução nossa) – que o dominicano espanhol argumenta a partir da situação das Índias, e encerra seu discurso com uma afirmação “incisiva e audaz”, na qual afirma que “isto não só em teoria, pela prática o sabemos o temos experienciado” (*Apologia* 374). Se trata, prossegue Gutiérrez, “de uma verdadeira perspectiva metodológica que marcará o tratamento das diferentes questões às que a realidade indiana o levará”. E a seguir caracteriza dita perspectiva metodológica de uma maneira que facilmente vê-se ressoar nas experiências (e “perspectivas metodológicas”?) da chamada teologia da encarnação, presente na origem do CIMI: “[...] mas convém precisar que para Las Casas não se está aqui apenas diante da necessidade de conhecer diretamente um determinado estado das coisas, mas também de *tornar seu o mundo do outro* para vivê-lo e entendê-lo desde dentro” (Gutiérrez, 1989, p. 16-17). Sobre seu adversário, o frei diz, com ironia: “penso que, de modo algum, [...] toleraria uma tal situação, tão ímpia e grosseira, *se ele fosse índio (si indus esset)*” (*Apologia*, 365 apud Gutiérrez, 1989, p. 17, grifo do autor).

As ressonâncias com o indigenismo militante do CIMI continuam em outra parte, quando o mesmo Pe. Gutiérrez caracteriza o discurso de Las Casas – com um tom que, em nossa opinião, exemplifica o contato entre algumas vertentes da teologia do séc. XX e as ciências sociais: “Bartolomé dá fé daquilo que hoje chamaríamos de análise social. Isto lhe permitia desmascarar o ‘pecado social’ do seu tempo”. Gutiérrez, a seguir, comenta que “na inteligência da Fé que Las Casas forjou, não apenas os *autores* do discurso religioso importam, mas os *atores* também, no drama vivido das Índias” (1993, p. 6, grifos do autor). A distinção feita aqui pelo Pe. Gutiérrez não só importa para uma descrição e interpretação da figura de Bartolomé de Las Casas, como também converge com a maneira como, no universo do Conselho Indigenista Missionário, os *atores* (especialmente os que são *autores*) transitam, transmitem suas concepções de mundo, de ação política e religiosa, e se veem a si mesmos e a seu trabalho. Retomando a citação acima, o teólogo escreve ainda que

[...] os últimos [i.é. os atores] são a motivação da sua leitura e das suas citações dos primeiros [os autores]. Las Casas não escreve para ‘expressar suas ideias’, como gostamos de dizer; suas obras não são escritas para marcar fases em seu desenvolvimento intelectual pessoal. São, mais propriamente, marcos na sua batalha pelos direitos dos Índios. Para ele, seus escritos são manifestações de uma solidariedade concreta com outros (Gutiérrez, 1993, p. 6-7, tradução nossa).

Eis o perfil do bravo missionário indigenista, traçado por Gutiérrez, e compatível com a interpretação da figura que fazem outros autores ligados à teologia da libertação, como Enrique Dussel (1983; 2008). Diante dessa imagem que dele é feita, pode-se notar como e por que Las Casas é reivindicado com precursor do indigenismo militante que caracteriza a ação e teologia do CIMI. Inclusive, na descrição de Gutiérrez, está presente a encruzilhada aparente entre as teologias da “libertação” e da “inculturação”, que mais adiante mencionamos.

Voltando-nos já ao século XX, é oportuno elencar algumas experiências documentadas na literatura sobre missões que moldaram, inspiraram, ou, ao menos, pronunciaram os modos de ação e pensamento do CIMI, fazendo parte, nem sempre explicitamente, daquela “tradição discursiva”. Nesse sentido, é digna de menção uma figura bastante particular que apareceu no início do século XX no norte da África, e que teve direta e indiretamente um impacto nos desdobramentos que desembocaram no surgimento do CIMI. Trata-se do padre Charles de Foucauld, quem viria a inspirar a fundação, em 1933, a congregação dos Irmãozinhos de Jesus – a qual receberia, em 1939, uma contraparte feminina, as Irmãzinhas de Jesus de Foucauld. E estas últimas, como já se falou, tornar-se-iam um marco na história do CIMI.

Charles de Foucauld (1858-1916)<sup>51</sup>, na juventude, dedicou-se à carreira militar. Naquela época, havia perdido a fé e se afastado da religião de sua família. A partir de 1880, viveu na Argélia como membro de um destacamento francês no norte da África. Era conhecido por sua vida pouco regrada, tendo sofrido, certa vez, uma suspensão por indisciplina, mas sendo reintegrado poucos meses depois. Foi durante esse período, e após envolvimento em conflitos armados de pequena escala, que Foucauld foi desenvolvendo sua ligação com a África do Norte e criou laços com homens que viriam a ocupar posições importantes no exército colonial francês durante os anos como sacerdote no Saara. Em 1882, ele deixou seu posto para realizar uma expedição pelo Marrocos. Disfarçado de rabino (em uma época em que europeus não viajavam pela área), Foucauld mapeou quase dois mil quilômetros de território até ali não registrado, ganhando pelo feito a medalha de ouro da Sociedade Geográfica Real em 1885. O livro que resultou das viagens, *Reconnaissance au Maroc*, tornou-se o manual padrão para soldados e administradores coloniais franceses. O encontro de Charles de Foucauld com o Islã nesses seus anos no Magreb causou uma impressão profunda nele. Em carta a um amigo, alega ter-lhe agradado “o Maometanismo, com sua simplicidade: dogma simples, hierarquia simples, moralidade simples”, mas que ele via, no entanto, que “claramente lhe faltava fundamento divino e não era a verdade” (Shapiro,

---

<sup>51</sup> Para as seguintes notas biográficas, baseamo-nos na breve, mas completa, descrição de Judith Shapiro (1981), que em seu artigo se reporta a biografias especializadas e cartas do religioso.

1981, p. 133, tradução. nossa). O Islã foi, nesse sentido, um fator importante no retorno de Foucauld à Igreja Católica e, ao mesmo tempo, ajudou a dar curso a sua vocação particular dentro dela. Sua conversão aconteceu de forma mais ou menos repentina em 1886, estando de volta em Paris, e foi rapidamente seguida de sua decisão pela vida religiosa. Na mesma carta citada pela autora acima, ele narra: “tão logo eu cri que havia um Deus, compreendi que não poderia fazer outra coisa senão viver somente para Ele; minha vocação religiosa data do mesmo tempo que a minha fé”. Essa vocação fora em parte moldada pela influência do homem que fora diretor espiritual de Foucauld, o Pe. Huvelin. Particularmente marcante havia sido para ele a afirmação do padre de que “Nosso Senhor tomou o lugar mais baixo de modo tão absoluto, que ninguém foi capaz de tomá-lo d’Ele”, assim como da observação de que, a fim de converter uma alma, “o melhor dos meios não eram as pregações, mas demonstrar a caridade”.

Após vários retiros, Foucauld resolveu integrar-se aos Trapistas, em 1890, ficando primeiro em um pequeno monastério na França, e sendo, depois, transferido a outro, ainda menor e mais pobre, na Síria. O religioso, no entanto, ficara descontente com o afrouxamento das restrições na regra trapista, que se seguiu após a reunificação da ordem Cisterciense pelo papa Leão XIII, e após poucos anos solicitou ser liberado de seus votos, recebendo permissão para sair em 1897. No mesmo ano, foi a Nazaré e lá viveu alguns anos servindo um convento de irmãs Clarissas, morando sozinho em uma pequena cabana fora dos portões. Foi durante esse tempo que escreveu a maior parte das suas obras espirituais e estudou para o sacerdócio, ao qual foi ordenado em 1901. Aproveitando as conexões criadas no seu tempo de serviço militar, realizou seu objetivo de retornar ao Magreb. Lá, perto da guarnição de Beni-Abbès, na Argélia, construiu um eremitério, ao que chamou de “fraternidade”, inspirado no termo árabe que designava os centros de hospitalidade mantidos pelas irmandades muçulmanas. O eremitério não tinha o intuito de ser uma clausura, mas sim um lugar aberto a todos os que quisessem vir a ele. A espiritualidade de Foucauld se centrava no exemplo da vida oculta de Cristo em Nazaré, e no Menino Jesus, que veio ao mundo na menor, menos poderosa e mais indefesa das formas. Assim descreve Shapiro (1986, p. 134, tradução nossa) a sua concepção de evangelização:

Ele concebia a evangelização como a oferta de amor/caridade e amizade sem expectativa imediata de uma retribuição concreta. Sua ideia era dar um exemplo da vida cristã, antes do que pregar. Ele entendia não ser provável que muçulmanos fossem convertidos por qualquer tipo de proselitismo direto e acreditava que conversões teriam que chegar no seu próprio tempo, sem importar quanto pudesse tardar. Sua tarefa, como a concebia, era preparar terreno para outros que viessem após ele.

Como se vê, tal concepção de evangelização antecipava características daquela que viria a ser defendida e vivida pelo CIMI: a ênfase dada à prática, à vivência concreta com o outro, e inclusive o espírito do que viria a ser chamado, nos círculos do CIMI, de “missão calada” estava presente. Em 1905, o padre se estabeleceu de modo permanente entre os Tuareg. Em Tamanrasset, construiu um novo eremitério e, naquele sítio mais isolado, sentiu ter a possibilidade de viver a vocação que procurava. Ali, desenvolveu um contato mais profundo com o *amenokal*, o líder local Tuareg, e serviu como seu conselheiro político. Da presença entre os Tuareg surgiu, também, um amplo *corpus* de pesquisa sobre o povo Tuareg, como um dicionário, estudos de gramática, coleções de textos em prosa, poemas e provérbios. Em 1916, ano da sua morte, Foucauld armazenava um carregamento de armas escondido no eremitério, que fora fortificado por causa da situação de guerra. Em 1 de dezembro, um grupo Senussi pilhou o eremitério e tomou Foucauld como prisioneiro. Durante o ataque, foram surpreendidos pela chegada repentina de alguns camelheiros que passavam e pararam para uma visita. Os agressores atiraram contra o padre e fugiram, dando a Foucauld a morte de mártir que muitas vezes descrevera em seus escritos.

O papel cumprido por Charles de Foucauld na empresa colonial francesa revela sua pertença ao que Shapiro (1981, p. 135) denomina a ala “ilustrada” do colonialismo, em que era enfatizada a responsabilidade para civilizar e condenada a exploração desenfreada. Apesar desse envolvimento, depreendido de suas notas biográficas, é importante notar que sua visão da atividade missionária e as diretrizes que lançou para as congregações missionárias foram particularmente bem-sucedidas no período de revolta contra a dominação colonial, décadas mais tarde. Seus seguidores tiveram sua presença aceita e mantida em certas áreas das quais outros missionários foram barrados ou expulsos, e sobreviveram a situações de tensão política que de outro modo forçaram diversas organizações missionárias a suspender suas operações.

Desde ao menos 1893, Foucauld pensava em fundar uma congregação que encarnasse seus princípios sobre a vocação religiosa, e, ao longo dos anos, esboçou diversas regras. Seu mais importante legado para a vida religiosa e a vocação missionária foram os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus, fundadas de modo independente uma da outra, ambas em 1939. As congregações não buscam seguir literalmente as regras do padre, mas inspiram-se nelas, enfatizando o que os seus respectivos fundadores assumem como os princípios mais importantes e o espírito de sua mensagem. Entre esses, constavam o viver entre os grupos mais pobres e marginalizados, organizados em comunidades individuais de três a quatro

membros, e adotando seu modo de vida; fazer um voto de pobreza semelhante àquele que Foucauld fez quando saiu da ordem dos Trapistas; evangelizando pelo exemplo antes que pela pregação ativa, ou “proselitismo”; assumir um tipo de vida contemplativo centrado em modos simples de oração – dando preferência à oração individual, à adoração silenciosa diante do Santíssimo Sacramento, e ao Rosário. O espírito da vocação é resumido no ideal de “imitar o mais fielmente possível a vida de Cristo em Nazaré, que foi uma vida em família, oculta, em termos da sua identificação exterior com a vida dos homens comuns” (Shapiro, 1981, p. 136).

Com esses elementos se pode captar a visão com que chegaram as Irmãzinhas de Jesus ao Araguaia, em 1952, quando encontraram os Tapirapé e passaram a viver com eles. Os grupos indígenas da região do Araguaia encontravam-se, desde fins do século XIX, em relação com missionários dominicanos lá presentes a serviço da diocese de Goiás, e responsáveis diretos por toda a região, a partir da fundação da Prelazia da Santíssima Conceição do Araguaia em 1911 (da qual se desmembrou, em 1969, a importante Prelazia de São Félix). A presença dos dominicanos se dava de maneira intermitente, pelas visitas esporádicas – chamadas “desobrigas” – que consistiam em breves catequeses, algumas celebrações, batismo das crianças, socorro aos enfermos. As Irmãzinhas chegam em meados de 1952, encabeçadas pela própria irmãzinha Madalena, fundadora da congregação, a qual tinha apenas 13 anos desde que fora formada. Em junho daquele ano, ela deixa, na aldeia Tapirapé, três Irmãzinhas francesas – Clara, Denise e Genoveva (esta última foi uma das que acolheu a assessoria teológica de Tabora em 1992). Os Tapirapé estavam, naquele momento, reduzidos a um pequeno grupo de menos de cinquenta pessoas, dizimados pelas incursões dos seus inimigos Kayapó, pela desnutrição e doenças e pela falta de mulheres. As irmãs se estabelecem entre eles de acordo com seu carisma: como atesta a introdução ao diário publicado das Irmãzinhas (2002, p. 13), ao invés de instalar um colégio e

“educá-los noutra cultura, [...] são elas que passam a morar a morar numa casa igual às outras, inserida no traçado oval da aldeia, e se colocam como discípulas das crianças e dos jovens no aprendizado do idioma e de como viver e sobreviver na mata, nos campos e rios. Não constroem uma igreja no centro da aldeia, no lugar da casa cerimonial. Têm apenas um pequeno canto de sua casa onde se recolhem silenciosamente para sua oração e contemplação diárias. Contentam-se, como os Tapirapé, com a passagem do missionário de longe em longe, quando podem participar de uma celebração eucarística e comungar.”

Numa entrada do diário de Irmãzinha Madalena, de junho de 1952 – citada na mesma publicação – ela escreve:

[...] Explico às Irmãzinhas meu pensamento, que é muito simples: elas se farão Tapirapé, para, daqui, irem aos outros e amá-los... Mas serão sempre Tapirapé que amarão Kayapó, seus inimigos. E por isso serão mais que um simples traço de união, uma ponte entre os dois grupos (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 27).

Com sua ação missionária muito própria, as Irmãzinhas praticamente inauguraram, na década de 1950, o modelo de presença que, mais tarde, tornar-se-á a marca do CIMI. Bastante ilustrativo é o testemunho de André Toral, antropólogo e historiador, que figura na orelha da mesma publicação citada:

[...] Por estar familiarizado com as terríveis condições em que o grupo se encontrava quando passaram a viver entre eles, é que avaliei a missão das Irmãzinhas. Elas, verdade seja dita, não “salvaram” ninguém, não converteram moribundos, nem obrigaram ninguém a tomar remédio. Aliás, do ponto de vista tradicional, sua missão foi um fracasso, pois não existe nenhum Tapirapé convertido e muito menos uma Igreja tapirapé. Tudo isso para dizer que foram os próprios Tapirapé que se salvaram. As Irmãzinhas deram o apoio, estavam lá, sempre. Elas ajudaram decisivamente a construir o milagre que foi a recuperação populacional dos Tapirapé [...]. Mas o “trabalho missionário” das Irmãzinhas, sob o ponto de vista de um técnico em antropologia aplicada, é e foi da maior eficácia, constituindo-se em paradigma para antropólogos, missionários e funcionários governamentais. O trabalho não é fácil. Exige a vida. Mas oferece recompensas únicas. Muita gente ficava com pena das Irmãzinhas, perdidas no mato, vivendo em condições duríssimas. [...] E aqui volto a Charles Wagley e revejo meu radicalismo bobo. Como ele, também sou um antropólogo que deseja longa vida à Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus.

Mais tarde, a chegada de dom Pedro Casaldáliga à Prelazia de São Félix do Araguaia, em 1971, e a fundação do Conselho Indigenista Missionário em 1972, contribuiriam para que o trabalho das Irmãzinhas junto aos Tapirapé se tornasse mais conhecido, e sua experiência se tornasse exemplo na reflexão missionária do continente.

Nos primeiros anos de existência do CIMI, a prática missionária moderna aparece ligada à ação, ao léxico e aos agentes identificados com a teologia da libertação. Em um determinado momento, a ideia de “inserção”, característica dessas correntes – isto é, a inserção do pastor, desde um pároco de comunidade até um missionário, na vida do povo –, começa a abrir passo à chamada teologia da “encarnação”. Taborda (1988) dá uma explicação desse movimento na pequena obra – cuja reflexão foi inspirada, segundo ele, pelos missionários do CIMI – *Da Inserção à Inculturação*. Na introdução ao opúsculo, ele afirma que a “inserção” consistiria na “expressão mais eloquente, mais palpável” da “aproximação dos religiosos aos grupos marginalizados, indígenas, camponeses, operários, na selva, no campo, em favelas ou bairros populares” (Taborda, 1988, p. 9). A inserção seria, assim, a expressão máxima da “opção preferencial pelos pobres”, que o Documento de Puebla (resultante da Conferência de 1979) afirmou como “a tendência mais notável da vida religiosa latino-americana” (1988, p. 17).



Entretanto – prossegue o teólogo –, enquanto muito se falava à época, entre os religiosos e religiosas da América Latina, de inserção, se dava, até aquele momento<sup>52</sup>, pouco espaço à relação de dita inserção com a cultura e, portanto, “com o assumir a cultura do povo entre o qual o(a) religioso(a) se insere” (1988, p. 9). Taborda, então, menciona brevemente a lacuna existente nesse ponto. Entre um dos motivos, aparece o fato de a Teologia latino-americana (sobretudo em suas vertentes liberacionistas) “ter privilegiado a mediação socioanalítica em detrimento da mediação antropológico-cultural” (1988, p. 10). Analisando a leitura feita aqui pelo Pe. Taborda, notamos que já se fazia frequente “a sugestão” de que a teologia do continente “deveria dar mais atenção ao aspecto cultural, sem descuidar o sócio-político-econômico”. Sugestão, esta, provinda especialmente de setores da Igreja missionária. Assim sumariza o autor o estado da questão: “O desafio de levar o Evangelho a povos de culturas sem nenhum (ou com muito pouco) contato com a cultura ocidental dominante faz perceber mais agudamente que não basta mediar a reflexão teológica com uma análise sócio-político-econômica. Impõe-se levar em consideração o fator cultural” (Taborda, 1988, p. 10). Marcos Rufino (2002; 2006) também destaca essa etapa da história do pensamento teológico missionário no Brasil, sugerindo que o discurso da Conferência de Puebla parece consistir em um momento transitório na discussão sobre alteridade e sobre as exigências específicas a que o trabalho pastoral com os índios deveria responder. Esse discurso, inaugurado em Medellín (1968) e notoriamente próximo do léxico da teologia da libertação, parecia mostrar, segundo Rufino (2006, p. 268), que a Igreja do continente “carecia de vocabulário e categorias adequadas para pensar a evangelização dos povos a partir do ‘diálogo’ com as culturas”.

É naquele contexto de centralidade da inserção nos debates sobre ação pastoral e missionária no Brasil, que os ensaios da pastoral indigenista passam a se conformar cada vez mais em uma orientação mais bem definida. A palavra-chave que surge para animar a ação missionária desses atores é a *encarnação*. A premissa já existente – na chave da “inserção” – era de que a atuação evangelizadora, que se quer sintonizada com as condições presentes, deveria ser um agente propulsor da transformação social. Isso implicaria que essa atuação precise voltar sua atenção para a totalidade da existência do povo em que “se insere”. Decorre daí que a missão exige ao missionário o *encarnar-se* a si próprio na vida do outro – perseguindo-se a metáfora da encarnação do Filho de Deus na Terra (Rufino, 2006, p. 249).

---

<sup>52</sup> O autor escreve ao final da década de 1980, vinte anos após a Conferência de Medellín e nove após a de Puebla.

A teologia, ou o “código” (Cf. Rufino, 2002; 2006) da encarnação, como se vê, compartilha algo da ideia de inserção. Porém, no contexto em que brota e passa a ser usada com força, consiste em um primeiro passo para a relação privilegiada do CIMI com a diferença radical. O sentido que toma é, de fato, radical, quando analisamos os exemplos por excelência de tal concepção missionária. Essa etapa – a da perspectiva “encarnacionista” é profundamente presente no *ethos* missionário do CIMI (sua identidade e autorrepresentação, como as temos caracterizado ao longo de todo este trabalho). Foi a identidade de origem da instituição, e seus expoentes são contados entre os símbolos do fazer missionário-indigenista, e alguns honrados como mártires da causa. Um dos expoentes mais radicais, Pe. Adalberto Holanda, afirmava, em entrevista à Roda Viva (apud Belleau, 2013, p. 11): “o CIMI tem uma política de encarnação – que significa tornar-se índio. Essa é a norma do CIMI. Agora, [...] um jesuíta chega lá, entre os índios, e se torna índio, incluindo na parte religiosa”.

Do anterior decorre que o paradigma da encarnação percebe a ação missionária como uma busca corporificada pela identificação com a alteridade – idealmente, até as últimas consequências. Assim como na ação das supracitadas Irmãs de Foucauld dos Tapirapé, isso é patente no caso de três dos mais emblemáticos missionários jesuítas do século XX, o Pe. Adalberto Holanda Pereira (1927-1996), o Irmão Vicente Cañas – *Kiwxi* (1939-1987) e o Pe. Thomaz de Aquino Lisbôa – *Jaúka* (1936-2019), os quais vale discutir com mais profundidade, uma vez que suas histórias – não é exagero dizer – são as histórias do CIMI e da teologia e ação do indigenismo missionário. Os três jesuítas estão entre os modelos – o segundo, por certo, tido como mártir – da causa, e, aos olhos do observador externo, aparecem como símbolos quase lendários da história recente desse projeto missionário. O Pe. Adalberto Holanda Pereira se destaca, particularmente, por seu conhecimento antropológico enciclopédico, pelo qual é comparável aos maiores autores da etnologia brasileira do século XX. Nascido no interior do estado do Ceará, Holanda Pereira viveu três anos entre os Rikbaktsa, foi professor de antropologia social, organizou diversas expedições de contato na Amazônia, e era fortemente envolvido com a política nacional durante o regime militar brasileiro (1964-1985). No arquivo do Centro Burnier, em Cuiabá, constam, por exemplo, alguns recortes de jornal de 1966 com fotos do padre, usando vestes clericais tradicionais, liderando uma retomada de terras por indígenas semi-urbanizados na periferia de São Paulo. Para José Moura e Silva (2007) – quem, por certo, foi seu secretário –, o Pe. Adalberto foi o iniciador do movimento indigenista.

Ordenado em 1953, Holanda Pereira foi designado à missão de Diamantino em 1956. Em 1959, o superior da missão, com as devidas dispensas formais, enviou-o a São Paulo para estudar antropologia na USP. Até então, as relações entre os jesuítas e a antropologia acadêmica era dispersa, e Belleau (2013, p. 13) comenta que, em correspondências a partir do fim da década de 1950, jovens jesuítas reclamavam da atitude e conhecimento “arcaicos e etnocêntricos” dos seus colegas mais velhos. Pereira eventualmente obteve seu diploma, e seu professor e mentor, o renomado Egon Schaden (1913-1991), convocou-o a ministrar aulas em cursos de antropologia, fazendo com que o jesuíta se tornasse o primeiro missionário no Brasil a ser também membro pleno da antropologia como disciplina acadêmica. Pelo resto da sua vida, ele transitou livremente entre o mundo dos antropólogos e dos missionários<sup>53</sup>. Até sua morte, Pereira publicou doze livros de etnologia sobre mitos e sistemas de pensamento de cinco povos indígenas do Mato Grosso, ganhando reconhecimento e legitimidade científica. É válido notar sobre sua obra que três dos grupos com os que trabalhou (Rikbaktsa, Iranxe e Nambikwara) são linguisticamente isolados que não pertencem a um tronco maior, o que o obrigou a aprender do zero cada umas das línguas.

O retorno do Pe. Holanda Pereira à missão de Diamantino em 1964 coincidiu com as profundas mudanças que a instituição começara a sofrer. Thomaz Lisbôa chegara em 1961, Egydio Schwade em 1962 e Antonio Iasi em 1963 – três jesuítas que viriam a ser protagonistas dos desenvolvimentos do indigenismo missionário e do CIMI (junto com Vicente Cañas que, porém, chegaria apenas em 1969). Em 1963, Iasi e Schwade escreveram um texto pedindo pelo fim da missão convencional, isto é, o modelo de internato comum à época (Prezia, 2003, p. 45). De 1962 a 1966, os jesuítas mais jovens questionaram cada vez mais os objetivos de aculturação e integração dos índios à sociedade, porém encontrando resistência desde a própria Prelazia de Diamantino e dos superiores da Companhia. Não foi até a segunda metade da década de 1960 que mudanças mais profundas começaram a se realizar. Em 1967, um grupo de quatorze jesuítas e quatro irmãs religiosas (que trabalhavam como professoras das crianças indígenas) reuniu-se em Utiariti questionando o próprio princípio do internato. Ao ano seguinte, os missionários decidiram fechar a escola e “repatriar” (termo usado no próprio relatório da reunião) as crianças, de volta às suas comunidades (Belleau, 2013; Moura e Silva, 2007). Nesse mesmo ano Holanda Pereira foi impulsor da criação de um novo instituto, o Secretariado Nacional de Atividades Missionárias (SNAM), chamado naquele primeiro momento de “Secretariado para os Índios”. Afiliado

---

<sup>53</sup> Um exemplo icônico (assim como vários companheiros que seguiram seu caminho) do ponto de cruzamento entre antropólogos e missionários analisado por Van der Geest (1990).

oficialmente à CNBB, o SNAM viria, poucos anos depois, a se tornar o Conselho Indigenista Missionário. Nessa linha, lê-se, nas atas da XV Assembleia Regional do CIMI-MT (julho de 1989), sob o tópico “2º período [da missão Rikbaktsa]: Mudanças”:

A partir de conhecimentos antropológicos, retransmitidos pelo Pe. Adalberto Pereira Holanda [sic], iniciamos a nos questionar e todo nosso trabalho. O objetivo continuava sendo cristianizar, mas já mais atentos ao nosso etnocentrismo, à necessidade de conhecer língua e cultura dos índios. Isso iniciou tentativa de maior proximidade da vida dos índios, dando mais valor e respeito ao que era deles (CIMI/MT, 1989, sublinhado no original).

O Ir. Vicente Cañas é a segunda figura icônica da nova missão que elencamos aqui. Nascido em Alborea, Espanha, após alguns anos no Nordeste brasileiro, foi enviado à missão de Diamantino, onde trabalhou como cozinheiro. Jean-Philippe Belleau (2013), a partir do diário do religioso e de algumas biografias escritas por terceiros, comenta a ocasião em que se deu o primeiro e profundo contato de Cañas com a questão indígena. Em outubro de 1969 uma expedição da FUNAI fizera contato com um povo até então isolado, e ela provou-se desastrosa. Um membro da equipe, jornalista local, gripado, infectou todo o grupo. Em questão de dias, a população dos Tapayuna (chamados à época de “Beicho-de-Pau”) caiu de aproximadamente seiscentos indivíduos a quarenta e um sobreviventes, conforme estimativas do próprio Thomaz Lisbôa (1979). A FUNAI pediu auxílio aos missionários de Diamantino e, logo, uma expedição de jesuítas foi ao encontro dos Tapayuna com medicamentos. A imagem nefasta que testemunharam, vendo as vítimas da doença dispersas pela floresta, sem sepultura, e o estado dos sobreviventes, deixou os missionários consternados, e o encontro teve um profundo impacto no Ir. Vicente Cañas. Os jesuítas descobriram a autodenominação dos Tapayuna – *Kajkwakratxi* –, e que pertenciam ao tronco macro-Jê<sup>54</sup>. Resolvendo não deixarem os sobreviventes sozinhos, Pe. Thomaz e o recém-chegado Ir. Vicente ficaram com eles, quase ininterruptamente, entre outubro de 1969 e abril de 1970 – incluindo durante a transferência deles ao recém-criado Parque Nacional do Xingu. Depois do reassentamento dos Tapayuna, Cañas passou os anos seguintes entre Diamantino e uma aldeia Paresi.

J.P. Belleau, que estudou os diários e cartas do irmão jesuíta<sup>55</sup>, comenta como estes documentos dão testemunho de sua evolução pessoal. Em um primeiro momento usando expressões datadas para referir-se aos indígenas, falando, por exemplo, da “sua mentalidade de crianças de quatro ou cinco anos”, ao longo da década de 1970, o pensamento de Cañas “moveu-se de concepções paternalistas a, eventualmente, uma identificação” (2013, p. 29,

<sup>54</sup> Que Holanda Pereira suspeitava, pois nas suas próprias tentativas de contato, ele usara as línguas Gorotire (Kayapó) e Suyá (ambas daquele tronco linguístico) (Belleau, 2013, p. 28).

<sup>55</sup> Assim como Pacini (2015), em cuja análise dos diários também nos baseamos ao longo do trabalho.

trad. nossa). Em 1972 e 1973, seguindo o conselho de Pereira, foi a Brasília estudar etnologia e receber treinamento médico. Em outubro de 1974, Cañas chegou à fase final da sua formação na Companhia, e convidado a pronunciar os votos perpétuos. O Pe. João Bosco Penido Burnier<sup>56</sup> foi encarregado da investigação preliminar de costume. Belleau descreve o testemunho do Pe. Burnier como “um documento da *construção empírica da inculturação de um missionário de campo*, e das referências teológicas usadas em tempo real pelos jesuítas”. O relatório dizia, por exemplo:

Seu compromisso é claro: ele busca viver com os índios, partilhando as suas vidas, se “encarnando na vida nativa, com dedicação total, sem restrições. Da informação que eu tenho (eu não vivo na mesma aldeia), acredito que seu testemunho é aceito pelos índios. Também é bem aceito pelos leigos que trabalham no setor indígena. Obviamente não todos os jesuítas entendem esta forma de apostolado; para uns, seu estilo de vida é resultado da sua extravagância [...] (Burnier, 1974 apud Belleau, 2013, p. 30).

A acusação de extravagância estava associada, entre outras coisas, aos marcadores corporais que expressavam sua “encarnação”; Cañas usava, mesmo entre não-indígenas, cabelo e barba compridos, com corte tradicional, brincos e colares. De 1977 até sua morte em 1987, ele viveu permanentemente em uma cabana às margens da aldeia Enawenê-nawê. Ali trabalhava como enfermeiro, assistente em temas diversos (como agricultura, irrigação, autodemarcação etc.). Além disso, trabalhava na promoção dos processos demarcatórios junto ao Estado, e sua presença tinha um papel de dissuasão contra invasores. Primeiro, aprende os mitos, narrações, rituais, calendários e cultura material do povo. Depois passou a seguir seus tabus e aprendeu sua língua (pertencente ao tronco Arawak), que, segundo pessoas próximas a ele, viria a falar melhor que o português (Belleau, 2013, p. 32). Aprendeu a caçar e pescar com eles, e fez para si um arco e flechas. Em abril de 1987, um grupo de seis pistoleiros a mando de grandes prospectores de terras que visavam o vasto território Enawenê-nawê, entraram em sua cabana e o mataram. Os assassinos foram detidos duas vezes, mas nunca processados, assim como os mandantes. Encontrado quase um mês depois por Thomaz, Egon Schaden e Tião, Vicente teve o corpo incinerado de acordo com os ritos do povo que o adotara.

O Pe. Thomaz de Aquino Lisbôa nasceu no interior do estado de São Paulo em 1936, no seio de uma família católica que dera já dois sacerdotes e duas religiosas à Igreja (Pacini, 2019). Foi ordenado em 1961, e foi, no ano seguinte, trabalhar no internato de Utiariti como professor da escola. Não demorou em atentar, ali, para os problemas morais e os resultados

---

<sup>56</sup> O Padre Burnier viria a ser morto em 1976 por policiais, ao sair de uma delegacia, estando ao lado de Dom Pedro Casaldáliga (quem, supõe-se, era o verdadeiro alvo dos assassinos). Hoje ele figura ao lado do Ir. Vicente entre o panteão de mártires do CIMI.

sociais negativos envolvidos na prática de separar as crianças de suas famílias e comunidades, implicada no formato seguido àquela época pela missão. Juntou-se, também, ao grupo informal liderado por Holanda Pereira e Iasi, o qual, entre as décadas de 1960 e 1970, organizou várias expedições de contato com comunidades indígenas isoladas. Foi dessas expedições que se originaram as meticulosas narrativas que Thomaz depois publicaria, como seus diários sobre os processos de contato com os Mÿky, em 1971 e com os Enawenê-nawê em 1974 – ambas experiências consistindo em modelos de contato inculturado (Lisbôa, 1979; 1985). Thomaz Lisbôa foi um dos, senão o primeiro, a utilizar a expressão “missão calada” (1979), a qual tornou-se, mais tarde, termo padrão para nomear o novo projeto missionário encarnado no CIMI, e é hoje utilizada amplamente entre os atores e observadores da inculturação no Brasil<sup>57</sup> para referir-se à política de não-proselitismo. Além do “silêncio” envolvendo a religião cristã e a cultura da sociedade envolvente, ao contrário das equipes de contato convencionais que tendiam a tornar suas expedições públicas e mesmo permitir sua espetacularização, a missão calada procurava o mínimo envolvimento da sociedade nacional e dos meios de comunicação ordinários. A aculturação da comunidade em questão tornava-se um perigo a ser obstinadamente evitado por meio de uma política *ad hoc* de preservação cultural (por exemplo, restringindo os objetos carregados pela equipe, de modo a não incitar “demais” a curiosidade ou interesse da comunidade indígena recém contatada) (Belleau, 2013, p. 22). O processo de contato dos Mÿky foi de profunda importância pessoal para Thomaz em seu projeto de “encarnação”.

O encantamento que deixa transparecer nos seus testemunhos, nos relatos minuciosos dessas experiências, são parte da construção empírica da sua encarnação, que ele – assim como Cañas – levou a cabo, sem um método definido e com uns poucos indicadores subjetivos para medir o seu sucesso. Thomaz recebeu dos Mÿky o nome de *Jaúka*, enquanto o Ir. Vicente foi nomeado *Kiwxi* pelos Enawenê-nawê (assim como, antes deles, o Pe. Burnier recebera um nome dos Bakairi). Esse ato da parte das comunidades era entendido pelos missionários – e por aqueles ao redor deles que, até hoje, viriam a admirá-los – como um signo de integração, aceitação e “indigenização”, em última instância, de uma inculturação exitosa.

Um caso digno de menção narrado por Lisbôa no seu diário Mÿky é o de Tapurá, cuja história poderia ser lida como emblemática do ideal indigenista missionário. Nascido numa

---

<sup>57</sup> Por exemplo, Clodovis Boff, como mencionamos durante o capítulo II, dedica uma entrada de seu diário à “missão calada” do CIMI e da pastoral indigenista, mencionando, também, o “silêncio penitencial” que a caracteriza (1984, p. 125).

aldeia Iranxe contatada nos anos 1940 pelos agentes da missão de Diamantino enquanto ele ainda era criança, Tapurá aprendeu português e tornou-se eventualmente um dos indígenas considerados “aculturados”. Ele participou de todas as fases do processo de contato com os Mÿky, no qual seu conhecimento da língua foi crucial. Durante um dos encontros, a família de uma moça Mÿky lhe ofereceu como noiva, e eles se casaram em 1973. O jovem Iranxe mudou-se para a aldeia Mÿky. Não muito depois, ele foi convocado a chefiar a comunidade. Sua história mostra uma espécie de “aculturação reversa” em que os Mÿky representam o mundo intocado dos Iranxe. Tapurá rejeitara as seduções da sociedade envolvente em favor da “autenticidade” da cultura. Eventualmente, contraiu casamento também com sua cunhada, de acordo com as práticas poligâmicas Mÿky. Assim pois, ao passo que, no século XVI, os jesuítas se escandalizavam com o hábito dos portugueses de tomarem várias concubinas e os exortavam a casarem com uma – além do combate às tradições poligâmicas ameríndias –, o padre Lisbôa, em seu diário, reverencia “o respeito de Tapurá à santidade da cultura Mÿky” (Lisbôa, 1979 apud Belleau, 2013). Os Mÿky, e mais tarde os Enawenê-Nawê, tornaram-se, de um certo modo, novas utopias, embora pequenas, em que o ideal indigenista missionário, sob a guarda do Pe. Thomaz e do Ir. Vicente<sup>58</sup>, tinha uma existência visível<sup>59</sup>. Observando a dinâmica paradoxal de ruptura-continuidade entre a missão do presente e do passado – e, particularmente, os jesuítas do presente e do passado –, é possível traçar um paralelo com as reduções dos séculos XVII e XVIII, as quais foram tidas como um ideal baseado na noção de comunidade, separada da sociedade colonial e das suas relações de servidão (Melià, 1995). Assim a vanguarda do projeto indigenista missionário dos jesuítas do século XX materializou-se nessas duas microssociedades amazônicas sobreviventes da colonização moderna.

Em 1975, o Thomaz foi escolhido para ocupar a vice-presidência do CIMI, cargo que, pelos quatro anos seguintes, obrigou-o a ocupar-se de atividade institucionais e viver em grandes capitais. Sua renúncia veio em 1979, ano em que se estabeleceu permanentemente na aldeia Mÿky. Nos anos seguintes, cresceu a pressão social contra seu celibato, e eventualmente Thomaz cedeu à insistência do cacique, sentindo que recusar-se seria uma

---

<sup>58</sup> Entre os quais também merece ser listada a Ir. Elizabeth Rondon Amarante – a “Beth” dos diários de Taborda –, que, ao final dos anos 1980, foi recebida entre os Mÿky, com quem reside até o dia de hoje.

<sup>59</sup> Por isso também são duas experiências mencionadas juntas por Taborda em sua tipologia do trabalho pastoral realizado entre os povos indígenas (1993). A missão é definida nos seguintes termos: “Uma prática mais recente tratou de *valorizar*, desde o primeiro contato, a *tradição indígena, com sua religião própria*, evitando introduzir qualquer elemento de catequese e menos ainda levar os índios aos sacramentos. Essa atitude, fruto da evolução missiológica pós-conciliar, só foi possível em povos [de mais recente contato], como foi o caso dos Mÿky e dos Enawenê-Nawê” (Taborda, 1993, p. 64, grifos no original).

“traição aos índios” que o haviam acolhido<sup>60</sup>, e, em 1986, tomou por esposa uma moça Mÿky, Ñankau, com quem teve dois filhos, Tupy e Jemiu, e, futuramente, sete netos. No mesmo ano ocorreu sua expulsão da Companhia, e, dois anos depois, foi hospitalizado por problemas de saúde com que sofreu nos anos seguintes, mas voltou algum tempo depois para a aldeia, onde viveu toda sua vida até a morte em março de 2019.

À sua chegada no Mato Grosso para a assessoria, Tabora encontrou-se com um ambiente de crise, intimamente relacionado com ambos os ícones da missão encarnada, Thomaz e Vicente. Suas impressões foram registradas na primeira semana de julho de 1987, quando se preparava para a primeira ida à campo.

Enquanto esperávamos Tião, na como sempre desarrumadíssima sala da casa paroquial – tão desarrumada como acolhedora de quem quer que chegue e entre pela porta sempre aberta – olhei o mapa do Mato Grosso e pedi a Iasi que me mostrasse aonde iria. Fiquei horrorizado de como é longe. Norte do Mato Grosso. Depois, indicou-me as outras áreas indígenas a cuidado da “Missão Anchieta”.

A primeira área a indicar-me foi a dos Salumã, assim impropriamente chamada, porque primeiro se pensava que esse era o nome daquele povo indígena. Na realidade, era o nome de uma pessoa; o povo tem o complicado nome de Enawenê-nawê. Entre eles vivia o Irmão Vicente Cañas, jesuíta encontrado morto há uns meses, assassinado. Iasi estava justamente querendo entrar em contato com o delegado que investiga a morte, para entregar mais algum dado. Enquanto o telefone não desocupava – o telefone ocupado, outra característica dessa casa sempre aberta, comentou algo sobre a morte do Irmão Vicente.

Há um ano, os Enawenê-nawê trucidaram alguns brancos que haviam entrado na área. Na ocasião levantou-se a acusação de que haviam sido instigados por dois religiosos. Fora durante a Assembleia do CIMI/MT no ano passado. Por isso, à última hora, não sei se o Irmão Vicente – parece que ele raramente ia a reuniões – ou outro jesuíta deixou de ir a Merure por esse fato, para acompanhar os Enawenê-nawê nos momentos subsequentes, face a possíveis revanches. [...] Supõe-se que Vicente tenha sido morto por ordem dos fazendeiros. Ele vivia num barracão bem distante da aldeia Enawenê-nawê, onde guardava os medicamentos para os índios. Não queria intrometer-se na vida cotidiana do grupo com costumes diferentes. Quando estava na aldeia, vivia como os Enawenê-nawê, participava da vida deles, do culto – tão frequente e tão central, a ponto de terem sido chamados pelo Pe. Bartolomeu Meliã de “benedictinos da selva”. De vez em vez, Vicente ia ao barracão, três horas distante com a “voadeira” (barco a motor). Lá refletia, escrevia suas observações sobre a vida dos Enawenê-nawê, comunicava-se por rádio com o restante da Missão, rezava. Depois de dois-três dias, voltava a viver na aldeia.

No seu barracão solitário ele foi surpreendido pelos assassinos. Parece que no momento em que se dispunha a voltar à aldeia, pois o barco já estava carregado. E lá ficou, durante um mês, seu corpo abandonado até que foi descoberto por Thomaz, Tião e Egon, companheiro do CIMI Nacional. [...]

Mas Iasi não só falou do Vicente. A bem dizer, apenas aludiu a ele. Falou mais do Thomaz, um dos jesuítas que mais longe levou a inculturação. Parecia um índio: no jeito de cortar o cabelo, nos brincos, no buraco no nariz. Há anos lutava com a questão: a inculturação não o obrigaria a casar tribalmente com uma índia? [...] Jaúka (o nome Mÿky de Thomaz) não aceitara [a proposta], mas o problema o acompanhava. Não era uma exigência da inculturação? Em outubro do ano passado, acabou dando o passo decisivo, casando tribalmente com a menina. Mas tinha a ilusão de que poderia continuar jesuíta e seguir exercendo o ministério de presbítero. A reação da Ordem e do bispo deixaram-no abalado. Desligado da Companhia e

<sup>60</sup> Waldemar Bettio, comunicação pessoal. Belo Horizonte, 2019.



tendo o bispo se recusado sequer a ouvi-lo, Thomaz passou a viver o drama entre sua vocação jesuíta e presbiteral e o que crê ser a coerência da inculturação<sup>61</sup>.

Por tudo isso e mais alguma coisa, a “Missão Anchieta” passa por uma crise. São poucos os missionários. Thomaz desligado da Companhia. Vicente assassinado. Outros, os mais jovens, diminuindo em número: só no ano passado um padre jovem deixou a Ordem, um estudante foi removido de sua destinação para a Missão. Dos poucos missionários, o Pe. João Dornstauder está com idade avançada e poucas forças lhe restam. Com isso, os missionários entram em crise diante de um futuro incerto [...] (*Diários*, 06/07/1987).

Talvez seja oportuno trazer à tona um apontamento de Suess, em um de seus textos em defesa da concepção missionária do CIMI e da coerência desta com as diretrizes do Concílio Vaticano II. A citação vem ao encontro da dimensão afetiva, quase sentimental, das motivações dos projetos pessoais que descrevemos acima – e que deram à instituição um marco para seu trabalho; uma dimensão que Belleau, no seu trabalho citado aqui, buscou descrever, entre outras formas, com o termo *indofilia* (tenha-se em mente o radical grego de *philia*, entre cujas acepções está o sentido de “amizade”).

A estima e, mais ainda, o amor fogem da obrigatoriedade do direito. Com o direito, a estima e, de certa maneira, também a solidariedade estamos na esfera da reciprocidade. O amor nos introduz no campo da gratuidade. O amor é a compensação unilateral de uma desigualdade não contemplada pela lei. Portanto, não pode ser cobrado nos tribunais, nem exigido de todos. A coerência da presença missionária deve ser avaliada, sobretudo, frente a essa gratuidade (Suess, 2002, p. 33).

Mais de vinte anos após a primeira Declaração de Barbados, o Grupo confirmou as mudanças ocorridas na ação pastoral, ao “[reconhecer] a transformação ocorrida na corrente progressista da Igreja Católica que, nos últimos 20 anos, tem tentado reformular a prática eclesial com base no respeito às religiões indígenas”, fazendo a ressalva de, “todavia, setores majoritários desta instituição continuam exercendo um papel hegemônico que atenta contra os valores e as culturas indígenas” (Declaração, 1994). Depois de referir-se à mesma afirmação, Suess explicita o “novo paradigma da pastoral indigenista” como “marcado por uma presença discreta, dialogal, testemunhal e profética, direcionada ao reconhecimento e protagonismo dos povos indígenas” (2002, p. 34).

A transformação citada no documento diz respeito à formulação da nova prática missionária em relação à antiga. Por outro lado, interessa-nos discutir uma outra transformação, esta ocorrida “dentro” do próprio âmbito da nova missão indigenista. Da década de 1960 em diante, e particularmente a partir da criação do CIMI, a instrumentação teórica e teológica dos missionários vai sofrendo algumas mudanças que serão explicitadas

---

<sup>61</sup> Convém notar que a atitude dos Superiores são um atestado de validade, para a Igreja, do matrimônio celebrado nos ritos indígenas – neste caso M'ky.

pela adoção cada vez mais presente da noção de inculturação. Já se percebe nos diários do Pe. Taborda que, à época da sua convocação como assessor, o conceito já é muito presente, e das suas análises e comentários críticos sobre a missão que ele observa, depreende-se que a inculturação funciona para ele (e para os missionários que acolhem seus diagnósticos) como uma chave de leitura da prática missionária. Rufino (2006, p. 253) afirma que tais transformações giram em torno das alterações nas percepções desses agentes sobre a própria ideia de cultura. E se essas percepções não são novas na história da Igreja, são, ao menos, revisitadas de forma dramática. É assim que esse autor percebe a palavra-chave “inculturação” como “o nome de batismo para esse segundo momento da pastoral indigenista no Brasil”. A teologia da libertação tinha por sujeito central do trabalho pastoral o pobre, o marginalizado etc. A teologia da encarnação radicaliza esta visão ao levá-la aos “pobres entre os pobres”, os povos indígenas – de quem a missão, nos primeiros anos da sua reformulação, falava “no singular”. A apreensão missionária deste, então, torna-se cada vez mais convergente com uma certa práxis antropológica de identificação, ou construção, de individualidades étnicas (Rufino, 2006, p. 253). Vale ressaltar, por certo, o papel fulcral que os três atores icônicos, apresentados acima, cumpriram nesse processo de decodificação da diferença.

Cronologicamente, a noção de “inculturação” é anterior e externa aos desenvolvimentos da teologia da libertação. Ela é uma de uma longa série de termos que os agentes da Igreja têm mobilizado para lidar com a diferença cultural – especialmente a partir do século XVI quando, sob a liderança dos jesuítas, a Igreja missionária se deparou com civilizações com a chinesa, japonesa e indiana. O termo “inculturação” tomou espaço quando, em 1975, foi usado oficialmente na 32ª congregação da Companhia de Jesus e, em 1978, quando o Superior Geral, Pe. Pedro Arrupe, publicou sua “Carta a toda a Companhia de Jesus sobre a aculturação”<sup>62</sup>. Não foi, porém a primeira aparição do termo – antes, haviam sido dois outros jesuítas, em Louvain, Bélgica, os que haviam desenvolvido uma reflexão, um marco teológico e uma terminologia em torno do conceito de inculturação. Os missionários do CIMI estiveram entre os primeiros a digerir, apropriar-se e propagar o conceito no Brasil – com Adalberto Holanda Pereira à frente, quem, desde cedo, embora ainda usando o léxico da encarnação, já concebia um marco conceptual que viria a caracterizar a “missão inculturada”.

---

<sup>62</sup> O uso do termo “aculturação” trata-se, muito provavelmente, de um equívoco da tradução, pois o sentido do texto coincide com os entendimentos sobre “inculturação”, e nas versões em outras línguas, o termo usado é o correto (Francisco Taborda, comunicação pessoal, Belo Horizonte, 2018).

Se é verdade que o debate da inculturação mobilizava com intensidade os agentes da Igreja na Ásia e na África, o CIMI não realizou uma mera reprodução, mas agiu, nas palavras de Rufino (2006, p. 257), na “reconstrução dos códigos internos a essa forma teológica, situando-os em um simbolismo familiar” à Igreja do continente americano – uma “indigenização”, em certo sentido. E ao realizar essa recodificação, os missionários foram capazes de “manipular a genealogia de parentesco de alguns momentos e formulações recentes [da Igreja latinoamericana], e imbuir a inculturação na mesma linhagem de Medellín, Puebla, a teologia da libertação, e as experiências das CEBs no Brasil, sem que se note qualquer contradição” (Rufino, 2006, p. 258). Rufino, em sua análise, sugere serem Medellín e Puebla algo como um “momento transitório na discussão da alteridade e das exigências específicas a que o trabalho pastoral com os índios deveria responder” (2006, p. 268). Naquele contexto, aparece o CIMI como agente e objeto desse processo. A partir da sua inserção nas realidades indígenas no país, a instituição irá desenvolver uma sensibilidade particular para as reflexões e ação relativas à alteridade cultural, que, até meados dos anos 1960, não estava tão presente no escopo da teologia da libertação. É verdade que o código da “encarnação” (palavra-chave em Puebla), com sua perspectiva de tradução da Boa-Nova e *inserção* do missionário na realidade social do *outro*, não fora incapaz de relacionar a missão à problemática da alteridade. Contudo, ele estava, ainda – ao menos em parte devido à proximidade histórica e conjuntural – associado à perspectiva “materialista”, no sentido do seu enfoque sobre a problemática socioeconômica que, na teologia da encarnação, tomava a forma de uma atuação “fortemente marcada pelo engajamento temporal dos missionários nas trincheiras do indigenismo militante” (Rufino, 2006, p. 269). A preocupação com denunciar os episódios de violência contra os índios e os esforços políticos e jurídicos para a demarcação de terras (que, vale dizer, nunca deixaram de ter lugar central no trabalho do CIMI), faziam com que “a problemática de sua relação com a alteridade não [despertasse] qualquer sentimento de urgência” (2006, p. 269). Isso não se tratava de uma inconsistência ou omissão acidental da parte dos agentes, mas de uma escolha mais ou menos consciente, legitimada cuidadosamente pela narrativa deles. Foi, por certo, um dos tópicos que a assessoria teológica de Tabora ajudara a resolver, segundo alguns dos missionários comunicaram durante a pesquisa, e assim o teólogo reflete com seu diário em uma passagem durante a primeira visita:

[...] A reunião tinha começado, imperceptivelmente. Saúde, o descuido havido nos últimos anos, as possibilidades de solução, aproveitamento da medicina nativa, mau costume de querer injeções por qualquer coisa, necessidade de medicina preventiva, quatro “centros” de atendimento com pessoal especializado, meios de

financiamento, educação para a saúde, o problema econômico (roças com que se autossustentar *versus* borracha que dá dinheiro) e assim por diante. Sai um momento e, enquanto me dirigia ao rio, veio-me à lembrança Mt 8,17, citando Is 53,4: “Levou nossas enfermidades e carregou nossas doenças”, a propósito das curas operadas por Jesus. Se as curas de Jesus eram sinal do Reino e pertenciam à evangelização, por que todo esse cuidado não haveria de ser sinal do Reino? Onde se procura que haja vida, em todos os níveis, se está sendo fiel ao Deus da vida, dando testemunho de seu plano de amor, manifesto em Cristo (*Diários*, 18/07/1987).

Ainda assim, a preocupação eventualmente passou a ganhar destaque, evidenciado, por exemplo, com o já citado Encontro de Pastoral Sacramental, em 1986. Esse passo explicita o momento em que a relação entre evangelização e cultura (sobretudo “cultura”), deixa de ser uma preocupação limitada às consciências individuais dos missionários, e passa a ocupar uma dimensão institucional. Na opinião de Rufino (2006, p. 269), isso mostra, além do mais, uma busca por tornar evidente o sentido religioso de sua atuação – ainda que se desse pelo argumento do respeito e defesa das religiões nativas. É possível, a partir desse ponto, levantar a hipótese de que esse movimento ocorrendo dentro do CIMI fosse parte das razões que deram surgimento à necessidade percebida de uma assessoria especializada no campo teológico e a subsequente convocação do Pe. Taborda. Embora não foi explicitado pelos missionários que colaboraram com a pesquisa, alguns testemunhos – sobretudo de membros antigos como o então coordenador, Tião, e o Ir. Mario Bordignon, SDB – acerca da procura por uma assessoria teológica diante de reflexões surgidas no campo, tornam plausível a hipótese. Em fevereiro de 1990, ocorreu, em Cuiabá, um curso sobre “Pastoral da Inculturação”, coordenado por um grupo composto pelo Pe. Francisco Taborda, Pe. Nello Ruffaldi e Pe. Balduino Loebens, além do Pe. Jorge Lachnitt e Ir. Cleide, sendo, esses últimos, ambos salesianos ativos entre os Xavante e Bororo. Além deles, Sebastião Moreira, o Tião, coordenador regional do CIMI/MT. Uma equipe encarregada da liturgia contava com um jesuíta, um salesiano, e uma leiga Bororo. O documento resultante mostra concretamente uma das instâncias mais importantes da assessoria de Taborda, que ofereceu, entre as atividades e depoimentos dos demais participantes, uma exposição teológica sobre temas como “a função salvífica da Igreja como fator determinante da inculturação” e uma reflexão teórica sobre o diálogo interreligioso. Embora cada um desses textos rendesse uma discussão extensa a seu respeito, nos limitamos, para esta discussão, a apresentar um trecho sobre o “histórico do Setor Pastoral da Inculturação” na introdução do documento:

Em relação ao aspecto: cultura x missionários se falou de encarnação, visando uns despojamentos (ou falaremos relativização se sua própria cultura) e um esforço para assumir os valores da cultura indígena.

Quanto à religião indígena, teve também uma atitude de respeito e valorização, a procura das sementes e da presença do Verbo. Sobre a atividade

tradicional da Igreja pesou herança histórica que levou a atitudes de repúdio – começar tudo de novo a partir de outros parâmetros.

Enfim a prática missionária no campo especificamente religioso foi caracterizada por atitudes opostas como: de um lado nos velhos moldes pré-conciliares recusando a caminhada histórica da Igreja. Do outro lado desconhecemos a presença da Igreja (às vezes pluriseculares [*sic*]) entre os povos indígenas, chegando a negar o batismo apesar da insistência dos índios.

Concomitante a estas atitudes opostas existia um grande número de missionários que procurava uma nova forma de evangelização com harmonia a partir das culturas indígenas. Esta nova procura era e está marcada pela insegurança, tanto na teoria como na prática missionária.

Surgiu então, a partir da angústia das bases missionárias o desejo de confrontar a prática junto aos povos [que] se consideram cristãos a partir da cultura, Teologia, Bíblia, liturgia em vista de uma prática inculturada. O problema era “como batizar, celebrar sacramento”, nasce assim o Setor Pastoral de Inculturação (CIMI/MT, 1990).

Assim é como que declarada a passagem àquilo que Rufino sugere chamar “código da inculturação”. A formulação desse autor, citada mais acima, sobre a adaptação habilmente realizada pelos agentes do Conselho Indigenista Missionário, ajuda a dar conta do parentesco que, no Brasil, a teologia da inculturação mostra ter com os circuitos (em termos de atores, grupos, debates e mesmo terminologia) ligados à teologia da libertação. Belleau (2013) coloca em perspectiva as duas correntes que discutimos, afirmando que, se a teologia da libertação na América Latina pode ser chamada de um encontro entre a Igreja e uma perspectiva sociológica materialista<sup>63</sup>, a teologia da inculturação é um encontro entre a Igreja e a antropologia moderna.

Não é que tal encontro seja completamente novo; de fato, o encontro entre a antropologia e a teologia, promovidos, em nosso campo, pelos missionários e teólogos, também é visto a partir do antropólogo em um exemplo ilustrativo, narrado por Khaled Furani (2019, p. 101-102), que vale mencionar de passagem. Furani, discutindo sobre como os antropólogos “vivem teologicamente” na sua disciplina secular, fala sobre Henry Lewis Morgan, que, ao morrer, teve as exéquias feitas por um ministro protestante com um elogio a sua coerência cristã, “não havendo nada, nos resultados de suas investigações, em oposição à religião cristã, ou à fé nas Sagradas Escrituras”. Furani lembra, por outro lado, a fundação por Morgan de uma sociedade secreta que incorporava a teologia iroquesa, reafirmando o fato de como “os antropólogos, como se fossem fiéis devotos, tipicamente preservam a teologia nativa e mesmo promovem sua recuperação” (2019, p. 102). Interessantemente, o que o antropólogo Morgan fazia com a teologia indígena, se assemelha em boa medida ao que os teólogos e missionários indigenistas do Brasil do século XX têm feito em seu próprio

---

<sup>63</sup> O autor usa “com o marxismo”, mas pensamos que isso possa ser ampliado, indo além do marxismo propriamente dito.

contexto. Foi justamente este “agir antropológico” uma das novidades trazidas pelo CIMI à prática missionária moderna, e um fundamento de sua identidade desde a origem.

Aos poucos parece que a convivência com os salesianos me dá mais clareza sobre o que muitos opinam, desde fora, sobre a Missão. É que, ao mesmo tempo em que há um Pe. Ochoa, Mestre Mário e Pe. Giaccaria, abertos à cultura indígena, atentos a que se conserve a cultura (mesmo que possivelmente alguns antropólogos mais puristas julguem que deturpam a cultura pela catequese), há gente do outro extremo: “o índio quer progresso”, “gosta da nossa cultura”, “não podemos querer prender o índio ao passado” etc. Estes ironizam os “antropólogos”, acham que não adianta nada, o importante é fazer do índio um sujeito trabalhador, útil. E essas duas tendências acabam se equilibrando. Em suma: fazem-se ambas as coisas. Como a direção não fica nas mãos dos “antropólogos”, decidem-se coisas que não iriam nesta linha. Por outro lado, os “antropólogos” são cada vez mais ouvidos e, no âmbito do que se costuma chamar “evangelização explícita” são (pelo menos tanto quanto) respeitados. Quem vê de fora, talvez não perceba isso (*Diários*, 19/07/1988).

Autores como Terence Turner (1991), Marshall Sahlins ou Manuela Carneiro da Cunha (2009) discorreram sobre a apropriação da categoria-mor da antropologia – a “cultura” – pelos seus sujeitos, os povos indígenas; mas a “cultura” também penetrou outras instituições ocidentais, bem como suas projeções e visões de mundo. Assim, a igreja missionária do século XX, descobriu a “cultura” e absorveu todo um marco analítico – não sem a participação ativa de atores como o Pe. Adalberto Holanda Pereira e outros protagonistas da história do CIMI. Desse modo, a apropriação de categorias antropológicas pelos missionários desde os anos 1960, produziu, de acordo com aquele analista,

o que é hoje um dispositivo intelectual que combina a terminologia católica, com uma variedade de noções vindas da teologia tradicional (“redenção”, “revelação”, “fé”, etc.), do Vaticano II (“vida”, “alegria”, etc.) e da teologia da libertação (“injustiça social”, “luta”, etc.), com termos vindos da ciência social (“estruturas”, “relativismo”, “normas sociais”, “cultura”, “identidade”, “agentes”, etc.) (Belleau, 2013, p. 14).

Essa “antropologização” do conhecimento missionário mediante a “bricolagem de categorias científicas e teológicas”, resultou, entre outras coisas, nos textos voltados a prover os missionários indigenistas com um marco teórico coerente para sustentar sua ação – tal como afirmava, de maneira mais ou menos explícita, Paulo Suess nas citações acima. Ademais, revela-se aqui o forte contato das escolas latinoamericanas de teologia com um ou outro ramo das ciências sociais. O teólogo inglês John Milbank, na sua obra *Teologia e Teoria Social* (1990) – a qual inspirou boa parte dos atuais debates sobre teologia e antropologia social –, propõe uma discussão abrangente a esse respeito, discorrendo a respeito das grandes correntes da teoria social secular como o liberalismo, o positivismo, a dialética hegeliana e marxista, para dar alguns exemplos. Para a presente análise, importa destacar um elemento da exposição do autor acerca da abertura da teologia no século XX à sociologia contemporânea.

Ao considerar – “contra muitas interpretações, e por vezes com o protesto desses mesmos pensadores” (1990, p. 270) – as diferentes articulações apresentadas pelos referentes da *nouvelle théologie* sobre a relação entre natureza e graça, Milbank destaca duas tendências, representadas, de um lado, por autores como Henri De Lubac e Maurice Blondel, e de outro Karl Rahner. Esta última, sugere ele, segue “a direção de uma teologia mediadora, um humanismo universal, um *rapprochement* com o Iluminismo e com uma ordem secular autônoma” (1990, p. 271) e, embora não estejam esses elementos ausentes da versão francesa, a alemã segue uma tendência que acaba por “naturalizar o sobrenatural”. Essa corrente alemã eventualmente é adotada na teologia política moderna de Johann Baptist Metz (discípulo do próprio Rahner), e pela teologia da libertação latinoamericana. Segue-se – ainda segundo Milbank (1990, p. 292) – que, por abraçarem a “metafísica a-histórica da subjetividade humana”, presente na teologia de Karl Rahner, é que os teólogos políticos e da libertação abraçam a ciência social secular com entusiasmo.

Na já citada obra de Taborda (1987) sobre métodos teológicos na América Latina, o autor apresenta a “Teologia do Político” como um desses métodos. Ele a caracteriza, baseando-se em Clodovis Boff, como “uma Teologia que versa sobre um âmbito limitado da realidade finita (a realidade social e a ação política, especialmente do cristão) e quer sobre ela lançar a luz da fé”. Uma teologia da realidade sociopolítica, ele prossegue, não tem, a partir de si, o objeto sobre o qual versa; ela precisa, então,

recebê-lo de outras ciências que o estudam, isto é, das Ciências do Social. O dado analisado pelas Ciências do Social entra na Teologia do Político como um momento interno à Teologia, numa relação de constituição, num intercâmbio orgânico. [...] O dado da ciência é como que o texto para a leitura teológica que se quer realizar. A Teologia o recebe para decodificá-lo em seu código próprio, tirando dele um sentido caracterizadamente teológico. Há, pois, entre o nível sociológico e o nível teológico uma ruptura epistemológica. Nesse sentido evita-se que o uso de análises sociais redunde em ‘sociologização’ da Teologia (Taborda, 1987, p. 298).

Apesar desse cuidado, mencionado por Taborda, de “evitar-se que o uso de análises sociais redunde em uma ‘sociologização’ da teologia”, na crítica de Milbank é isso, precisamente, que é apontado. A opção pelo “transcendentalismo do relato rahneriano da graça” leva, para esse autor, a que a “teologia da esfera política [dos teólogos políticos ou da libertação] permaneça aprisionada nos termos da ‘razão secular’ e de suas pressuposições fundacionalistas não fundamentadas. O marxismo é acolhido como um discurso que supostamente desvela a ‘essência’ do ser humano e um nível ‘fundamental’ do vir-a-ser histórico humano” (Milbank, 1990, p. 271). A seguir, ele explica como dessa corrente de teologia até uma certa secularização é um passo fácil: “o social é uma esfera autônoma que

não precisa recorrer à teologia para a sua autocompreensão, e, no entanto, já é uma esfera imbuída de graça e, por conseguinte, é *com base na* sociologia pré-teológica ou na teoria social marxista que a teologia tem de fundar-se” (Milbank, 1990, p. 271, grifo do autor). As consequências que disso tira são graves: “torna-se impossível uma crítica teológica da sociedade e, portanto, o que nos é oferecido é *tudo menos* uma verdadeira teologia do político” (1990, p. 272). Isso pois, “as próprias crenças teológicas, por mais que ainda se possa esposar uma ortodoxia formal, tendem a se tornar um mero comentário regulativo à ética kantiana e uma teoria social um tanto eclética, mas basicamente marxista”. Os comentários ácidos de Milbank contra uma teologia que ele vê como subordinada às “Ciências do Social” positivistas e ateias, não escondem seu fervor em prol da asserção central de sua obra: a asserção “da própria teologia como ciência social e rainha das ciências” (1990, p. 487). Nós, aqui, apresentamos seu contraponto para sugerir a entrada do secularismo das ciências sociais modernas nas vertentes teológicas que discutimos. Se se tomasse a crítica do teólogo inglês como verdadeira, não seria difícil traçar o caminho através do qual a teologia da encarnação teria herdado, pela genealogia de algum modo “naturalista” da teologia da libertação, a tendência imanentista da sua vertente.

A proximidade existente entre a variante brasileira da teologia da inculturação e a teologia da libertação latinoamericana faz transparecer uma tensão – entre imanente e transcendente, secular e religioso – que caracteriza, do ponto de vista de uma antropologia da religião, a visão teológica do indigenismo missionário que o CIMI representa. Buscamos mostrar, nas linhas acima, a transferência do secularismo das ciências sociais para a teologia da encarnação por meio de suas raízes na teologia da libertação latinoamericana. Apresentamos, a seguir, o outro lado da hipótese, baseando-nos no texto de Aramis L. Silva (2006), o qual narra a ascensão da “cultura” como eixo do trabalho da missão salesiana, em particular (e que pode, como vimos até aqui, ser estendido para as missões da Igreja brasileira, no geral). Naquele trabalho, o autor discute como “o conceito ‘cultura’ passa a operar de forma fundamental em um ideário missionário antes organizado pelo conceito de conversão religiosa”, numa espécie de “transfiguração” do espiritual em cultural (2006, p. 343). Isso que Silva categoriza como uma “conversão dos religiosos à etnicidade” é vista de maneira patente nos casos dos três missionários icônicos que apresentamos mais acima. E é, também, encontrada nas afirmações do irmão Mario Bordignon, quando da entrevista que nos concedeu para esta pesquisa. Ao responder sobre como via a maneira dos missionários viverem sua própria religião diante dos ideais da inculturação e do diálogo interreligioso, nosso



interlocutor diz o seguinte: “o primeiro passo é a conversão do missionário [...], e o outro é como completar [a cultura] – partindo sempre da vivência religiosa do povo, com o anúncio do Evangelho”. Isso dá uma ideia sobre como há, entre os missionários (em especial em instituições antigas, como as congregações jesuíta e salesiana), um entendimento da mudança de paradigma que é, praticamente, análogo ao processo de “conversão” – agora não religiosa, mas “cultural”. Nas palavras de Silva (2006, p. 351), opera-se, no “contexto discursivo católico”, um “deslocamento de uma gramática religiosa para o campo da cultura”. Dita dinâmica entre religião, e uma cultura-como-valor-espiritual, transparece no seguinte trecho da fala do Ir. Mario:

Uma vez a OPAN me chamou para fazer um curso de formação para os estagiários. E o pessoal me falou “olha, não vá falar de religião” então eu falei para a OPAN “então eu vou embora”, “não, nós chamamos você para falar, mas não fale de religião”, e aí eu falei “se você tirar religião do povo indígena, não tem cultura. Toda a cultura indígena está tremendamente impregnada de... se você tirar os elementos religiosos, ou [o relativo aos] finados, ou dos espíritos da natureza, ou de um Ser Supremo, que sentido tem a cultura indígena? Enawenê-nawê, Mÿky, Bororo... que sempre dão culto [?] para os mortos, que são vivos... que sentido tem? Então eu falei “olha, se você tirar religião da cultura indígena não tem sentido”, “ah, então fica, fala pra nós”. Então eu fiquei. Mas eu não falei da religião católica, né? No fim, falei alguma coisa: a nossa atitude como católicos frente [à religião indígena].

Em seguida, ele se refere de modo mais explícito à centralidade da cultura indígena, afirmando que ela deveria ser “o ponto de partida do missionário [...], para complementar o Evangelho”. E é nessa linha que “em todos os cursos, [...] na primeira parte, com os anciãos, se fala da questão cultural, e depois vem a questão cristã, do Evangelho [...]”. Desse modo fica patente a afirmação de Silva de que a cultura, que fora tomada de empréstimo – desde pelo menos os tempos do Pe. Adalberto H. Pereira – como ferramenta conceitual para a explicação da realidade indígena, é “transfigurada em conceito religioso” (Silva, 2006, p. 355).

Para além do que se poderia discutir sobre o debate da antropologia das últimas décadas sobre o conceito mesmo de cultura – e o de religião (Asad, 1993) (discussão que excede os limites desta pesquisa), interessa-nos mostrar a maneira como, na evolução do discurso dos agentes do CIMI, o jogo entre “cultura” e “religião” (sobretudo a indígena) passam a ganhar destaque, de modo a tensionar a imanência característica da teologia encarnacionista da sua origem. Isto sem que, no entanto, dita perspectiva imanentista desapareça. Eis o que, no contexto deste trabalho, optamos por chamar de uma “teologia missionária secular”.

Alguns dos autores com quem dialogamos ao longo desta pesquisa escreveram, a partir da antropologia, com o intuito de fazer entrever aquilo que ficava “fora” do esquema

secular da ciência social. Khaled Furani (2019) convida a indagar-se sobre o “antropodomo”, o símbolo que emprega para referir-se à estrutura conceitual construída em torno da antropologia moderna para “impermeabilizar” e manter fora desse domínio o Outro da teologia, que ele chama “teosfera”. Esta discussão partiu, assim, dessas “linhas de falha entre a dúvida e a fé” (Larsen, 2014, p. 10), tomando como referência a teologia missionária do CIMI que (como mostrado no capítulo 1), sendo “missionária”, inevitavelmente traz a *teosfera* para dentro do *antropodomo* (seja da antropologia ou da ação política). Mas ao mesmo tempo, porque é “indigenista”, reivindica para si esse antropodomo mediante sua adesão ao “marco imanente” (Dullo, 2021) das ciências sociais seculares. Ao “levar a sério” o discurso nativo – o discurso teológico dos interlocutores –, fez-se oportuno recorrer ao diálogo com a teologia que alguns antropólogos têm reivindicado. Convergindo, por sua vez, com a “antropologia do secularismo”, mostramos como o discurso teológico do CIMI o aproxima de dito secularismo.

Daí que, se assumimos a existência, com Furani (2015), de uma multiplicidade de “ontologias seculares”, a “teologia missionária secular” dos agentes do CIMI pode bem configurar uma delas, em que o imanentismo – entendida de modo amplo como um interesse preponderante “neste” mundo – existe em tensão com a transcendência, seja o resqúcio da transcendência religiosa da teologia missionária tradicional, seja a transcendência de uma cultura exaltada, “como caminho de salvação” (Silva, 2006) para os povos. É para isso que aquele autor propõe lançar um novo olhar para o secular de modo a “enxergar através da forma que assume como potência moderna” e, desse modo, reconhecer, em suas origens semânticas, “a fragilidade que sinalizava, da presença da finitude no mundo” (Furani, 2015, p. 14, trad. nossa). Cabe perguntar-nos até que ponto seria uma trivial coincidência o fato de que tanto Furani, em seu experimento em busca das “tradições do secular”, como Taborda, ao indagar-se sobre a religião Mýky, se remetem à figura fundante de Abraão.

De um lado, Furani, para devolver à noção de secular a sua amplitude, se remete ao patriarca para sugerir que sua chegada ao Deus único foi repleta de combates travados com os sentidos, epistemologias e poderes que habitavam seu mundo. Refere-se, então, à “secularidade de Abraão” – entendido como “pertença ao *saeculum*” –, sua “aceitação da finitude”, para, enfim, levantar a hipótese de que o monoteísmo teria sido fundado sobre esta secularidade (Furani, 2015, p. 14). De outro lado, Taborda tece alguns comentários, em seu diário de 1990, a respeito da explicação que recebia de uma interlocutora sobre “a ‘casa lá de cima’, onde estão os *Mýky mjamũ* (falecidos) que lá são acolhidos por Nahi com um abraço”

(13/07/1990). No dia seguinte, fazendo um balanço final da visita, pergunta-se a respeito do diálogo a ser travado com a teologia indígena:

tampouco me parece que a vida no além seja o mais importante para eruir a teologia indígena. Isso talvez fosse importante, quando se concebia estar aí o nó da questão teológica: ou crê e é batizado e assim se salva (isto é, vai para o céu) ou não se é batizado e se vai para o inferno. Quando era assim, claro que seria importante comparar a concepção de outra vida [...] (*Diários*, 14/07/1990).

Mas à essa “escatologia futura” (segundo sua expressão), o teólogo contrapõe “a escatologia do já e ainda não”, uma que, nos termos ampliados de Furani, poderia ser vista como uma escatologia “secular”<sup>64</sup>: “claro que se trata da salvação e, portanto, da escatologia, mas de um céu que já começa aqui”.

A salvação é, pois, chegar ao seguimento de Cristo, isto é, ao conhecimento de Cristo no sentido hebraico da palavra ‘conhecer’: conhecimento que é amor, entrega, que se traduz no concreto da história. E seguimento de Cristo que é conhecimento de Deus: experiência de um Deus que é amor, que é Pai de coração materno, que acolhe, que abraça (como Nahi). E novamente: mais que conhecimento, experiência, vivência que se traduz no plano ético e afetivo (experiência religiosa da presença de Deus).

E, depreendendo da reflexão um possível caminho para o diálogo dos missionários com a teologia M̄ky, perguntando-se

se, pelo menos, não seria o caso de esforçar-se por acentuar no diálogo que fazem, a figura de Nahi (supondo que corresponda a alguns traços do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo). Mesmo que Nahi não seja o Deus supremo do panteão M̄ky. Também o monoteísmo não foi o primeiro passo na revelação. Abraão adora a El, como *seu* Deus, mesmo havendo outros deuses. O monoteísmo absoluto só se firmou em Israel após o exílio [...] (*Diários*, 14/07/1990).

Furani usa a imagem de Abraão para simbolizar o chamado a um mundo que é aqui, limitado e presente. Taborda a usa para vislumbrar a chegada dos M̄ky a Deus – chegada que não precisa ser imediata e instantânea, assim como no mundo de Abraão a unicidade de Deus não estava clara, diante da miríade de ídolos adorados de Ur a Canaã. Unicidade que, de acordo com a proposição de Furani, teria sido compreendida graças à “secularidade” do patriarca. É verdade que o conceito de secularismo é entendido em muitos contextos como um afastamento ou recusa da religião (e o é, em certos aspectos). Aqui, no entanto, está em jogo uma “tradição do secular” que não renuncia a uma religião, mas a reivindica a partir dessa sua teologia secular, não renuncia ao sacrifício corporal e ao martírio, e inspira em um observador aquilo que é expresso na dedicatória dos diários do Pe. Taborda: “aos que entre eles ‘se

<sup>64</sup> Não se deve, contudo, confundir a escatologia do “já e ainda não” com a “escatologia realizada” (em oposição à “escatologia futura”). Com o termo “escatologia realizada” se quer significar a presença de Deus em meio à história. Ao usar “já e ainda não” a teologia se refere ao fato de Deus “já” estar presente em meio à história, mas “ainda não” na plenitude em que ele se dá a nós no face-a-face do céu. Enquanto a “escatologia realizada” se reduz à imanência; o “já e ainda não” é mais amplo, pois, se com o “já”, aponta para o presente, com o “ainda não”, afirma que o “já” não é tudo (Taborda, comunicação pessoal. Belo Horizonte, 2022).

afadigam pelo Evangelho' (Cf. Rm 15,12): por quanto me ensinaram a perguntar e a buscar e pelo testemunho de amor ao próximo, de fé cristã e de esperança contra toda esperança".

## CONCLUSÃO

Esta dissertação foi um esforço de adentrar em todo um universo de pesquisa, “olhando” através de uma “janela teórica” (como mencionado na introdução) e, na medida do possível, “entrando” por ela. Janela esta que foram os diários de campo do Pe. Francisco Taborda SJ, quando da sua atuação como assessor teológico do CIMI/MT, em diferentes comunidades indígenas do estado do Mato Grosso, trabalho inédito que ele mesmo intitulou *Buscando a Deus entre florestas e cerrados. Diários de campo de um teólogo às voltas com a questão indígena (1987-1993)*. Essa exploração atravessou uma variedade de discussões, bem como suscitou um olhar panorâmico sobre a história da ação missionária da Igreja Católica, sobretudo a partir da perspectiva dos atores que se apropriam dela em seu proceder.

Como a pesquisa foi iniciada *pelos* diários, a primeira parte de sua análise foi *sobre* os diários, isto é, sobre eles enquanto material para uma pesquisa antropológica, por um lado; e, por outro, sobre eles enquanto um esforço de reflexão teológica (que é a forma como o próprio autor os apresenta). A participação do Pe. Taborda no CIMI/MT, e seus escritos a respeito dela, se inseriram, segundo vimos, em um momento histórico da literatura teológica do século XX, onde a narração é reivindicada como método – influenciada por um movimento mais amplo na teologia e nos próprios documentos da hierarquia eclesiástica de uma ênfase no método indutivo. Para evidenciar tal fato de modo mais claro, pusemos os diários (sendo eles, admitidamente, um “exercício” do método narrativo) lado a lado com outra obra de teologia narrativa, realizada pelo Frei Clodovis Boff (1984) durante seu trabalho pastoral no Acre, apontando semelhanças e contrastes entre as experiências.

Levantando uma proposição a respeito da pertinência de uma obra de escrita narrativa não-etnográfica para a reflexão antropológica, procuramos discutir, com a ajuda de Mary-Louise Pratt (2016), sobre como o diário de campo de sujeitos que não são etnógrafos treinados/profissionais podem ser uma fonte legítima para o antropólogo (como de fato o foram antes da institucionalização do método etnográfico como patrimônio por excelência da antropologia social). A forma narrativa que caracteriza os diários do teólogo, é, como sugerimos, um meio de conexão com a forma narrativa da própria etnografia, e, nesse sentido, a narração como método teológico permite aproximá-la da narrativa etnográfica, lançando uma base possível para o diálogo entre as duas disciplinas.

Seguindo mais além das pistas dos *Diários* e de seu contexto de produção, nos detivemos em uma mais ou menos extensa caracterização do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), assumindo esse organismo como uma expressão viva das mudanças na

teologia missionária da Igreja Católica no século XX. Em nossa análise, o CIMI apareceu como uma conjunção histórica na qual convergiram certos modos de pensar a Igreja e as missões, na esteira de eventos que marcaram as mudanças acima citadas – a saber, o Concílio Vaticano II e os encontros do episcopado latinoamericano em Medellín, Puebla e, mais tarde, Santo Domingo. O CIMI seria, portanto, a manifestação por excelência (e, em particular, uma manifestação latinoamericana e brasileira) da teologia missionária pós-conciliar. Nesse contexto, os seus agentes fazem uma leitura seletiva e criativa dos fatos e das perspectivas teóricas de toda a história da Igreja, a fim de explicar a sua identidade e sua ação, e reivindicar-se como um órgão legítimo dela, no contexto da presença junto aos povos indígenas. Tal legitimidade é estabelecida pela inserção, por meio de seus ideólogos, em uma “tradição discursiva” que posiciona o CIMI na história das missões da Igreja Católica como um agente de reforma – daí a sempre presente tensão entre ruptura e continuidade. Aqui, por “legítimo”, entenda-se teologicamente e doutrinariamente legítimo – uma vez que a legitimidade institucional foi sempre inconteste, e segue sendo, com o estatuto de que goza como “órgão anexo” da conferência episcopal nacional, a CNBB. A partir desse recurso a elementos da vasta história da Igreja, e às novas formulações do magistério moderno, os agentes do CIMI conseguem conceber o que seria para eles a tarefa da *evangelização*. Sua teologia é marcada, particularmente, pela chave conceitual da inculturação, que, ao longo do trabalho, fez-se presente nos objetos e nas fontes e procuramos discutir. Esse conceito teológico, embora surgido em outro contexto geográfico, foi apropriado pelo CIMI de forma tal que se tornou parte inseparável da confluência de modos de pensar a missão, que mencionamos logo acima.

A centralidade da noção de inculturação é notória na ação e no pensamento da instituição, e, à época da assessoria do Pe. Taborda, a busca de uma “missão inculturada” era uma das prioridades dos seus missionários. Assim ficou plasmado nas páginas dos diários, em que o teólogo se remete, uma e outra vez, a essa busca, evocando, por vezes, imagens que os missionários, talvez, sequer teriam pensado – mostrando, dessa maneira, a fecundidade da assessoria que era confirmada por eles, também nos testemunhos recolhidos ao longo da pesquisa. Tal fecundidade se mostrou, por exemplo, no fato das reflexões de Taborda lhes terem ajudado a chegar a um entendimento de evangelização inculturada em que uma inicial divisão conceitual entre evangelização “implícita” e “explícita” (a segunda consistindo no anúncio explícito da mensagem cristã, ao passo que a primeira seria a presença do missionário sem, contudo, a pregação ou catequese) fora, segundo eles, superada – uma vez que a

evangelização “implícita” não seria menos meritória do que a missão concebida tradicionalmente como o anúncio da Palavra para a conversão dos povos. Pelo contrário, ela seria favorável – até necessária –, em um primeiro momento (que poderia durar tanto tempo quanto necessário), para a “inculturação do Evangelho”.

A história do CIMI mostrou, ainda, que, antes da reflexão sobre inculturação ter-se enraizado no contexto missionário brasileiro, a chave teológica da missão consistia na teologia da “encarnação”. Emparentada em sua origem com a célebre teologia da libertação latinoamericana, a encarnação era uma transposição, da ideia de inserção do missionário junto ao povo, para um contexto de encontro intercultural. O missionário “encarnado” seria aquele capaz de adotar com a maior doação possível a cultura do outro – no caso, a cultura indígena em que se inseria. Para ilustrar essas correntes teológicas apresentamos alguns casos históricos que, consideramos, conformam exemplos vivos da teologia missionária do CIMI. A teologia da encarnação, assim, teria resultado em personagens como Ir. Vicente Cañas e Pe. Thomaz Lisbôa, os quais passaram, poderia se dizer, por uma “conversão” radical aos códigos culturais dos povos Enawenê-nawê e Mÿky, respectivamente, que os haviam adotado. Mais tarde, o conceito de encarnação foi dando lugar progressivamente ao de inculturação (não sem alguma justaposição nos escritos missionários), à mesma época – segundo Rufino (2002; 2006) – em que vinha à tona uma preocupação maior com o sentido religioso do seu trabalho missionário. Suas ações estiveram mais voltadas, inicialmente, ao âmbito da política indigenista secular (com questões urgentes como a luta pela terra, as relações com o estado e a sociedade envolvente etc.); um enfoque que, por sua vez, poderia ser relacionado às origens da nova teologia missionária, quando os códigos da encarnação e da libertação atravessavam o campo intelectual daqueles missionários.

Essa ligação com o plano imanente é patente na concepção religiosa do CIMI, e a corroboramos na análise dos diários. Tal imanentismo se manifesta, por exemplo, em uma leitura bíblica que vê no Antigo Testamento bases morais para a luta dos povos indígenas pelo território; uma caridade cristã em que as obras de misericórdia corporais precedem às espirituais – primeiro apoio material, desde o alimento até o território, depois a conversão das almas –; e mesmo uma escatologia que tensiona imanência da história com a transcendência da eternidade, a escatologia do “já e ainda não”, do “céu que já começa aqui”. Esta, embora não se reduza à imanência – como é o caso do que é chamado em teologia de “escatologia realizada” –, contém o plano imanente na referência que faz ao presente. Com efeito, existe, como examinamos, a partir do trabalho de Aramis Silva (2006), um outro aspecto na teologia

missionária do CIMI. Uma dimensão em que a transcendência da religião retorna, embora não da religião cristã do missionário, e sim a da religião indígena. Ainda mais, um certo transcendentalismo se faz presente por uma manifesta sacralidade da cultura, que acompanha a ação dos missionários indigenistas. Como dito acima, Rufino (2002; 2006) identificava essa tendência em um momento em que o CIMI tornava a se preocupar com a dimensão religiosa da missão – sobretudo com recuperar e conservar as tradições religiosas nativas, mas também, por exemplo, com o esforço de “indigenização” da catequese e da liturgia dos povos já cristianizados.

Vemos, nesses dois polos (transcendente e imanente) dessa identidade missionária heterodoxa, um reflexo da adoção das ciências sociais seculares pela teologia moderna católica, neste caso específico a teologia indigenista missionária que procuramos caracterizar ao longo do trabalho. Uma vez influenciada pelas ciências sociais, o secularismo destas, seu “marco imanente” (Dullo, 2020) naturalmente entra em jogo. A relação é particularmente notória na íntima relação existente entre a perspectiva missionária do CIMI e a antropologia acadêmica, tanto no discurso como nos fatos biográficos dos seus maiores expoentes. Assim, comporta um exemplo valioso dentro da literatura antropológica que tem se importado com as relações, de um lado, entre a antropologia e as missões (ou antropólogos e missionários) e, de outro, entre as próprias disciplinas da antropologia social e da teologia. Seguindo, então, a sugestão de Khaled Furani (2014) de ampliar o conceito de secularismo a fim de encontrar uma multiplicidade de “ontologias seculares” ou “tradições do secular”, propusemos o nome de “teologia missionária secular” para expressar o marco imanente que, ao menos em parte, se manifesta na tradição desenvolvida pelo Conselho Indigenista Missionário. Eis as relações e mundos que se revelam “levando a sério o discurso nativo”, que foi, nesta pesquisa, a reflexão teológica de um teólogo em campo observando missionários e indígenas na história.



## REFERÊNCIAS

AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão**: etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1845-1855). 1998. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular**. Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion**: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: JHU Press, 1993.

ASAD, Talal. **The idea of an anthropology of Islam** (Occasional Paper Series). Washington: Georgetown University, 1986.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular**. Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BECHTEL, F. Judaizers. In: **The Catholic Encyclopaedia**. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/08537a.htm>>. Acessado em: 27 out. 2021.

BELLEAU, Jean-Philippe. History, Memory, and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967–1988). **The Americas**, v. 70, n. 4, p. 707-730, 2014.

BELLEAU, Jean-Philippe. The Ethnic Life of Missionaries: early inculturation theology in Mato Grosso, Brazil (1952-1990). **Social Sciences And Missions**, [S.L.], v. 26, n. 2-3, p. 131-166, 2013.

BENTO XV. Carta apostólica *Maximum illud*. AAS 11, 1919.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BOFF, Frei Clodovis. **Teologia Pé-no-Chão**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984.

BURNIER, João Bosco Penido. **Informações para os últimos votos de Vicente Cañas**. Diamantino, 1974.

CALDERÓN, Álvaro. **El Reino de Dios**: la Iglesia y el orden político. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2017.

CANNELL, Fenella. The Christianity of anthropology. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 11, n. 2, p. 335-356, 2005.

CELAM. Conclusões de Medellín. São Paulo: Paulinas, 1984.

CHARLES, Pierre. Missiologie et acculturation. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 75, n. 1, p. 15-32, 1953.

CIMI (Mato Grosso). **Atas da XV Assembleia Regional do CIMI/MT**. São Félix do Araguaia, 1989.

CIMI (Mato Grosso). **Curso Pastoral da Inculturação**. Cuiabá, fev. 1990.

CLIFFORD, James. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world*. Durham: Duke University Press, 1992.

CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE. Notable aspects of the apostolic Letter *Maximum Illud*. In: **Baptised and sent: the Church of Christ on mission in the world**. Milano: Edizioni San Paolo, 2019, p. 317-328.

CORTÉS, Juan Donoso [1851]. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

CROLLIUS, A. Roest. What is so new about inculturation? A concept and its implications. **Gregorianum**, v.59, n.4, 1978, p. 721-738.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-373.

DANIÉLOU, Jean. **Le Mystère du Salut des Nations**. Paris: Du Seuil, 1948.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja da Renascença e da Reforma II: A Reforma Católica**. São Paulo: Editora Quadrante, 1999.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires**. São Paulo: Quadrante, 1988.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja dos tempos bárbaros**. São Paulo: Quadrante, 1991.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja dos tempos clássicos II: A era dos grandes abalos**. São Paulo: Quadrante, 2001.

DECLARAÇÃO de Barbados III: Articulação da diversidade. **Jornal Porantim (CIMI)**, v. 16, n. 164, p. 8-9, 1994.

DUARTE, Luiz F. D. A comunicação comparada dos anjos: comentário a "Os anjos não produzem bons instrumentos científicos", de Bruno Latour. **Debates do NER**, v. 2, n. 30, p. 71-88, 2016.

DULLO, Carlos Eduardo Valente. Seriously enough?: describing or analysing the native's point of view. In: CARRIER, James. **After the Crisis: anthropological thought, neoliberalism and the aftermath**. London: Routledge, 2016. p. 133-153.

DULLO, Carlos Eduardo Valente. **A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da Pedagogia de Paulo Freire**. 2013. 352 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

DULLO, Eduardo. On two modalities of our secularity: anthropology's immanent frames. **Religion**, [S.L.], v. 51, n. 4, p. 533-550, 31 ago. 2021.

DUSSEL, Enrique. **Historia general de la Iglesia en América Latina**. Introducción general. Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme, 1983.

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula rasa**, n. 9, p. 153-197, jul. 2008.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

FURANI, Khaled. "Theology Revealing the Hājibs of Anthropology". In: LEMONS, Derrick. **Theologically Engaged Anthropology**. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 66-82.

FURANI, Khaled. Is there a postsecular?. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 83, n. 1, p. 1-26, 2015.

FURANI, Khaled. **Redeeming anthropology: a theological critique of a modern science**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

GIACCARIA, Bartolomeu. Índios fazem teologia: primeiro encontro latino-americano de Teologia Indígena. **Perspectiva Teológica**, v. 23, n. 59, p. 105, 1991. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1344/1737>. Acesso em: 2 nov. 2021.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GÖSELE, Andreas. Benezura: magia ou fé?. **Perspectiva Teológica**, v. 23, n. 59, p. 33-54, 1991.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Dios o el oro en las Indias: siglo XVI**. Peru: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **In Search of the Poor of Jesus Christ**. Maryknoll, 1993.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Epístolas**. Dois Irmãos: Editoria MBC, 2020.

IRMÃZINHAS DE JESUS. **O renascer do povo Tapirapé**: Diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. São Paulo: Salesiana, 2002.

JOÃO XXIII. **Carta encíclica *Princeps Pastorum***. AAS, 1959.

JUSTINO, Flávio. **Patrística**: Justino de Roma I e II Apologias e Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami [2010]. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

L'OSSERVATORE ROMANO. Discurso aos participantes no II Congresso Mundial dos Escritores e Artistas Negros, **L'Osservatore Romano**, 3 abr. 1959, *AAS* 51, 1959.

LARSEN, Timothy. **The slain god: Anthropologists and the Christian faith**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LATOURE, Bruno. Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. **Debates do NER**, v. 2, n. 30, p. 11-42, 2016.

LEMONS, Derrick (ed.). **Theologically Engaged Anthropology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

LISBÔA, Thomas de Aquino. **Os Enawenê-Nawê: primeiros contatos**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

LISBÔA, Thomaz de Aquino. **Entre os índios Mũnku: A resistência de um povo**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

MARZAL, Manuel M; ROBLES, J. Ricardo; MAURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELIÀ, Bartomeu. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartomeu. "Y la utopía tuvo lugar. Las reducciones guaraní-jesuíticas del Paraguay". In: GARCÍA SAÍZ, Concepción (ed.). **Un camino hacia la Arcadia**. Madrid: AECI, 1995.

MILBANK, John. **Teologia e teoria social**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MONTERO, Paula. **Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural**. Porto Alegre: Editora Globo, 2006.

MONTERO, Paula. **Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)**. São Paulo: Edusp, 2012.

MORENO-MARTÍNEZ, José Luis. "**Semina Verbi**": de San Justino al Vaticano II. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.

MOURA E SILVA, José. **Jesuítas em Mato Grosso do Sul, Rondônia e Mato Grosso**. Documentos de Centro Burnier Fé e Justiça (CBFJ). Cuiabá, 2007.

NAPOLITANO, Valentina. **Migrant hearts and the Atlantic return: transnationalism and the Roman Catholic Church**. New York: Fordham University Press, 2015.

NIMUENDAJU, Curt. The Cayabi, Tapanyuna and Apiacá. In: STEWARD, J. (ed.). **Handbook of South American Indians: The Tropical Forest Tribes**. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1948.

NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya (eds.). **The Anthropology of Catholicism: A Reader**. Berkeley: University of California Press, 2017.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos: Imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Edusp, 1993.

PACHECO, André Pinto. Nota sobre a tradução. In: LEIRIS, Michel. **A África fantasma**. Apresentação de Fernanda Arêas Peixoto. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

PACINI, Aloir. Diário de Campo de um indigenista missionário: Vicente Cañas (1939-1987). **IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica**, v. 3, n. 2, p. 130-149, 2015.

PACINI, Aloir. Thomaz Lisboa: um exemplo da radicalização da missão da Igreja junto aos povos indígenas. Entrevista especial com Aloir Pacini. Entrevista concedida a Patricia Fachin. **Instituto Humanitas Unisinos**, Porto Alegre, 30 mar. 2019. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/587940-thomaz-lisboa-e-a-radicalizacao-da-missao-da-igreja-junto-aos-povos-indigenas-entrevista-especial-com-aloir-pacini>>. Acesso em: 29 nov. 2021.

PIO XI. **Carta encíclica *Rerum Ecclesiae***. AAS 18, 1926.

PIO XII. **Carta encíclica *Evangelii praecones***. AAS 43, 1951.

PIO XII. ***Fidei donum***. AAS 49, 1957.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PRATT, Mary Louise [1987]. Trabalho de Campo em Lugares Comuns. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, EdUFRJ, 2016.

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI; textos e documentos**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 10, pp. 5-14, 1995.

RIVAS, E., GODOY, M. (Orgs.). **Memória e caminho: Liturgia e vida cristã; Homenagem a Francisco Taborda, SJ, em seu 80º aniversário**. São Paulo: Ed. Loyola, 2018.

ROBBINS, Joel. Social Thought and Commentary: Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?. **Anthropological Quarterly**, v. 79, n. 2, p. 285-294, 2006.

ROBBINS, Joel. What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. **Religion**, v. 33, n. 3, p. 191-199, 2003.

ROBBINS, Joel. **Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society**. Berkeley: University of California Press, 2004.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: Paula Montero (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 235-275.

RUFINO, Marcos Pereira. **Ide, portanto, mas em silêncio**: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. 2002. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SAHLINS, Marshall [1981]. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SAHLINS, Marshall [2004]. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SAHLINS, Marshall. "O pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, n. 3, v. 1, 1997a.

SAHLINS, Marshall. "O pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**, n. 3, v. 2, p. 103-150, 1997b.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do 'sistema mundial'. **Religião e Sociedade**, n. 16, v. 1-2, p. 8-25, 1992.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. [1985]. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAID, Edward. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage Books, 1994.

SCHMITT, Carl [1934]. **Political Theology**: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Cambridge: MIT Press, 1985.

SHAPIRO, Judith. Ideologies of Catholic missionary practice in a postcolonial era. **Comparative Studies In Society And History**, Cambridge University Press, v. 23, n. 1, p. 130-149, jan. 1981.

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

SILVA, Joana Fernandes. Utariti: A última tarefa. In: WRIGHT, Robin M (Org.). **Transformando os deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Editora da Unicamp/Fapesp, 1999.

SIMÕES, Maria Cecília. Entre inculturação e libertação: apontamentos sobre o desenvolvimento e os desafios de uma "missiologia indigenista". **Interações**, v. 14, n. 26, p. 376-394, 2019.

SIMPÓSIO SOBRE FRICÇÃO INTERÉTNICA NA AMÉRICA DO SUL. **Declaração de Barbados I**: Pela libertação indígena. Barbados, jan. 1971.

SUESS, Paulo. "Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena". In: BRANDÃO, Carlos R. et al. (orgs.), **Inculturação e libertação**: Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986.

SUESS, Paulo. “Romper o mal-estar na missão. Os povos indígenas e a Igreja pós-conciliar.” **Perspectiva Teológica**, v. 34, n. 92, p. 11-36, 2002.

SUESS, Paulo. **Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista**. Cuiabá: CIMI, 1985.

SUESS, Paulo. **No Verbo que se fez carne, o Evangelho se faz cultura**. Cuiabá: Acervo documental do CIMI/MT, 1993.

SUESS, Paulo. Nóbrega e Anchieta: lei e língua. **Perspectiva Teológica**, 1999, v. 31, n. 85, p. 383-396.

SUESS, Paulo. O enviado para incomodar: Tomás Balduino. **Instituto Humanitas Unisinos**. 5 maio 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5474-paulo-suess-8>. Acesso em: 24 ago. 2020.

SUESS, Paulo. Prefácio. In: KRÄUTLER, Dom Erwin. **Servo de Cristo Jesus: memórias de luta e esperança**. São Paulo: Paulinas, 2009.

SUESS, Paulo. **Desarrollo Histórico de la Teología india**. Quito: Editorial Abya Yala, 1998.

TABORDA, Francisco. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. **Perspectiva Teológica**, v. 51, n. 1, p. 115-115, 2019.

TABORDA, Francisco. **Buscando a Deus entre florestas e cerrados: diários de campo de um teólogo às voltas com a questão indígena**. S.l.: 1987-1993. Manuscrito.

TABORDA, Francisco. Cristianismo e culturas indígenas: impasses e dilemas de uma prática evangelizadora. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 53, n. 210, p. 259-282, 1993.

TABORDA, Francisco. **Da inserção à inculturação: Considerações teológicas sobre a força evangelizadora da Vida Religiosa inserida no meio do povo**. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1988.

TABORDA, Francisco. Lex Orandi–Lex Credendi: Origem, Sentido e Implicações de um Axioma Teológico. **Perspectiva Teológica**, v. 35, n. 95, p. 71-86, 2003.

TABORDA, Francisco. Métodos Teológicos na América Latina. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 19, n. 49, p. 293-319, 1987.

TEMPESTA, Giovana Acacia. **Travessia de Banheiros: historicidade e organização sociopolítica apiaká**. 2009. 322 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness. In: **Global transformations**. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p. 7-28.

TURNER, Terence. Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In: STOCKING, George W. (ed.), **Colonial Situations**. Madison: University of Wisconsin Press, 1991. p. 285-313.

VAN DER GEEST, Sjaak. Anthropologists and Missionaries: brothers under the skin, **Man (N.S.)**, v. 4, n. 25, p. 588-601, 1990.

VILAÇA, Aparecida. Missions et conversions chez les Wari'. **L'Homme**, [S.L.], n. 164, p. 57-80, 1 dez. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo [2002]. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios**. São Paulo: UBU Editora, 2017.