



## Saberes missionários: da autoria à tradução

Paula Montero

*Universidade de São Paulo/Cebrap*

RESUMO: Neste trabalho tomo como objeto da minha reflexão a antropologia missionária. Procuo compreender suas relações intelectuais e práticas com questões colocadas pela antropologia acadêmica. Tendo como perspectiva de fundo um projeto civilizador, o missionário-etnógrafo posicionou-se em seu campo de observação como um “tradutor” entre diferentes mundos. Mas o modo como o fez e o modo como seu trabalho foi lido por seus pares foi se transformando em função de diferentes contextos históricos. Procuraremos descrever neste artigo esse processo que, a nosso ver, foi marcado ao menos por três grandes fases: a do missionário/autor; a do missionário/opressor; e a do missionário propriamente tradutor. Considerando-se os missionários como “tradutores”, procuraremos elucidar as maneiras como os seus discursos se apropriaram e produziram as diferenças nativas. Para tanto, recuperaremos parte da análise que realizamos dos escritos etnográficos salesianos a respeito das populações indígenas no Brasil entre 1920 e 1970 em obra recentemente publicada.<sup>1</sup>

PALAVRAS-CHAVE: Missionários, antropologia missionária, tradução cultural.

O trabalho missionário foi muitas vezes descrito como um trabalho de tradução cultural. Traduzir o catecismo para o vernáculo e produzir gramáticas foi o modo como, historicamente, os missionários cristãos entenderam sua própria ação evangelizadora.



PAULA MONTERO. SABERES MISSIONÁRIOS: DA AUTORIA À TRADUÇÃO

O problema prático da tradução e as particularidades da “língua primitiva” podem ser considerados temas clássicos da antropologia. Mas a tradução só ganhou estatuto teórico na disciplina antropológica muito recentemente, quando se generalizou a ideia de que a “tradução cultural” é aquilo que distingue a tarefa do antropólogo. Como compreender então a antropologia missionária e qual a sua relação com as questões colocadas pela antropologia acadêmica? Esta é a principal questão que gostaríamos de enfrentar neste texto. Para antecipar sucintamente nosso argumento, diríamos que, no campo de suas relações com a antropologia acadêmica, a “tradução” missionária da vida nativa passou por três distintas fases: nos anos 1920/1930 o missionário, ao lado de viajantes, colonos, administradores coloniais e antropólogos, era respeitado como autor e produtor de saber específico sobre os nativos; nos anos 1950/1960, com a crise do sistema colonial, o missionário passou a ser visto como agente do poder colonial, como um de seus instrumentos de imposição cultural – nesta fase a atividade missionária é objeto de profunda crítica ideológica e política; finalmente, nos anos 1990, com o desmantelamento do sistema colonial e a instalação dos processos políticos de construção dos Estados nacionais autônomos pós-independências, em particular nos países africanos, o missionário passa a ser lido na chave da tradução, posto que este tema se torna objeto de grande interesse da reflexão antropológica pós-colonial.

Vejamos com mais detalhes cada uma dessas fases, procurando ressaltar como as condições históricas afetaram o modo de fazer e de pensar da antropologia e buscando examinar como essas transformações disciplinares modificaram a posição epistemológica do trabalho missionário no campo antropológico.



### **O pensamento nativo e o conhecimento antropológico: o missionário como autor**

Decifrar a natureza do pensamento nativo não é, evidentemente, um problema novo para a disciplina antropológica. Desde que o filósofo e sociólogo Lucien Lévy-Bruhl formulou, nos anos 1920/1930, a ideia de “mentalidade pré-lógica” para descrever as formas de pensar o mundo característica das representações míticas, a antropologia não parou mais de se colocar o problema da “irracionalidade” do pensamento dito primitivo. E o fez, durante muito tempo, tendo como contraponto a imagem da racionalidade científica. Para Lévy-Bruhl, a mentalidade primitiva diferiria da civilizada em grau e em qualidade porque não estaria propensa a se questionar sobre as conexões causais dos fenômenos. Em sua revisão crítica do pensamento deste autor, Evans-Pritchard (1978) reafirma a incompatibilidade das crenças desse tipo de sociedade com a visão crítica e científica do universo. Ao se deparar, por exemplo, com a prática corrente dos oráculos entre os Azande no Sudão, Pritchard observa que, embora pareçam ininteligíveis para nós, podemos reconstituir seu raciocínio, pois essas práticas estariam logicamente articuladas a certos pressupostos; o autor situa a diferença nos padrões que organizam esse tipo de pensamento, que estaria fundado em premissas muito diferentes a respeito de como o mundo é. Os axiomas que orientam essa forma de pensar estariam situados para além da verificação possível pela experiência e seriam, assim, indiferentes à contradição.

A problemática de compreender o sentido de saberes tão distantes do conhecimento europeu que se pôs para a antropologia ao longo da primeira metade do século XX tornou-se mais aguda no contexto particular do colonialismo. Mais do que qualquer outro sistema mundial, o colonialismo dos sécs. XIX/XX inaugurou uma forma de aproximação de culturas heterogêneas movida pela necessidade de traduzir a supre-



macia europeia em conquista territorial e cultural. Eric Hobsbawn (1989) considera que os anos 1875-1914 foi o período mais europeu que se conhece. Nele, o mundo foi partilhado em colônias para as quais se exportou, sobretudo através da educação, o modo de vida europeu. No que diz respeito às condições de produção de conhecimento antropológico, a estrutura do poder colonial tornou possível e relativamente seguro o acesso àquilo que a antropologia havia convencionado como seu objeto: o modo de vida primitiva. Esse modo de vida afiançou certo tipo de convívio e de intimidade física entre observador e observado, viabilizando o esforço sistemático de convivência e observação – o “trabalho de campo” – que se tornou referência como método canônico da disciplina.

Além disso, como bem mostra Benoît de L’Estoile para o caso do colonialismo francês, as técnicas de identificação e descrição da administração colonial alimentaram a elaboração de um saber etnológico fundado em uma grade de leitura étnica do mundo social nativo e consagrada ao exame e à tipificação das diferenças: o “enquadramento étnico fornece uma linguagem que permite o mapeamento das populações” sintetiza o autor (2002, p. 67). Podemos dizer que nesta fase, na qual os modos de diferenciação entre o erudito e o acadêmico ainda eram relativamente frágeis, emergem as figuras históricas dos missionários etnógrafos, tais como H.P. Junod, que estudou os Thonga, e Maurice Leenhardt, que descreveu a vida na Melanésia. Os procedimentos típicos do saber colonial de mapeamento e classificação étnica estavam presentes nessas obras.

Segundo Kuper (2002), Junod dividiu os Thonga em seis grupos principais que, na verdade, não tinham nenhuma tradição de identidade comum. O designativo “thonga” era utilizado pelos povos vizinhos para qualificar pejorativamente aqueles que não tinham gado (shona). Assim, a “etnificação” dos Thonga correspondeu, na prática, ao campo



de atividade da Sociedade Missionária à qual Junod pertencia, a Mission de la Suisse Romande, (2002, p. 47). Este exemplo evidencia que mapear e tipificar as diferenças eram práticas de conhecimento necessárias às tarefas de evangelização, conversão e leitura bíblica.<sup>2</sup> Embora o legado desses saberes seja até objeto de controvérsias, seu tipo de narrativa e de convívio com a vida nativa marcou profundamente uma fase da produção de conhecimento sobre o “outro”, em que a língua e a “religião indígena” se tornaram a chave de leitura da descrição etnológica. Nesse sentido, ao lado dos administradores coloniais e dos antropólogos, os missionários fizeram parte do esforço de produção de um conhecimento colonial produzindo inventários, mapas étnicos, descrevendo as línguas, os costumes e as crenças.

Na perspectiva de Benoît de L'Éstoile, a prática da etnografia foi concebida pelas administrações coloniais como a forma mais adequada para o esforço de compreensão das populações “primitivas”, e as monografias, o estilo textual exemplar deste tipo de saber (2002, p. 71). Mais do que os antropólogos, os missionários se valeram das condições para um convívio prolongado com a vida indígena e as produziram. Além disso, enquanto forças pacificadoras das fronteiras coloniais, eles puderam desenvolver um tipo de relação com os nativos que marcou profundamente as narrativas que produziram.

É preciso também sublinhar, no caso das monografias missionárias, a influência da escola histórico-cultural vienense, fundada e dirigida pelo padre Wilhem Schmidt (1862-1954), sobre a natureza do registro missionário. Um de seus principais postulados, bastante difundido no período, consistia em localizar na África Central e na América setentrional a primeira forma histórica de religião. Seu nome também ficou indissolúvelmente ligado à tese do monoteísmo ético original em todas as religiões primitivas. A escrita missionária que se seguiu sobre os povos primitivos foi profundamente marcada pela produção intelectual



produzida em torno da escola vienense. Pode-se assim afirmar que, nesse período, a atividade missionária se associou a certa forma de pensamento antropológico para produzir uma tradição de escrita etnográfica que circulou amplamente no campo dos discursos político-governamentais, científicos e religiosos, deixando muitos herdeiros. As etnografias salesianas que estudei no trabalho *Selvagens, Civilizados, Autênticos: a produção das diferenças nas monografias salesianas no Brasil, 1920-1970* são um bom exemplo da longevidade e da pregnância dessa episteme (2012).

### **A antropologia do contato e a crise do sistema colonial: o missionário como opressor**

Ao longo do processo de descolonização, cujo marco é a Conferência de Bandung em 1954 que precipita os movimentos emancipatórios na África, a *epistème* civilizatória perde seu poder de persuasão. A conquista das independências políticas dos países africanos envolveu-os nos problemas relativos às construções de Estados nacionais, do desenvolvimento econômico, da promoção da educação e dos meios de comunicação, deslocando o poder político tribal para uma burguesia nacionalista emergente. A crise teórica que se seguiu nos anos 60 é bem conhecida dos antropólogos. Desvaneceu-se no tempo a convicção de que a antropologia tinha por objeto o estudo das sociedades primitivas. Talal Asad (1973) observa que o empreendimento antropológico começa, então, a perder sua plausibilidade.

Quando a antropologia se vê, política e ideologicamente, confrontada com a necessidade de se colocar o problema da dominação implicada no sistema colonial, o problema do “contato” entre universos culturais percebidos como heterogêneos emerge como tema da reflexão teórica. Até aquele momento, a antropologia havia produzido conhecimento



sobre o modo de ver o mundo do nativo como se ele vivesse isolado. As condições colocadas pela crise dos sistemas colônias, em particular no continente africano, fizeram desaparecer essa condição heurística de observação e de descrição do outro. A antropologia do colonialismo já nasce como uma antropologia política voltada para a crítica dos sistemas de dominação. Desse modo, as “normas mutuamente conflitantes”, as dinâmicas culturais de resistência e as formas nativas de rebelião se tornam o novo paradigma da antropologia, que passa a ter agora como foco as relações entre “sociedades tradicionais” e “colonialismo”, as mudanças culturais associadas à migração, à urbanização e à conversão ao cristianismo. A perspectiva marxista que se expande nas universidades de língua inglesa nos anos 1970-1980, em sua luta política contra os efeitos etnicizantes do *apartheid*, não deixou muito espaço para estudos que tivessem como tema tradição, etnicidade e cultura, percebidos como “mistificações a serviço de uma política que pretendia dividir para melhor governar” (Kuper, 2002, p. 53).

Essa antropologia chega ao Brasil nos anos 1960 para pensar as relações entre as sociedades indígenas e a sociedade brasileira. Inspirada nos trabalhos de Georges Balandier (1955, 1967), cuja reflexão propunha que não se pensasse o contato apenas em termos das “perturbações” que ele trazia para as sociedades nativas, a antropologia do contato no Brasil passou a se ocupar com as práticas da burocracia estatal em suas ligações com a população indígena. Pode-se dizer que, de um modo geral, as antropologias do contato foram marcadas pela denúncia política e moral do sistema colonial. Nesse contexto, o idioma cultural e simbólico das relações coloniais tornou-se relativamente marginal para a reflexão antropológica e histórica.

No interior desse enquadramento, a atividade missionária não ganha estatuto de problema antropológico próprio, pois é percebida como um prolongamento periférico do poder do Estado ou simples





PAULA MONTERO. SABERES MISSIONÁRIOS: DA AUTORIA À TRADUÇÃO

subproduto do colonialismo interno. Assim, se no período anterior o missionário/etnógrafo pôde ser reconhecido como um autor no campo antropológico, posto que produtor de conhecimento sobre o modo de vida e de pensamento nativo, nesta fase a antropologia o vê como simples instrumento do poder colonial. A falta de instrumentos teóricos e conceituais que ajudassem a caracterizar o idioma cultural e simbólico das relações coloniais fez com que não se desse a devida atenção aos processos de produção de conhecimento e ao modo como a atividade missionária produzia sujeitos e “culturas de contato”.

### **A antropologia pós-colonial: o missionário como tradutor**

O fim do sistema colonial e a emergência de autores dos países periféricos pós-independências ensejaram o surgimento, na década de 1990, de um novo campo teórico de estudos, o pós-colonialismo. Este campo volta seu esforço reflexivo para as configurações identitárias e culturais que aparecem nessa fase de rearranjo das relações entre o global e o local. Introduzindo um novo paradigma que procura tomar como problema teórico o próprio objeto da antropologia, essa corrente propõe uma releitura das relações entre as sociedades coloniais e seus vários “outros” em termos de “tradução” ou “transculturação” (Hall, 2003; Bhabha, 2001; Said, 1997; Appadurai, 1997). Em sua crítica às narrativas baseadas nos conceitos de raça, nação e etnia, essa corrente teórica criou condições para o nascimento de outras posturas intelectuais e políticas que impactaram profundamente o modo de fazer antropológico.

Vários balanços a respeito dessa antropologia pós-moderna já foram empreendidos, e não cabe retomá-los aqui (Geertz, 1983; Rabinow, 1986; Marcus, 1991). Gostaríamos de ressaltar apenas a mudança de



perspectiva introduzida por essa corrente ao propor que, nas situações típicas desses contextos pós-coloniais, o local e o global estão articulados de tal modo que se torna inoperante e ilusória qualquer tentativa de “retorno” analítico e prático às identidades étnicas anteriores ao sistema. Se o sistema colonial estimulou a produção de diferenças no plano das construções raciais e étnicas, as condições heurísticas ensejadas pelo pós-colonialismo nos permitem historicizar essas construções e inaugurar uma perspectiva na qual as diferenças são da ordem da linguagem e podem ser pensadas, como propõe Hall, enquanto posições em um sistema discursivo. As “identidades culturais” não devem ser redescobertas nas continuidades suprimidas pelo passado colonial, mas, ao contrário, nas formas como o passado é recontado.

A revisão teórica proposta pelos estudos pós-coloniais estimula, a nosso ver, uma releitura da atividade missionária como um fenômeno histórico mais complexo e diversificado do que aquele descrito, até muito recentemente, pela antropologia, que o retrata como um simples instrumento do poder colonial. Ao colocar o fenômeno da produção das diferenças no plano da linguagem, todo discurso sobre o “outro” deve ser decifrado a partir da explicitação analítica das posições discursivas. Ora, como dissemos acima, a atividade evangelizadora, assim como a administração colonial, exigiu o domínio dos códigos das sociedades que se pretendia converter e/ou civilizar. Para tanto, produziram formas de conhecimento inscritos em gramáticas, dicionários, catecismos e monografias. A missão, portanto, pode ser compreendida em parte como uma atividade na qual seus agentes se dedicaram à produção de diferenças na chave de leitura da etnia e da religião.

Tomando esse partido teórico, procuramos examinar na textualidade missionária, isto é, em seus modos discursivos de narrar e descrever o “outro”, como se construiu o trabalho de representação da vida nativa. Se as condições discursivas pós-coloniais deixam claro que não se pode



mais supor um “outro” empírico (o nativo) preexistente à chegada do missionário, que “resiste”, “se apropria de” ou se “submete” ao discurso evangelizador, torna-se interessante elucidar os modos como os discursos missionários se apropriaram e produziram as diferenças nativas. Para fazer isto, retomaremos como referência parte da análise que realizamos dos escritos etnográficos salesianos a respeito das populações indígenas no Brasil entre 1920 e 1970.

### Antonio Colbacchini e a “tradução” dos Bororo

As práticas linguísticas de tradução nos habituaram a compreendê-la como uma fixação simples de equivalências entre repertórios distintos. No entanto, o empreendimento tradutório missionário é muito mais engenhoso e abrangente. Com efeito, o que fazem os missionários quando pensam que traduzem? Por meio da tradução buscam, na verdade, entre outras coisas, decifrar as primícias da “religião”, alcançar a “mentalidade” primitiva e descrever a “família” originária e, a partir dessa operação de deciframento, produzir discursivamente pontes entre o universo nativo e o universo do tradutor. Chamei esse procedimento de “indexação”. Trata-se ao mesmo tempo de organizar/classificar elementos culturais específicos em índices e determinar suas variações em função de um indexador (religioso/ritual) coletivamente construído. Apesar de uma tendência geral e de longa duração de indexar elementos das culturas nativas ao índice “religião cristã”, é preciso ressaltar que cada agente particular, em função das condições históricas a partir das quais seu discurso é elaborado, produz arranjos e escolhas com características bastante específicas.

Quando o missionário salesiano Antonio Colbacchini, por exemplo, dá início à publicação de suas perambulações pelo interior do Bra-



sil no começo do século XX, ele tinha atrás de si uma longa e consolidada tradição de escritos de viagem: como homem de Igreja, levava consigo o contínuo esforço de dicionarização e tradução das línguas indígenas a partir de métodos de observação e narração há mais de dois séculos codificados pela experiência jesuítica; como homem de ciência, reproduzia uma narrativa resultante de uma observação disciplinada, ordenada e objetivada dos costumes e das crenças canonizados pelas expedições científicas do século XIX. Inerente às concepções de viagens científicas estava o conceito de que as observações do viajante são adequadas para reconhecer e nomear coisas, categorizar espécies e descrever realidades observáveis (Leeds, 1991, p. 187) Assim, a análise dos escritos de Colbacchini deveria levar em conta que eles foram forjados no bojo de um amálgama de saberes produzidos em temporalidades muito diversas. No entanto, não se trata de retomar aqui a arqueologia de suas ideias, trabalho já empreendido em obra anterior (Montero, 2012). Gostaríamos apenas de ressaltar como, a partir dessa posição discursiva, este missionário produziu a diferença bororo.

Nos primeiros estudos do Pe. Antonio Colbacchini (1919) sobre os Bororo, a descrição não está a serviço de uma interpretação da organização social nativa. O que o autor pretendia, na verdade, era encontrar, em cada item cultural observado, seu potencial de historicidade, isto é, o modo como ele expressa as possibilidades de desenvolvimento de relações *civis* na vida percebida como selvagem. Nesse sentido, conhecer e descrever as particularidades nativas significa descobrir o código da transformação do selvagem em civilizado. Para Colbacchini, os Bororo não conhecem a família como instituição básica da sociedade. Ele se espanta que o casamento não seja um laço durável, nem perante Deus, nem perante os homens. Desse modo, a vida dos casais representa, na sua visão, uma união natural, uma vez que não está institucionalizada socialmente por meio de um contrato civil sacramentado por ri-



tos específicos e apropriados – tais como cantos, danças etc. – e legalizada por meio de testemunhos públicos.

Em sua busca de índices de *civis* nos costumes, Colbacchini constrói o *totemismo*<sup>3</sup> como uma forma de lei e de religião primitiva. As leis totêmicas impediriam, segundo ele, o casamento no “seio do mesmo clã”, tomado como sinonímia de família, e fariam da mãe o seu principal esteio. Temos, portanto, que o olhar salesiano está estruturado neste caso pela localização, descrição e codificação das manifestações públicas da vida selvagem: é nesse encontro das ritualidades distintas do matrimônio e do totemismo que ele pode proceder ao ajustamento dos horizontes de compreensão do mundo civil nativo.

Vemos por meio deste exemplo que, mais do que recuperar a originalidade nativa, o que a tradução empreende é a própria produção do nativo em sua diferença, em sua lei e religiosidade específica. Na busca por equivalências de crenças e ritos nativos e cristãos, o missionário contribui para sedimentar aos poucos um conjunto de “convenções de sentido” a respeito da religião e da família selvagens que terminam por constituí-las enquanto tal. Desse modo, as operações intelectuais que o missionário empreende em suas narrativas podem ser consideradas verdadeiras “invenções culturais” no sentido que Roy Wagner (1981) dá ao termo, cuja razoabilidade e verossimilhança são garantidas pela necessidade de convivência comum de índios e padres nas aldeias missionárias. Ou, tomando de empréstimo a formulação de Adam Kuper (2002), os missionários aprendem e ensinam um idioma que permite localizar interesses comuns e definir as diferenças mais significativas para lidar com elas com o menor custo possível para as interações.

A esse processo de negociação dos sentidos dos repertórios culturais em situação de interação chamei, em trabalho anterior, de “mediação cultural” (Montero, 2006). Formas discursivas e/ou performáticas como os rituais são configurações de um dado momento dessas negociações:



elas cristalizam maneiras de produzir enunciados sobre as diferenças e de indexá-las a patamares de referência comum tornando-as *convencionais*, isto é, termo de referência para um conjunto de práticas e expectativas comuns construídas no jogo das disputas cotidianas pelo controle do espaço, dos poderes da sobrenatureza e da ação política dos homens.

É claro que, por serem esses autores homens religiosos, os conjuntos de relações que procuraram “traduzir” foram aqueles que lhes traziam maiores inquietações no plano moral – as relações familiares, nas quais se podia ler o incesto, a poligamia, o infanticídio, o estupro etc.; no plano político – os fundamentos da boa ordem, as formas de autoridade do chefe, o poder de sua oratória para a imposição da obediência; no plano espiritual – as formas de regulação dos homens com o outro mundo, o controle da doença e da morte. Nestes três planos, o pensamento etnográfico salesiano buscou elementos indígenas que pudessem ser indexados ao campo da moral, da política e, sobretudo, da religião. A “tradução” missionária trata, portanto, de indexar, no plano das práticas, categorias retiradas do repertório cristão às categorias retiradas do repertório indígena, tornando-as índices de códigos morais, religiosos e políticos. É interessante nos colocarmos como problema antropológico o *modus operandi* dessa operação. Vejamos com mais detalhes alguns casos etnográficos.

No plano moral, a prática do infanticídio entre os Bororo sempre repugnou os padres salesianos. Em todas as obras etnográficas, ela aparece descrita no tema geral da (falta de) família nativa. Embora sempre a tivessem combatido, considerando-a “bárbara”, ela é curiosamente qualificada por Colbacchini como a “primeira manifestação de crença religiosa” entre os selvagens. Como uma prática reconhecida como “bárbara” poderia, ainda assim, ser considerada religiosa? Na Enciclopédia Bororo os autores traduzem “infanticídio” pela palavra *nuláo* (sonho ou coisas que se veem no sonho). Em sua descrição etnográfica, dão a eles



uma dimensão profética: esclarecem que os Bororo designam como “maus sonhos qualquer imagem, tida durante o sono, de desgraças que possam acometer a tribo” (Albisetti & Venturelli, 1962, p. 819).

É também por meio dos sonhos que os xamãs terminam seus rituais terapêuticos. No entanto, os maus sonhos de mulheres grávidas nas proximidades do parto prenunciam desgraças coletivas. Eles exigem a morte imediata dos recém-nascidos por asfixia. Assim, esclarecem os missionários, apesar do potencial sofrimento pessoal das mães (quando existe), nenhuma delas pode subtrair-se a essa obrigação social em favor do bem-estar da tribo. Desse modo, ao associar a “bárbara prática” a uma obrigação social e ao bem coletivo, os autores resgatam sua dimensão moral, retirando-a do âmbito da natureza. Ao ser traduzido como “profecia”, o infanticídio se torna costume “tradicional” passível de reeducação e progresso moral. Torna-se ao mesmo tempo uma “crença”, vestígio de formas religiosas já presentes nesses “homens naturais”. Ao indexarem a prática do infanticídio ao plano moral, torna-se possível traduzi-la e incorporá-la a uma descrição mais abrangente dos homens em geral.

No plano político, podemos oferecer como exemplo deste tipo de operação prático-simbólica a questão da praça central nos aldeamentos missionários. Os diretores das missões frequentemente indexaram, no espaço do aldeamento missionário, o oratório salesiano à casa dos homens das aldeias bororo (*baito*). Por que teriam feito esta escolha e como ressignificaram esses elementos ao aproximá-los? Os oratórios festivos eram uma designação para os jogos, aulas de canto e instrução religiosa que os salesianos ofereciam nos fins de semana e feriados para as crianças pobres e órfãs de Turim, no início de suas atividades congregacionais no século XIX. Muito de seu êxito posterior como educadores adveio da revolução que promoveram no ensino ao criar esse espaço mais livre



e recreativo para as crianças em um contexto histórico no qual a educação era bastante autoritária e formal. Por esta razão, o oratório sempre teve uma posição estratégica no paradigma pedagógico dos salesianos. Algumas vezes antecedia a instalação de um colégio regular, em outras, era mantido como espaço anexo ao colégio destinado à recreação e à convivência de alunos e jovens. Até os dias de hoje o oratório festivo conserva o sentido de mito fundador da obra salesiana.

Já a “casa dos homens” foi descrita pela literatura antropológica como o espaço de habitação e convívio dos jovens solteiros. Frequentada também pelos homens casados, era ali que os jovens recebiam dos mais velhos o conhecimento sobre as técnicas de caça e pesca, bem como o treinamento na narração dos mitos, nos passos de dança e nos cantos, e o aprendizado das genealogias. Por esta breve descrição desses espaços, é possível intuir o que os aproximou aos olhos dos salesianos. Na ideia de *civis* que presidia a construção dos aldeamentos missionários, a praça como centro político (*res publica*) e religioso (ritual) era fundamental. Todavia, em nome da boa ordem, foi necessário abrigar de algum modo, nas aldeias missionárias que construíram para atrair os Bororo, o espaço político nativo que organizava a dinâmica das relações de autoridade e obediência ao chefe. O *baito* não poderia ser, evidentemente, alocado na igreja, pois, além de representar uma heresia, sua arquitetura é regida por outra lógica de autoridade e relações entre as pessoas, acomodando mal a palavra dos chefes. Se a religião cristã está fundada em um modo particular de enunciar as verdades via pregação, a única maneira de abrigar na Igreja a palavra indígena seria oferecer o púlpito ao xamã. Isto constituiria, evidentemente, uma heresia. Assim, embora a igreja estivesse ali presente, ela não foi indexada ao *baito*.

A conexão discursiva possível foi o *oratório*, também uma casa de conhecimento e convívio entre as gerações. Desse modo, os missionários



alocaram no *baito* o seu oratório festivo, usando-o como um espaço secular e político. Em 1904, o inspetor salesiano Turrícia assim o descreve: “a casa no meio da praça serve de centro de reunião para os homens, aonde ordinariamente não vão mulheres e, ao contrário, têm livre acesso os meninos que, depois da aula, para lá vão jogar e recrear-se. É, pois, um lugar de reunião onde se conversa, se canta e se brinca, e é chamado de *baito*”. Nesse espaço a voz do diretor do aldeamento chega aos nativos por meio da autoridade do chefe e de suas “arengas” cotidianas: “todas as noites os índios se reúnem diante do *baito* e um chefe é escolhido para falar”, nos conta Turrícia, “[...] refere-se a tudo o que aconteceu durante o dia, repreende, dá as ordens para o dia seguinte”. Mas, antes da sessão começar, esclarece o inspetor, “tomaram por hábito falar com Balzola (o diretor da missão)” (Boletim Salesiano, 1904).

Se no plano político a igreja como edifício central do sistema urbano não foi indexada a nenhum elemento nativo, a missa como ritual sacrificatório, no caso dos aldeamentos bororo, foi intimamente articulada aos seus rituais funerários. Vale a pena mencionar brevemente um acontecimento recente que ilustra bastante bem esse artifício. Em cerimônia em homenagem ao Pe. Rodolfo Lukenbein, morto pelos fazendeiros em 1976, os Bororo da aldeia Meruri representaram partes de um rito funerário no qual, ao invés de saírem do pátio da aldeia e se dirigirem às águas da lagoa onde sepultariam seus ossos como fariam “tradicionalmente”, partiram do cemitério e depositaram os cestos no altar da missão. Nessa resignificação do rito, propõe-se uma indexação das relações que o xamã mantém com as almas e o mundo dos espíritos às relações do sacerdote com Deus, na pessoa de Jesus Cristo, tornando reversíveis as posições do xamã e do padre.



## Considerações finais

Nesse processo incessante de anexação simbólica, a atividade missionária vai construindo aos poucos uma categorização cada vez mais abrangente do humano e da comunidade política. A nosso ver, quando abordado do ponto de vista antropológico, este tipo de tradução etnográfica pode ser compreendido como uma entre tantas ferramentas utilizadas na prática para tornar comensuráveis sentidos percebidos como diferentes (ou moralmente inaceitáveis) e para tornar compatíveis na vida cotidiana modos de agir heterogêneos, pertencentes a estilos de vida muito distintos. Desse modo, podemos afirmar que o exame das práticas missionárias de tradução/indexação nos permite enfrentar, a partir de um exemplo histórico particular, um problema antropológico de peso e que permanece, a nosso ver, ainda em aberto: como, na relação entre universos culturais percebidos como heterônomos, se dá a produção material e simbólica da “alteridade cultural”.

Habermas (2000) formulou esse dilema como a dificuldade do encontro de um pensamento organizado por uma imagem cosmológica do mundo, no qual as coisas podem ser expressas fisiognomicamente, com um pensamento no qual as coisas são organizadas pela linguagem. Mas o estudo das monografias missionárias nos ensina que é preciso superar a aporia de supor a existência de um *Outro* autêntico, anterior ao discurso de conhecimento que o apreende. Seus modos de “traduzir” são modos politicamente negociados de assimilar as diferenças percebidas e de colocá-las em um quadro mais abrangente de concepções do humano.

Parece-nos que, nas condições contemporâneas de intensa movimentação de populações e de “encolhimento” do mundo, torna-se cada vez mais premente responder ao problema político da convivência, em um mesmo marco legal, de grupos imbuídos de disposições éticas e de regi-



PAULA MONTERO. SABERES MISSIONÁRIOS: DA AUTORIA À TRADUÇÃO

mes de verdade muito diferentes. Colocar sob o foco analítico da reflexão antropológica as relações prático-simbólicas das mediações permite compreender que é no campo das negociações – negociações a respeito do significado dos objetos e a respeito da validade das normas – e não no nível metateórico e moral do respeito em si mesmo às diferenças, que se pode, talvez, superar o abismo que separa, de um lado, as grandes categorias abstratas e normatizadoras, tais como “democracia” e “cidadania”, produzidas pela história política do Ocidente e, de outro, as lógicas práticas que produzem agentes, culturas e modos de representação específicos que negociam seu lugar e suas formas de pertencimento a esses sistemas.

## Notas

- <sup>1</sup> Ver *Selvagens, Civilizados e Autênticos*, Edusp, 2012.
- <sup>2</sup> Michel de Certeau (1975) associa o ato de fundação da etnologia à chegada dos missionários protestantes ao Brasil. Desse modo, essa disciplina se configura, desde seu ato inaugural, como uma escrita sobre a alteridade e, conseqüentemente, um instrumento de construção do Outro.
- <sup>3</sup> O totemismo é um tema clássico da antropologia. A teoria clássica sobre o totemismo tendeu a tratá-lo como uma instituição típica da organização social das sociedades primitivas que sobreporiam distinções clânicas a emblemas animais e/ou vegetais e presumiriam ingenuamente a existência de um parentesco entre os indivíduos pertencentes a um clã e seu totem. Desde Frazer (1910), o totemismo serviu como operador da distinção das sociedades selvagens e civilizadas, pois era tratado como uma demonstração empírica da incapacidade das sociedades primitivas de estabelecerem uma descontinuidade entre o mundo natural e o mundo humano. E. Durkheim tomou o totemismo como modelo da religião primitiva.

## Referências bibliográficas

- ALBISETTI, Cesar & VENTURELLI, Antonio Jayme  
1962 *A Enciclopédia Bororo*, São Paulo, Ed. Salesianas.
- APPADURAI, Arjun  
1997 “Soberania sem territorialidade”, *Novos Estudos do Cebrap*, n. 49.
- ASAD, Talal  
1973 *Anthropology & Colonial Encounter*, Nova York/ Londres, Ed. Humanities & Ithaca Press.
- BALANDIER, Georges  
1967 *Anthropologie politique*, Paris, PUF.  
1955 *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF.
- BHABHA, Homi  
2001 *O local da cultura*, Belo Horizonte, UFMG.
- CERTEAU, Michel de  
1975 *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- COLBACCHINI, Antonio  
1919 *A tribo dos Boróros*, Rio de Janeiro, Papelaria Americana.
- DE L'ÉSTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs.)  
2002 *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.  
1978 *Antropologia Social da Religião*, Rio de Janeiro, Ed. Campus.
- HABERMAS, Junger  
2000 *Discursos Filosóficos da Modernidade*, São Paulo, Martins Fontes.
- HALL, Stuart  
2003 *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.



PAULA MONTERO. SABERES MISSIONÁRIOS: DA AUTORIA À TRADUÇÃO

HOBSBAWN, Eric

1989 *A Era dos Impérios*, São Paulo, Paz e Terra.

KUPER, Adam

2002 “As categorias antropológicas na África do Sul”, in DE L'ÉSTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs.), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

LEEDS, Eric J.

1991 *The Mind of the travel: from Gilgamesh to global tourism*, London, Basic Books.

MONTERO, Paula (org.)

2006 *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Ed. Globo.

2012 *Selvagens, civilizados, autênticos. A produção das diferenças nas monografias salesianas no Brasil, 1920-1970*, São Paulo, Edusp.

SAID, Edward

1990 *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Cia das Letras.

TAUSSIG, Michael

1993 *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*, London/New York, Routledge.

WAGNER, Roy

1981 *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.



REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2012, v. 55 Nº 2.

ABSTRACT: In this paper I take for object of my reflection missionary anthropology. I seek to understand its intellectual and practical relations with issues raised by academic anthropology. With a background civilizing project, the missionary-ethnographer stood at his field of observation as a “translator” between different worlds. But the way he did his work and the way it was read by his peers was subject to transformation due to the changing historical contexts. In this article we aim to describe that process, which, in our view, was marked by at least three major phases: the missionary / author, the missionary / oppressor and proper missionary translator. Considering the missionaries as “translators”, we will attempt to elucidate the ways in which their discourses were appropriated and produced native differences. In order to do so, we will revisit part of the analysis produced on the Salesian ethnographic writings about indigenous peoples in Brazil between 1920 and 1970 we recently published.

KEY-WORDS: Missionaries, cultural translation, missionary anthropology.

Recebido em junho de 2012. Aceito em setembro de 2012.

- 855 -