

# **Entre o oral e o escrito: Missões evangélicas junto aos povos indígenas. Uma análise a partir de Michel de Certeau<sup>1</sup>**

Between the oral and the written: Evangelical missions to the Indigenous peoples. An analysis from Michel de Certeau

*Gustavo Soldati Reis\**

## Resumo

Os missionamentos cristãos aos povos indígenas não se notabilizam somente pelo poder da enunciação da palavra pregada/oralizada, mas também evocam seu poder na enunciação escrita, principalmente quando esses escritos tratam do seu texto sagrado: a Bíblia e seus derivados. Mas aí reside uma questão: não bastassem os problemas em torno do fato de que a Bíblia já é uma reescritura, como os próprios indígenas cristianizados ressignificam suas identidades étnicas no contato com a escrita de um outro, quando essas identidades sempre foram construídas a partir de referências culturais calcadas na oralidade? A partir dessas discussões, o presente texto centrar-se-á em torno da noção de “economia escriturística” de Michel de Certeau a fim de analisar as relações entre oralidades e escrituras a partir, por exemplo, dos discursos da “Missão Evangélica aos Índios do Brasil – MEIB” em relação a grupos étnicos indígenas na Amazônia paraense.

Palavras-chave: Missionamentos. Religião. Povos indígenas. Michel de Certeau. Escritura.

## Abstract

The Christian missions to the indigenous peoples are notable not only for the power of the utterance of the preached/oralized word but also for evoking its power in written enunciation, especially when these writings deal with its sacred text: the Bible and its derivatives. But there is a question then: as if the problems around the fact that the Bible is already a rewriting were not enough, how do christianized Indians ressignify their own ethnic identities in contact with the writing that belongs to others when these identities have always been built from cultural references set in orality? From these discussions, this Paper will focus on the notion of "scriptural economy" by Michel de Certeau in order to analyse the relationship between orality and scriptures from, for example, the speeches of the “Missão Evangélica aos Índios do Brasil – MEIB” [“Evangelical Mission to Indians of Brazil – EMIB”] in relation to indigenous ethnic groups in Pará, in the Amazon.

Keywords: Missions. Religion. Indigenous peoples. Michel de Certeau. Scripture.

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais – DFCS e do Programa de Pós-Graduação, Mestrado em Ciências da Religião – PPGCR, da Universidade do Estado do Pará – UEPA, campus de Belém. Membro do Grupo de Pesquisa MICEA – Movimentos, Instituições e Culturas Evangélicas na Amazônia. E-mail: [gsoldatir@gmail.com](mailto:gsoldatir@gmail.com)

### **Considerações iniciais**

*Grandeza da tradução, risco da tradução: traição criadora do original, apropriação igualmente criadora pela língua de acolhida; construção do comparável*

Paul Ricoeur<sup>2</sup>

O presente texto é fruto dos primeiros passos, iniciado nesse ano, em torno de um projeto de pesquisa intitulado *Hermenêutica das representações na interface entre missionamentos cristãos e povos indígenas na Amazônia paraense: entre tradições e traduções culturais*, realizado no âmbito do grupo de pesquisa *Movimentos, Instituições e Culturas Evangélicas na Amazônia - MICEA*, grupo esse vinculado, por sua vez, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Trata-se, no momento e como objetivo principal, de pontuar algumas provocações teóricas em torno de um tema central nos estudos que envolvem a presença de movimentos e instituições missionárias cristãs dentro de aldeamentos indígenas: a produção de forças e relações de poder na reconfiguração das representações das identidades religiosas envolvidas entre a produção da oralidade e a produção escrita que veicula os valores, determinações e interesses dos grupos envolvidos. A ênfase na discussão do campo teórico, nesse texto, ocorre por conta do não início das atividades de campo do referido projeto, algo que ficará, após a revisão de literatura sobre o tema, para um momento posterior, devendo a discussão dos dados de campo ser apresentada em textos posteriores em conformidade com o andamento da pesquisa.

De acordo com a antropóloga Bruna Franchetto existe uma “guerra de alfabetos”, ou seja, um “sistema de concomitantes e contraditórias representações da escrita” entre os atores sociais que manejam esses “alfabetos”, no caso, indígenas e missionários (Franchetto, 2008, p. 38). Todo jogo de apropriação da escrita por sociedades baseadas na oralidade produz um intenso processo, também, de tradução cultural onde os indígenas negociam, constantemente, suas posições identitárias em relação às múltiplas alteridades envolvidas. Trata-se da dialética da tradução, tal como postulada por Paul Ricoeur na epígrafe dessas considerações iniciais. Longe de achar que o filósofo francês *pacifica* o processo de tradução, torna-o mais ambíguo e complexo dentro da dialética entre *traições* e *criações* possíveis. Afinal, quem traduz quem nos múltiplos contatos de história interétnica entre povos indígenas e seus outros

colonizadores? Nesse sentido, quais as possíveis representações dos sentidos da escrita que indígenas e missionários (esses também, cada vez mais formados por autóctones<sup>3</sup>) elaboram diante da apropriação *traidora* e, ao mesmo tempo, *criadora* dos textos? Essa é uma pergunta/problema que norteia esse artigo cuja contribuição aqui, configura-se, conforme dito, em seus primeiros passos. Mas não ficaremos com Ricoeur. Nossa eleição teórica caminhará por outras trajetórias. Diz respeito a outro pensador francês. Nesse caso trataremos para as discussões e argumentos a contribuição de Michel de Certeau partindo, a meu ver, de uma de suas ideias centrais: para Certeau o Ocidente (notadamente a partir da Modernidade) fundou o que ele chama de uma *economia escriturística*, análoga à economia calcada no capital, onde muitas vozes (tradições culturais baseadas na oralidade, como os povos indígenas) não se fazem mais ouvir em sua legítima alteridade, uma vez que elas só *reaparecem* à medida que entram em nossos sistemas escriturísticos (Certeau, 2003, p. 224). Com isso, repousa sobre a oralidade o peso de tradições pretéritas e o escrito (e aqui não se trata somente de textos trazidos pelos missionários...) faz ressurgir o progresso, a evolução, a afirmação de uma civilidade racional moderna “(...) que se aparta do mundo mágico das vozes da tradição” (Certeau, 2003, p. 224).

Por outro lado a escrita, em que pese seus projetos de poder pode, também, ser reinventada. De fato, a sociolinguística de Louis-Jean Calvet, por exemplo, ajuda a perceber que as línguas são criações históricas e culturais para a resolução de problemas sociais de comunicação (Calvet, 2001, p. 12). Nesse sentido, a apropriação que tradições orais (como a de povos indígenas na Amazônia paraense) fazem da escrita, principalmente quando essa escrita lhes chega pelos colonialismos de ontem e de hoje, não é uma mera *rendição*, ainda que disfarçada sob a ideia de *adaptação* e congêneres, a esse poder inexorável das tradições escriturísticas das ditas sociedades civilizadas e letradas. Trata-se de um processo de tradução e de reinvenção das tradições, de profundas ressignificações e *jogos interpretativos*. Assim, se com Michel de Certeau, toda escrita/escritura circunscreve um lugar próprio de dominação, os indígenas fazem desse próprio, por hipótese, nos usos da oralidade e da escrita, um conjunto de práticas sociais que redefine o protagonismo desses mesmos indígenas como leitores e leitoras de sua própria historicidade, rearranjando o espaço de suas principais referências simbólicas. É sobre essas ideias que desenvolveremos a seguir.

Tomaremos como campo exemplificador da teoria discutida, ainda que de maneira sucinta, os possíveis impactos das múltiplas escrituras que chegam a grupos étnicos indígenas, via projetos missionários cristãos. No caso aqui, as ações e perspectivas discursivas da *Missão Evangélica aos Índios do Brasil - MEIB*, fundada nos anos 60 do século passado. Trata-se de uma agência religiosa interdenominacional<sup>4</sup> que atua entre alguns grupos étnicos indígenas presentes tanto na região Norte quanto Nordeste do país, respectivamente nos Estados do Pará e do Maranhão. Problematizar o impacto de tradições escritas, através dos missionamentos cristãos, junto às tradições orais indígenas, é o principal objetivo desse artigo. Prossigamos.

### **1. A “economia escriturística” enquanto representação de poder: a contribuição de Michel de Certeau**

*Aprender a escrever define a iniciação por excelência em uma sociedade capitalista e conquistadora. É a sua prática iniciática fundamental.*

Michel de Certeau<sup>5</sup>

Começamos pela fundamentação teórica, ou seja, o percurso analítico empreendido por Michel de Certeau, importante intelectual francês nascido em 1925 e falecido, aos 61 anos, em 1986. Foi padre jesuíta, portanto, com sólida formação em Filosofia e Teologia, além de ter se formado em Letras, com doutorado em Ciências da Religião pela Sorbonne, em Paris. Considerado um dos maiores especialistas na história da mística cristã nos inícios da modernidade (séculos XVI e XVII), visitou o Brasil em algumas oportunidades tendo sido responsável, inclusive, como um dos primeiros a levar para a França, em 1966, documentos comprobatórios acerca da tortura no país por conta da ditadura militar<sup>6</sup>. Notabilizou-se por vários textos, dentre os quais é possível destacar *A Cultura no Plural (La culture au pluriel, 1974)*, *A Escrita da História (L'Écriture de l'Histoire, 1975)*, *A Fábula Mística (La fable mystique, o primeiro volume em 1982)* e o texto *A Invenção do Cotidiano (L'invention du quotidien, 1980)*<sup>7</sup>, traduzido e publicado aqui no Brasil em dois volumes. Desse último texto valer-me-ei de trechos de um capítulo do volume 1, intitulado, justamente, *A Economia Escriturística*, texto esse onde desenvolve sua interpretação das relações entre o oral e o escrito.

Essas relações surgem a partir de uma crítica cereteuniana, já afirmada nas considerações iniciais e na epígrafe acima: o ocidente capitalista construiu sua hegemonia política e econômica através, também, do *mito* da escritura. Como toda narrativa mítica, esta instaura o fato de que, nas origens, ser é escrever para, em seguida, dominar: uma espécie de *ontologia* que essencializa poderes hegemônicos. Mas, para Certeau, em que consiste o fato de *escrever*, de instituir uma *economia escriturística*? Em suas próprias palavras: “Designo por escritura a atividade concreta que consiste, sobre um espaço próprio, (...) em construir um texto que tem poder sobre a exterioridade da qual foi previamente isolado” (Certeau, 2003, p. 225). Jeremy Ahearne afirma que, em Certeau, o uso do termo *economia* não deve ser compreendido no senso comum de uma política econômica financeira e estritamente industrial<sup>8</sup>. Em seguida afirma que:

Certeau considers techniques of writing to be of fundamental importance in determining the ways in which a society orders, manages and distributes its material and intellectual resources. These techniques comprise for example operations of recording, transcription, registering, stocking and standardization, as well as the propagation and dissemination of information. The resulting ‘economies’ of writing work to organize and divide social space, instituting forms of hierarchy and engaging different sections of society in diversely prescribed relations with each other (Ahearne, 1995, p. 53)<sup>9</sup>

Embora não apareça explicitamente nessa citação, a noção de *lugar próprio* em Certeau reflete-se no texto de Ahearne quando o mesmo enfatiza que toda produção escriturística enseja, em maior ou menor grau, um conjunto de disposições que organizam os espaços sociais a partir de lógicas de hierarquização, distribuição e controle dos valores e informações próprias que regulamentam essas relações de poder. Não é possível falar das sociedades capitalistas, em Certeau, sem o poder simbólico da escrita de operar a constituinte ontológica dessas mesmas sociedades: elas só existem, só são *verdadeiras*, se passam pelo controle, pela *oikonomia* da escritura nas suas mais diferentes expressões. A questão é que, justamente, boa parte dos empreendimentos missionários no Brasil, principalmente de missões evangélicas, vieram de sociedades capitalistas com essa *ontologia da escrita* para os povos indígenas que, originalmente, não se enquadravam nesse *lugar próprio* que lhes era estranho.

Nesse sentido, toda forma de escritura instaura um *lugar próprio*. A noção de *lugar próprio*, como afirmado, encontra acolhida na semântica certeuniana, sendo uma das ideias centrais no texto *A Invenção do Cotidiano*. De forma mais específica: por *lugar próprio*, Certeau pensa um cálculo de relações de força e poder efetuado por sistemas (políticos, econômicos, culturais, religiosos) no exercício de sua hegemonia. Os sujeitos que operam esses sistemas circunscvem um *próprio*, ou seja, uma plataforma de valores e práticas que cria uma delimitação excludente para, em seguida, *incluir* outros grupos em seu lugar próprio. Isso se chama *Estratégia* em Certeau:

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (Certeau, 2003, p. 99)

Um exemplo dessas relações de estratégia: o lugar próprio instituído pelo discurso e prática cientificista moderno em relação a outras formas de conhecimento como, por exemplo, as tradições de conhecimento indígenas. Outro exemplo, o próprio objeto em análise nesse artigo: a escrita como um lugar próprio em relação à oralidade. Em síntese, “(...) a empresa escriturística transforma ou conserva dentro de si aquilo que recebe do seu meio circunstancial e cria dentro de si os instrumentos de uma apropriação do espaço exterior” (Certeau, 2003, p. 226). O que se postula aqui, do ponto de vista da análise, é considerar as implicações das *empresas* ou empreendimentos missionários como as práticas de instauração de *lugares próprios*, principalmente quando institui a escrita (da Bíblia e de textos outros) como um novo lugar próprio de onde vai gerir uma *exterioridade* (no caso, os grupos indígenas) como seu alvo de atuação.

Todavia, e isso é um ponto central na epistemologia certeuniana, isso não significa, em absoluto, que os problemas entre tradições orais e escritas tenham como gênese a Modernidade, mas que esta funda uma nova maneira de *inventar* as tradições escritas como projeto de poder que coloniza as formas orais de comunicação e produção de sentido. Mais do que isso. A ênfase certeuniana recai sobre a produção dos *consumidores* dentro desses sistemas. Na realidade, não são consumidores passivos: apropriam-se dos bens simbólicos impostos

pelos *lugares próprios estrategicamente instituídos*, reinventando-os ou, na terminologia utilizada pelo intelectual francês, acionam *Táticas* para escapar das estratégias impostas. Em outra passagem muito importante, logo na introdução geral da *Invenção do Cotidiano*, Certeau afirma: “Embora sejam compostas com os vocabulários de línguas recebidas e continuem submetidas a sintaxes prescritas, elas desenham astúcias de interesses outros e de desejos que não são nem determinados nem captados pelos sistemas onde se desenvolvem” (Certeau, 2003, p. 45). É claro que, no jogo das relações entre oralidade e escrita existem muitas *vozes* envolvidas. Mesmo que haja a hegemonia da escrita, a oralidade permanece, também, como um fio na trama da *tapeçaria* das escrituras. Na realidade, lembra Certeau, não há *vozes puras*, porque elas sempre são determinadas por um sistema social (familiar, social, religioso) e codificada por uma recepção (Certeau, 2003, p. 226). Mesmo que o foco desse artigo recaia nos impactos da produção escrita missionária e, portanto, a necessidade da formação de leitores e leitoras dessas escritas (e esse já é um impacto, um problema), não se pode perder de vista a maneira como os *consumidores* indígenas elaboram suas táticas, suas apropriações de uma economia da escritura. Isso sem eliminar suas tradições orais responsáveis, em grande medida, em manter os referenciais simbólicos e valores identitários de suas memórias culturais. Calvet, ao citar o conhecido provérbio latino “as palavras voam, os escritos permanecem” (*verba volant, scripta manent*), faz uma inversão e afirma que as tradições orais, em suas palavras, também permanecem (*verba manent*). Isso porque, mesmo que a escrita seja, originalmente, apanágio de poder (Certeau, como temos visto, não discordaria disso), isso não significa que a tradição oral não conheça, também, o poder. Isso porque as leis, a memória social e cultural, as organizações políticas e religiosas de uma sociedade escriturística, também existem, a seu modo, em sociedades de ausência da escrita (Calvet, 2011, p. 143). No caso de muitos povos indígenas no Brasil essa “ausência de escrita” não é absoluta, porém, com inspiração certauniana, as ações táticas dos indígenas, principalmente quando se fazem missionários, torna ausente certo uso da escrita que lhes chegam a fim de não invisibilizar suas tradições orais. Isso significa que no contato missionário, grupos indígenas têm que lidar com tradições escritas, mas atuam, ambigualmente, na difícil tarefa de manter suas tradições de conhecimento e língua sem com que a *estrutura escriturística* adquirida, no fundo, reforce

involuntariamente a tradição escriturística dominante, no caso, a missionária. Voltaremos a esse ponto no próximo item do artigo.

Para Certeau, não há uma unidade ontológica entre oralidade e escrita. Há, sim, uma diferença que apresenta sua história de construção, de lutas de poder. Quando foi afirmado anteriormente que a escrita institui um *lugar próprio* de controle sobre sua *exterioridade*, ou seja, o oral, essa ideia é, a meu ver, central para a compreensão das relações, por exemplo, entre os usos daquela que é considerada a *escritura máxima* na atuação missionária evangélica frente aos povos indígenas: a Bíblia (Mas poderíamos acrescentar seus derivativos como folhetos evangelísticos, textos doutrinários, manuais, dentre outros). Dentro do processo civilizatório ocidental o “(...) “Oral” é aquilo que não contribui para o progresso; e, reciprocamente, “escriturístico” aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição” (Certeau, 2003, p. 224). Do ponto de vista certeuniano a Bíblia, por exemplo, tem sua história de configuração enquanto um *lugar próprio* que cria uma *exterioridade revelada*, originalmente estranha às mitologias e tradições de conhecimento nativas de povos indígenas e, a partir disso, os instrumentos de apropriação dessa revelação enquanto vontade de poder sobre outras culturas. Não é de surpreender, portanto, que os indígenas missionados necessitem apropriar-se dessa escrita, ainda que lhes chegue por um próprio que, inicialmente, não lhes pertence. É o necessário processo de tradução daquilo que, furtivamente e sutilmente, ainda lhes é, majoritariamente, imposto.

Se a escrita contribui para organizar e, em certa medida, controlar os discursos, por outro lado, de acordo com uma metáfora utilizada por Certeau, a escrita também celebra os seus *lutos*, uma vez que ela instaura mortes: nesse caso toda escrita é, paradoxalmente, reducionista: se cria regras mais claras, organiza e distribui, materialmente, o conhecimento; por outro lado pode reduzir as possibilidades interpretativas, uma vez que limita a polissemia dos signos que representam o real. Outro paradoxo: ainda que circunscreva o oral, a leitura da escrita instaura outras interpretações e oralidades de sentido. Ou esse não é o risco permanente quando os missionários formam os seus autóctones indígenas sem nunca ter o controle, totalmente, das enunciações interpretativas feitas pelos próprios indígenas, a partir da leitura dos textos fundamentais dos projetos missionários em questão? Um exemplo disso pode ser percebido na análise que Levi Marques Pereira faz da presença do pentecostalismo em aldeias indígenas



*Guarani* e *Kaiowá* na região sul do estado de Mato Grosso do Sul. Em dado momento da análise o antropólogo brasileiro afirma que um dos aspectos da tradição de conhecimento nativa desses grupos indígenas é a construção de um imaginário cosmológico onde, dentre outros aspectos, habitam seres espirituais sobrenaturais (embora, diga-se de passagem, o *sobrenatural*, nessa tradição de conhecimento, enseja profundas relações sociais). Para o indígena e a indígena kaiowá, passar a noite em qualquer lugar, principalmente se estiver sozinho ou sozinha, é correr o risco de expor-se às ações desses seres espirituais. Pereira afirma que, em certo sentido, a crença nesses seres continua nas práticas rituais dos cultos pentecostais nas aldeias, uma vez que essas crenças aparecem nas pregações dos indígenas e das indígenas nos referidos cultos: um processo de analogia dessas crenças com passagens bíblicas para facilitar a compreensão dos ouvintes. E o antropólogo arremata: “A hierarquia das Igrejas pentecostais tem pouco controle sobre a hermenêutica implicada nessas ‘traduções’, porque frequenta pouco os cultos nas aldeias, não domina a língua e porque os missionários kaiowá evitam aplicar esse recurso na presença das autoridades da igreja (brancos)” (Pereira, 2004, p. 286). Embora essa análise não possa ser, forçosamente, estendida para outros grupamentos indígenas, principalmente quando não se trata de missionamentos pentecostais, a ideia de fundo é válida para exemplificar o que falávamos anteriormente, ou seja, de *jogos táticos* feitos pelos indígenas que inventam seu espaço religioso ao apropriarem-se de uma escritura (no caso, a Bíblia), estrategicamente estabelecida no meio deles, interpretando-a em novas falas, reinventando (e não abandonando) suas tradições orais.

Fica claro que uma posição polêmica em Certeau é a questão de que a história deve debruçar-se muito mais nos fatos *fabricados* e suas interpretações. É preciso observar as condições de enunciação/fabricação de um discurso antes mesmo de olhar para o próprio conteúdo desse discurso (Quadros, 2004, p. 108). É isso o que Michel de Certeau chama, por exemplo, de *operação historiográfica* o que, para o propósito específico desse texto, seria a *operação da escrita*, uma vez que “A história oscila, então, entre dois pólos. Por um lado, remete a uma prática, logo, a uma realidade; por outro, é um discurso fechado, o texto que organiza e encerra um modo de inteligibilidade” (Certeau, 2011, p. 6). Veremos, a seguir, as possibilidades dessa *operação da escrita* na análise discursiva da

presença de uma agência missionária evangélica, a *Missão Evangélica aos Índios do Brasil – MEIB*.

## **2. Missões Evangélicas e o poder da escrita**

É sempre bom lembrar que as missões cristãs, principalmente de caráter protestante e/ou evangélicas, ganharam um impulso muito grande na segunda metade do século XIX, principalmente com o incremento dos avanços colonialistas dos países europeus e, também, norte-americano, sobre os demais continentes. Junto com a religião cristã veio toda uma plataforma civilizatória que, de certa forma, tentou reabilitar a Bíblia como texto fundante para a reorganização de sentido dos povos dominados: as escrituras (decerto a oralidade das pregações missionárias depende dessa escritura) foram um importante veículo, via missões, para combater o que se considerava a fluidez, as idiossincrasias e as ambiguidades das culturas orais subalternizadas. Para Michel de Certeau, as Escrituras *falaram* até o advento da modernidade. A partir daí outras *vozes* entraram em cena para suprir a lacuna do silêncio dessa voz escriturística, tais como a ciência e a política: “A conquista capitalista escriturística se articula nesta perda e no gigantesco esforço das sociedades ‘modernas’ para se redefinirem sem essa voz” (Certeau, 2003, p. 229). Ou seja, a substituição da Escritura, enquanto mito, para o mito da escritura/escrito. Assim, num primeiro momento, as missões cristãs tentaram efetuar certa reabilitação da voz/autoridade religiosa, nas escrituras, para falar no lugar das oralidades subalternizadas. Afinal, o ordenamento cosmológico e mítico dessas oralidades perdeu sua legitimidade perante o domínio capitalista. Com Calvet é possível considerar, quando se fala de escrita, em certos consensos, pelo menos históricos e sociolinguísticos: primeiro, a escrita foi inventada por necessidades práticas (fazer contas, redigir contratos, leis...). Segundo, a escrita foi propriedade das classes sociais no poder, sejam poderes políticos ou religiosos. Por fim, as sociedades sem escrita, majoritariamente, foram inferiorizadas pelas sociedades com escrita: “Consideramos, então, a escrita como um fato social e, como tal, ligados aos fenômenos de poder, ao mesmo tempo em que a consideraremos como um fato cultural que, na ideologia dominante, serviu às vezes de fundamento para rebaixar o outro” (Calvet, 2011, p. 123-4). Michel de Certeau, provavelmente, concordaria com esses consensos.

Nessa última parte do artigo, proponho uma análise, a partir do referencial teórico postulado, dos dados sobre as principais características da MEIB e o lugar do *outro* indígena disponível, principalmente, em textos localizados em seus informes virtuais (página na Internet, Facebook, dentre outros). Não há uma preocupação aqui na análise de campo, algo que ficará para um momento posterior da pesquisa. Tão somente compreender alguns aspectos fundamentais de como se constroem as relações religiosas entre a escrita missionária e de como essa escrita pretende-se fazer presente nas tradições orais indígenas.

A Missão Evangélica aos Índios do Brasil - MEIB é uma organização interdenominacional fundada em 1967. Juridicamente é uma associação civil de natureza religiosa, educativa, filantrópica e sem fins lucrativos. Tem sua sede na cidade de Ananindeua, no estado do Pará. Nas origens históricas da MEIB está a *MICEB- Missão Cristã Evangélica do Brasil* que, por sua vez, já atuava desde o início do século XX congregando missionários estrangeiros (majoritariamente norte-americanos) e nacionais junto aos povos indígenas. Um dos missionários que atuavam no MICEB e que, posteriormente, desvinculou-se do grupo para fundar a MEIB foi Karlheinz Berger. Embora fosse uma missão brasileira, a presença estrangeira foi uma constante. Berger, por exemplo, foi secretário geral da MEIB desde sua fundação até 1992. O primeiro missionário brasileiro a assumir o secretariado geral foi Messias Dias, apenas em 2002, muito embora a função de presidir a MEIB tenha sido exercida por brasileiros desde a sua fundação. O perfil desses missionários conta com certa perspectiva do *voluntariado*. Mas há que se perguntar que igrejas e organizações financiam esses grupos, o que não será abordado no escopo desse artigo, algo para estudos posteriores. Hoje a quase totalidade dos missionários da MEIB atuam, principalmente, no Maranhão (na região do município de Barra do Corda para *alcançar*<sup>10</sup> os *Guajajara* e os *Kanela*) e, no Pará, às margens do rio Xingu (a missão tem, por exemplo, uma filial na cidade paraense de São Félix do Xingú) junto ao grupos étnicos *Mebemgokrê/Kayapó* e na região nordeste do estado, principalmente junto aos indígenas *Tembé/Tenetebara*<sup>11</sup>. É curioso perceber a seguinte afirmação, na breve descrição histórica sobre a Missão, em seu site oficial:

A MEIB é uma missão genuinamente brasileira que, por algum tempo tem (sic) foi dirigida pelos missionários estrangeiros [...] O trabalho evangélico indígena no Brasil teve seu início graças aos esforços abnegados de missionários que deixaram a sua pátria, o

conforto do seu lar e o convívio com seus parentes para se embrenharem em terras brasileiras [...] Numa época em que os brasileiros não haviam ainda sido despertado (sic) para este ministério, muitos missionários estrangeiros vieram e alguns até morreram entre os indígenas. Muitos deles quase que no anonimato. Agiram deste modo para anunciar o Evangelho que salva aos nossos indígenas. (MEIB, 2014)

O *anúncio do Evangelho* é isso: anúncio, fala. Mas é sempre a fala de uma escrita, pois o *Evangelho* quase se torna, na semântica missionária, uma metonímia da Bíblia. Afinal, o objetivo maior é a *salvação dos indígenas*. Mas chamo a atenção para a afirmação de uma “genuinidade brasileira” da Missão exposta na citação anterior, mesmo que ela tenha sido criada e sustentada, durante bom tempo, por missionários não-brasileiros, muito embora a Missão faça questão de registrar, em seu percurso histórico, a participação efetiva de missionários nativos. Todavia, cria-se um discurso de que, nas origens da Missão, sempre está a abnegação, o sacrifício (a ponto de correr o risco de morte) e o desbravamento dos estrangeiros. São eles que despertam para a necessidade da salvação dos indígenas, uma vez que os brasileiros ainda não haviam despertado de seu sono e indolência religiosa. Voltando a Michel de Certeau há, aqui, nos usos da escrita bíblica e de sua releitura, a refundação de um mito de origem por parte do discurso missionário: por mais que seja *abrasileirada*, em suas origens a Missão depende de um discurso oral e escrito que refunda as práticas heterogêneas das sociedades indígenas e do mundo evangélico brasileiro: “A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto” (Certeau, 2003, p. 224). Ou seja, o espaço indígena culturalmente plural que recebe os missionários é convertido, na escrita da história missionária, em um texto homogêneo que recebe as marcas indelévels dos progressos escriturísticos das sociedades estrangeiras, fazendo com que a ação missionária, além da palavra de salvação, traga o discurso do conforto, da segurança e da convivialidade, formas de reescrever as terras indígenas como, inicialmente, o lugar do estranhamento (“longe da pátria”), do desconforto (“fora do lar”), da insegurança e da solidão (“longe do convívio com os parentes”). Escrever essa história missionária é fazer com que as sociedades indígenas progridam, “[...] apartando-as do mundo mágico das vozes e da tradição” (Certeau, 2003, p. 224).

O foco dos projetos da MEIB está no estudo da Bíblia (através de cursos específicos) e na implantação de Igrejas autóctones, com todos os derivativos desses projetos: treinamento e envio de missionários e missionárias, programas de divulgação e captação de recursos em Igrejas, dentre outros. No sentido certauniano, é possível pensar que as ações da MEIB (e nesse sentido mais geral de outros movimentos missionários) são, também, um projeto de *escrita de poder*, um projeto de *economia escriturística*. É possível, neste ponto, estabelecer uma hipótese de trabalho: as relações entre missionários e os indígenas-alvos da evangelização efetua, por um lado, a relação entre processos de tradição e tradução cultural e, por outro, as missões (no caso a MEIB), afirmam a oralidade – pregações, orações, aconselhamentos (como forma de estratégia missionária, supostamente para respeitar as tradições indígenas<sup>12</sup>) para, no final das contas, circunscrevê-las ao que realmente importa que é a afirmação do *lugar próprio* da escrita: primeiramente a Bíblia (e suas traduções para as línguas indígenas), considerada no seu poder de palavra revelada, mas, também, folhetos, apostilas de treinamento, dentre outros. Isso fica claro na afirmação da filosofia e objetivos institucionais da Missão. Eles podem assim ser enumerados:

- Servir e ajudar as igrejas evangélicas nos seus trabalhos missionários;
- Cooperar com igrejas sem ferir os direitos a elas inerentes;
- Auxiliar as igrejas evangélicas no preparo e envio de seus obreiros através do programa de treinamento transcultural e política financeira, métodos de seleção e pesquisa missionária;
- Desafiar a igreja à intercessão dos povos indígenas do Brasil, através do ministério Rede de Intercessão Missionária e Portal da Intercessão;
- Pastorear os missionários da MEIB que estão no campo;
- Auxiliar igrejas e seus líderes (pastores ou não) para a obra de missões.
- Treinar equipes, organizar e administrar projetos missionários;
- Estabelecer, coordenar e administrar bases missionárias, fazendo a ligação do campo com as igrejas enviadoras. (MEIB, 2014)

A MEIB não se constitui em Igreja. Mas também não é uma mera *ponta-de-lança*, um reflexo das próprias igrejas evangélicas. Mas algo que fica muito latente na escrita dos objetivos da Missão é a ênfase na dimensão eclesial da mesma em detrimento, por exemplo, de uma maior compreensão das especificidades culturais e históricas dos grupos indígenas alvos da Missão. Não aparece, por exemplo, nos objetivos e filosofia dessa agência missionária a

reflexão ou, no mínimo, em uma linguagem mais religiosa, a *intercessão* (leia-se: orações) sobre os direitos dos povos indígenas às suas territorialidades tradicionais. Por hipótese, porque a territorialidade a ser defendida é o lugar próprio da presença missionária no campo. A *transculturalidade*, como um dos objetivos da Missão no preparo dos missionários e missionárias, parece ser uma via de mão única, pois evoca sempre o processo da ida das igrejas aos campos indígenas via mediação da Missão. Percebe-se que, pelo menos aqui na descrição dos objetivos da MEIB, quem *transculturala* é o missionário, não o indígena. Embora a Missão conte, atualmente, com missionários indígenas, na escrita dos objetivos não aparece nada que indique para a formação de missionários autóctones. A preocupação sempre, como agência *interdenominacional* é não ferir os direitos inerentes às Igrejas. Mas parece que essa deferência não encontra, como objetivo claro, os direitos dos povos indígenas.

Outra característica desse tipo de método de missionamento é atingir grupos étnicos indígenas diferentes, por exemplo, *Mebemgokrê* e *Tenetehara*, com suas tradições, línguas e culturas específicas. Por mais que a MEIB procure valorizar as diferenças e particularidades culturais desses grupos parece, por hipótese, que essas diferenças se tornam ausentes diante do que realmente importa: a unidade *universal* das particularidades indígenas em torno da aceitação do projeto escriturístico (Bíblia/mensagem de salvação cristã), ainda que haja o esforço por traduzir essa Bíblia para diferentes línguas indígenas. A tradução seria, paradoxalmente, a tentativa de fazer com que os povos indígenas *sobrevivam* a esse poder da *economia escriturística*, grande *mito* criador do ocidente capitalista, conforme já mostrado por Certeau. Porém, longe de serem inertes a esse processo, os indígenas assumem o desafio de negociar suas tradições em meio a essas traduções culturais: tal é o poder da escrita, ou seja, ao inserir a variável da *tradução* nesse processo de *economia escriturística simbólica*, os indígenas precisam reinventar/traduzir novos significados de seus processos culturais, uma vez que esses processos são filtrados, segundo a perspectiva missionária, pelo que a Palavra escrita diz. Isso traz impactos consideráveis que precisam ser melhor analisados, cujo espaço desse artigo não permite. Mas apenas para citar um exemplo desse impacto: mesmo que a MEIB afirme, em sua filosofia de trabalho, preservar a cultura e a língua dos povos indígenas (da qual o processo de tradução da Bíblia seria um exemplo) é possível pensar qual é o lugar dessa preservação e respeito quando um elemento

fundamental das práticas culturais desses povos fica *ausente* nesse processo: justamente a oralidade e seus derivativos, como as narrativas míticas, as gestualidades, performances e corporalidades enquanto expressões do sagrado. Essa (a oralidade, no caso indígena) sempre parece ficar de fora do cálculo instituído pela dominação do Escrito.

Darei um exemplo para ilustrar essa análise de como a *economia escriturística* pode circunscrever estrategicamente as oralidades indígenas nesse processo de tradução da Bíblia para as línguas nativas. Tomo o exemplo da análise que Wilmar D’Angelis faz das ações do SIL (*Summer Institutes of Linguistics*), outra agência missionária evangélica que atua junto a povos indígenas. Como linguista D’Angelis interessa-se em analisar, por exemplo, as traduções que o SIL faz do Novo Testamento para a língua dos grupos étnicos Kaingang. D’Angelis afirma que, em um sentido mais amplo, a escrita Kaingang não surgiu “[...] de uma necessidade ou interesse interno à sociedade indígena, mas foi produzida para atender a interesses que lhe eram externos”<sup>13</sup>. Especificamente em relação à tradução do Novo Testamento, D’Angelis mostra como o uso do idioma nativo indígena está em função da afirmação da vontade de poder escriturística não-indígena. No Novo Testamento Kaingang, termos indígenas originalmente positivos recebem uma carga extremamente negativa pelo olhar missionário. Na tradição de conhecimento nativo dos Kaingang, a expressão *Numbê/nigme* denota a *aldeia dos mortos*, da presença das ancestralidades. Originalmente um lugar importante cujo acesso se dá quando os vivos organizam uma festa (*Kiki*) para os mortos, a fim de familiarizar o recém-morto com sua nova realidade social. No Novo Testamento Kaingang os missionários utilizam o termo *Nigme* em passagens bíblicas para designar o “inferno” na semântica cristã, lugar de tormento e sofrimento eterno para a alma dos mortos “sem Jesus Cristo”, como no Evangelho de Lucas, capítulo 16, verso 23 (D’Angelis, 2004, p. 215). Um exemplo de como tomar um lugar cultural outro e transformá-lo, pelo poder de uma escrita, reforçada pelo seu lastro de poder sagrado, em um lugar próprio que afirma os interesses dos missionamentos cristãos, mesmo que esses missionamentos afirmem, paradoxalmente, que a tradução da Bíblia para as línguas indígenas nativas seja uma forma de respeitar a alteridade e as diferenças culturais desses povos: “[...] o jogo escriturístico, produção de um sistema, espaço de formalização, tem como “sentido” remeter à realidade de que se distinguiu *em vista de mudá-la*” (Certeau, 2003, p. 226).

Porém, o processo não para nos usos da escrita e da oralidade feitos pelas agências missionárias. Se analisarmos essas interações pela perspectiva do indígena e da indígena enquanto *ser humano ordinário*, inventor do cotidiano, para lembrar Certeau, esses mesmos indígenas são postulantes de *táticas* em meio às estratégias sutilmente impostas: “Embora sejam compostas com os vocabulários de línguas recebidas e continuem submetidas a sintaxes prescritas, elas [as táticas] desenham as astúcias de interesses outros e de desejos que não são nem determinados nem captados pelos sistemas onde se desenvolvem” (Certeau, 2003, p. 45). Em contexto de *guerras culturais*, de desterritorialização de terras tradicionais indígenas e de violência nessas mesmas terras, é compreensível que essas táticas sejam, também, um conjunto de afirmações, de protagonismo cultural, de resistência. Nesse caso, o ato de aprender a ler o poder que emana do escrito – seja a Bíblia, sejam os textos dos cursos de treinamento de lideranças autóctones, sejam os documentos *profanos* como leis, normas e regras das sociedades não-indígenas, tais como normativas da própria MEIB e do governo brasileiro – é uma forma de resistir para, em seguida, propor novos pontos de negociação e agenciamento nesse campo de enfrentamentos simbólicos. Novamente com D’Angelis, as comunidades indígenas também sentem a necessidade de dominar os instrumentos de leitura e escrita para afirmar, inclusive, suas próprias oralidades nativas por outros meios, uma vez que percebem o uso manipulador e de empoderamento (*empowerment*) do documento escrito nas sociedades não-indígenas. Inclusive, pode tornar-se uma tática de fortalecimento das línguas nativas indígenas “[...] de modo a constituir uma situação em que ela possa disputar espaços com a língua portuguesa” (D’Angelis, 2004, p. 216).

Por fim, como consequência dos argumentos desenvolvidos no parágrafo anterior, mas não menos importante: outro desafio que se impõe para as agências missionárias como a MEIB, na fronteira entre o oral e o escrito, é a dimensão política, ou melhor, os usos da política nas configurações das representações de poder. Nesse caso, os indígenas e as frentes missionárias da MEIB postam-se no jogo de conflitos e poderes com outras instâncias de regulação social e administrativa, com profundos impactos sociais. Um exemplo são os embates que os missionários da MEIB fazem em relação aos agentes governamentais da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para inserirem-se entre os grupos étnicos *Kanela*, no Maranhão, por exemplo<sup>14</sup>. Olhar para as relações



entre missionamentos, indígenas e agentes governamentais é olhar como o embate que ocorre no plano dessa *economia escriturística*. Nesse sentido os indígenas, principalmente as lideranças indígenas autóctones, ou seja, aqueles que efetivam o papel de tradução de suas tradições ao cristianismo, veem-se como privilegiados agentes de mediação, pois entendem muito bem que, mesmo calcados na tradição oral, quando nas múltiplas situações de contato com essas forças institucionais do *não-índio*, é preciso estar atento ao *escreveu, não leu, o pau comeu*, típico jargão que ilustra bem a economia escriturística certeuniana. Afinal, o ordenamento jurídico do estado de direito é uma instituição fundamental nessa afirmação da *economia escriturística*. Mas esse tema não é foco principal do artigo. Esse texto pretendeu ser somente isso: uma estimulação para visitar Michel de Certeau em sua importância teórica para os estudos de religião (história, linguagem e sociedade) e, também, semear tão somente algumas hipóteses de trabalho que, como hipóteses, precisarão de melhores investigações ao longo da realização do projeto de pesquisa anunciado nas considerações iniciais.

### **Considerações finais**

O caminho empreendido até aqui procurou mostrar, ainda que em caráter provisório, posto que no campo de formulação de hipóteses, as possíveis tensões da presença da construção de discursos e práticas escritas em meio a sociedades indígenas, tradicionalmente sociedades que baseiam seu modo de vida na oralidade. Para tanto empreendeu-se uma análise dessas tensões na perspectiva da noção de *economia escriturística* de Michel de Certeau. O foco do texto girou em torno de alguns problemas da presença do poder escriturístico, enquanto poder *estratégico*, acionado por agências missionárias no contato com povos indígenas, como o caso específico da *Missão Evangélica aos Índios do Brasil – MEIB* que atua também na Amazônia paraense. Porém, o texto, por outro lado, procurou mostrar como os próprios indígenas reinventam, com seus jogos táticos, os discursos missionários, reposicionando suas oralidades diante da apropriação de uma escrita que, inicialmente, não lhes pertence. De fato, é essa relação dialética entre táticas e estratégias que compõe o quadro conceitual da *economia escriturística* em Certeau. Na realidade, compõe uma maneira muito própria de compreender a historiografia e, além disso, a própria análise da

cultura. Em uma breve, mas seminal definição, Michel de Certeau afirma: “a cultura apresenta-se como o campo de uma luta multiforme entre o rígido e o flexível” (Certeau, 2005, p. 235). Se substituíssemos as palavras “rígido” e “flexível”, na citação, pelo par *estratégia e tática*, não corromperíamos a ideia central do pensador francês.

Contudo, o momento das considerações finais é uma possibilidade de anunciar algumas perspectivas para a continuidade das análises, uma vez que essa continuidade irá suprir determinadas lacunas e limitações que ficaram pelo caminho. Algumas dessas perspectivas deverão marcar as próximas etapas do projeto de pesquisa da qual esse texto é uma primeira tentativa de aproximação ao tema estudado.

Assim, é possível afirmar: primeiro, a necessidade de aprofundar a dimensão analítica das fontes teóricas de pesquisa, notadamente o pensamento certeauniano, principalmente o lugar mais específico da oralidade em meio aos *jogos escriturísticos*. Em seguida, posicionar melhor o estado atual da arte em torno de referências que problematizem, do ponto de vista histórico, antropológico e sociolinguístico, as relações entre povos indígenas e missionamentos cristãos. Terceiro, aproximar a compreensão do trabalho de campo da MEIB, em um aldeamento paraense, principalmente em torno da atuação dos missionários indígenas, às teorias que fundamentam essa pesquisa. O problema ainda a ser melhor investigado continua sendo: como esses missionários indígenas da MEIB ressignificam suas tradições orais (memória e ritualidades religiosas nativas) a partir das apropriações das tradições escriturísticas emanadas do agenciamento missionário? Penso que esses temas/problemas constituem a trajetória de uma pesquisa em formação.

### **Referências bibliográficas**

AHEARNE, Jeremy. *Michel de Certeau*. Interpretation and its other. California: Stanford University Press, 1995.

CALVET, Louis-Jean. *Tradição Oral e Tradição Escrita*. São Paulo: Parábola, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de fazer. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Cultura no Plural*. 4. ed. Campinas: Papirus, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Escrita da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

D'ANGELIS, Wilmar. O SIL e a redução da língua Kaigang à Escrita: um caso de Missão por “Tradução”. In: WRIGHT, Robin (Org.) *Transformando os Deuses*. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Vol. II. Campinas: Unicamp, 2004, p. 199-217.

FRANCHETTO, Bruna. A Guerra dos Alfabetos: Os Povos Indígenas na fronteira entre o Oral e o Escrito. In: *Mana*, v. 14, n. 1, p. 31-59, 2008. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – MN/UFRJ.

JOSGRILBERG, Fabio B. *Cotidiano e Invenção*. Os espaços de Michel de Certeau. São Paulo: Escrituras, 2005. Coleção “Ensaio Transversais”, n. 32.

MEIB. Missão Evangélica aos Índios do Brasil. *Nossa história*. 2014. Disponível em: <<http://meib.com.br/conteudo-dp13?layout=item>>. Acesso em: 2 abr. 2015.

PEREIRA, Levi Marques. O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin (Org.) *Transformando os Deuses*. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Vol. II. Campinas: Unicamp, 2004, p. 267-301.

QUADROS, Eduardo G. de. A Vivência Religiosa como objeto da História das Religiões: uma leitura de Michel de Certeau. In: *Impulso*. Piracicaba: Unimep, 15 (37), p. 101-09. 2004.

RICOEUR, Paul. *Sobre a Tradução*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

---

<sup>1</sup> Este texto teve como motivo inicial uma comunicação apresentada no XIV Simpósio Nacional da ABHR – Associação Brasileira de História das Religiões, realizado na Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, em abril de 2015. Aqui o texto vai revisado e ampliado em seus itens e argumentos.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. *Sobre a Tradução*. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 68.

<sup>3</sup> O termo “autóctone”, muito utilizado em projetos missionários cristãos refere-se, aqui, a equivalente de “nativo”, ou seja, missionários indígenas que atuam em seus próprios grupos étnicos, muito embora em várias agências missionárias a atuação do indígena autóctone extrapole o campo de sua própria etnia.

<sup>4</sup> No sentido de movimento de agenciamento, de construção de representações e mediações entre os grupos e instituições sociais envolvidos. Interdenominacional porque a MEIB não é um Programa que tem por filiação um grupo religioso, uma denominação cristã única e específica. É formada pela cooperação de Igrejas, na representatividade das diversas denominações evangélicas de seus participantes e de instituições religiosas e não-religiosas que apoiam os projetos desenvolvidos visando a evangelização de povos indígenas.

<sup>5</sup> CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 227.

<sup>6</sup> JOSGRILBERG, Fabio B. *Cotidiano e Invenção*. Os espaços de Michel de Certeau. São Paulo: Escrituras, 2005, p. 19.

<sup>7</sup> No original francês o texto foi publicado em dois tomos. O primeiro, intitulado “Artes do Fazer” (*arts de faire*). O segundo nomeado por “Morar, cozinhar” (*Habiter, cuisiner*).

<sup>8</sup> AHEARNE, Jeremy. *Michel de Certeau*. Interpretation and its other. California: Stanford University Press, 1995, p. 53.

<sup>9</sup> Tradução livre: “Certeau considera as técnicas de escrita de fundamental importância na determinação dos caminhos na qual a sociedade ordena, gerencia e distribui suas fontes materiais e intelectuais. Estas técnicas constam por exemplo operações de gravação, transcrição, registro, estocagem e padronização, bem como a propagação e a disseminação da informação. A resultante

---

da economia escriturística é o trabalho de organizar e dividir o espaço social, instituindo formas de hierarquia e atrativas diferentes seções da sociedade em relações diversamente prescritas com cada um dos outros”.

<sup>10</sup> Expressão muito comum na semântica evangélica e missionária para designar a chegada da *Palavra de Deus*, ou seja, o encontro evangelizador com os povos que, na visão do grupo missionário, carecem da mensagem de salvação de Jesus Cristo.

<sup>11</sup> Para maiores dados sobre a história e os grupos étnicos indígenas em que a Missão atua veja-se [www.meib.com.br/conteudo-dp13?layout=item](http://www.meib.com.br/conteudo-dp13?layout=item). Acesso em: 02/04/15.

<sup>12</sup> Conforme percebe-se no site oficial da Instituição: “Nossa meta é edificar e estabelecer igrejas contextualizadas e treinamento de líderes autóctones, *preservando a cultura e a língua materna de cada povo*, auxiliando as igrejas a cumprirem a sua responsabilidade em fazer discípulos de todas as nações”. In: [www.meib.com.br](http://www.meib.com.br) no item “Filosofia e Objetivos”. Acesso em: 8/02/15. Grifo meu.

<sup>13</sup> D’ANGELIS, Wilmar. O SIL e a redução da língua Kaingang à Escrita: um caso de Missão por “Tradução”. In: WRIGHT, Robin (Org.) *Transformando os Deuses*. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Vol. II. Campinas: Unicamp, 2004, p. 207.

<sup>14</sup> No próprio site da MEIB há uma pequena narrativa que, muito embora não explicita os motivos, mostra as dificuldades da relação entre missionários da MEIB com a FUNAI por conta da não permissão destes últimos em relação à atuação daqueles na aldeia *Krahô-Kanela* do Escalvado, também conhecida como aldeia do Ponto, aproximadamente 70 km da cidade maranhense de Barra do Corda, cidade essa onde há o Centro de Treinamento Bíblico “Carlos Harrison” da MEIB. Veja em <http://meib.com.br/conteudo-dp55?layout=item> no item “Ministério Kanela” e “Treinamento Indígena”. Acesso em: 02/04/2015.

Recebido em 28/10/2015, revisado em 22/11/2015, aceito para publicação em 16/12/2015.