

MELVINA AFRA MENDES DE ARAÚJO\*

MISSÕES RELIGIOSAS E POLÍTICAS IDENTITÁRIAS:  
O CASO DAS MISSÕES CONSOLATINAS  
NO QUÊNIA E EM RORAIMA

*Neste artigo pretende-se discutir a elaboração de novas formas de alteridade a partir da interconexão entre a organização de grupos que se representam e/ou são representados como étnicos, a formulação de conceitos de etnia e as políticas públicas instituídas por pressões de movimentos sociais e/ou internacionais. Isso será feito tendo por base parte da bibliografia produzida sobre o tema, bem como dados empíricos advindos de pesquisa realizada sobre as relações entre uma congregação missionária católica e os índios Macuxi, no Brasil, e entre esta mesma congregação e os Kikuyu, no Quênia.*  
Palavras-chave: movimentos étnicos; missionários da Consolata; Macuxi; Kikuyu.

\* Antropóloga, docente da Universidade Federal de São Paulo e pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise e Pesquisa – Cebrap. Dentre suas publicações destacam-se os livros *Das ervas medicinais à fitoterapia* e *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima* e o artigo “Between Mission, Myths and Tradition. The Production of Texts by and about the Macuxi in Contemporary”, publicado pela *Social Sciences and Missions*.

Interessa, neste artigo, analisar a questão da alteridade travestida numa linguagem étnica e suas implicações na formulação de demandas de direitos étnicos, culturais, diferenciados etc. Como campo empírico que servirá de base para as formulações aqui apresentadas, serão tomadas as missões conduzidas pelos consolatinos no Quênia, particularmente no período compreendido entre os anos 1950 e 1963, e em Roraima, após os anos 1960. A hipótese norteadora deste texto é a de que as relações mantidas pelos missionários da Consolata com os quenianos e a postura por eles adotada nos períodos de movimento anticolonial, independência e estabelecimento de um Estado nacional foram fundamentais para a construção de um modo de perceber os nativos, sejam eles africanos ou americanos, que os considera como expropriados de alguns de seus direitos fundamentais, como o direito de manter suas tradições, línguas e terras. Este tipo de percepção foi fundamental para a mobilização de alguns missionários tanto na organização política dos índios do leste de Roraima em torno de demandas relativas ao respeito às diferenças culturais, demarcação de terras indígenas e acesso a serviços diferenciados de educação e saúde, quanto na organização de campanhas nacionais e internacionais de apoio ao que denominam “causa indígena”.

\* \* \*

No Brasil, os missionários historicamente assumiram tarefas de prestação de serviços às populações indígenas que, teoricamente, deveriam ser prestados pelo Estado. No caso da missão conduzida pelos consolatinos em Roraima, se até o começo dos anos 1970 esses serviços eram majoritariamente prestados de acordo com as orientações da política indigenista, após este período esses missionários começaram a organizar a prestação de tais serviços tomando como princípio o respeito à diversidade cultural. Neste sentido, os missionários da Consolata iniciaram projetos de “recuperação” e “manutenção” das tradições indígenas, solicitaram diretamente dos representantes dos governos estadual e federal a execução de políticas públicas de proteção dos índios, além de organizarem campanhas para pressionar o governo federal a executá-las.

É necessário ressaltar, no entanto, que houve, em Roraima, entre a segunda metade dos anos 1960 e a primeira metade dos anos 1970, uma substituição quase completa dos missionários que lá trabalhavam. Os jovens missionários que vieram integrar a missão tinham sido formados num período no qual as notícias sobre os acontecimentos no Quênia e a posição dos missionários que lá trabalhavam frente ao movimento Mau Mau, ao governo britânico, à questão fundiária, aos conflitos raciais, à independência etc.

ocupavam a maior parte ou, às vezes, a totalidade de alguns números da revista *Missioni Consolata*, periódico mensal de divulgação das atividades e demais questões relacionadas às missões do IMC – Instituto Missões da Consolata. Além disso, alguns destes missionários fizeram parte de sua formação nas missões do Quênia e, posteriormente, também vieram para Roraima missionários quenianos.

As missões do Quênia foram as primeiras do IMC: seus missionários lá começaram a atuar em 1902. Estas missões restringiram-se, até o final dos anos 1950, às áreas habitadas pelos Kikuyu, mas posteriormente foram estendidas a outras regiões e grupos étnicos. Junto aos Kikuyu os consolatinos desenvolveram, inicialmente, as atividades típicas de toda missão, relacionadas à prestação de serviços de cura, educação e catequese. Com o advento da Segunda Grande Guerra, estes missionários, por serem italianos trabalhando em território de domínio britânico, foram afastados de suas atividades, permanecendo em campos de concentração até o final da guerra. Pouco tempo após retomarem suas atividades, iniciou-se, entre os Kikuyu, o que se convencionou denominar movimento ou guerrilha Mau Mau.

O movimento ou guerrilha Mau Mau foi, segundo autores como Lonsdale (1987, 1990, 1996), Kershaw (1997), Anderson (2005) e Droz (1998 e 1999), um movimento anticolonial, mas sobretudo um movimento que dividiu os Kikuyu: considerando toda e qualquer influência ocidental nefasta, os guerrilheiros Mau Mau dirigiram seus ataques particularmente a seus concidadãos. Lonsdale chama a atenção para o fato de que o movimento Mau Mau foi, sobretudo, um movimento que visava recuperar uma ética tribal que, segundo seus organizadores, não estava sendo posta em prática. Esta ética, de acordo com Lonsdale, estava pautada nos princípios da autoridade do dono da terra sobre todos aqueles nela abrigados, da responsabilidade destes proprietários enquanto guardiões e protetores daqueles a ele vinculados e, sobretudo, da autoridade dos mais velhos sobre a terra. Membros de uma sociedade agrária, continua o autor, o cultivo da terra dirigido pelo chefe familiar constituía uma virtude fundamental para este povo.

A propriedade da terra era, de acordo com Kershaw (1997), Lonsdale (1990) e Droz (1998), um tema de primeira importância para os Kikuyu. De acordo com Droz (1998), entre os Kikuyu um homem apenas poderia alcançar o *status* de *mûramati*, ou seja, de homem realizado, se tivesse gerido bem seu pedaço de terra, se um de seus filhos tivesse sido circuncidado e se tivesse participado dos rituais, respeitado os anciãos e os interditos tradicionais. Entretanto, de acordo com estes autores, os problemas re-

lativos à posse da terra pela população Kikuyu após a Segunda Guerra teriam-se agravado em decorrência, sobretudo, da instalação de novos colonos britânicos na região na qual viviam os Kikuyu: apesar de parte desta população ter perdido suas terras em decorrência das grandes secas ocorridas na década de 1920 e/ou do assentamento de colonos brancos a partir do início do século XX, os pequenos proprietários fundiários e os sem-terra nutriam a esperança de recuperar a posse de um terreno e poder alcançar o *status* de *mûramati*. No entanto, com a instalação de uma nova leva de colonos brancos após a Segunda Guerra, a aquisição de parcelas de terra tornava-se praticamente impossível.

Kershaw (1997) afirma que os pequenos proprietários e sem-terra Kikuyu, não tendo mais esperanças de ter acesso à posse de um terreno com o fruto de seu trabalho ou de tornar possível a sobrevivência da família a partir do labor em pequenas propriedades, dadas as políticas coloniais que restringiam cada vez mais as terras que poderiam ser usufruídas pelos nativos e as possibilidades de subsistência dos pequenos proprietários fundiários, encontraram nas proposições Mau Mau a esperança de concretização de seus ideais. Nesse sentido, há dois pontos que precisam ser melhor explicitados: um diz respeito à concepção kikuyu de pobreza e outro às relações desta população empobrecida com os chefes kikuyus e a constituição do movimento Mau Mau.

De acordo com Kershaw (1997) e Lonsdale (1996), a pobreza, para os Kikuyu, era estigmatizada e os pobres considerados amaldiçoados. Tratava-se de uma sociedade regida, nas palavras de Lonsdale (1996), por uma “teologia da abundância”,<sup>1</sup> que justificava as desigualdades sociais a partir da noção de que a riqueza era um sinal da bênção divina e a pobreza uma punição pela delinquência. Considerada uma consequência de forças espirituais, a pobreza, afirma Kershaw (1997), era um sinal de que os pobres ou seus ancestrais eram espiritualmente faltosos. Entretanto, continua a autora, todo bom pobre sabia que poderia acabar com a sua pobreza com trabalho árduo, mas não poderia jamais saber se seria contemplado pelas forças espirituais.

Este tipo de concepção foi nuançado no período colonial quando ao contingente marcado pela pobreza juntaram-se os filhos de proprietários fundiários em decorrência da alienação das terras, das restrições coloniais e do controle europeu. Isso teria possibilitado aos pobres, julgados de acordo com a estrita ética kikuyu, afirmarem que a origem de sua pobreza não era uma falha moral e, assim, deslocarem a explicação para a situação em que se encontravam das falhas espirituais para o “demônio colonial”

<sup>1</sup> Esta “teologia”, de acordo com o autor, coincidia com uma teologia do cristianismo colonial, ou seja, protestante.

(KERSHAW, 1997). Lonsdale (1987, 1996) salienta que, a princípio, o movimento Mau Mau pretendia chamar os proprietários de terra à sua responsabilidade, a de proteger seus dependentes. É necessário lembrar que, apesar de empobrecidos, os pequenos proprietários e os sem-terra tinham laços de parentesco e/ou de classe de idade com os grandes proprietários fundiários. Entretanto, de acordo com suas concepções, estes estavam traindo a “alma da tribo” ao compactuar com o sistema colonial e não lutar pelos interesses dos todos os Kikuyu. Assim sendo, a organização do movimento começou a pôr em xeque a autoridade dos anciãos ou daqueles que naquele momento dirigiam os assuntos tribais<sup>2</sup> e a combater tudo o que representasse uma possível influência ocidental.

Os missionários, assim como os missionados, representavam um canal de entrada de influências ocidentais no mundo tradicional kikuyu. Por este motivo constituíam alvos bastante visados pelos guerrilheiros, que, de acordo com inúmeros relatos publicados na *Missioni Consolata*, incendiaram e destruíram equipamentos das missões, como escolas, igrejas, dispensários e casas, além de assassinar três missionárias e inúmeros católicos negros. Dessa forma, durante o período de atividades mais intensas da guerrilha Mau Mau, entre 1952 e 1954, o funcionamento das missões da Consolata ficou seriamente comprometido.

Apesar da guerrilha, e em consequência das atividades guerrilheiras, do fechamento de algumas missões e da concentração dos missionários nas missões consideradas mais seguras, os consolatinos reorganizaram suas atividades de modo a realizarem visitas às aldeias criadas pelo governo colonial para abrigar a população Kikuyu visando impedir a comunicação entre esta e os guerrilheiros. Nestas visitas, de acordo com as informações contidas na *Missioni Consolata*, os missionários levavam aos Kikuyu confinados nestas aldeias alimentos, roupas, medicamentos, além de tratarem dos doentes. Esse tipo de procedimento certamente influenciou no estabelecimento de laços entre membros desta população e missionários, criando uma identidade entre eles que superou a divisão nativo/colonizador.

Vale ressaltar que a posição dos consolatinos, italianos, no panorama colonial, apesar de não ser idêntica à dos nativos, não era a mesma ocupada pelos colonos britânicos. De acordo com Anderson (2005), no Quênia, a sociedade colonial era estratificada a partir de critérios de raça. Nesta estratificação os negros eram separados dos brancos e, dentre os brancos, os que não fossem britânicos não poderiam ser membros da alta sociedade

<sup>2</sup> Ou seja, uma elite nativa composta de grandes proprietários rurais e de homens letrados, que representavam os indígenas nas instâncias decisórias do governo colonial.

branca.<sup>3</sup> Enquanto brancos que não eram tratados da mesma forma que os britânicos, os missionários da Consolata, conforme pode-se observar por uma queixa do bispo D. Cavallera, citado por Trevisiol (1989), pensavam-se como mais próximos dos negros. Como mais próximos dos negros, no sentido de compartilhar com eles o sofrimento – ou uma certa concepção de sofrimento<sup>4</sup> – vivenciado em decorrência da situação colonial e da guerrilha Mau Mau – estes dois fatores são, na verdade, interligados –, os missionários desenvolveram em relação aos Kikuyu um sentimento de piedade, na acepção dada por Rousseau, ou seja, de identificação com o *outro* como um ser humano semelhante a si mesmo (apud LÉVI-STRAUSS, 1993).

Entretanto, se eles eram idênticos na humanidade – aqui se faz necessário ressaltar as orientações dadas pelo bispo D. Cavallera aos consolatinos para que tratassem os negros como iguais –, eram diferentes nos costumes, língua, organização social, tradições etc. Estas diferenças e a necessidade de preservá-las, criando condições para que possam continuar existindo, ou seja, expulsando os colonos europeus das terras quenianas, foram uma das bandeiras do movimento Mau Mau.

A questão da necessidade de preservar as tradições e, no limite, a ideia mesma de tradição relacionam-se ao contexto colonial africano de forma geral e, particularmente, àquele das colônias britânicas nas quais foram criadas, de acordo com Peter Fry (2005), as reservas nativas. Estas, ainda segundo este autor, relacionadas ao dogma da segregação característico da política colonial inglesa, tiveram como justificativa o argumento de que o império britânico simbolizava o desenvolvimento pleno e livre dos povos segundo suas próprias linhas e não por sua assimilação num tipo único. Assim, foram criados mecanismos de segregação racial e étnica e de celebração das diferenças culturais.<sup>5</sup>

Em relação à celebração das diferenças culturais faz-se necessário ressaltar as discussões sustentadas por autores como, por exemplo, Ranger (1997) e Droz (1998), que dão aos europeus um papel fundamental no estabelecimento daquilo que ficou conhecido como tradição africana. De acordo com Ranger, os administradores britânicos teriam inventado tradições africanas para os africanos em virtude do respeito que os ingleses tinham

<sup>3</sup> Balandier (1993) já havia assinalado esta questão, mostrando a multiplicidade de posições existentes na sociedade colonial.

<sup>4</sup> A noção de compartilhamento é pensada aqui como uma convergência de horizontes simbólicos, como propõe Montero (2006), o que descarta uma leitura em termos da noção de mal-entendido ou de pontos de vista mais ou menos corretos.

<sup>5</sup> O mesmo não ocorreu, por exemplo, nas colônias portuguesas, cuja política colonial era pautada pelo dogma da assimilação.

pela tradição. Este respeito, continua o autor, predisponha os ingleses a olhar com bons olhos aquilo que consideravam tradicional na África e, a partir deste modo de perceber as tradições, codificaram e promulgaram-nas, transformando costumes maleáveis em tradições rígidas.<sup>6</sup>

Juntamente com a invenção de tradições africanas para os africanos foram forjadas fronteiras que delimitavam linguística, social e culturalmente os grupos africanos. Nesse sentido, Droz (1998) discorre sobre a formação do que se convencionou denominar Kikuyu, ressaltando diferenças e semelhanças entre grupos que foram considerados como pertencentes a uma única tribo<sup>7</sup> e outros que, apesar das relações e semelhanças com os primeiros, foram considerados como uma tribo distinta. Já Bayart (1989) sustenta o argumento de que as atuais etnias africanas têm uma existência posterior ao período colonial. Além disso, este autor parte do pressuposto de que, na África, a etnicidade sempre se apresentou no domínio do político, sendo uma noção relacional e não substancial, um quadro dentre outros da luta social e política.<sup>8</sup>

À argumentação de Bayart, Lonsdale (1996) contra-argumenta que, apesar de esse autor ter razão ao afirmar que a etnicidade é uma das formas de identidade africana e que a luta entre facções pelo controle político do Estado contribuiu para modelar as distinções étnicas no interior de uma mesma sociedade, ele peca pela exterioridade de sua análise. De acordo com Lonsdale, o tipo de análise feita por Bayart impõe uma visão unânime sobre a etnicidade, o que poderia ser contestado por um estudo que decodifique a etnicidade por dentro, a partir de um grupo étnico específico.

Nesse sentido, Lonsdale (1996) sustenta que a etnicidade é um fato social global e não apenas africano, já que todo ser humano cria sua cultura no interior de uma comunidade que se define em oposição às outras. Além disso, o autor faz uma distinção entre as noções de “eticidade moral” ou

<sup>6</sup> Neste contexto, foi fundado, em Londres, em 1927, o *International African Institute*, denominado, posteriormente, em 1947, *International Institute of African Languages and Cultures*. Este respondia à demanda dos governos coloniais de diretrizes sobre como enfrentar situações de movimentos sociais e políticos, como os movimentos nacionalistas, e da preocupação dos estudiosos quanto ao destino das populações e das culturas coloniais (BERMARDI 1992). No afã de compreender o que teria anteriormente garantido a essas sociedades a estabilidade social, antropólogos, missionários e africanistas lançaram-se no estudo de aspectos rituais tradicionais, das ideias religiosas dos negros etc.

<sup>7</sup> Noção também imposta, de acordo com o autor, pelos europeus aos africanos, classificando-os a partir de uma ideia evolucionista segundo a qual os povos evoluiriam da horda à tribo e, posteriormente, à civilização. Lonsdale (1996) faz uma discussão sobre as diversas concepções de tribo e suas consequências concernentes à classificação das populações africanas.

<sup>8</sup> Um importante balanço das abordagens sobre etnicidade, seus pontos de discordância e concordância, bem como das questões orientadoras de pontos de vista defendidos por determinadas correntes foi feito por Poutignat; Streiff-Fenart (1998). Este balanço, apesar de abranger as posições dos autores aqui citados no que se refere à questão da etnicidade, não os inclui.

“etnicidade” e “tribalismo” ou “tribalismo político”, estas referindo-se à utilização política da etnicidade por um grupo em luta com outros grupos e aquelas ao “instinto existente no homem de construir, a partir das práticas cotidianas da relação social e do trabalho material, um conjunto de códigos morais e de referência étnica no seio de uma comunidade mais ou menos imaginária” (1996, p. 100).<sup>9</sup> Lonsdale refere-se aqui, sobretudo, a um *ethos* partilhado pela população agrupada sob o etnônimo Kikuyu que atuaria, segundo ele, como parâmetro moral para as ações de seus membros.

Apesar de concordar com Lonsdale no que se refere à existência de um *ethos* que teria sido a baliza possibilitadora da junção de vários grupos para formar os Kikuyu, Droz (1998) acrescenta que, não obstante se tratar de populações que partilhavam um conjunto de práticas sociais e de um ideal de si, os Kikuyu enquanto tal não existiam antes do período colonial. A formação da identidade kikuyu, continua o autor, foi forjada por lutas políticas que marcaram o segundo terço do século XX e pela invenção ou imaginação – no sentido empregado por Hobsbawm – do mito de *Gikũyũ na Mũũmbi*.<sup>10</sup> Nesse sentido, continua Droz, os Kikuyu apropriaram-se rapidamente do registro identitário que lhes fora atribuído pelo governo colonial, substituindo o polimorfismo das identidades pré-coloniais por uma identidade exclusiva. Entretanto, apesar da adoção da identidade kikuyu, a definição do que seria um Kikuyu não foi pacífica, mas envolveu lutas internas aos Kikuyu e entre estes e o governo colonial.

Lonsdale (1996) salienta que o movimento Mau Mau, uma das lutas que dividiu este grupo étnico, representou uma disputa em torno da definição do que era ser Kikuyu, tendo também este movimento cindido-se em decorrência de divergências internas relativas às origens do poder e de sua responsabilidade. A “querela da floresta”, como denomina Lonsdale as disputas internas ao movimento Mau Mau, girava em torno da oposição entre sociedade e Estado ou entre o que ele define como “etnicidade moral” e “tribalismo político”. Ou seja: a questão era a de se saber até que ponto as virtudes cívicas que fundavam a “etnicidade moral” poderiam transformar-se em “tribalismo político” à medida que se colocava a questão do poder do Estado ou do poder de opor-se ao Estado.

Lonsdale salienta que os preceitos morais defendidos por uma das facções do movimento Mau Mau envolvidas nesta “querela”, *Rĩĩgi* (que poderia ser traduzido, segundo este autor, por porta que protege a casa), tinham sido resumidos, 20 anos antes, por Jomo Kenyatta em seu livro intitulado *Facing Mount Kenya*. No entanto, caberia também observar que a etnografia de

<sup>9</sup> Tradução minha.

<sup>10</sup> Casal mítico do qual teriam descendido os Kikuyu.

Kenyatta, além de resumir os preceitos da facção *Riigi*, ajudou na estruturação daquilo que foi denominado por Lonsdale de “tribalismo político”. Isso porque Kenyatta, além de ter sido orientado por Malinowski e ter elaborado sua etnografia a partir dos preceitos de uma tradição antropológica que pensa sociedades como totalidades com uma língua e uma cultura peculiares, foi uma das principais lideranças do movimento anticolonial queniano e o primeiro presidente do Quênia após a descolonização. Ou seja, sua monografia acabou suprindo demandas oriundas dos dois campos definidos por Lonsdale como relacionados à “etnicidade moral” e ao “tribalismo político”, já que, enquanto etnólogo filiado a uma tradição antropológica, inventou<sup>11</sup> uma cultura e, ao mesmo tempo, enquanto uma figura engajada no movimento anticolonial, participou ativamente da luta política relativa à constituição e definição do que seria considerado como o grupo étnico Kikuyu.

As discussões acerca do que era ser Kikuyu envolveram, mesmo que tangencialmente, os missionários da Consolata que trabalhavam no Quênia, no período da guerrilha Mau Mau. Percebidos por uma parte dos Kikuyu como um canal de entrada de influências europeias junto a eles e, por outra, de acordo com os relatos dos próprios missionários, como uma espécie de “porto seguro”, como pessoas com as quais os Kikuyu poderiam contar para aliviar as consequências da guerra, no período final e imediatamente após a guerrilha Mau Mau, eles acabaram por incorporar uma maneira de pensar os nativos a partir de preceitos concernentes à definição de grupos étnicos em voga naquele contexto. Isso pode ser visto, por exemplo, em artigos e relatos de missionários publicados na revista *Missioni Consolata* a partir de 1956, nos quais são não raras vezes exaltadas as tradições kikuyu, particularmente aquelas relativas à ética kikuyu de responsabilidade dos chefes frente aos agregados como ordenadora das relações, bem como àquelas concernentes às relações entre os esposos. Desde os anos 1960 há um maior número de artigos referentes aos costumes, tradições, excertos de trabalhos de missionários voltados para a escrita de línguas nativas, entre outros, vários deles ressaltando o que consideram aspectos positivos das culturas locais que, segundo eles, são por vezes “pervertidos” ou impossibilitados de continuarem a existir em razão de proibições legais contidas na legislação do Estado colonial.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> No sentido definido por Roy Wagner (1981), ou seja, de que a invenção da cultura seria resultado de um processo de objetivação inerente à elaboração da etnografia, realizada na relação intelectual de produção de conhecimento. Isto é, o etnólogo inventaria as culturas por ele descritas a partir de suas percepções sobre o outro e também a partir dos parâmetros de objetivação próprios da Antropologia.

<sup>12</sup> Uma das tradições proibidas pelo Estado colonial foi a circuncisão. Os debates em torno de sua criminalização foram bastante intensos, envolvendo, particularmente, missionários protestantes, o que teria provocado, segundo Droz (2000), a cisão de algumas igrejas, dando origem às igrejas negras. Os missionários católicos parecem não ter se envolvido com esta polêmica, ao menos, até o momento, não encontrei indícios de seu envolvimento.

Assim, é possível perceber que, a partir das relações estabelecidas entre consolatinos e Kikuyu no contexto de guerra anticolonial queniana, foi formulada uma nova forma de concepção da alteridade diferente daquela que orientou a formação das congregações missionárias do século XIX, que concebia esses *outros* como bárbaros que deveriam ser civilizados e incorporados à civilização ocidental. Esta nova maneira de conceber a alteridade considera os nativos não apenas portadores de tradições que devem ser preservadas, mas vítimas do processo de expansão colonial. Concebendo deste modo as populações com as quais trabalhavam, os consolatinos reelaboraram suas formas de atuação, posicionando-se simpaticamente frente aos movimentos de afirmação cultural e de independência quenianos.

Alguns dos missionários que vieram para Roraima nos anos 1960 e 1970 foram formados, como já afirmei anteriormente, tendo as discussões que ocorriam no contexto queniano como pano de fundo ou participando ativamente destas discussões na medida em que realizavam, numa das missões do Quênia, parte de sua formação. Isso acabou resultando na transferência de uma maneira de pensar a alteridade formulada num contexto colonial para o contexto de um Estado-Nação, como o brasileiro. É bem verdade que, em Roraima, os consolatinos tiveram um ingrediente propício para a realização deste tipo de transferência com a expansão das fronteiras agrícolas pela Amazônia.

Alguns consolatinos, com o olhar sobre o *outro* treinado a partir do contexto de disputa anticolonial no Quênia, viram em Roraima a reprodução de uma situação já vista de expropriação territorial e das tradições dos nativos. Estes, concebidos como vítimas da expansão colonial, precisavam, de acordo com suas concepções, ser protegidos. Esses missionários, no afã de convencerem seus confrades a aderir ao seu ponto de vista e reformularem as diretrizes de atuação junto aos indígenas de Roraima, acabaram encontrando outras iniciativas que, de certa forma, iam ao encontro das suas. A formação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) foi uma destas iniciativas. As diretrizes propostas pelo Cimi para os religiosos que trabalhavam com indígenas no Brasil ajudaram a convencer alguns missionários a aderirem ao seu ponto de vista e a participar da elaboração de um modelo de atuação missionária pautado na defesa dos direitos dos índios à terra e ao resguardo de suas diferenças.

A criação do Cimi, em 1972, foi, em parte, suscitada, de acordo com Marcos Rufino (2002), pelas discordâncias surgidas no seio da Igreja no que se refere ao modelo de atuação missionária proposto pela Operação Anchieta (Opan), nascida em 1969, que tinha por pressuposto uma prática

missionária de intervenção proposital na vida social e cotidiana dos índios.<sup>13</sup> Estas discordâncias surgiram graças a uma série de mudanças pelas quais passava, naquele momento, a Igreja Católica universal e a latino-americana, em decorrência das discussões que ocorreram no Concílio Vaticano II e na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín, ocorrida em 1968. Esta “endossou uma forma de atuação pastoral cuja atenção maior se voltava para a ‘humanização’ das estruturas sociais, e também para a oposição ao modo como se realiza a inserção da América Latina no capitalismo global” (p. 145).

Além disso, em janeiro de 1971, no simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas e ocorrido em Barbados, de cujas discussões resultou o documento conhecido como a *Declaração de Barbados*, assinado por renomados antropólogos, o trabalho missionário no continente latino-americano fora duramente criticado.<sup>14</sup> A partir das críticas internas e externas feitas à “missão tradicional”, esta se tornou um contramodelo, cujos pressupostos e métodos deveriam ser evitados. As práticas desta missão passaram a ser percebidas como dotadas de uma intolerável insensibilidade no que diz respeito à espiritualidade indígena, expressão do ato criador de Deus. Ao recusar-se a ler os sinais ocultos da presença de Deus noutras culturas, a prática missionária “tradicional” destruiria as particularidades indígenas e os obrigaria a incorporar costumes, ritos e crenças no intuito de transformá-los em trabalhadores brasileiros (RUFINO, 2002).

A criação do Cimi foi, de acordo com Rufino (2002), a forma encontrada pela Igreja Católica brasileira de tentar responder ao mal-estar gerado pela crítica às atividades missionárias “tradicionais” e às demandas internas no sentido de criar uma pastoral específica para tratar da questão indígena, orientando, nacionalmente, as práticas missionárias de ordens e congregações religiosas junto a povos indígenas. O modo como a Igreja conduziu a resolução do mal-estar gerado, naquele momento, pela desconstrução da louvável imagem que anteriormente fazia das missões, vinculou-se aos desdobramentos pastorais e teológicos do ambiente eclesial pós-conciliar, particularmente aqueles expressos nas proposições de Medellín, que, entre outras coisas, interpelava os religiosos a abandonarem seu isolamento da política e a assumirem o compromisso com o mundo e com a história.

<sup>13</sup> Posteriormente, os pressupostos de atuação da OPAN foram reformulados e adequados às exigências do novo contexto no qual se inseriu a discussão sobre a prática missionária no Brasil (RUFINO, 2002).

<sup>14</sup> A Declaração de Barbados, apesar dos duros ataques feitos à atuação missionária nas Américas, reconheceu a existência de diferenças internas na Igreja e solicitou aos setores mais “progressistas” que assumissem um posicionamento de respeito à diversidade sociocultural dos grupos indígenas e evitasse práticas de intervenção e proselitismo (RUFINO, 2002).

O Cimi assumiu, desde a sua formação, uma posição crítica em relação à política indigenista oficial, colocada em prática pela Funai (Fundação Nacional do Índio).<sup>15</sup> No entanto, mesmo no interior da Igreja havia discordâncias quanto a sua atuação. Em 1977, durante a XV Assembleia Geral da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), alguns bispos manifestaram seu descontentamento com as denúncias que o Cimi vinha fazendo à Funai, por estas causarem atritos entre a Igreja Católica e o governo. Alguns destes bispos, segundo Antônio Carlos Moura (1983), propuseram a extinção do Cimi, e outros, sua anexação à CNBB, como uma forma de controlar sua atuação. O resultado dessas discussões foi que o Cimi, que era até então um órgão oficioso, passou a ser um órgão anexo da CNBB. A anexação foi, ainda de acordo com Moura (1983), comemorada tanto pelo setor que desaprovava a atuação do Cimi quanto por aquele que estava diretamente nele envolvido. D. Tomás Balduino, então presidente do Cimi, afirmou, segundo este autor, que a sua anexação à CNBB respaldava sua atuação, visto que, assumindo o Cimi, a CNBB assumiria também a questão indigenista, que, dessa forma, se tornava causa da Igreja.

Além do Cimi, que começara suas atividades em 1972, outros movimentos de apoio à questão indígena também estavam se organizando no contexto nacional. Entidades que congregavam antropólogos, profissionais liberais, religiosos e indigenistas surgiram, principalmente, após um ato público realizado, em abril de 1979, na Semana do Índio, em São Paulo (CEDI, 1981). Segundo Lux Vidal (2000, p. 108), a demarcação das terras foi, durante os anos 1970 e 1980, o primeiro objetivo daqueles que lutavam pela causa indígena. Nos anos 1970, continua, “em meio a todos os movimentos sociais na luta contra o regime militar, a questão indígena contava com um apoio e espaço muito grandes nos jornais, na mídia”.<sup>16</sup>

Já no final dos anos 1980, segundo Bruce Albert (1997), às questões que já eram enfrentadas pelos movimentos indigenistas acrescentaram-se as preocupações relativas ao meio ambiente, movidas por discussões ocorridas sobre o efeito estufa, a biodiversidade, enfim questões relativas ao meio ambiente global. Neste contexto, os índios da Amazônia transformaram-se em símbolos do estado de natureza. Posteriormente, os povos autóctones ganharam o reconhecimento político de agências multilaterais como a das Nações Unidas e União Europeia.

Em face desse novo quadro, ainda de acordo com Albert (1997), as ONGs (Organizações Não Governamentais) mudaram seus discursos e práticas,

<sup>15</sup> A Funai sucedeu o SPI enquanto agência tutelar, em 1967.

<sup>16</sup> Sobre os acontecimentos tangentes à questão indigenista deste período, ver a série *Povos Indígenas no Brasil – Aconteceu*.

passando a atuar também em projetos de etnodesenvolvimento sustentável. Estes projetos, em sua maior parte, tiveram financiamentos internacionais, sobretudo de organizações não governamentais. Após os anos 1990, eles passaram a ter também financiamentos governamentais bi ou multilaterais, além de financiamentos através de crédito público nacional. Em suma, a importância da Amazônia no seio das discussões sobre a biodiversidade e o meio ambiente global possibilitou às ONGs indígenas e solidárias aos indígenas, que trabalham na região, ampliarem sua visibilidade e capacidade operativa.

No caso de Roraima, a entrada em cena de uma ONG solidária aos indígenas, a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), criada em 1979, bem como a criação do Conselho Indígena de Roraima (CIR), antigo Cinter (Conselho Indígena do Território de Roraima), em 1987, cuja formação foi fomentada por missionários da Consolata favoráveis à implementação de mudanças na pastoral, transformou o quadro das relações interculturais em Roraima, propiciando o surgimento de novos arranjos políticos em torno da questão da demarcação das terras indígenas. Neste contexto, as lutas pela demarcação de terras indígenas conduzidas por estas ONGs e por religiosos católicos em Roraima baseavam-se no argumento segundo o qual demarcar as terras indígenas significaria dar aos índios condições de manterem seus modos de vida tradicionais e de se preservarem enquanto grupos étnicos distintos, além de protegê-los das violências impetradas pelos não índios que invadiam áreas indígenas.<sup>17</sup> Além disso, um argumento muitas vezes citado por Dom Aldo Mongiano em documentos nos quais solicita às autoridades federais a demarcação das terras indígenas se refere às datas-limites constantes no Estatuto do Índio para que isto ocorresse e, posteriormente, na Constituição Nacional, que eram, respectivamente, 1978 e 1993. Ou seja, Dom Aldo, e os missionários que representa, apela para um aspecto jurídico, o do cumprimento de um dispositivo legal presente na Constituição brasileira.

Ora, a Constituição Federal de 1988, elaborada no bojo de discussões, levantadas por movimentos sociais, relativas à questão das diferenças culturais e do direito das populações etnicamente diferentes no Brasil, deu um estatuto jurídico que permitiu desenvolvimentos no que concerne aos movimentos étnicos e de minorias antes impensáveis. Além disso, há que se considerar o crescente consenso público internacional de que o reconhecimento dos direitos das minorias é um assunto relativo aos direitos fundamentais e não uma questão de política discricionária e, ao ganharem o estatuto de direitos fundamentais,

<sup>17</sup> Os conflitos entre não índios e indígenas em Roraima aguçaram-se a partir dos anos 1960 com o sensível aumento do número de posseiros que lá se instalaram, agravando-se ainda mais, a partir dos anos 1980, com a chegada massiva de garimpeiros em decorrência da descoberta de jazidas de ouro no território.

o tratamento dado às minorias deixa de ser uma questão restrita às políticas nacionais e passa a ser objeto de preocupação e, em alguns casos, de regulação e intervenção internacional (KIMLICKA, 2003, apud ARRUTI, 2006).

Desse modo, as questões relativas ao tratamento dos povos indígenas na Amazônia acabaram por articular dois tipos de preocupação bastante difundidas internacionalmente – uma relativa à questão das minorias étnicas e outra concernente à questão ambiental –, o que contribuiu para legitimar e expandir o tipo de atuação missionária proposto inicialmente por um pequeno grupo de consolatinos no interior da congregação sediada em Roraima para além das fronteiras deste Estado. A partir da reformulação dos pressupostos de atuação missionária em Roraima ou, dito à maneira nativa, a partir da “opção pela causa indígena”, a atuação destes missionários junto aos índios de Roraima foi-se moldando ao contexto local, nacional e internacional, incluindo preocupações, vocabulários e concepções advindos de argumentações relativas à questão dos direitos fundamentais e dos direitos diferenciados.<sup>18</sup>

Um exemplo deste último caso foi o protagonismo destes religiosos na organização do Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima (DSL).<sup>19</sup> Ele teve um de seus germes na formação de indígenas para se ocuparem do tratamento de algumas doenças que atingiam outros índios no interior da aldeia, iniciada no começo dos anos 1980, por algumas irmãs da Consolata. Estes índios transformaram-se, posteriormente, nos atuais agentes indígenas de saúde, peças fundamentais dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei), cuja proposta de criação se insere na reformulação do sistema de atenção à saúde dos povos indígenas. Esta reformulação teve como objetivo assegurar aos índios o direito universal e integral à saúde garantido pela Constituição de 1988.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> O texto da Constituição Cidadã, de 1988, abre a possibilidade de criação de alguns serviços, chamados diferenciados, para minorias. Nesse sentido, foram criados sistemas de saúde e educação que deveriam oferecer serviços que se adequassem às especificidades culturais das populações às quais se destinassem.

<sup>19</sup> Sobre o processo de formação do DSL, ver Araújo (2006).

<sup>20</sup> No que se refere à saúde, o texto constitucional de 1988 expressa as resoluções da 8ª Conferência Nacional de Saúde, acontecida em 1986. O relatório final desta conferência, a primeira convocada após o golpe militar, expressa o projeto de reforma sanitária que vinha sendo debatido nos meios acadêmicos e sindicais da área de saúde, a partir do final dos anos 1970, como alternativa ao modelo médico-assistencial privatista vigente naquele momento (ARAÚJO, 2002; VILAÇA MENDES, 1999a, 1999b). Este projeto de reforma sanitária pautava-se nos três princípios fundamentais: um conceito de saúde como resultante de concepções e condições de vida; saúde como um direito de cidadania e dever do Estado; a reformulação do sistema nacional de saúde com a implantação de um Sistema Único de Saúde (SUS), que tenha como princípios a universalidade – todos devem ter direito de acesso aos serviços de saúde –, a integralidade da assistência – realização de ações curativas e preventivas – e a descentralização. Neste último princípio é que se encaixa a criação dos distritos sanitários. A concepção de distrito sanitário no contexto do SUS diz respeito não só à delimitação de um espaço burocrático-administrativo, mas a uma mudança de práticas sanitárias que incorporam intervenções inclusive em instâncias por vezes não vinculadas ao sistema de saúde, mas que interferem nas condições de saúde da população que vive ou trabalha no espaço de um determinado distrito (VILAÇA MENDES et al., 1999).

## ABSTRACT

*This article aims to discuss the development of new forms of alterity from the interconnection between the organization of groups which represent and / or are represented as ethnic, the formulation of the concepts of ethnicity and public policies imposed by pressures from social movements and / or international. This will be done on the basis of the literature produced on the subject, as well as empirical data arising from research on the relations between a Catholic missionary congregation and the Macuxi Indians in Brazil, and from the same congregation and the Kikuyu in Kenya.*

Keywords: *ethnic movements; Consolata missionaries; Macuxi; Kikuyu.*

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines*, n. 23, p. 177-210, 1997.
- ANDERSON, David. *Histories of the Hanged: the dirty war in Kenya and the end of Empire*. New York: W. W. Norton & Company, 2005.
- ARAÚJO, Melvina. *Das ervas medicinais à fitoterapia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc-Anpocs, 2006.
- BALANDIER, Georges. A noção de “situação” colonial. *Cadernos de Campo*, n. 3, p. 107-131, 1993.
- BAYART, Jean-François. *L'État en Afrique: la politique du ventre*. Paris: Fayard, 1989.
- BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etnoantropológicos*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- CEDI. Povos indígenas no Brasil 1980. *Aconteceu especial*, n. 6, 1981.
- DROZ, Yvan. Genèse d'une ethnie: le cas des Kikuyus du Kenya central. *Canadian Journal of African /Revue Canadienne des Études Africaines*, v. 32, n. 2, p. 261-284, 1998.
- DROZ, Yvan. *Migrations kikuyus: des pratiques sociales à l'imaginaire*. Paris: Neuchâtel Ed. de l'Institut d'ethnologie: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999.

DROZ, Yvan. Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu: Rite d'institution, division sociale et droits de l'Homme. *Cahiers d'Études Africaines*, n.158, p. 215-240, 2000.

FRY, Peter. Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral. In \_\_\_\_\_: *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 43-93.

KERSHAW, Greet. *Mau Mau from Below*. Oxford: James Currey, 1997.

KENYATTA, Jomo. *Facing Mount Kenya*. New York: Vintage Books, 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In \_\_\_\_\_: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 41-51.

LONSDALE, John. La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau. *Cahiers d'Études africaines*, n.107-108, XXVII-3-4, p. 329-357, 1987.

LONSDALE, John. Mau Maus of the mind: makink Mau Mau and remaking Kenya. *Journal of African History*, n.31, p. 393-421, 1990.

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

MENDES, Eugênio (Org.). *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1999. p. 19-91.

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

MOURA, Antônio Carlos. O CIMI na CNBB: força maior. *Aconteceu. Povos indígenas no Brasil/1982*. Rio de Janeiro: CEDI, 1983.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

RANGER, Terence. A invenção da tradição na África Colonial. In: HOBBSAWN, E.; RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 219-269.

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

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

VIDAL, Lux. Entrevista. *Cadernos de Campo*, n. 9, p. 101-122, 2000.

VILAÇA MENDES, Eugênio et al. Distritos sanitários: conceitos-chave. In: VILAÇA MENDES, Eugênio (Org.). *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1999. p. 159-185.

VILAÇA MENDES, Eugênio. As políticas de saúde no Brasil nos anos 80: a conformação da reforma sanitária e a construção da hegemonia do projeto neoliberal. In: VILAÇA MENDES, Eugênio (Org.). *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1999. p. 93-158.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

