



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LUCIANO RODRIGUES DA COSTA

**A BATALHA CONTRA O “MAL”: ATIVIDADE MISSIONÁRIA E A
TRANSFORMAÇÃO DO MISSIONÁRIO - UM PROCESSO DE “CONVERSÃO
SIMÉTRICA”**

Recife
2023

LUCIANO RODRIGUES DA COSTA

**A BATALHA CONTRA O “MAL”: ATIVIDADE MISSIONÁRIA E A
TRANSFORMAÇÃO DO MISSIONÁRIO - UM PROCESSO DE “CONVERSÃO
SIMÉTRICA”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientadora: Prof. Dra. Roberta B. C. Campos.

Recife

2023

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

C837b Costa, Luciano Rodrigues da.
A batalha contra o "mal" : atividade missionária e a transformação do missionário – um processo de "conversão simétrica" / Luciano Rodrigues da Costa. – 2023.
116 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Roberta Bivar Carneiro Campos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2023.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Cristianismo. 3. Missionários. 4. África. 5. Subjetividade. 6. Conversão. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2024-024)

LUCIANO RODRIGUES DA COSTA

**A BATALHA CONTRA O “MAL”: ATIVIDADE MISSIONÁRIA E A
TRANSFORMAÇÃO DO MISSIONÁRIO - UM PROCESSO DE “CONVERSÃO
SIMÉTRICA”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Aprovada em 24/02/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof^a. Dr^a Cláudia Wolff Swatowski (Examinador Titular Externo)
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima (Examinador Titular Externo)
Egresso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

À minha família e amigos, próximos ou não, e a todos os que desejam aventurar-se na
busca pelo conhecer e, com isso, transformar-se.

AGRADECIMENTOS

À toda forma de sagrado existente, pois socorrem as pessoas quando não encontram sentido ou razão para a vida.

Agradeço a minha família, especialmente minha mãe, Dasdores, e meu pai, Zé, por terem, dentro de suas limitações humanas, me ensinado valores, me aceitado e me amparado desde a infância e sempre que preciso.

À Primeira Igreja Batista em Tianguá, Ceará, mesmo que não esteja mais ligado a ela, desde criança me proporcionou viver momentos e estar em lugares que, de outra forma, não conseguiria.

Aos missionários da Igreja Batista em Guiné-Bissau que me oportunizaram ouvir seus relatos e compor este trabalho. Da mesma forma meus amigos guineenses, por me abrirem a visão para o mundo diverso e maior do que o que eu conhecia.

Aos meus amigos e colegas. Destaco aqui Carolina Cunha por me abrigar na sua amizade nos momentos difíceis. Erick Liniker, por estar perto quando eu estava só e Eurilange, por partilhar do momento da escrita comigo e dizer que era possível.

Ao meu terapeuta, Danilo, que me ouviu tantas vezes e me ajudou a entender como a minha constituição social impacta na pessoa que sou, me ajudando a ver a capacidade que há em mim, dentro das minhas limitações.

À minha orientadora, Roberta Campos, pela paciência, compreensão e partilha de conhecimento. À Claudia Swatowski e Cleonardo Maurício pelas contribuições no desenvolvimento da escrita e ideias.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, e seus docentes e discentes, que foi fundamental no desvendamento do conhecimento antropológico por mim e por me acolher como discente.

Finalmente, agradeço àqueles que usarem esse material para leitura e pesquisa. Que possa ser relevante no seu propósito.

A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a *ver* aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que é habitual, familiar, cotidiano e que consideramos “evidente”. Aos poucos, notamos que o menor dos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada com o “natural”. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única. (LAPLANTINE, 1994. pág. 21)

RESUMO

O presente trabalho está situado no campo da Antropologia do Cristianismo e objetiva compreender como a subjetividade dos missionários é ressignificada a partir da ideia de guerra contra o “mal”. O grupo de pesquisa são os missionários brasileiros da Igreja Batista em Guiné-Bissau. Para isso, o trabalho visa entender a atividade missionária partindo da ideia de uma guerra contra o “mal” no encontro cultural africano. Nesse sentido, outros objetivos são estabelecidos: identificar os trabalhos e ações desenvolvidas pelos missionários, verificar estratégias, arranjos e negociações usadas pelos missionários no contexto local. A experiência do autor no pré-campo e a etnografia online serviram de metodologia no desenvolvimento do trabalho, que contou com entrevistas, conversas informais e questionário. O trabalho parte da ideia de que a atividade missionária é uma batalha contra o “mal”. O “mal”, como categoriaêmica, agrega elementos da teologia cristã e das religiões de matriz africana, considerando a África o berço do mal, onde há a necessidade de conversão a Deus. Os missionários são apresentados como as pessoas que levam Deus aos lugares que chegam, lutando contra o “mal”. Porém, o processo de conversão dos nativos, durante a atividade missionária, molda e ressignifica a subjetividade do missionário. Assim, descrevo esse processo como “conversão simétrica”.

Palavras-chave: cristianismo; missionários; África, subjetividade; conversão.

ABSTRACT

The present work is situated in the field of Anthropology of Christianity and aims to understand how the subjectivity of missionaries is resignified from the idea of war against "evil". The research group is the Brazilian missionaries of the Baptist Church in Guinea-Bissau. For this, the work aims to understand the missionary activity from the idea of a war against "evil" in the African cultural encounter. In this sense, other objectives are established: to identify the works and actions developed by the missionaries, to verify strategies, arrangements and negotiations used by the missionaries in the local context. The author's experience in the pre-field and online ethnography served as methodology in the development of the work, which relied on interviews, informal conversations and questionnaire. The work starts from the idea that missionary activity is a battle against "evil". The "evil", as an emic category, aggregates elements from Christian theology and from religions of African matrix, considering Africa as the cradle of evil, where there is the need for conversion to God. The missionaries are presented as the people who take God to the places they arrive, fighting against "evil". However, the process of conversion of the natives, during the missionary activity, shapes and re-signifies the missionary's subjectivity. Thus, I describe this process as "symmetrical conversion".

Keywords: christianity; missionaries; Africa, subjectivity; conversion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 –	Continente africano	18
Imagem 2 –	Mapa de Guiné-Bissau	18
Imagem 3 –	Indo a uma atividade missionária em Guiné-Bissau	37
Imagem 4 –	Aula de violão com adolescentes	39
Imagem 5 –	Sala de alfabetização de adultos	40
Imagem 6 –	<i>Djumbai</i> com vizinhos	45
Imagem 7 –	Vizinhos na bancada durante o <i>Djumbai</i>	45

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 -	Distribuição do cristianismo pelos continentes.	54
Gráfico 2 -	Área de atuação dos missionários participantes da pesquisa online.	82

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMTB	Associação de Missões Transculturais Brasileiras
CBB	Convenção Batista Brasileira
JMM	Junta de Missões Mundiais
JMN	Junta de Missões Nacionais
PEPE	Programa de Educação Pré-Escolar
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	A PESQUISA: ENTRE (PRÉ) CAMPO E PANDEMIA.....	16
2.1	O campo missionário na Guiné-Bissau antes da pesquisa antropológica	16
2.2	Desafio de pesquisar durante a pandemia: reconfigurações metodológicas	18
2.3	O desenvolvimento da pesquisa	20
3	MISSIONÁRIO NO EMBATE COM O “MAL” – O “ANTROPÓLOGO” ANTES DO ANTROPÓLOGO	25
3.1	A escrita em primeira pessoa.....	26
3.2	A pesquisa antropológica: escrita, aproximações e distanciamentos	28
3.3	O nascimento do missionário – um esboço de auto análise	31
3.4	A construção do “mal” – o(s) inimigo(s) do missionário.....	39
3.5	Afetado pelo “mal”.....	42
4	O LUGAR DO MAL E A CONVERSÃO SIMÉTRICA.....	48
4.1	O “mal” vem de lá! - contrastes entre as cosmovisões africana e ocidental	49
4.3	Igreja batista brasileira em transnacionalização religiosa na Guiné-Bissau.....	70
4.4	A conversão simétrica	77
5	ELABORAÇÕES A PARTIR DO ENCONTRO COM O “MAL” NA CONVERSÃO SIMÉTRICA.	79
5.1	Um diagnóstico preliminar: relacionamento	80
5.2	“Vestindo-se” da cultura	83
5.3	“Eu quero sua irmã!” – relações de gênero no contexto missionário.....	88
5.4	Atividade missionária e o foco na conversão – um processo simétrico.	92
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
	REFERÊNCIAS	106

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação é um trabalho sobre encontro cultural, mais especificamente entre missionários brasileiros e africanos da Guiné-Bissau. Esse encontro é construído como um problema antropológico a partir da compreensão desse encontro como uma Guerra contra o mal, na visão missionária. O objetivo é compreender como a subjetividade dos missionários é ressignificada ou moldada a partir da guerra contra o “mal”. Para chegar ao objetivo procuro entender o que é a concepção de “mal” para os evangélicos, e, com isso, identificar os trabalhos e ações desenvolvidos por eles. Busco, também, verificar as estratégias, arranjos e/ou negociações usadas pelos missionários, no contexto guineense, para o desenvolvimento de suas atividades.

Como nativo da religião, atuei como missionário batista entre os anos de 2013 e 2014 em Guiné-Bissau, onde convivi com outros missionários brasileiros da Igreja Batista, o que justifica tê-los como interlocutores (o grupo e o lugar) no desenvolvimento da pesquisa. Entretanto, como reflexo da pandemia da Covid19, adaptações no projeto foram feitas para dar conta da pesquisa e, por isso, a observação pré-campo e as memórias do pesquisador, juntamente com uma etnografia online, foram os meios encontrados para prosseguir com o projeto.

Entendo, e vou argumentar ao longo das próximas páginas, que, nesse processo, o missionário tem sua subjetividade moldada ou ressignificada a partir e ao longo do choque cultural. Neste sentido, não estou interessado no processo de conversão do nativo africano, mas na transformação do missionário. Estarei, portanto, tratando da reflexividade e da crítica missionária da religião. Trata-se de tema pouco abordado na literatura e em pesquisas empíricas sobre o tema. Normalmente a atividade missionária é abordada a partir da experiência nativa do convertido (ROBBINS, 2004; ROBERTS, 2012; VAN DE KAMP, DIJK, 2010). Não estou dizendo apenas que há um choque de visão de mundo, entre culturas, mas questionando sobre a produção de uma nova visão ou pensamento sobre o objeto da conversão missionária; o mal ou a África como a terra do mal. Este fenômeno estará ancorado analiticamente e embasado pelos estudos de Roy Wagner (2020), com a produção de cultura como um processo inventivo, e Mathew Engelke (2004), com a ideia de conversão como um processo de subjetivação por meio da prática. Entendo esse processo de transformação do missionário durante a atividade missionária como “conversão simétrica”.

Para abordar esse tema, disponho em quatro capítulos os aspectos metodológicos e as condições do desenvolvimento da pesquisa, observando minha própria experiência como nativo da religião, missionário, afetado pelo encontro cultural no processo de expansão religiosa em Guiné-Bissau, junto a outros missionários que também são interlocutores neste trabalho.

No primeiro capítulo, faço uma abordagem metodológica do trabalho. A pandemia da Covid19, durante o período de pesquisa, motivou a reorganização da pesquisa. Afetou o contato com os interlocutores, além de aspectos pessoais do pesquisado. Por isso, a maneira encontrada para execução foi uma etnografia virtual e o uso da memória no que chamo aqui de pré-campo.

No segundo capítulo, analiso o processo de escrita e envolvimento do pesquisador com o objeto de pesquisa. Reflito, a partir da minha subjetividade, como o escrever em primeira pessoa está além da questão acadêmica, constitui uma forma de colocar-se como parte da pesquisa, pois todo pesquisador deixa sua marca nela. Como nativo da religião e, ao mesmo tempo, estudando-a, foi preciso um esforço para estranhar o familiar (DAMATTA, 1978), embora se saiba que nenhum pesquisador conhece, no todo, o seu familiar (VELHO, 1978). Estudar a religião cristã, sendo nativo, requer saber que é possível encontrar alguma dificuldade no campo acadêmico, pois há uma generalização e estereotipação da religião, que a coloca na esteira do “repugnante” (COLEMAN, 2018).

A atividade missionária constitui, numa lógica êmica, uma batalha contra o “mal”, e nesse processo, o missionário tem sua subjetividade moldada e/ou ressignificada como parte do choque cultural e produção de uma visão ou pensamento diferente de antes. Isso ocorre durante a prática missionária.

No terceiro capítulo, volto o olhar ao continente africano e observo o contraste entre a visão de mundo africana e a ocidental. A ideia de “mal” está amparada nas concepções que o cristianismo brasileiro tem das religiões de matriz africana, associando as entidades dessas religiões ao diabo e demônios da crença cristã (MACEDO, 2019, BIRMAN, 1997). Por isso, a religião cristã, que tem um pensamento universalista, enquanto instituição, tem suas estratégias de expansão mundial e estabelecimento nos locais aonde chega, como ocorre na África.

Entendo, nesse sentido, que os estudos antropológicos sobre a Transnacionalização religiosa do cristianismo (ORO, STEIL, RICKLI, 2012; RODRIGUES, ORO, 2014) ajudam a pensar o processo de conversão simétrica por meio do conceito de ressemantização dos símbolos religiosos durante a reterritorialização da religião, já que os missionários (batistas, por exemplo) estabelecem estratégias para se relacionarem com as pessoas do lugar. Exemplifico com estudos sobre transnacionalização religiosa no continente africano (VAN DE KAMP, DIJK, 2010) e em Portugal (SWATOWISKI, 2010).

No quarto e último capítulo, verifico a atuação dos missionários brasileiros em Guiné-Bissau, com base nas entrevistas e observações que fiz. Falo que a principal estratégia usada por eles, para alcançar as pessoas é o relacionamento. Para isso, eles se “vestem da cultura”, ou seja, usam os elementos culturais (idioma, vestimentas e costumes) como meio de estabelecer uma ligação com os guineenses.

De início, vejo os resultados de uma pesquisa, com outros missionários batistas, para ter um diagnóstico preliminar acerca de como eles perceber alguma mudança na sua subjetividade. Depois dou atenção às falas dos missionários quanto ao desenvolvimento do trabalho, as crises, as dificuldades, as mudanças e as ressignificações que fizeram.

Com isso, sugiro que uma mudança na subjetividade do missionário ocorre paralelo ao desenvolvimento da atividade missionária, que visa a conversão dos indivíduos, no campo missionário (o lugar do “mal”), uma “conversão simétrica”. Essa mudança não é igual para todos. Cada missionário a percebe com lógicas pessoais próprias e passam por questões ligadas ao caráter, a espiritualidade a uma postura no quanto à cultura. Lanço no fim um questionamento quanto a minha experiência, como missionário, e a experiência dos outros missionários.

2 A PESQUISA: ENTRE (PRÉ) CAMPO E PANDEMIA

Neste capítulo abordarei alguns aspectos que marcaram o desenvolvimento do trabalho. Nesse sentido, considero importante explicitar como conheci e como era o campo de pesquisa, antes mesmo de ingressar no curso de antropologia, e decidir iniciar esta pesquisa. A partir disso, mostro os impactos da Pandemia da Covid19 para mim, enquanto pesquisador e as implicações dessas condições na pesquisa, motivando-me a buscar novas possibilidades para a execução do projeto.

Considero importante falar que não tive nenhuma relação com a pesquisa antropológica, ou seus teóricos, antes de ingressar no PPGA da UFPE. Eis mais uma dificuldade, tendo em vista que não tive a oportunidade das relações de troca, para além dos debates de ementas, de maneira virtual, com colegas e professores. Minha formação é em História, pela Universidade Estadual Vale do Acaraú, em Sobral/CE, em 2012. Entendo que essa troca é bastante importante. Então, o que disponho aqui, vem de um esforço de aprendizagem e produção de conhecimento dentro das minhas limitações pessoais e acadêmicas, mas com o desejo de entregar algo que sirva de mínima relevância para a pesquisa antropológica.

2.1 O campo missionário na Guiné-Bissau antes da pesquisa antropológica

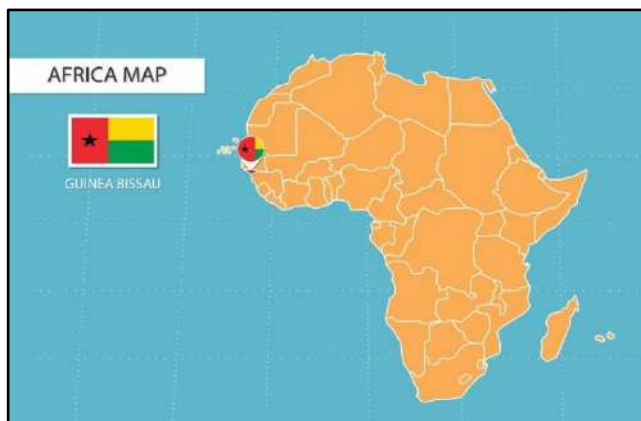
Estive na Guiné-Bissau entre os anos de 2013 e 2014 para realizar uma missão, junto a outras jovens chamadas Flávia e Rafaela. Durante este tempo, conheci os missionários brasileiros que também desenvolviam um trabalho a algum tempo naquele país.

A Guiné-Bissau é um país do oeste africano com cerca de 1,7 milhões de habitantes, de acordo com dados do Banco Mundial¹, em 2019, cuja capital é Bissau e a língua oficial é o português. É um país de pequena extensão territorial, mas que abriga muitas etnias e uma conturbada situação política. Há um fluxo intenso de muçulmanos no país, até porque muitos guineenses também se reconhecem nessa religião. Observei muitas pessoas da Mauritânia e do Senegal, que chegavam a Guiné-Bissau com o intuito de abrir uma taberna (mercearia num contêiner), se desenvolver economicamente e também propagar o islamismo entre aqueles que não professavam a fé muçulmana.

¹ World Bank. 2019. Guinea-Bissau Public Expenditure Review: Managing Public Finance for Development. Washington, DC: World Bank. © World Bank. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/31225> License: CC BY 3.0 IGO.

Durante muitos anos Guiné-Bissau tem sido palco de intensas e, às vezes, violentas disputas políticas entre algumas etnias que estão no território, sendo este um dos fatores da pobreza e da falta de acesso a necessidades básicas da maioria da população.

Imagem 1: Localização de Guiné-Bissau no continente africano



Fonte: imagem da internet

Imagem 2: Mapa de Guiné-Bissau



Fonte: imagem da internet

O país é um dos mais pobres do continente africano, segundo dados do Banco Mundial em 2019. Com pouca infraestrutura e precariedades na parte econômica e política, uma série de demandas são cuidadas pelo trabalho missionário. Educação, saúde e prevenção são pontos focais da atividade missionária.

Minha função, enquanto professor de história, era trabalhar na alfabetização de adultos, além de outras atividades ligadas à igreja. Ensinei violão para crianças e adolescentes do bairro Brá, em Bissau, onde se concentravam os trabalhos dos missionários. Havia muita carência, do material ao afeto, tanto de adultos quanto, e principalmente, de crianças.

Convivia diariamente com guineenses, principalmente na rua onde morava, pois, eles sempre se reuniam para conversar sobre variados assuntos, desde futebol e música, até novelas brasileiras e política. Foi neste contexto que procurei aprender e desenvolver o crioulo, a língua falada no dia a dia no país.

Um casal de missionários brasileiros morava na parte da frente da residência em que minhas companheiras de equipe e eu estávamos. Semanalmente nos encontrávamos para alinhar as atividades e projetos e discutir a melhor forma de realizá-los. Mensalmente, íamos a Bafatá, distante cerca de 110 km de Bissau, onde morávamos, para realizar algumas atividades com a igreja e a Escola Batista de Bafatá. Outro casal de missionários brasileiros que cuidavam de uma clínica dentária e da escola, além das atividades da igreja vivia lá. Como a maioria do país, muitos se declaravam muçulmanos e, frequentemente, me deparava com alguma mesquita ou pessoas em processo ritual, sempre em horário fixado.

Havia outras missionárias que trabalhavam na igreja e em comunidades afastadas do centro urbano, principalmente com educação. As pessoas desses lugares também não tinham acesso à estrutura efetiva de saúde, sendo este um canal que os missionários, com formação na área, acessavam para chegar a essas comunidades.

De modo geral, a Guiné-Bissau é um país que, apesar das dificuldades, tem um povo que consegue, dentro de suas limitações, viver. Isso foi algo que me marcou profundamente e trouxe uma série de reflexões. Esse foi o lugar onde vivi durante um ano e cuja experiência se tornou o pré-campo desta pesquisa antropológica iniciada junto ao ingresso no mestrado na UFPE.

2.2 Desafio de pesquisar durante a pandemia: reconfigurações metodológicas

Depois de bastante tempo longe do universo acadêmico, fiz e passei na seleção do mestrado em Antropologia. Após a primeira semana de aulas presenciais no PPGA UFPE, em março de 2020, a Organização Mundial da Saúde decretou que o vírus SARS-CoV-2, responsável pela Covid19, estava se alastrando mundialmente, causando uma pandemia. Isso fez com que muitos Estados do Brasil determinassem uma quarentena e o isolamento social como medida de contenção da propagação do vírus.

A incerteza e o medo foram as únicas coisas que frequentemente estavam permeando os pensamentos. Afinal, o que era aquela doença? Quando terminaria? Passei cerca de 2 meses

sem ver ninguém, impossibilitado de sair de casa. A mínima possibilidade de contato pessoal desencadeava pensamentos horríveis, e uma neurose sem fim surgia. Ainda tivemos que lidar com o negacionismo de muitas pessoas motivadas por questões ideológicas e políticas que relativizaram a vida. Nesse período muitos começaram a perecer. Sem oportunidade de atendimento e sem estrutura alguma para um número cada vez maior de pacientes, a rede hospitalar pública era algo que eu não desejava frequentar.

Após o início das aulas de maneira remota, a adaptação foi outro desafio. Ao realizar as leituras e ver os colegas que, em sua maioria, já tinham uma vivência nas Ciências Sociais e conheciam muitos autores da antropologia, percebi que estava bastante atrás. Isso, naquela situação, agravou o quadro de ansiedade que se desenvolveu ao longo do tempo. Em cada nova disciplina ou trabalho a apresentar, um esforço mental e físico era necessário para conseguir lidar com a situação e, dentro do possível, não estagnar.

O isolamento social vivido, naquele período, agregado ao medo de infecção pelo vírus, gerou impactos psicológicos nas pessoas (BEZERRA et al, 2020). Preocupações, pânico, rotinas modificadas, tristeza foram algumas das consequências do momento. O impacto foi além das questões psíquicas, tendo em vista que a desigualdade social, além de ter sido escancarada, foi agravada durante a pandemia (ALMEIDA, LÜCHMANN, MARTELLI, 2020).

Todo esse contexto se refletiu na busca por um novo objeto de estudo. Tudo o que estava articulado, mesmo no pré-projeto, teve que ser repensado. Como pesquisar? Como regressar à Guiné-Bissau? De que forma e onde adquirir recursos? Além do aumento dos preços de materiais de primeira necessidade (e escassez de muitos deles), houve a proibição de viajar. Não pude voltar ao Ceará e ficar com a família. Viajar à África, então, impossível. Essas questões reverberaram em minha mente durante as noites trocadas pelos dias e nos diversos momentos de insônia que se sucederam.

Foi nessa circunstância que o conhecimento das pesquisas *nos/com* os meios digitais surgiram como possibilidade nas discussões sobre métodos na antropologia. Para muitos colegas, essa foi o caminho para dar continuidade as pesquisas sem que houvesse maiores prejuízos a cada um.

A discussão do método de pesquisa não era nada nova e contextual. Desde a década de 1960 as tecnologias têm sido alvo de questionamento científico na tentativa de compreender como

elas afetam as relações sociais (ESCOBAR, 2016) e isso implicou no olhar antropológico sobre essas questões. Neste aspecto, o cotidiano mundial está envolto em relações mediadas pelas tecnologias e isso nos permitiu, no momento de caos sanitário, realizar as pesquisas utilizando os meios digitais.

Assim, escolhi usar o meio digital como ferramenta de acesso aos interlocutores. Há toda uma discussão acerca do uso do virtual na pesquisa científica com uma problematização já debatida. No entanto, não é isso que me interessa. Utilizo apenas como uma ferramenta para acessar o material produzido no período que, agora, chamo pré-campo, ou sejam quando estive como missionário na Guiné-Bissau. Dessa forma, finalmente defini o problema da pesquisa, que será melhor apresentado adiante.

2.3 O desenvolvimento da pesquisa

Em relação à pesquisa, dois caminhos metodológicos surgiram: o uso da memória e a etnografia virtual. A memória, como fonte de pesquisa, é acessada por meio da subjetividade, que caracteriza o estudo qualitativo (DORES, 1999). A ideia de subjetividade, segundo Sherry Ortner (2007), se refere ao conjunto de modos de percepção, afetividade, pensamento, desejo, medo, etc. que animam os sujeitos sociais. Há, também, uma referência às formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam os modos de afeto, pensamento, etc. Ortner argumenta a favor de uma antropologia da subjetividade, contemplando os estados mentais do sujeito instalado no mundo real e a formação cultural que guiam e constroem as mentalidades.

Assim, quando eu, enquanto pesquisador, mergulho nas memórias que tenho do período de 2013 e 2014, quando estive na Guiné-Bissau, acesso à percepção cultural que me constitui e a que observei e aprendi ali, dentro do que foi possível. Resgato, por meio das fotografias e das músicas que guardo, conversas, percepções e sentimentos que me ajudam a lembrar o campo e que são agregadas ao que pesquisei durante o desenvolvimento deste trabalho através da etnografia virtual.

Segundo Hine (2000, 2005), pesquisadora que popularizou o vocábulo “etnografia virtual”, nesse tipo de pesquisa, o campo é edificado a partir da reflexividade e da subjetividade (HINE, 2009). Segundo ela, a etnografia virtual acontece no mundo *online* e nunca se desvincula do *offline*. No entanto, outros conceitos também surgiram. Para entendimento geral, Fragoso, Recuero e Amaral (2011, pág. 198, 199) apresentam uma explicação das terminologias referentes à etnografia nos meios digitais:

“[Netnografia] neologismo criado no final dos anos 90 (net + etnografia) para demarcar as adaptações do método etnográfico em relação tanto à coleta e análise de dados, quanto à ética de pesquisa. Relacionado aos estudos de comunicação com abordagens referentes ao consumo, marketing e ao estudo das comunidades de fãs. Muitas vezes é descrita apenas como monitoramento de sites e grupos online, principalmente associado à pesquisa de mercado.”

“[Etnografia digital] explorar e expandir as possibilidades da etnografia virtual através do constante uso das redes digitais, postando o material coletado. Outro objetivo é a criação de narrativas audiovisuais colaborativas em uma linguagem que sirva como material de estudo, mas atinja também um público extra-acadêmico.”

“[Webnografia] alguns autores o utilizam enquanto um termo relacionado à pesquisa aplicada de marketing na internet, relacionado à questão das métricas e audiências dos sites, principalmente em ambientes de discussão. Outros [autores] compreendem o termo como o método não restrito a etnógrafos e antropólogos, mas sim a todos pesquisadores interessados nos complexos aspectos sociais, culturais e psicológicos, relacionados com e através da internet.”

“[Ciberantropologia] Estudos dos humanos nos ambientes conectados. Baseia-se nos conceitos da antropologia ciborgue de Donna Haraway para examinar a reconstrução tecnológica do homem e preparar o etnógrafo para lidar com uma categoria mais ampla de “ser humano” em suas reconfigurações.”

O surgimento desses vários termos gerou questionamentos que apontam uma “confusão epistemológica” prejudicial à pesquisa, pois, ao gerar padrões diferentes, dificultam a interpretação dos dados (KOZINETTS, 2010). Hines (2000) também questionou o surgimento de tantos termos, sugerindo o termo “etnografia virtual”, uma vez que este alude a uma suposta distinção entre ambientes *online* e *offline*, em vez de um relacionamento contínuo. Para que se avance nessa discussão, ela propõe que os métodos de pesquisa sejam focados, organizados e tratados cautelosamente, respeitando e preservando as diferenças da *online* e *offline* nas descrições práticas da investigação. Ou seja, a pesquisa presencial e a estabelecida a partir de aplicativos de mensagens devem ser tratados e analisados de acordo com essas diferenças.

Desde que consegui estabelecer um caminho metodológico, busquei acessar os missionários que ainda estavam na Guiné-Bissau, lembrando que oito anos haviam se passado desde que deixei a missão, e não mantive contato com a maioria deles, nesse período. Todavia, por meio das redes sociais (Facebook, Instagram e WhatsApp) consegui reestabelecer o diálogo virtual com alguns deles. Outros, encontrei dificuldades pelo fato de não terem afeição às inovações tecnológicas ou simplesmente não consegui seu contato com ninguém.

Consegui reunir em um grupo de WhatstApp outros jovens que tinham sido missionários e que conheci em algum momento. Acessei o grupo de WhatsApp da Igreja Batista de Bissau, onde estão reunidos missionários contemporâneos e posteriores a mim. Pelo Facebook e Instagram, procurei acompanhar o que os missionários estavam desenvolvendo e onde estavam. No período da Pandemia, a maioria deles conseguiu voltar ao Brasil, deixando as atividades na Guiné-Bissau paradas.

Ainda assim encontrei dificuldades de manter contato, pois, eles não respondiam, demoravam ou não tinham tempo de responder. Tive que esperar as respostas daqueles que se lembraram de responder. Outros, simplesmente esqueceram, imagino. Isso causou muita frustração e sensação de fracasso. Todavia, com os contatos que fiz realizaria entrevistas inicialmente pelo *google meet*. Na primeira entrevista, necessitei recorrer ao aplicativo *zoom*, já que meu acesso ao google não gravava as chamadas de vídeo. As entrevistas, via *zoom*, duraram por volta de 1h e ainda contava com contratemplos como sinal de *internet* fraco, imagens turvas, tempo limitado, som baixo e baixa qualidade da gravação.

A primeira entrevista foi realizada em 30/12/2021 com a missionária Carla que, a esta altura, estava no Brasil, tratando de problemas de saúde. Ela é nascida no Rio de Janeiro. Solteira, tem formação em Nutrição e também trabalha com teatro e surdos. Antes da Guiné-Bissau, trabalhou, como missionária, em Moçambique e São Tomé e Príncipe. Durante a entrevista ela se mostrou preocupada em ter uma linguagem que não soasse muito religiosa, tendo em vista que o trabalho era para uma pesquisa de faculdade. Procurei deixa-la à vontade nesse quesito. As perguntas que fiz e, na verdade, foi uma forma de me guiar, procuraram traçar um caminho desde a formação religiosa da missionária, chamado missionário e estadia na Guiné-Bissau. Essa base também serviu para a outra entrevista.

A segunda entrevista foi realizada com Armando e Cláudia, em 04/01/2022, também via aplicativo *zoom*. Ele é mineiro e ela paulista. Ambos se conheceram durante um trabalho missionário na África e alimentaram o desejo de retornar, contaram em entrevista. A princípio, a ideia era uma entrevista separada com cada um, mas no dia eles estavam juntos e eu segui assim. As perguntas foram direcionadas a ambos e cada um respondia e desenvolvia conforme a sua lembrança, história e sentimentos. Ele se mostrou mais racional ao responder algumas questões que, de alguma maneira, pedia mais do subjetivo, o que não aconteceu com Cláudia. Ela se mostrou bem à vontade para falar de seus sentimentos e expor, comedidamente, algumas opiniões.

Durante essas entrevistas percebi que os missionários não ficaram tranquilos para autorizar o uso de suas identidades na pesquisa, deixaram transparecer que tinha alguma coisa a ver com a agência missionária que representam e, consequentemente, as igrejas que os sustentam na África. Respeitei isso e uso codinomes durante este trabalho.

Pelo aplicativo de mensagem esbocei marcar uma entrevista com a missionária Nilda. Encontrei dificuldades tanto com a agenda dela quanto com as respostas às minhas mensagens. Ela é do Estado de São Paulo, solteira, e estava na Guiné-Bissau desde 2015. Entretanto, atualmente, está no Brasil para tratar problemas de saúde, anteriores a pandemia, além de questões familiares. Alguns dilemas foram retratados por ela durante o contato que tivemos, coisas pessoais. Dessa maneira, acerca do trabalho dela, me utilizo das observações e memórias que tenho de quando convivi com ela na Guiné-Bissau.

Dos que cito no que decorrer do trabalho, o missionário Alex é o que menos tive contato durante o campo. Mesmo tendo o encontrado nas redes sociais, a comunicação é bem limitada, tanto que não sei seu local de nascimento. Tenho guardado áudios de uma conversa que tivemos pelo WhatsApp e uso aqui dentro das minhas possibilidades de pesquisa.

Como uma forma de amenizar a carência que considero nos dados, utilizei o grupo no WhatsApp com mais de 80 pessoas que também foram/são missionários ligados à Igreja Batista. Nesse grupo, além de mensagens religiosas, sempre há alguém que rememora a sua época no campo missionário com alguma escrita ou imagens. O que todos que participam ativamente do grupo têm em comum é a saudade do país e do tempo em que lá esteve.

Elaborei uma pesquisa no google formulário para ter uma noção das áreas de atuação e de que maneira foram impactados pelo tempo como missionário. Solicitei ao grupo que participasse. Infelizmente, não obtive o êxito que pretendia, pois, apenas 4 pessoas participaram: dois homens e duas mulheres. Três deles estiveram no continente africano e uma moça na América Latina. Os dados serão apresentados adiante.

Apesar das muitas dificuldades, motivados por todo o contexto retratado anteriormente, considero importante ressaltar que, mesmo com os problemas do virtual, tento olhar para os interlocutores e o campo de pesquisa, como sugere Didier Fassin (2019), atentando a narrativa dos fatos vistos e ouvidos. Dando sentido, dentro do possível, ao que é observado, sem a pretensão de ser um tradutor de mundos.

Essa situação de pesquisa ou “imponderável da etnografia religiosa” (SOUZA NETO, AMARAL, 2011), de certa maneira, provoca a sensação de frustração (aproveito que falei acerca da subjetividade, inclusive do pesquisador). No entanto, é uma exposição do que o encontro cultural propõe, e como a religião pode ser pensada como um “organismo vivo” (sentido durkheimiano) que se estabelece em variados contextos, se molda e se adapta usando meios próprios a partir dos agentes religiosos.

3 MISSIONÁRIO NO EMBATE COM O “MAL” – O “ANTROPÓLOGO” ANTES DO ANTROPÓLOGO

O valioso tempo dos maduros

Mário de Andrade

“Contei meus anos e descobri que terei menos tempo pra viver daqui para frente do que já vivi até agora. Tenho muito mais passado do que futuro. (...)

Já não tenho tempo para conversas intermináveis, para discutir assuntos inúteis sobre vidas alheias que nem fazem parte da minha.

Já não tenho tempo para administrar melindres de pessoas, que apesar da idade cronológica, são imaturos. Meu tempo tornou-se escasso para debater rótulos, quero a essência, minha alma tem pressa.

Sem muitas cerejas na bacia, quero viver ao lado de gente humana, muito humana: que sabe rir de seus tropeços, não se encanta com triunfos, não se considera eleita antes da hora, não foge de sua mortalidade, quero caminhar perto de coisas e pessoas de verdade.

O essencial faz a vida valer a pena.

E para mim, basta o essencial!”

O objetivo deste trabalho não é contar uma história particular e desviar o foco da reflexão antropológica proposta no seu decorrer. Não posso, entretanto, deixar de tratar também da minha individualidade, enquanto pesquisador, pois, acredito que a produção acadêmica leva em si a marca daquele que a produziu. A escrita, o encadeamento de ideias, o que está implícito. A marca está aí!

Esta pesquisa, por si, é marca da observação de transformação da subjetividade do autor que, como o texto de Mário de Andrade, contou seus anos em determinado momento e percebeu que já não era o mesmo.

Quando estive missionário da Igreja Batista na Guiné-Bissau, ao lado de outros que agora são interlocutores, pude notar que houve algo que tornou diferente a minha subjetividade, me fez questionar a estrutura em que estava e as relações humanas dentro dela.

Foi nesse sentido que o encontro entre a cultura que me constituía e a guineense provocou um choque cultural (conforme fala WAGNER, 2020) produzindo mudanças na subjetividade. Então, falar das transformações na subjetividade dos missionários a partir do encontro de

culturas, ou como a religião se modifica e se transforma nesse contexto, é também me colocar como nativo desse campo. Um “antropólogo” antes de ser, propriamente, um antropólogo sob a visão do preparo acadêmico.

Por isso, neste capítulo inicial, farei uma contextualização da minha própria experiência enquanto missionário da Igreja Batista e como, a partir das concepções do cristianismo como religião vivida, fui afetado pelo “mal”.

3.1 A escrita em primeira pessoa.

Desde o início da minha trajetória acadêmica me deparei com um desafio: a escrita em primeira pessoa. Aprendi, na época, que um bom trabalho não era escrito usando uma linguagem que expressasse a personalidade direta do escritor e quanto mais “neutro” construísse o seu texto mais acadêmico seria.

O uso da terceira pessoa nos trabalhos científicos era a garantia de um trabalho aceito e aceitável entre os pares. Pelo menos foi dessa maneira que interpretei na época. Essa percepção implicava na maneira como eu enxergava o mundo, com base no *ethos*² que me constituía. Vindo de uma tradição evangélica desde os 10 anos, ao ingressar no Curso de História da Universidade Estadual Vale do Acaraú, em Sobral, distante cerca de 90 km de Tianguá, onde residia, me deparei com outra perspectiva de mundo. Isso incidiria, inclusive, no processo de entender o universo onde estava e observar a teoria que estudava, resultando na produção de um texto amoldado ao padrão acadêmico.

Usar a terceira pessoa era um mecanismo de afastamento do elemento pessoal no que pesquisava. Esse afastamento, na produção do trabalho, não significaria a desorganização do pensamento que daria, ao texto, cadência lógica e compreensiva, mas permitiria uma generalização na escrita de forma que fosse possível a neutralidade de vícios de linguagem e regionalidades.

A escrita em primeira pessoa, ultrapassando os limites da academia, representaria a emersão de todas as minhas interseccionalidades (no sentido que trata HIRATA, 2014), expondo as

² O termo *ethos* empregado no decorrer do texto segue o sentido dado por Clifford Geertz (1989). Segundo ele, as discussões antropológicas naquele momento aplicavam ao termo os elementos valorativos de uma dada cultura, os aspectos morais e estéticos, são resumidos nesse termo, enquanto os aspectos da cognição e existenciais são resumidos na expressão *visão de mundo*. Dessa maneira “o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 1989. pág. 93).

bases que me constituíam no campo religioso, na sexualidade, na família, minhas fragilidades, minhas inconclusões. Tudo ficou em segundo plano e conclui meu curso.

Esse pensamento, no entanto, passou a ser revisitado depois de alguns anos quando ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da UFPE, cursando o mestrado. Até então, conhecia vagamente o universo antropológico e caía na mesma superficialidade do senso comum quanto à disciplina, manifesto nas dúvidas e questionamentos sobre o ser e o fazer do antropólogo e da antropologia que as pessoas, fora dos muros da universidade, têm. Essa ignorância, no meu caso, foi se dissipando conforme as leituras e o aprofundamento durante o curso, por meio das discussões e reflexões proporcionadas e experienciadas. Isso passa pelas leituras clássicas da antropologia e outros autores que ajudam a pensar a pesquisa de forma que se perceba caminhos a trilhar.

Escrever em primeira pessoa, ganhou o sentido de expor a subjetividade do cientista como autor. Esta é uma questão metodológica nas ciências sociais que gera discussões sobretudo quanto ao uso da etnografia e da observação participante. Segundo Wellington Conceição (2016), numa análise sobre a própria trajetória de pesquisa, há defensores de uma perspectiva científicista que afirmam a necessidade de um distanciamento entre os pesquisadores e os grupos sociais que investigam. Todavia, a questão que fica é: até que ponto, realmente, existe a possibilidade do não envolvimento/relação já que a pesquisa etnográfica implica a construção de relações pesquisador/pesquisado?

Não desejo mergulhar no cerne dessa questão porque o que interessa agora é o uso reflexivo da subjetividade do pesquisador no processo da pesquisa. Roy Wagner (2020) afirma que, durante o processo inventivo da cultura, a partir do choque cultural, se tem o reconhecimento da discrepância entre as culturas do pesquisador e do pesquisado. A consciência das similitudes e diferenças faz com que o pesquisador se “auto” enxergue no meio das culturas e, assim, se objetifique e assim “invente” a cultura. Essa reflexividade ou autoconhecimento da subjetividade é o que ajuda na caminhada da pesquisa.

Principalmente quando o objeto que se estuda (como se dará ao longo deste trabalho) diz respeito ao *ethos* do autor/pesquisador, ou como me coloco aqui, um pesquisador-nativo. Wellington Conceição (*Idem*), em seu texto, faz o uso da categoria antropológica do “nativo” como ferramenta de distinção entre o pesquisador e o pesquisado, sendo esse termo designado para alguém que tem origem no grupo social e espaço (natividade) onde se desenvolve a pesquisa. Com base nessa explicação ele cria a expressão “nativo-etnógrafo” para definir “o

lugar quase liminar que ocupa o pesquisador etnógrafo que toma como campo de trabalho o seu grupo social” (*Idem*, pág. 42).

3.2 A pesquisa antropológica: escrita, aproximações e distanciamentos

Proponho aqui uma tentativa de expor a vivência e conhecimento do espaço religioso que acessei durante bastante tempo como nativo da religião e como um missionário, observando a sugestão de Velho (1978) de tornar o familiar em exótico. Nesse propósito, um nativo-etnógrafo atua de maneira diferente de um pesquisador de fora, principalmente pelo acesso ao grupo já que

“tem relações com o seu objeto e campo que transcendem o interesse científico: há um sentimento de pertença que resulta dos afetos e demais formas de sociabilidades desenvolvidas e do conhecimento quase intuitivo das práticas e rotinas” (CONCEIÇÃO, 2016. P. 42,43).

Antes de trazer aspectos diretos da minha vivência no espaço religioso que estudo, considero importante situar, brevemente, o contexto onde a antropologia deixa o gabinete para ir ao campo e o que isso afeta na relação pesquisador/pesquisado. Essa mudança começa com a proposta de Malinowski ao inaugurar a observação participante no método etnográfico.

Segundo Strathern (2013), se seus predecessores analisavam os materiais etnográficos numa perspectiva que marcava uma suposta evolução linear, Malinowski ao adentrar o campo trobriandês, experienciou um conhecimento profundo da alteridade, imergindo no objeto de pesquisa. E a partir disso, o universo social e cosmológico de outras culturas passa a ser alvo do antropólogo de maneira que este se torna nativo, mesmo que provisoriamente.

Anterior ao método etnográfico, os evolucionistas empreendiam suas pesquisas distanciadamente. Procuraram dar uma resposta à questão da diversidade cultural humana tratando das diferenças encontradas como estágios de um mesmo caminho evolutivo, seguindo os estudos de darwinistas (CASTRO, 2016). O método comparativo elencava os costumes dos povos estudados em tabelas para ver como se relacionavam. O etnocentrismo ressaltado pelo método e pela teoria evolucionista se tornou uma das críticas feitas, sobretudo, após a Primeira Guerra Mundial.

Se entre os evolucionistas o “outro” era fruto dos estágios do “eu” europeu, o processo da escrita na etnografia marcava um distanciamento entre as culturas de forma que o autor-pesquisador, sempre estivesse implicitamente presente e o autor-autor, sempre estivesse implicitamente ausente (LIMA, 2012). Dessa maneira, no trabalho de campo, as diferenças

são marcadas pelos contextos culturais específicos e o antropólogo é o sujeito que, percorrendo os mundos, leva aos leitores o conhecimento do cotidiano do estranho, numa verdadeira saga do herói (DAMATTA, 1978).

Com o surgimento da chamada crise de representação na Antropologia nos anos 1980, os apontamentos de antropólogos mais jovens (ERIKSEN, 2007), entenderam que havia nas abordagens antropológicas, até então, uma lógica de dominação em relação aos seus objetos de estudo, reproduzindo o colonialismo.

Essa percepção se dá pelo contexto liberal em que antropologia estava inserida, onde o ocidente dita as regras nas formas de representar o outro. A própria ideia do “outro” implicaria uma exotização dos povos estudados mantendo suas relações com o colonialismo, valorando esse “outro” baseado nas percepções do observador/observado. A disciplina, nesse sentido, mantinha a lógica sujeito-objeto, pesquisador-pesquisado, observador-observado, continuando o projeto de poder que consistia na distinção desarmônica do “nós” e “eles”.

Diferente dessa vertente, para DaMatta (2010), o processo pelo qual o pesquisador passa é como um “ritual de passagem” constituído dentro de um *continuum*: liminaridade-morte-renascimento. Ele sugere uma dupla tarefa do antropólogo no processo de pesquisa etnográfica: transformar o exótico no familiar e o familiar em exótico (DAMATTA, 1978).

A primeira tarefa, ou transformação, está contida no início dos estudos antropológicos, quando os pesquisadores carregavam em si o mito heroico de ser aquele que traz os estranhos ao conhecimento dos seus leitores. A segunda tarefa trata da virada que a Antropologia faz em relação ao campo de pesquisa e ao seu objeto. Como tratado acima, é o momento em que o pesquisador enxerga o seu espaço como um campo de possibilidades para o estudo antropológico. É comparado a um deslocamento xamânico que, embora não haja movimento no espaço, há um olhar para si, no que DaMatta chama de viagem vertical (para cima ou para dentro).

Velho (1978), no entanto, critica o pensamento de DaMatta, pois “estranhar” um grupo que faz parte da paisagem social do pesquisador, podendo este estar inserido como nativo, para, enfim encontrar o “exótico” e o tornar familiar dá margem ao falso conhecimento desse “familiar”. Uma questão que o autor levanta é: Até que ponto o que nos é familiar é conhecido?

Com DaMatta, entendo a relevância de trazer as percepções que tenho acerca da vivência e trabalho missionário para contribuir com o conhecimento da categoria missionário. Para tal, o exemplo da viagem para dentro, semelhante ao xamã, de modo a interpretar (aos moldes geertzianos) esse grupo social dentro do cristianismo é adequada. Nesse mesmo sentido, o que Velho questiona ajuda a pensar no pluralismo da religião cristã e a estereotipação que generaliza e reduz o cristianismo a algo “repugnante”, como propõe Simon Coleman (2018).

Observar as facetas do cristianismo é entender que os vários “cristianismos” apresentam semelhanças e diferenças e, mesmo que na antropologia existam alguns pensamentos deslegitimadores e que menosprezam o estudo dessa comunidade religiosa, entendendo-o como “repugnante”, há um campo diverso pronto para análise antropológica.

Não se pode, simplesmente, agrupar o cristianismo num bloco pentecostal/neopentecostal e outro fundamentalista/tradicional/histórico. Como nativo da religião, depois de um tempo de aprendizado, sei que há variadas ramificações, divergentes entre si, em princípios e posturas. Não pretendo aprofundar os debates teológicos que marcam as diversas concepções de fé, mas para entendimento, por exemplo, os batistas diferem dos assembleianos e dos presbiterianos na maneira que concebem a salvação. Para a vivência assembleiana, se necessita de salvação após cada pecado. Para os presbiterianos, a salvação é dada para alguns eleitos e outros não. Os batistas, em sua maioria, creem que uma vez salvo, salvo para sempre. Ainda há divergências internas quanto a este assunto pois a subjetividade e liberdade de consciência é uma prerrogativa do cristianismo.

Ao buscar entender o motivo de algumas perspectivas antropológicas e de antropólogos considerarem alguns objetos de pesquisa ilegítimos, desinteressantes, ou simplesmente repugnantes, Simon Coleman torna esta questão um objeto de análise. Para tal ele faz um movimento metodológico análogo ao que é feito pelo antropólogo quando deseja dar visibilidade ao ponto de vista do nativo, percebendo que tanto a antropologia quanto o pentecostalismo apresentam diferentes orientações éticas para o mundo onde está o Outro. O que o faz perceber que antropologia e pentecostalismo, muitas vezes, se encontram no mesmo campo, disputando os mesmos sujeitos (de pesquisa ou de proselitismo), estabelecendo uma zona fronteira nessa prática (JUNIOR, CAMPOS, 2018).

Campos e Gusmão (2013), lançando uma reflexão sobre às interpretações antropológicas consolidadas no imaginário acadêmico sobre conversão ao neopentecostalismo, buscam observar esses discursos legitimando-os dentro da perspectiva daquele que vive a experiência,

fugindo das análises caricatas e estereotipadas atribuídas as pessoas e à religião. Para eles, as Ciências Sociais precisam de uma simetria entre as análises feitas e o olhar que é lançado sobre as experiências de conversão. Essa concepção parte da proposta lançada por Viveiros de Castro (2002) de uma antropologia simétrica que atribua importância ao que o nativo fala e pensa de si, seja quem ele for. Sem ter em conta a posição particular do antropólogo.

Este trabalho trata de um grupo que está entre os vários que se identificam pelos termos “cristão” e “cristianismo”, os batistas, e, assim, é relevante o esforço de conhecer o seu ponto vista. Para tanto, inicio olhando a minha própria experiência, num esforço de trazer uma simetria da análise antropológica e a minha experiência como nativo.

3.3 O nascimento do missionário – um esboço de auto análise

Sigo, nesse trabalho, um grupo de missionários Batistas brasileiros no desenvolvimento de uma missão religiosa na cidade de Bissau, capital da Guiné-Bissau, oeste africano. O termo “seguir”, empregado aqui, não me torna um pesquisador que foi direcionado pelo afã da pesquisa ao encontro desse grupo. Fui um desses missionários que desenvolveu projetos ligados à igreja. No meu caso, trabalhava num projeto de alfabetização de adultos no espaço onde a igreja semanalmente se reunia.

Obviamente, minha estadia na África, Como missionário, não foi um fato que aconteceu de maneira inesperada ou ocasional. Houve a construção de uma consciência religiosa que me permitiu reconhecer a pertença ao universo missionário, receptor de uma missão pela qual fui impelido a realizá-la, posteriormente, entre os crentes africanos.

A pesquisa antropológica chegou até mim tempos depois, quando já tinha regressado ao Brasil, e percebia algumas mudanças de pensamento e atitude quanto a assuntos pessoais e concernentes à prática religiosa. Justamente por ser nativo do grupo que pesquiso e não desejar incorrer numa autobiografia aponto à escrita de Bourdieu em seu “Esboço de auto análise”.

Bourdieu (2006) fala que o senso comum (a linguagem cotidiana simples) concebeu a *história de vida* como uma sucessão de acontecimentos cronologicamente encadeados, como um caminho a percorrer linearmente com suas encruzilhadas e ardis. Essa formulação segue uma ordem lógica, com começo, meio e fim, onde o ponto de partida apresenta um duplo sentido: a ideia de início, começo e, também, razão de ser, finalidade. O relato autobiográfico, nesse sentido, se baseia na preocupação de tornar razoável ou extrair uma lógica consistente e

constante entre as etapas de desenvolvimento dessa *história de vida* linear. Isso entra em contrabando com o universo científico, segundo ele.

A divergência se dá devido ao relato de vida estar associado a um discurso encadeado, com informações semelhantes ao que o mercado busca no *curriculum vitae*, por exemplo, ou o que está disposto nos documentos oficiais. Afastando a análise crítica dos processos sociais que constitui os diversos vínculos que o sujeito mantém em sociedade. Isso, nas palavras de Bourdieu (2006, p. 189), “é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levarem conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações”. Para não ser puro testemunho, um relato autobiográfico, na visão dele, deve ter densidade sociológica e relevância, pois, do contrário, é apenas narcisismo (WACQUANT, 2006).

Bourdieu apresenta um tema geral que é a “compreensão de como e por que pequenos grupos de indivíduos conseguem se apoderar dos meios de dominação, permitindo nomear e representar a realidade, construindo categorias, classificações e visões de mundo” (CATANI, 2008, p.45), obrigando os demais a se referir a elas. Essa afirmação faz sentido quando observamos em “Esboço de Auto-análise” (BOURDIEU, 2005) que, embora incorra numa narração não cronológica de eventos de sua vida, Bourdieu³ mostra como sua constituição familiar, educacional e suas vivências compuseram sua formação intelectual. Um exemplo é sua elaboração de conceitos, referências para o estudo da relação indivíduo-sociedade.

Pierre Bourdieu escolheu como último objeto de análise científica sua própria vida, sua própria trajetória. Talvez como a prova definitiva de seu sistema teórico, ele tentou analisar a formação de suas *disposições* intelectuais, a *posição* que ocupou no campo intelectual francês e a forma como essa posição objetiva (e sua evolução ao

³ As práticas sociais, no sentido de Bourdieu, são determinadas com a contribuição das disposições associadas à posição de origem do indivíduo. As estruturas, sociais e mentais, que compõe o *habitus* estruturam a si mesmas na sociedade, de forma que são responsáveis pela prática das pessoas no lugar onde estão. Nesse sentido, o conceito de *habitus* se refere a

sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente. (BOURDIEU, 1983, p. 61)

Os vários sistemas e estruturas que compõe o espaço social possuem suas disposições, estilos de vida, maneiras e gostos incorporados. São constituídos de estruturas próprias e, relativa, autonomia em relação a outros espaços sociais, onde cada um tem uma lógica de funcionamento, estratificação e princípios que regulam as relações entre os agentes sociais.

longo do tempo), orientou suas *tomadas de posição* científicas e políticas. (MARTINS DE ALMEIDA, 2006, p. 126)

Com base na reflexão de Bourdieu, entendo que a constituição do missionário tem forte apelo do espaço onde ele se percebe como tal: a comunidade de fé local. Não apenas na minha experiência, os missionários que compõem a base da Igreja Batista na Guiné-Bissau (e outros com quem conversei), em sua maioria, apresentam a comunidade de fé como o lugar onde tiveram o primeiro contato com o que é conhecido como “missões” na denominação.

Esse conceito, na perspectiva cristã, em geral, está ligado à proclamação da revelação de que Deus está envolvido com o mundo, se importando com ele, havendo assim um propósito de ser/existir (BOSCH, 2002). No entanto, a prática da missão é designada por outro conceito, o de “Missões (as *missiones ecclesiae* [“missões da igreja”]: os empreendimentos missionários da igreja) designa formas particulares, relacionadas com tempos, lugares ou necessidades específicas, de participação na *missio Dei* [...]” (Idem, p. 28).

A Igreja Batista, da Convenção Batista Brasileira–CBB, tem suas origens no Brasil com a chegada de missionários imigrantes norte-americanos, no atual Estado de São Paulo, no fim do séc. XIX⁴. Dessa maneira, o termo *missões* é componente de sua história e, com isso, ensinado nas comunidades locais. Em sua estrutura interna, algumas igrejas agregam crianças, jovens e adultos por faixa etária e sexo, em grupos específicos que tem a função tanto de socializar o fiel com a doutrina bíblica quanto financiar missionários e organizações missionárias⁵. Além disso, é também por meio dessas organizações que o *chamado missionário* é estimulado. Ter esse *chamado* é o entender que Deus escolheu aquela pessoa para desenvolver uma missão especial no mundo⁶.

Desde os 06 anos frequentei a Primeira Igreja Batista em Tianguá, onde, aos 10 anos, tornei-me membro por meio do batismo. A necessidade de alcançar o *mundo com o evangelho* era uma máxima que servia de espinha dorsal para o funcionamento da igreja. Essa ideia adquiria uma dimensão espacial e metafísica. Espacial, porque exigia um esforço de enviar representantes da denominação a todos os lugares do globo, formando ali novas comunidades

⁴ Acerca da história da Igreja Batista no Brasil sugiro a leitura de PEREIRA, J. Reis. Breve história dos Batistas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979.

⁵ As organizações missionárias na Igreja Batista da CBB são: crianças até 08 anos – Amigos de Missões (AM); Meninas, 09 a 17 anos – Mensageiras do Rei (MR); Meninos, 09 a 17 anos – Embaixadores do Rei; Mulheres a partir dos 18 – Mulher Cristã em Missão (MCM – há uma subdivisão interna entre solteiras e casadas); Rapazes, a partir dos 18 – Grupo de Ação Missionária (GAM); Homens casados – Sociedade de Homens Batistas (SHB).

⁶ No capítulo 02 deste trabalho, a ideia de mundo, enquanto sistema de organização social, ganha os aspectos dos termos secularização e globalização.

de fé locais. A dimensão metafísica, ou espiritual, vem do simbolismo do cumprimento do mandamento bíblico de alcançar às nações.

Atendendo ao caráter conceitual/religioso do termo *missionário*, bem como da prática missionária, duas constatações são evidenciadas: este assume o papel de liderança religiosa estimulando o processo de conversão/mudança entre as pessoas as quais desenvolve atividades; ele mesmo tem sua visão de mundo em constante interação, avaliação e ressignificação.

Enquanto conceito, o termo *missionário* sugere alguém que cumpre uma missão, uma atividade a ser realizada (MARIZ, 2009). O missionário é alguém consagrado à sua comunidade de fé, sendo reconhecido como vocacionado (*Idem*), especificamente nas comunidades cristãs. O cristianismo, sendo uma religião de salvação⁷, se fundamenta numa construção ética e moral bíblica. Assim, ideias como pecado, condenação e salvação compõe a mensagem base para a conversão do indivíduo e, conseqüentemente, sua participação na comunidade sagrada (PIRES e JESUS, 2014).

A missão do vocacionado é expandir a mensagem de arrependimento do pecado para se obter a salvação, evitando, assim, a condenação. Nesse sentido, para compreendermos a atuação do missionário no exercício da vocação, o conceito weberiano de carisma nos serve de caminho. Nesta perspectiva, carisma, de acordo com Max Weber, é

“Uma qualidade pessoal considerada extracotidiana e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos, ou, pelo menos, extracotidianos específicos, ou então se toma como uma pessoa enviada por Deus, como um exemplar e, portanto, como ‘líder’” (WEBER apud MAURÍCIO JUNIOR, 2011. p. 26)

O carisma pode transpor as necessidades da vida cotidiana, tendo em vista que transcende as questões do mundo, moldado pela economia e suas instituições políticas dominantes, e encontra no campo sobrenatural (religioso) respaldo para influir no cotidiano das pessoas, numa lógica de dominação. Um líder carismático (dádiva sobrenatural) inspira obediência dos liderados não por características humanas próprias, mas devido ao caráter divinizado da sua vocação.

Um missionário, enquanto figura de liderança, inspira seus liderados a seguirem seu exemplo e entenderem sua missão no mundo. Foi neste aspecto que, quando criança e jovem, fui

⁷ De acordo com Pires e Jesus (2014), o enfoque da religião de salvação está na individualização do sujeito, no interesse em salvá-lo da sua vivência passada, trazendo-o a uma comunidade sagrada que passa a ser prioridade em relação a outras antes instituídas, como família, clã ou outras comunidades locais.

bastante influenciado por missionários. Suas histórias heroicas com o pano de fundo dramático de alguém que deixa sua terra para cumprir os desígnios divinos eram de arrebatador o coração. Semelhante à ideia do hiperconvertido no pentecostalismo.

Maurício Júnior (2021) afirma que o hiperconvertido, no pentecostalismo, é alguém separado na comunidade por suas virtudes e domínio da linguagem pentecostal. Se a conversão implica um domínio da linguagem, dos hiperconvertidos é exigido mais. É pelo relato do chamado que ele é identificado como alguém vocacionado e a prédica pentecostal legitima a aprovação de Deus.

Na minha vivência, fui fortemente influenciado por duas mulheres do Estado do Rio de Janeiro que seguiram esse caminho e chegaram ao Ceará em 1992 para fundar uma missão religiosa onde, posteriormente, se organizou a Primeira Igreja Batista em Tianguá, minha cidade.

Essas duas missionárias, Antônia e Lucinda, desenvolveram um papel muito importante na vida de muitas famílias na cidade. Crianças eram, inicialmente, o principal foco do trabalho e, conseqüentemente, suas famílias. Recordo das vezes que chegou em minha casa assistência vinda das missionárias, devido à carência de alimento, roupas e demais mantimentos que passávamos. Inclusive materiais escolares e o incentivo para o estudo, já que ter o acesso ao nível superior ou alguma outra formação parecia algo distante.

Juliano Spyer (2020) mostra, em sua pesquisa junto aos pentecostais de Salvador, como a igreja evangélica, ao se estabelecer em lugares com menos acesso, acaba por mudar a realidade de muitos de seus fiéis quando promove ações e atividades que são de responsabilidade do Estado. Ele cita o caso de meninos que têm a oportunidade de, por meio do aprendizado musical, alcançar vagas em conservatórios de música ou faculdade. Muitas vezes financiados pela própria comunidade de fé. O que é perceptível no feito das missionárias Antônia e Lucinda nos anos 1990, embora, posteriormente, eu tenha entendido que estas ações também eram uma forma de manter o vínculo das crianças e seus familiares com a denominação.

Entendo assim que, o argumento bíblico da universalização da religião, associado ao exemplo de vocação que tive como referência, no caso das missionárias e dos demais que tive acesso, me ajudaram a compreender que eu também era um vocacionado. Embora levasse tempo, eu deveria atender ao *chamado missionário*.

A partir desse entendimento fui impelido a participar do Programa Radical. A Igreja Batista, através de sua entidade maior, a Convenção Batista Brasileira – CBB, organiza seu esforço missionário em duas organizações chamadas de Junta de Missões Nacionais - JMN (evangelização no território nacional) e Junta de Missões Mundiais – JMM (evangelização no estrangeiro).

Na JMM, há um projeto de envio de jovens missionários, por tempo determinado, para lugares do mundo onde ela mantém outros, esse é o Programa Radical. No Programa há vários projetos específicos e integrei do Projeto Luso-africano, turma 4 (ou equipe 4), cujo país de envio foi a Guiné-Bissau, em 2013, ao lado de 2 moças, uma gaúcha e outra baiana.

Imagem 3: Indo a uma atividade missionária



Fonte: Arquivo pessoal

Antes de chegar ao país, um treinamento foi realizado no Rio de Janeiro, sede da JMM. As diversas turmas dos projetos participantes estudavam disciplinas que abordavam a interpretação bíblica de missões, trabalho evangelístico com crianças, cultura africana, batalha espiritual, primeiros socorros, inglês e francês (para alguns). Além disso, a devoção era estimulada pelos estudos individuais e coletivos, o que não impedia que embates e divergências surgissem no meio dos grupos devido às diferenças de personalidade e pensamento. Um perfil ético, nesse sentido, era esperado a partir do treinamento.

As normas de conduta da atividade missionária eram estipuladas ao passo que as disciplinas do treinamento eram realizadas. A convivência com outros tinha um caráter de “termômetro” de sociabilidade (pois, aqueles que não se adaptavam eram convidados a se retirar do programa—sentido foucaultiano de poder) e se esperava um auto-cultivo-ético (HIRSCHKIND, 2021) por meio da prática devocional diária. A ética da prática missionária,

nesse sentido, vai do campo subjetivo (individual) ao externo (espacial) e encontra limites no que é aceito pela instituição religiosa, dentro do espaço em que o missionário é colocado.

A ética missionária no campo subjetivo (individual) diz respeito do auto cuidado quanto as normas e posturas que são cobradas do missionário principalmente na manutenção da disciplina devocional: leitura diária da bíblia e oração (as disciplinas do *self*). A ética no campo externo (espacial) é a composição das normas exigidas pela instituição que o missionário faz parte, remontando a um perfil do religioso que é apresentado às igrejas. Nesse sentido, é cobrado que ele tenha postura, linguagem e atitudes diferentes da maioria das pessoas. A extensão dessas cobranças é dada pelo campo onde ele é colocado. A partir das lógicas culturais e comportamentais de cada lugar.

O espaço, ou melhor, campo missionário, em que trabalhei, foi a capital, Bissau. Fui designado, junto à minha equipe, para auxiliar um pastor e sua família que, havia três anos, estava naquela cidade. Sua função era fundar uma Igreja Batista e para isso contava com o apoio de outros missionários da mesma organização. Embora desenvolvessem projetos individuais, esses estavam concentrados, basicamente, no mesmo lugar.

Além do casal e família, havia duas missionárias, solteiras, todos na mesma cidade. Um casal da JMM estava em outra cidade, Bafatá e tínhamos contato mensalmente. Outra missionária solteira e outro casal chegaram meses depois que nós nos instalamos lá. Fechando o grupo de missionários brasileiros, eu e as moças que compunham minha equipe. Semelhante ao que acontecia com os missionários efetivos⁸, nossa equipe desenvolvia atividades que contemplavam as habilidades e profissão de cada um.

Flávia⁹ é enfermeira e desenvolveu um trabalho voluntário num hospital. Acompanhava a gestação de *prenhadas* (grávidas), fazia atendimentos de prevenção de doenças e curativos em enfermos. Rafaela¹⁰ é pedagoga e teóloga, desenvolveu treinamentos e capacitação na área educacional para professores da igreja e de escolas na cidade. Eu, professor, trabalhei na alfabetização de adultos, ensinei violão e lecionei história do Brasil para filhos de brasileiros lá residentes.

⁸ Efetivos ou de longo termo são os missionários que fazem um ciclo de três anos e renovam. Os missionários por tempo determinado são aqueles que tem uma estadia em tempo mais curto e determinado.

⁹ Nome fictício.

¹⁰ Nome fictício.

Imagem 4: Aula de violão com adolescentes



Fonte: Arquivo pessoal

Morávamos (minha equipe e eu) num bairro chamado Cuntum, numa espécie de anexo, nos fundos da casa da família de missionários brasileiros. O que foi motivo de várias conversas entre nós, equipe, dadas as observações que fazíamos do “quintal do vizinho”. O bairro não oferecia uma infraestrutura básica para a maioria da população. Nós, entretanto, gozávamos de algumas “regalias” como, por exemplo, acesso à água (não para consumo), eletricidade (não o dia todo) e *internet*.

Concentrávamos nosso trabalho, como equipe, na igreja aos fins de semana e para isso andávamos cerca de 20 minutos até o bairro onde estava o prédio. Tínhamos um calendário de atividades que era revisto mensalmente. Durante a semana, eu ia três vezes para o curso de alfabetização de adultos, que apesar de ter sido oferecido a toda população do bairro, somente mulheres se inscreveram. Quinze no total. Algumas já tinham sido alfabetizadas e outras não, o que me fazia atender a dois públicos diferentes.

Imagem 5: Sala de alfabetização de adultos. Havia um momento devocional e de compartilhar sentimentos.



Fonte: Arquivo pessoal

Muitas crianças moravam no bairro da igreja e sempre que eu chegava, era recebido por elas, que faziam questão de demonstrar seu carinho. Com as alunas que moravam ali não era diferente, porém, o afeto vinha com palavras que solicitavam minha permanência devido à necessidade do local.

Os demais missionários serão apresentados no decorrer do trabalho e compõem uma parte significativa dos sujeitos que estudo, entretanto, nem todos puderam participar da pesquisa. Outros missionários que também integraram no Programa Radical, mas em outros países, se somarão ao produto apresentado posteriormente.

Contudo, toda a construção religiosa que me foi inculcada desde a infância, num contexto social desfavorável, me trouxe uma compreensão de que o elemento humano é mais importante do que qualquer outra coisa. Nesse sentido, aquilo que é estrutural ou apenas convenção ética e moral pode e, às vezes deve, ser posta em segundo plano para que o que importa realmente receba a atenção devida.

As crenças e dogmas, que compõem o sistema religioso do cristianismo, podem ser repensadas e ressignificadas a partir do contexto onde se está. Foi o que fiz em algumas oportunidades na Guiné-Bissau, quando convivi com muçulmanos, católicos e a religião tradicional, estendendo esse pensamento para o contexto atual e as demandas que percebo ao meu redor.

3.4 A construção do “mal” – o(s) inimigo(s) do missionário

O termo “inimigo”, na perspectiva religiosa do cristianismo, está atrelado à imagem do Diabo. Um ser mítico, maléfico, que foi amplamente sistematizado e unificado aos códigos religiosos por teólogos medievais dos séculos XII e XIII como resultado da ascensão cristã à religião oficial do Império Romano. Amplamente retratado nas artes dos séculos posteriores (MAGALHÃES; BRANDÃO, 2012).

Segundo Adriana Zierer (2016), para o cristianismo, o Diabo está relacionado ao Inferno (do latim, *Infernus*, “inferior”), ocupando o interior do local mais baixo da terra, um espaço quente, caracterizado pelo fogo e enxofre. Um lugar para os seres humanos que morreram sem se arrepender dos seus pecados. A figura do Diabo se opõe diretamente a Deus, cujo lugar de habitação, o céu ou paraíso, também é morada dos eleitos, que dedicaram a vida

humana ao seu criador. Falar do mal é se referir a um dos elementos da dicotomia mal e bem que estão sempre articulados em si (BIRMAN, 1997).

O Diabo atua nas estruturas do mundo, buscando ludibriar os seres humanos a se afastarem dos propósitos divinos que conduzem a salvação e a consequente habitação celeste, junto a Deus. Observando, de forma êmica, George Peters (2000), afirma que, segundo a teologia, para mudar a realidade humana, fazendo-a enxergar sua condição de pecado, o instrumento que Deus usa é humano, para falar a humanos, num contexto humano. Essa seria a tarefa do missionário.

A Bíblia, ainda segundo o autor, apresenta um desígnio missionário que integra a sociedade, sendo dever da igreja cumpri-lo. Esse desígnio é um mandato que serve ao homem enquanto criatura sociocultural e religiosa. Inclui aspectos sociais como moradia, trabalho e política, mas também tem uma implicação cultural, pois, o aperfeiçoamento da cultura deveria estar baseado em Deus, que se revelara na criação. Dessa maneira, além de beneficiar o homem, ele mesmo e seus aspectos deveriam glorificar a Deus. Tudo manifesto em princípios éticos para as sociedades, descritos na Bíblia, alicerçando o julgamento de Deus nas nações. A responsabilidade do homem era, então, fundar e viver numa cultura saudável, de acordo com os princípios morais e propósitos divinos. Isso, no entanto, “pincela” a ideia de cultura como produção humana, numa lógica dicotômica, boa ou má.

A cultura, na antropologia, não constitui um conceito fechado, de comum acordo entre os antropólogos. Laraia (2004) afirma que o interesse pela diversidade de comportamentos existentes nas sociedades existe desde a antiguidade. Entretanto, nem o determinismo geográfico e, nem o biológico são capazes de explicar a diferença entre os homens. Dessa maneira, o comportamento dos indivíduos dependeria de um aprendizado, o que Laraia denomina processo endoculturação. Ou seja, um menino e uma menina agem diferentemente não em função de seus hormônios, mas em decorrência de uma educação diferente.

Seja no aspecto de uma produção simbólica a ser interpretada (GEERTZ, 1989), ou entendida como um comportamento aprendido socialmente, como o próprio Laraia afirma, a ideia de cultura abrange diferenças, indivíduos e sociedade. O indivíduo, no pensamento cristão, é pecador. A sociedade é uma estrutura contaminada com o pecado, já que é formada por pecadores. Além do mais, também é entendida como parte de um sistema profano, controlado pelo inimigo, o Diabo, e, a sociedade é má e contém o mal. A cultura, nesse sentido, é uma produção de pecadores, maus, e está contida numa estrutura má.

Quando o missionário vai a campo, atender ao chamado divino, ele entra numa zona de guerra entre o “bem” e o “mal”. A atividade missionária pode, nesse aspecto, ser entendida como uma batalha contra o “Mal”. Entre aspas, porque se refere à compreensão de que tanto a sociedade contém um “mal social”, provocado pelas precariedades que, em geral, a atinge, mas também um “mal espiritual” (metafísico) que toca a vida dessas pessoas dadas as condições que estão relativas a Deus. Na coletânea “O mal à Brasileira” (BIRMAN, NOVAES, CRESPO, 1997), variados autores apresentam perspectivas diferentes da representação do mal no Brasil. Abrangem as percepções do mal no interior das culturas e religiões populares, e, também, as metáforas do mal criadas na sociedade para proteção dos males advindos das doenças, da violência e da criminalidade.

Nessa coletânea, dentro da ideia de um “mal social”, Alba Zaluar (1997) fala acerca da representação do mal como o que é anômalo socialmente, no caso, tudo o que referido à periferia. A marginalização implica um processo de violência e criminalidade que leva pessoas a enxergarem, na religião, um lugar de segurança e constituição de uma identidade cidadã. Isso justificaria uma cobrança maior das esferas política e jurídica, pelo combate e condenação da violência e dos criminosos, tidos como não-cidadãos.

Acerca do “mal espiritual”, “a teologia da “guerra” ou “batalha espiritual” advoga que evangelizar— pregar a mensagem cristã— é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs” (MARIZ, 1999, p.34). Isso implicaria na adesão a uma mudança de vida e o testemunho dessa transformação.

O “mal” é concebido a partir da perspectiva das pessoas e da realidade que enfrentam. É com base nisso que o campo missionário “oferece” a batalha que será enfrentada. Recordo que, tanto quando criança, em Tianguá, quanto como missionário, na África, sempre que íamos à casa das pessoas que passavam por escassez material, além de levar mantimentos, havia um discurso sutil, porém, persuasivo, que indicava a necessidade de “aceitar Jesus” como meio de mudança de vida. Passar de um lugar separado de Deus (lugar “mau”) para outro junto a Deus (lugar “bom”).

No treinamento do Programa Radical, quando tivemos a disciplina de Batalha Espiritual, nos foi falado acerca da importância de o missionário estar atento às questões espirituais que estavam presente nos lugares aonde iríamos atuar. O acesso a essa realidade viria de uma

“maturidade espiritual” adquirida pela vida em devoção: práticas de leitura da Bíblia, oração, cânticos – as disciplinas do *self*¹¹ num processo de subjetivação.

É importante ressaltar que, não apenas no treinamento, como em minha experiência como nativo da religião, o “mal” cultural esteve relacionado à presença de seres e entidades maléficas hierarquizadas a partir da figura do Diabo. Lugares como bares, prostíbulos, a igreja católica, terreiros de Candomblé ou Umbanda, eram considerados verdadeiras “fortalezas do mal”. Quando se ia designar o tipo de seres malignos que se alojavam ali, eram apontadas as entidades das religiões de matriz afro-brasileira (MACEDO, 2019).

Os estudos sobre pentecostalismo tendem a direcionar mais enfaticamente a relação entre o “mal” e as religiões de matriz afro-brasileira, sobretudo pela articulação que os pentecostais fazem entre os princípios cristãos e as cosmologias tradicionais (BIRMAN, 1997). O demônio, ou Diabo, aparece constantemente nesses trabalhos, dando a entender que existe uma compreensão semelhante, acerca de sua atuação, ao que acontecia na época medieval, onde esses seres adquiriam sentimentos maléficos e força. Além de ter desejo por veneração e capacidade de influenciar a ética e moral das pessoas (MARIZ, 1997)

Por causa dessa concepção, muitos pastores pentecostais acreditam que o “demônio também quer ser venerado e que religiões [como espiritismo, cultos afro-brasileiros e Nova Era] servem para isso” (*idem*, p.46). Macedo (2019) afirma que os demônios são espíritos etéreos, anjos caídos e rebeldes que tem por finalidade afastar a humanidade de Deus, atuando em seu meio. Presentes nas mais variadas expressões religiosas ao longo da história, esses anjos caídos se encontram, também, nas religiões tradicionais africanas, diz Macedo.

A capacidade de misturar coisas costumeiramente opostas, sem estabelecer fronteiras que designem as identidades raciais, religiosas ou políticas é característica do Brasil. Isso marca o conhecido sincretismo (Mariz, 1999). A teologia da batalha espiritual, nas comunidades cristãs, se contrapõe a essas misturas e práticas semelhantes em mais de um grupo religioso, indo contra esse *sincretismo brasileiro*.

3.5 Afetado pelo “mal”

Qual o lugar ocupado pelo afeto no processo de pesquisa? Como falado anteriormente, com Velho e DaMatta, é preciso que o pesquisador faça uma viagem dentro de sua cultura,

¹¹ O termo *self* se refere às intenções, vontades, desejos e demais subjetividades da pessoa religiosa, de acordo com a produção de Robbins (2007) e Engelke (2004; 2014), sendo esta a definição utilizada no decorrer desse trabalho.

estranhá-la no que for possível para, assim, extrair conhecimento. Wagner (2020), indo além, mostra que o processo inventivo do pesquisador passa pela percepção de si mesmo, como um ser cultural estando em outro ambiente. Tal situação lhe coloca em situações desconfortantes, mas que o ajudam a produzir uma nova percepção de si e do outro e o afeto tem seu lugar nesse processo.

Goldman (2003), em seu texto *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*, traz a possibilidade de o fazer antropológico a partir da proximidade entre os mundos do nativo e do antropólogo ao compartilharem vivências próximas. Ser afetado aqui se refere ao impacto no processo de transformação do antropólogo, como aconteceu com Goldman, ao compreender o ponto de vista do movimento negro acerca da democracia.

Para Jeanne Favret-Saada (2005) a concepção de ser afetado não traz a ideia de sentimento ou empatia pelo nativo, mas permitir-se alcançar uma compreensão de mundo diferente da que o pesquisador tem. Nesse sentido, ser afetado pelo que afeta o nativo permitiria uma comunicação mais próxima a ele. O campo é o lugar ocupado para vivenciar o que o nativo vive.

Estudar a cultura do outro representa uma experimentação da nossa própria cultura, segundo Wagner (2020). Isso implica num envolvimento pessoal. No caso dos missionários, viver em outra cultura, motivado pelas questões da subjetividade religiosa não foge à premissa apresentada por Wagner. Chamo o processo de constante experimentação das crenças, valores e conhecimento, em relação a esses mesmos aspectos contidos na cultura do outro de “subjetividade à prova”.

“Quero estar com o Povo!” Esta era uma frase dita constantemente por mim, quando me estive na Guiné-Bissau. Entendia que só havia sentido em estar ali, para realizar a missão a mim incumbida, se estivesse numa total imersão cultural. Por isso, me esforcei bastante para aprender o *crioulo*¹² e adquirir hábitos tantos quais fosse possível.

Por conviver nas bancadas, no *djumbai*¹³, adquiri um sotaque não muito popular para o que se esperava de um missionário. Senti que havia um tipo de preconceito devido à maioria das

¹² Segundo Embaló (2008), o crioulo falado na Guiné-Bissau, também designado por guineense ou kriol tem forte papel na formação da identidade nacional. É uma língua veicular e da unidade nacional, sem um estatuto oficial que coabita com o português, o idioma oficial, e as mais de duas dezenas de línguas africanas nígero-congolesas que constituem as línguas maternas da maioria da população guineense.

¹³ “Djumbai é uma palavra do crioulo da Guiné-Bissau utilizada para descrever convívio, encontro de pessoas, troca de ideias e pensamentos, conversas (Ver também NHAGA, 2019). É um “estar” inteiro, estar com, estar ali,

peessoas que sentavam na bancada serem homens e não terem um emprego fixo. Além disso, o estilo de roupa que usavam, com parte das cuecas à mostra, gerava esporadicamente algum sutil comentário entre os brasileiros e algumas pessoas da igreja. Provavelmente era forte a influência norte-americana, pois, também aparecia nas gírias que usavam, sempre com termos em inglês nas frases, além do hip-hop que constantemente ouviam e cantarolavam.

Imagem 6: *Djumbai* com os vizinhos



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 7: *Djumbai* com os vizinhos/bancada



Fonte: Arquivo pessoal

Certa vez, conversando com uma mulher que trabalhava na casa dos missionários supervisores, evangélica da Igreja Assembleia de Deus, ela me disse: “Luciano, você está falando igual a esses meninos da rua que não fazem nada. Isso não é bom para crente. Crente tem que ser luz!”. Percebi que um conflito passou a existir entre a ética de comportamento de padrão bíblico, que fundamenta o perfil do ser cristão, e o que eu entendia como função do missionário: estar com o povo. Embora não houvesse nenhuma cobrança externa, institucional, a minha ética me pedia para, de certa forma, subverter o que se esperava do missionário.

Ações que iam de encontro à moralidade e a ética cristã e que, durante muito tempo, foram percebidas e aprendidas como “do mundo” (como beber, dançar, frequentar lugares com pessoas diferentes da comunidade religiosa) passaram a não fazer sentido para mim, desconstruindo os discursos que aprendi ao longo do tempo.

estar com as pessoas, nelas, e deixar que elas estejam em nós. Ouvir e falar. Estar em silêncio também. É estar. Esse estar onde somos nos outros e os outros são em nós. Sem a poesia da expressão; apenas a naturalidade da companhia dos que comungam num mesmo espaço do mundo. (...) Nenhum guineense te explicará este termo com tantas palavras. Porque foi assim que cresceram: em djumbais de alpendres onde todas as casas são tuas, em sombras de cajueiros que amenizam o calor tórrido. É onde a vida acontece e se aprende, sem saberes que a vida está a acontecer, sem consciência dos ensinamentos. É permanecer nos momentos e partilhá-los”. Disponível em <http://utopianapalmadamao.blogspot.com/2013/08/djumbai.html>. Acesso em 18/01/2023.

Observei que os missionários concentravam suas atividades constantemente no cumprimento de tarefas de modo a prestar relatórios à instituição e, com isso, responder a uma gama de cobranças e exigências que se colocavam sobre seu trabalho. O que, na minha visão, não correspondia ao real propósito deles ali. Enquanto eu estava, frequentemente, com as pessoas, visitando, conversando, não via o mesmo em relação a eles. Mais questionamentos apareciam quanto à real finalidade das instituições religiosas e seus interesses reais. Isso me levou a pensar que muitos têm na atividade missionária um projeto individual para ganhar a vida, como uma carreira. Um meio de obter *status*, algum destaque, reconhecimento de um grupo.

Por vezes me senti fazendo o certo, porém, com os meios errados. Com a mensagem errada, apesar de alguma coisa no texto bíblico fazer sentido, no lugar certo, entretanto. Não conseguia conceber as diferenciações sociais entre os membros da igreja, com suas dificuldades financeiras, e os missionários que gozavam de algumas regalias. Não senti, em muitos momentos, uma coerência entre os discursos cristãos de fraternidade e a prática, diante de tantas carências.

Quanto mais eu me inteirava da cultura e da vivência das pessoas, mais aprendia e desaprendia também. Como, por exemplo, a ideia de que não havia homossexuais na África, generalização feita pelos missionários. O costume de dois homens andarem de mãos dadas, algo que me intrigava pelo preconceito e machismo que me constituía, me fez repensar tanto a possibilidade do homossexualismo na África quanto as estruturas que carregava. Depois de um tempo, eu andava de mãos dadas com um amigo que fiz.

Descobri, através de amizades que fiz fora da esfera religiosa, que havia uma discoteca em certo bairro da capital na qual homens ofereciam seus serviços e outros adquiriam. Também funcionava como um ponto discreto de sociabilidade homossexual.

Dentro da esfera religiosa também percebi algumas coisas. Cheguei ao país com a concepção de que a religiosidade tradicional era uma mística de demônios e do mal e, como missionário, eu tinha uma função no “resgate” de pessoas para a “luz”. Certo dia, enquanto estava na sala de aula com as mulheres, um rapaz chegou abruptamente, e pediu que eu fosse à sua casa, pois, sua mãe, que também era minha aluna, estava com “alguma coisa espiritual”.

Ao chegar na casa, vi a mulher rolando no chão de um lado a outro do quarto, falando alguma coisa que eu não entendia. Aquelas situações nunca me interessaram, mas me vi obrigado a fazer algo e proferi algumas palavras numa prece em voz baixa. Outra senhora, também aluna,

disse que não era nada e que ia passar. Era apenas *si dona* (sua avô ou seu avó) que estava falando. Então saí e fui para casa.

Fiquei pensando sobre aquela situação e a representação ali. Pensei que, para eles, era um parente, um familiar, que estava se comunicando. O que provocou medo em alguns e em outros não. Para mim, tratava-se apenas de um êxtase religioso. O que era o “mal” que me provocava medo então?

O campo e a relação interpessoal com os nativos, na busca por conhecê-los, foram me proporcionando as descobertas necessárias para que eu experimentasse algumas mudanças na compreensão de mundo. Tanto que decidi estudar teologia para compreender melhor o que realmente compunha as bases da fé que professava. Depois de algum tempo, senti que era hora de deixar a instituição e abrir a mentalidade para outras formas de compreensão do sagrado. O campo responde conforme a pergunta que se faz. Até mesmo para um “antropólogo” sem academia que se aventura a conhecê-lo, ainda que como um missionário.

Dessa maneira, percebo que um processo de reajuste, de ressignificação, durante a atividade missionária. Isso implica na transformação da subjetividade do missionário a partir do encontro com o “mal”, onde ele se depara e reavalia este “mal” e a si mesmo. Nesse sentido, Roy Wagner (2020), lança luz ao nosso entendimento sob a perspectiva da cultura como invenção.

Segundo ele, a cultura é inventada (no sentido de criatividade e não de falsidade) em um processo que envolve observação e aprendizado cultural a partir dos códigos culturais de quem observa. A experiência inicial causa um choque cultural, dado encontro com o diferente. A conscientização das diferenças e similaridades, pautadas nas referências culturais do observador, permitirá a “invenção” de uma cultura que é, ao mesmo tempo, particular e geral.

O missionário, tal qual o antropólogo em seu campo de atuação, ao partir para a “guerra contra o mal”, se depara com outra cultura, se identificando enquanto ser cultural diferente, tornando-a visível. Assim, ele reconhece sua visão de mundo entre diferenças e similaridades com a cultura (em sua compreensão de “mal”) que passou a conhecer. Nesse processo de elaboração sua subjetividade é moldada, transformada e/ou ressignificada.

Embora minhas experiências como missionário sirvam de “*start*” para essa pesquisa, o que busco, no decorrer dela, é perceber de que forma os missionários são moldados a partir do

encontro cultural, na realidade e subjetividade de cada um. Ou seja, cada missionário é tocado de uma maneira diferente e percebe alguma mudança em si em lugares diferentes de outro. Como as ressignificações afetam ou não a relação com a instituição que representam e com o código moral que os constituem, para além das vivências interpessoais.

A minha experiência marca uma ruptura com compreensões morais e religiosas aprendidas no decorrer da minha vida na comunidade de fé, reflexo também da cultura que eu faço parte. Entretanto, os demais missionários têm uma percepção de mundo diferente, dada as condições que construíram sua maneira de entender o mundo. Assim, existe a possibilidade de que a experiência do que chamo “conversão simétrica” aconteça com outras características.

4 O LUGAR DO MAL E A CONVERSÃO SIMÉTRICA

Meu crescimento e vivência dentro da Igreja Batista teve a marca pela imagem e atuação do Diabo como a representação do mal, sempre associado às religiões de matriz africana, evidenciada pelos relatos de experiência de missionários na África.

Essa construção narrativa despertava um sentimento de impotência e de potência, ao mesmo tempo. Embora, naquele momento, estivesse impedido, geograficamente, de me deslocar à África e buscar, por meio da pregação do evangelho, mudar a realidade “perdida” daquelas pessoas, havia a possibilidade de, na minha cidade, ser aquele que leva a “verdade” e traz os pecadores a Deus. Um processo que também envolveria a oração pela conversão dos de fora (africanos) e dos de dentro (local). Na prática, isso significava uma atitude intolerante e impensada em relação ao cenário religioso brasileiro e africano, que também fazia parte das minhas crenças, fruto da falta de conhecimento (hoje penso assim) acerca das religiões e das religiosidades.

Minha mudança de pensamento se deu quando passei a estudar. Logo depois da minha vivência no território africano, regressei ao Brasil e fiz uma especialização em História e cultura africana e afro-brasileira, pela Universidade Estadual do Piauí–UESPI. Depois, já morando em Recife, estudei Teologia no Seminário Teológico Batista. A partir de então questioneei as estruturas de conhecimento teológico que embasavam o preconceito contra as religiões de matriz africana. Visitei, inclusive, um terreiro, onde pude desmistificar a ritualidade associada ao “mal”.

Neste capítulo, reflito, inicialmente, sobre o conflito entre os pensamentos ocidental e africano quanto à cultura africana, tida como gênese do “mal” no pensamento cristão brasileiro (MACEDO, 2019; BIRMAN, 1997; MARIZ, 1997; MEYER, 2009, 2018). Em seguida, falo sobre a literatura antropológica acerca da transnacionalização religiosa do cristianismo e sobre conversão para pensar o processo de expansão da religião cristã (ORO, STEIL e RICKLI, 2012). Foco no continente africano, a partir de pesquisas sobre o assunto e apresento processo de expansão da Igreja Batista brasileira, na Guiné-Bissau, numa tentativa de avançar nas discussões sobre a pluralidade do cristianismo (COLEMAN, 2018; JUNIOR, CAMPOS, 2018).

O caminho que traço aqui tem como pano de fundo o problema antropológico que parte das categorias antropológicas da transnacionalização religiosa e a conversão e é atravessado pela discussão da guerra espiritual no campo missionário. A expansão missionária e a conversão são processos que se realizam num campo de batalha. O meu interesse, neste trabalho, é no que acontece durante essa batalha contra o “mal”, tomando foco não na conversão do nativo, mas no processo que chamo de “conversão simétrica” do missionário, ou seja, a sua transformação.

Para entender como ocorre o processo de conversão simétrica me baseio nas análises de Roy Wagner (2020), sobre o entendimento da cultura como invenção, e Mathew Engelk (2004), com a compreensão de conversão como um processo de subjetivação que acontece durante a prática da religião. A conversão simétrica se dá durante a atividade missionária, no embate com o “mal”.

4.1 O “mal” vem de lá! - contrastes entre as cosmovisões africana e ocidental

A presença do “mal” nas pesquisas antropológicas é bastante associada ao pentecostalismo/neopentecostalismo e sua ideia de um mal policêntrico, ou seja, uma variedade de seres provenientes dos cultos afro-brasileiros, todos identificados como malignos (BIRMAN, 1997). Isso porque essa vertente do cristianismo dá bastante ênfase à imagem do demônio em sua ritualística, já que ele representa um ser espiritual personificado, dotado de um sentimento negativo, contrastando com o amor divino, embora sua força seja inferior à de Deus somente (MARIZ, 1997).

Essa ênfase busca marcar o rompimento com a religiosidade de vertente tradicional no Brasil (Idem), como é o caso da Igreja Batista, e representa um certo desencantamento em relação às religiões mais populares. Nesse sentido, cruzar o oceano e chegar ao lugar que creem ser de onde se originou o “mal”, o continente africano, no caso, seria parte da batalha travada contra o “mal”.

Nesse contexto, a atividade missionária na África, com o fluxo de missionários pentecostais brasileiros e africanos, emprega o uso das imagens espirituais e os conceitos sobre o mal emergidos do pensamento projetado sobre as religiosidades afro-brasileiras (MEYER, 2018).

Nessa lógica, os maus espíritos teriam chegado ao Brasil por meio dos escravizados africanos, o que posteriormente culminou na formação do Candomblé e da Umbanda. Caberia, então, aos missionários combater as raízes desse “mal” (VAN DEN KAMP, 2012. p. 61). O

pentecostalismo, de acordo com Meyer (1999), entende que os espíritos nas religiões afro-brasileiras e africanas são como demônios sob direcionamento do Diabo cristão.

Dessa maneira uma guerra espiritual é travada entre Deus e o Diabo e evidencia o caráter de descontinuidade da religião cristã, relacionado à visão de mundo africana (MARSHAL; PRITCHARD, 2020). A ideia de uma ruptura é uma característica, se não a fundamental, da conversão ao cristianismo. No entanto, o processo que culmina na conversão não é ponto pacífico na literatura, e parece acontecer de forma diferente em culturas diferentes, como exemplificarei adiante com os estudos de Robbins (2007) e Roberts (2012).

Podemos dizer que uma cosmovisão ocidental, fundamentada nas bases teológicas do cristianismo, contrasta com a compreensão de mundo dos africanos. Observando o que falam Borges e Diallo (2020), percebe-se que a lógica de pensar o mundo na cultura e na filosofia africana difere da compreensão das relações em sociedade no ocidente.

Mesmo que algumas correntes filosóficas sejam acessadas para compreender as sociedades africanas, o que os autores apresentam nos mostra uma única premissa que auxilia na compreensão do funcionamento das relações sociais na África: a visão holística do mundo. Existe, a partir dessa premissa, uma conexão entre os seres humanos do presente, do passado e do futuro que se estende às relações com os não-humanos, ou seja, a natureza.

Tendo por base a filosofia ubuntu, dos povos Bantus, os autores compreendem que há, na cultura africana, uma ética que se firma em ideais de solidariedade, compartilhamento, generosidade, compaixão e reciprocidade, objetivando a harmonia e a união da comunidade humana e não-humana. Nessa perspectiva, o reconhecimento da humanidade de alguém se dá em reconhecer o que é humano no outro e, dessa maneira, as relações comunitárias e interpessoais adquirem maior significado. O humano é reconhecido na vida comunitária.

Mogobe B. Ramose (1999), filósofo e pensador sul-africano, explica que para a filosofia africana o ser humano é constituído por três níveis ou, como ele a descreve, uma estrutura onto-triádica do ser. São as pessoas do presente; os ancestrais (ou seja, os que já morreram e habitam outro plano), e; as que estão no futuro. Um elo é estabelecido entre as concepções de passado, presente e futuro. O presente se faz com a atualização dos ensinamentos e da sabedoria do passado ancestral (OLIVEIRA, 2006). Apesar da diversidade étnica africana, autores como Ramose, tendem a entender e apresentar a visão de mundo africana de maneira única, tal e qual, quando contrastada com o ocidente.

A compreensão de mundo do ocidente, baseado na lógica da individualidade, se choca com o estilo africano de ser e viver em sociedade. Por isso, a narrativa ocidental criada, a partir do encontro com o africano, buscou deslegitimar as referências que tinham de sociedade fundamentada na tradição, naturalizando o discurso de “atraso” e não contemporânea.

Polcarpo Caiomique (2020), pesquisador guineense, afirma que as epistemologias que abordaram os estudos africanos pela visão ocidental, os apresentaram estereotipadamente, mantendo o discurso elitista e de superioridade da civilização europeia, justificando, de alguma maneira, os anos de saque das potencialidades africanas, inclusive, na sua religiosidade.

Temos, dessa maneira, um encontro (mais no sentido de choque) de cosmovisões. Pelo desenvolver da história, inclusive pelo que já foi dito sobre a concepção de “mal” que imerge no cristianismo, a partir da religiosidade africana e afro-brasileira e a missão de vencer este inimigo, entendemos que o embate travado não se constitui apenas no campo teológico. O cristianismo, enquanto religião institucionalizada, se apropria do campo de batalha contra o “mal” como uma estratégia de expansão e estabelecimento no cenário religioso mundial.

Constatamos, assim, que o continente africano, considerado pela religião cristã (principalmente na vertente pentecostal e neopentecostal) o lugar de procedência “mal”, esteve no centro do projeto de expansão do cristianismo, sobretudo no séc. XX. Como explicar esta atenção? Conceitos de neocolonialismo e globalização, além dos estudos sobre a transnacionalização do cristianismo, são caminhos para entender e falaremos mais adiante sobre eles.

É importante perceber que o cristianismo, ao adentrar o continente africano, procura se expandir e se firmar, enquanto religião institucionalizada, frente à religiosidade tradicional e as demais religiões que se inserem no cenário das disputas por fiéis. Para realizar seus objetivos, a religião cristã, partindo de seu código moral e doutrinal, tem traçado um percurso discursivo que leva as pessoas a enxergarem uma necessidade de reconhecer como verdade única para sua vida.

Essa construção ideológica de matriz bíblica compõe a agenda do cristianismo enquanto religião de salvação (WEBER, 2005; MEYER, 2018) e seu projeto de universalização. Espera-se que a pessoa que ouve e entende essa construção assuma um compromisso com a religião. Esse compromisso tem seu marco na conversão, sugerindo que a pessoa rompeu

(ROBBINS, 2007) com práticas anteriores reprovadas pela agenda ideológica, ética e moral do cristianismo.

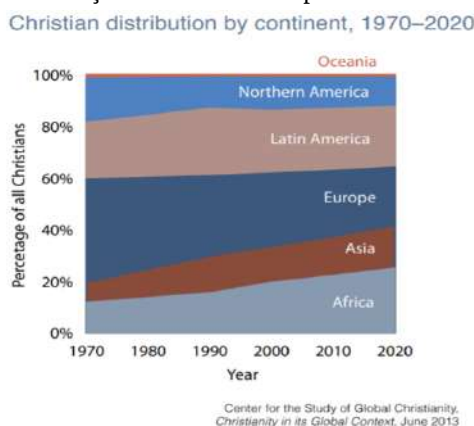
Se a religião encontra meios de se expandir, ganhando proporções universais, ela deseja se estabelecer nos lugares aonde chega, fixando-se e transformando aquela realidade dentro de seus objetivos. A conversão, para o cristianismo, pode ser pensada como uma estratégia, um *modus operandi*, no processo de inserção local e estabelecimento da religião. Por isso, observamos a seguir, algumas possibilidades para se entender a conversão e quais as implicações no contexto africano.

4.2 Transnacionalização religiosa e expansão do cristianismo na África.

A virada cristã para o continente africano.

Se no início do séc. XXI a Europa era o continente com o maior número de cristãos, essa realidade foi modificada quando a África, em 2018, alcançou este posto com cerca de 599 milhões de cristãos (JOHNSON *et al*, 2018). Na mesma direção, o Center for the Study of Global Christianity¹⁴ divulgou o relatório *Christianity in its Global Context, 1970–2020 Society, Religion, and Mission* (2013), mostrando a distribuição do número de cristãos¹⁵ pelo mundo, como demonstra o gráfico a seguir:

Gráfico 1: Distribuição do cristianismo pelos continentes, 1970 - 2020



¹⁴ De acordo com o site oficial do Gordon-Conwell Theological Seminary, o *Center for the Study of Global Christianity* é um centro de pesquisa acadêmica que monitora as tendências demográficas mundiais do cristianismo, incluindo alcance e missão. Fornecendo uma coleção informações sobre o passado, presente e futuro do cristianismo em todos os países do mundo. Esses dados e publicações ajudam igrejas, agências missionárias e organizações não governamentais (ONGs) a serem mais estratégicas, ponderadas e sensíveis aos contextos locais.

¹⁵ Os cristãos aqui não se referem a uma única tradição religiosa. Engloba protestantes, católicos, anglicanos e outros.

Usando os termos geopolíticos *norte global* e *sul global*¹⁶, o relatório aponta que a partir da década de 1970 houve uma gradual redistribuição do número de cristãos pelo mundo. Observando que o gráfico considera a porcentagem total da população cristã, em cada década específica para, a partir de então fazer a distribuição, nota-se, com clareza, a diminuição do número de fiéis no norte global em contraste com o aumento no sul.

Voltando a atenção ao continente africano, onde a maioria das nações alcançou a independência política entre 1957 e 1968 (MENDONÇA, 2019), a década de 1970 corresponde historicamente ao fim da colonização europeia (iniciada no séc. XIX), fato que se convencionou denominar descolonização ou pós-colonização. A respeito do uso e do sentido atribuído a esses termos, especificamente ao pós-colonialismo no continente africano e no mundo, Ballestrin (2013) explica que:

“Depreendem-se do termo “pós-colonialismo” basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra.” (p. 90)

A primeira perspectiva tem cunho histórico, se referindo ao processo de descolonização do chamado terceiro mundo. Processo marcado pela tomada do poder político das nações antes dominadas e sua consequente emancipação democrática. Assim, o termo trabalha com um sentido de “pós opressão” do colonialismo. No entanto, o que houve foi uma prática colonialista sob nova roupagem e denominada neocolonialismo.

De fato, o fim da dominação europeia nos territórios africanos, que posteriormente tornaram-se países independentes, poderia representar um passo importante rumo ao estabelecimento de democracias naquele continente, oportunizando a criação e manutenção de governos locais, baseados nas distintas tradições étnicas e condições socioeconômicas. Entretanto, o neocolonialismo configurou outra realidade que veremos adiante.

Percebemos até aqui que, mesmo nesse contexto, o número de cristãos aumentou exponencialmente no continente africano, segundo nos mostra o gráfico. O fato da expansão cristã na África não pode ser totalmente associado ou reduzido, a ideia de difusão que parte da

¹⁶ Norte global refere-se às grandes potências econômicas da Europa e EUA, e sul global diz respeito aos países da Ásia, África, América Latina e Oceania, segundo os critérios das Nações Unidas.

conversão de africanos sob a atuação e influência dos fiéis autóctones, especialmente quando observamos o contexto histórico. Qual seria a explicação para esse aumento? De que maneira a religião cristã e seus atores internos e externos se apropriaram dos espaços para crescer? Tento responder a questões a partir de pesquisas produzidas na vertente protestante da religião cristã, sobretudo na literatura antropológica acerca dos processos de transnacionalização religiosa dos pentecostais e neopentecostais. Aqui, abordo também transnacionalização da Igreja Batista brasileira na África.

Uma análise socioantropológica

Este tópico está embasado em parte da produção de Valdiney Aparecido Ferreira em sua dissertação para o Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. A pesquisa, de 2002, tem o título *O campo é o mundo: análise sociológica da transnacionalização das igrejas evangélicas*.

Ferreira busca identificar os recursos teóricos das Ciências Sociais que têm sido utilizados para a compreensão e explicação do processo de transnacionalização religiosa a partir da segunda metade do século XX. Segundo ele, algumas denominações evangélicas atuam no campo missionário com um modelo administrativo mais aberto e receptivo à formação de redes e/ou parcerias junto a outras igrejas, ou organizações locais. Outras, apresentam uma administração mais centralizada, priorizando a própria organização ou agência missionária. Restringindo sua área de atuação aos objetivos da denominação sem maiores envolvimento com outras organizações.

Globalização e Transnacionalização

O termo globalização surgiu na década de 1980 no plano econômico, designando a maneira como empresas se expandiam transnacionalmente a partir da visão de mercado (SILVA; SILVA, 2014). Entretanto, outros elementos da sociedade, como política e cultura, foram influenciados pelo processo de globalização, se expandindo a partir da livre e rápida circulação de informações, ressignificando as relações pessoa-pessoa, pessoa-informação, pessoa-objeto e pessoas-lugar. Formando, dessa maneira, uma extensa rede de conexões, onde

... as empresas, os indivíduos, os movimentos sociais e os governos nacionais e locais estão atualmente conectados a uma extensa rede de informações, o que traz aspectos econômicos, culturais e políticos profundos para todas as sociedades. (BARBOSA, 2001. p.09)

No plano econômico, empresas passaram a produzir bens de consumo, artigos eletrônicos e outros, em larga escala e fora de seu lugar de origem, num processo de “mundialização da produção” (BARBOSA, 2001. p.10). É comum que países menos desenvolvidos abriguem empresas multinacionais, produzindo mercadorias que serão consumidas por todo o mundo, motivados pelos baixos custos com mão de obra e impostos, o que facilita a expansão de grandes marcas.

Conforme Barbosa (2001), podemos dizer que a “globalização se caracteriza, portanto, pela expansão dos fluxos de informações, pela aceleração das transações econômicas e pela crescente difusão de valores políticos e morais em escala universal” (Idem, 2001. p.13). Isso implica numa aproximação de distâncias outrora existentes onde o fluxo de informações abrange, também, aspectos culturais e políticos.

Embora pareça, à primeira vista, algo positivo, sobretudo quando se pensa no alcance global (como o próprio termo sugere), a globalização e sua implicação com informações, transações econômicas e difusão de valores, acentuou ainda mais a discrepância econômica entre os países. Aqueles que se enquadram como potência mundial continuam, como na recente história imperialista/colonialista, trazendo para si o *status* de superioridade ou mesmo modelo cultural, político e econômico, mantendo uma lógica de dominação. A razão para esta conclusão é encontrada na fala de Silva e Silva (2014) quando se referem à relação economia/trabalho:

seu principal fator é a economia, criando mercados e integrando regiões, a partir de uma nova distribuição internacional de trabalho entre os países globalizadores e globalizados. Ou seja, entre aqueles Estados que controlam a dinâmica produtiva e comercial e aqueles que precisam se submeter a essa dinâmica. (p.170)

Os países *globalizadores* são os que exercem o poder econômico ao nível continental ou mundial. São os países que compõem o grupo das maiores potências econômicas do planeta. Os *globalizados* são os que estão sob a influência e dominação dos globalizadores. São os chamados países subdesenvolvidos e emergentes.¹⁷ Nesse sentido, a globalização não significa homogeneidade na direção do desenvolvimento econômico e acesso aos bens de consumo. Pelo contrário, aprofunda mais ainda as desigualdades entre os países, ressaltando a dependência contínuas do capital estrangeiro em lugares com economias mais frágeis.

¹⁷ Barbosa (2001) explica que essa diferenciação entre os globalizados e os globalizadores não é resultado direto do processo de globalização. Tem uma questão histórica envolvida. No entanto, a globalização atenuou a discrepância entre países subdesenvolvidos e desenvolvido (globalizados e globalizadores).

Contudo, esse processo não anulou os valores morais e culturais dos países globalizados. Mesmo com a crescente expansão e (porque não) *mundialização* da cultura ocidental, as características sociais, éticas e morais do local permanecem vivas, se adaptando ou resistindo a uma nova realidade produzida pela interação multicultural (SILVA; SILVA, 2014). De alguma maneira, as sociedades locais desses países elaboram estratégias para evitar a assimilação (BARBOSA, 2001), afirmando os códigos morais e culturais por meio da manutenção da tradição e ações no campo político e da difusão dos conhecimentos e valores dos países globalizados entre os globalizadores.

Dadas as considerações teóricas acerca da globalização e seus desdobramentos, podemos analisar como essa perspectiva explica a transnacionalização religiosa. Autores como André Droogers (2011), Peter F. Beyer (1994), Ari Pedro Oro (2012), entre outros, têm se esforçado para compreender e explicar a propagação das religiões no mundo globalizado. Ressalto o trabalho “Transnacionalização Religiosa: religiões em movimento”, organizado por Donizete Rodrigues e Ari Pedro Oro (2014), que reúne autores que procuram analisar os fluxos e circulações transnacionais de igrejas e religiões que compartilham o imaginário da globalização. Desenvolvendo planos estratégicos para a viabilização da transnacionalização religiosa.

Ferreira (2002) afirma que a partir do século XIX as religiões passaram a se alastrar além de suas fronteiras nacionais. Quando se trata de religiões universalistas, como o cristianismo e o islamismo, essa é uma característica marcada em sua história. Nesse aspecto, o ideal de conversão (tratado anteriormente), presente nessas religiões, serviu de mola propulsora “empurrando-as para fora dos seus limites geográficos” (Idem. p.27).

Acrescido ao dogma da conversão, no contexto do pensamento moderno baseado na liberdade religiosa e de consciência, tem-se o início do processo de desterritorialização das religiões. Com o fluxo de imigrantes em territórios desconhecidos, a interação entre religiões diferentes, motivou o estabelecimento de missões religiosas com o ideal de conversão de outros povos (Idem). Esse mesmo ideal perdurou ao longo do séc. XX motivando essas religiões a se estabelecer fora de seus locais de origem, alcançando lugares cada vez mais longínquos.

Pensar em fluxo de informação, nesse contexto, significa reduzir ou anular distâncias. O acesso à informação sobre determinadas sociedades está ao alcance de uma mão e, nesse sentido, é possível elaborar mecanismos para difundir valores morais, políticos e religiosos.

Ferreira (2002) aponta três temas importantes para pensar a transnacionalização das religiões partindo da globalização. O primeiro tema parte da premissa do encontro com o outro, promovido pela migração no processo de globalização, que é sua característica. As missões religiosas, com viés conversionista, são resultados do encontro de culturas.

O segundo tema é a *desterritorialização*, que é fruto das estruturas de poder políticas, culturais e religiosas do processo de globalização, marcado pelo não pertencimento a um lugar específico. Essa característica está presente na produção, distribuição e consumo do que é produzido por grandes empresas transnacionais. O processo de transnacionalização religiosa demanda que crenças e práticas religiosas passem pela desterritorialização. Isso gera duas opções para a religião em relação à religiosidade local: abertura ao sincretismo religioso, no ou a completa anulação dos valores e práticas religiosas locais, sendo essa a opção que os movimentos missionários geralmente entendem ser a viável.

O terceiro e último tema é a *racionalização*. Essa categoria de Weber (2005) mostra que embora o protestante haja racionalmente a partir de uma finalidade, o que embasa suas ações e atitudes é uma construção de valores. Esses valores, fundamentados nas concepções bíblicas, são os responsáveis pela racionalização de suas ações e atitudes. As motivações e as ações que têm são elaboradas de maneira racional. Os mecanismos que usam para conseguirem o objetivo maior, que é agradar a Deus, passa por uma construção bem elaborada na razão. Neste aspecto, Ferreira (2002) diz que o movimento missionário evangélico tem feito articulações desterritorializadas com vistas ao fim do “diálogo inter-religioso e de empenho para a conversão do Outro” (Idem. p. 31).

Portanto, para se perceber esses mecanismos de passagem da religião entre culturas, observarei, a seguir, alguns estudos antropológicos, nos campos de pesquisa africano, com Van de Kamp e Dijk (2010) e Livia Reis Santos (2019) e português, com Cláudia Swatowski (2010). Esses trabalhos mostram como a religião cristã, através de seus agentes, tem se movimentado frente aos diferentes cenários culturais aos quais se depara.

Análises antropológicas e o encontro com o “mal” no contexto transnacional africano.

A religião cristã se baseia numa construção teológica maniqueísta. Bem e mal são personificados por meio da “adversariedade” entre Deus e o Diabo, numa narrativa criada no decorrer da história, partindo da influência das diversas realidades sociais e culturais as quais o cristianismo teve contato (MARTINS, 2020). Como pano de fundo, um projeto de poder e

universalização da religião está coeso ao uso dessa construção para facilitar a entrada do cristianismo em outros lugares, buscando se adaptar ou mudar a realidade e o imaginário das pessoas. O conceito de religião, nesse sentido, está ligado a cultura, que é amplamente estudada na antropologia.

Talal Asad, em seu trabalho “A construção da religião como uma categoria antropológica” (2010), entende que os símbolos religiosos, assim como os das culturas, são produzidos a partir das relações sociais. Seu processo de produção e significação se dá por meio da prática religiosa, ou seja, é por meio do fazer da religião que os símbolos religiosos são criados e no uso cotidiano eles ganham autoridade, passando a ser tidos como verdade e dotados de poder. Asad traça um caminho para o entendimento da religião como categoria antropológica criticando o conceito estabelecido por Geertz que “[...] insiste na primazia do significado em detrimento dos processos através dos quais os significados são construídos” (ASAD, 2010. p. 271).

O conceito de religião passa pelo processo de práticas que envolvem símbolos, sentidos e significados. É por meio da prática, então, que a religião adquire um caráter verídico e legítimo na experiência religiosa da pessoa, legitimando a sua compreensão de mundo e vivência no cotidiano. O modo como Asad pensa a religião nos ajuda a entender como o cristianismo tem se expandido nos últimos tempos, rumo a uma globalidade. Nessa finalidade, se estabelecer na realidade e cultura dos lugares aonde chega faz parte do movimento de reterritorialização ou indigenização da religião nos processos de transnacionalização, conforme Mary, Capone e Argyriadis (2007 *apud* ORO, STEIL e RICKLI, 2012).

Segundo Oro, Steil e Rickli (2012), a transnacionalização, no estudo das religiões, lida com a maneira como fluxos religiosos ocorrem entre fronteiras nacionais, na perspectiva geográfica, e similarmente como estes processos de deslocamento tocam o aspecto cultural e, consequentemente, subjetivo da pessoa religiosa.

A ideia de desterritorialização consiste num desprendimento de valores, objetos, ideias e imagens devido à mobilidade de sujeitos entre as fronteiras. Reterritorialização seria a retomada de valores, ideias, imagens e objetos a partir de um processo de indigenização segundo lógicas próprias de significação (ressemantização). Nesse sentido, a religião em processo de expansão se interioriza e reterritorializa, ou seja, se adapta a realidade social e cultural vivenciada pelas pessoas para atrair novos adeptos e se estabelecer, crescendo

numericamente. Esse processo também significa a ressignificação de seus preceitos para que a mentalidade local se conecte com os fundamentos da religião.

Atribuímos esse princípio do estabelecer, no sentido de enraizar-se, e os meios usados a partir da interiorização e ressignificação, às religiões racionalizadas, como tratado anteriormente quando falamos sobre globalização. No sentido geral, em acordo com Max Weber, religiões racionalizadas (como o cristianismo) têm valores e fundamentos construídos historicamente na tradição religiosa. No entanto, o modo como agem e os mecanismos que usam para alcançar seus fins são elaborados de maneira racional. Há um processo de ações orientadas racionalmente (THIRY-CHERQUES, 2009).

Retomando o maniqueísmo que opera o imaginário cristão, o “mal” surge da dicotomia com o “bem”, ambos estabelecidos nos fundamentos e valores da tradição cristã, e ganhando contornos através do que é percebido pelo contato com o local onde a religião busca se estabelecer. Na experiência cotidiana a religião vai se redefinindo e, ao mesmo tempo, estipulando limites. A representação do que é “bem” é assumida pelo imaginário religioso do cristianismo sacralizado em Deus no plano filosófico-teológico. Já no plano social e material, que diz respeito às vivências cotidianas, é apresentado pelo fazer da religião, geralmente associadas a moralidades. O “mal” é atribuído a tudo o que é condenado pelo julgamento moral do cristianismo ou a qualquer entidade religiosa que não se enquadre no que se considera como “bem”. Expressões como “do diabo” ou “diabólico” são usadas para agrupar uma série de costumes, crenças, pensamentos, atitudes externas ao cristianismo, estabelecendo fronteiras entre o “bem” e o “mal”.

Nos estudos antropológicos sobre a expansão do cristianismo brasileiro na África, sobretudo na vertente pentecostal, a definição do mal é bem específica. É possível ver que esse grupo (mas não apenas ele¹⁸) enfatiza as imagens espirituais e conceitos sobre o mal¹⁹ a partir da visão que se tem das religiosidades afro-brasileiras. Dessa forma, os “maus espíritos” africanos teriam chegado ao Brasil por meio dos escravos, culminando na formação do Candomblé e da Umbanda. Aos missionários brasileiros caberia a missão de cruzar o oceano e combater as raízes desse mal (VAN DEN KAMP; ORO, STEIL E RICKLI, 2012).

¹⁸ Nas mais variadas denominações cristãs brasileiras existe a associação das práticas religiosas de origem africana com o universo diabólico. Isso é fruto da história por trás da colonização e escravização do africano em terras brasileiras.

¹⁹ Ver MEYER, 2018.

De acordo com Meyer (1999), o pentecostalismo entende os espíritos afro-brasileiros e africanos como demônios sob o direcionamento do Diabo cristão. Uma guerra espiritual é travada entre Deus e o Diabo, e o crente, nesse sentido, deve se munir de armamentos espirituais para lutar, além de manter sua vida (ou, o *self*), em constante análise para evitar o pecado. Sendo parte dessa batalha levar o conhecimento de Deus (o “bem”) às demais pessoas. É nesse sentido que Robbins (2017) discute que há uma mudança cultural a partir da conversão, conforme tratado anteriormente.

Paulina Chiziane,²⁰ escritora moçambicana, falando sobre o lugar de Deus na cultura africana, diz que a imagem de Deus do cristianismo é reflexo do ideal de civilização europeia que, a qualquer custo, vem sendo aplicado ao continente africano. Isso implica que desde a colonização há a negação do pensamento de Deus sob a ótica local. Pode-se citar os trabalhos de Cesare (1978) e Fanon (1965) como exemplo, no que se refere a crítica ao colonialismo que tem na religião cristã um meio de legitimação.

Contudo, nos interessa observar, a partir de agora, estudos antropológicos que abordam a transnacionalização do cristianismo, visando perceber que como a religião busca se estabelecer de maneiras diversas, a partir de lógicas próprias dentro da realidade a que se insere. Apresento trabalhos no campo de pesquisa africano, com Van de Kamp e Dijk (2010) e Livia Reis Santos (2019) e português, com Cláudia Swatowski (2010).

Movimento transnacional sul-sul: Botsuana e Moçambique.

Van de Kamp e Dijk (2010) trazem um estudo sobre a relação religião e cultura por meio dos pentecostalismo transnacional sul-sul, na África. Para eles, a distinção entre religião e cultura exerce uma particular preocupação para o pentecostalismo no continente africano. A maneira como a fé se relaciona com as culturas locais, a tradição e o cenário a qual se insere resulta numa multiforme conjuntura de compromissos, rituais, estilos e intercâmbios culturais.

Embora o cristianismo seja enfatizado pela cultura ocidental, dado o seu desenvolvimento no séc. XX, estudando a identidade cristã moderna, na perspectiva homogeneizadora do pentecostalismo, é importante observar o modo como a fé negocia e navega pelas tradições culturais locais de diferentes maneiras (VAN DE KAMP e DIJK, 2010. p. 124)

²⁰ Esta fala de Paulina Chiziane está numa entrevista disponibilizada no canal YouTube, porém não está na íntegra.

Dessa maneira, quando se olha para o pentecostalismo em Botsuana e em Moçambique, é possível perceber que este pentecostalismo não parte de uma modernidade aos moldes ocidentais e de alcance global. As formas meridionais que o pentecostalismo assume contribui e também molda o processo de globalização, no entanto, de uma maneira diferente.

O pentecostalismo que parte do sul global promove identidades que estão além das fronteiras nacionais ou projetos culturais, como acontece nos países acima referidos. O pentecostalismo do sul imerge no seu centro uma consciência crítica da cultura e uma atitude reflexiva que alcança as práticas locais. Essa consciência crítica da cultura e, em consequência, da identidade local, é enfatizada pelo pentecostalismo sul-sul, produzindo uma reflexão que requer negociação a partir do contato entre as culturas.

Nesse sentido, enquanto os estudos sobre transnacionalização sul-norte veem a religião desempenhando um papel de continuidade cultural no contato entre os migrantes e a sociedade, tendo como característica a integração, o movimento sul-sul, de apelo pentecostal prima por uma ruptura com os costumes culturais do local. A religião produz, nesse sentido, travessias de fronteira.

Os autores inferem que o caminho trilhado na transnacionalização do pentecostalismo não é apenas uma reação à globalização, mas, também, uma contribuição para o entendimento das formas atuais que ocorre esse processo. Como exemplo, eles falam dos pentecostais brasileiros em Moçambique e as igrejas ganesas em Botsuana.

A Igreja universal se estabeleceu em Maputo, capital de Moçambique, após a guerra civil, quando pastores brasileiros se chegaram ao país e começaram a realizar cultos em salas de cinema vazias. Suas atuações logo se tornaram conhecidas a ponto de atrair pessoas de várias partes de modo a ver o exorcismo de espíritos, cura de doenças e as soluções para o problema da pobreza que afetava a população.

A maneira como os pastores falavam sobre espíritos ancestrais e malignos, de maneira até cômica, inclusive, trazia surpresa aos moçambicanos. Entretanto, desde o período colonial, com os portugueses, o centro urbano de Moçambique foi local de intensas críticas às crenças tradicionais. O incentivo ao abandono das práticas culturais era constantemente associado à ideia de incivilização.

Nesse contexto, os pastores brasileiros falavam abertamente sobre a influência maligna dos espíritos ancestrais e o mau causado pela feitiçaria. Nos cultos, os pastores mostravam que conheciam a fonte do mal presente nos rituais e isso levou muitos curandeiros à conversão, sobretudo no ato de tocar nos materiais usados por eles, afirmando ter poder sobre aquele mau local a ponto de acabar com ele.

Motivados pela cultura pentecostal brasileira de demonizar a religião de matriz africana no Brasil e atribuir a ela, em sua gênese, a raiz do mal, o que os pastores moçambicanos reproduzem o pensamento religioso brasileiro em seus ensinamentos. Os fiéis são questionados acerca de como a cultura tradicional os influencia ao mal. Tornando os moçambicanos críticos do seu mundo o pentecostalismo que se estabelece assume uma dominação do público urbano onde a cultura local já era um debate e uma preocupação. Nesse sentido, a constituição da identidade moçambicana era alvo de uma disputa de pensamentos e narrativas quando associado às práticas culturais.

No caso das igrejas pentecostais de Gana, inseridas em Botsuana, Van de Kamp e Dijk (2010) falam que uma pequena população de ganeses vive em Botsuana, mas não constituiu relações mais aprofundadas com a comunidade local. Pelo contrário, viver em Botsuana causa certa preocupação. O processo de migração dos ganeses se deu devido ao emprego de vários homens no serviço público ou em ministérios do governo de Botsuana e suas esposas, como consequência, os acompanharam. Essas passaram a comercializar diferentes artigos, se estabelecendo como autônomas, expandindo-se na classe média.

Nos argumentos apresentados, as mulheres de Botsuana são apresentadas como uma ameaça a estabilidade da comunidade ganesa, dado a sua maior quantidade na sociedade botsuana. Isso porque as mulheres de Botsuana estariam interessadas nos homens ganeses em faixa etária nupcial e reprodutiva. Esse desequilíbrio é atribuído a constante migração de homens botsuanos à África do Sul em busca de trabalho, o que significou o aumento de mulheres no país.

A paisagem religiosa de Botsuana é marcada pela pluralidade e multiformidade. Igrejas mais tradicionais como a Católica Romana e a Anglicana compõe o cenário em conjunto com uma diversidade de outras comunidades de fé oriundas da região devido ao trânsito migratório associado às condições de trabalho, se estendendo à esfera religiosa.

Para os ganeses, a constituição dos relacionamentos dentro da igreja foi fortalecida até pelo processo de “nacionalização” do trabalho, promovido pelo governo de Botsuana. A classe média ganesa encontra na relação com seus conterrâneos não apenas um meio de partilhar da própria cultura, mas uma maneira de se desviar da influência cultural de Botsuana. A possibilidade de depender dos botsuanos, principalmente num momento em que as autoridades os colocavam nessa posição, levou as igrejas pentecostais ganesas e seus líderes a fortalecerem seus laços, mantendo sob controle as relações com os locais.

Nesse processo, os líderes da igreja assumiram o papel de autoridade espiritual ensinando os fiéis como lidar com os locais, exercendo poder para o ensino deles. Se apoderando de discursos que envolvem a moralidade e a espiritualidade local. Associando relações promíscuas à agência de entidades espirituais, os líderes instruem os fiéis a terem cuidado no relacionamento com botsuanos.

Essa retórica pentecostal, da necessidade do cuidado com as relações locais, promove na classe média empresarial ganesa uma ideia de legitimação moral para continuarem a não se integrar. Isso alimenta, inclusive, a atração que as igrejas pentecostais têm sobre os ganeses já que representam a possibilidade de retorno à Gana em busca de melhores oportunidades que agora não encontram em Botsuana.

Com um trabalho voltado para os migrantes ganeses, a ênfase da igreja pentecostal ganesa era a não integração nas tradições e na cultura local. Isso mostrou como uma série de ensinamentos pôde fornecer a comunidade e, em particular, a classe média da igreja, uma consciência acerca da diferença cultural, que evidenciou a noção de distanciamento em relação à sociedade de Botsuana.

Articulações entre Igreja e Estado em Moçambique.

Lívia Reis Santos (2019), analisando a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em Moçambique, busca identificar elementos que vinculam o discurso dos líderes, os fiéis e o partido governante no país, a FRELIMO. Com essa intenção, ela observa que há uma congruência entre o que é ensinado e praticado na IURD e o discurso político do Estado moçambicano, e essa relação influencia na composição de uma identidade cidadã moçambicana também formada pelo elemento religioso.

Embora a Frelimo não apresentasse no início da independência de Moçambique qualquer inclinação religiosa, a necessidade política de manter o Estado apaziguado, devido às constantes acusações de fraude eleitoral, foi surgindo. A IURD, então, aparece nos anos 1990, como uma estratégia de construir um ideal de nação consistente, onde os seus cidadãos se reconhecem no Estado e atuem para o crescimento dele.

Em Moçambique, a IURD se articulou localmente adaptando o seu discurso e prática de acordo com a cosmologia local e, nesse contexto, ora ela incorpora, ora ela demoniza determinados aspectos da cultura nacional. Uma estratégia eficaz que recebe o apoio do partido governante. Partindo desses fatos, a autora afirma que os discursos e as práticas tanto da IURD quanto da Frelimo *se equivalem, se reforçam e se legitimam, forjando um laço de pertencimento comum que produz crentes preocupados em transformar a si mesmos e também a realidade do país em que vivem.* (SANTOS, 2019, p. 585)

Santos, então, analisa os discursos político e religioso, num evento promovido pela IURD, mostrando como se mostram interseccionados, partindo de trechos específicos e similares em cada fala. Paralelo a isso, ela também traz alguns depoimentos que apresentam certo descontentamento e desconfiança com as intensões da igreja ao apoiar a política da Frelimo ao passo que instrui a vida religiosa dos fiéis.

A autora observa como a igreja têm construído uma *religiosidade vivida* que vai ao encontro dos seus ideais políticos/nacionais (ajudar a manter um Estado próspero) e institucionais (crescimento e expansão no país). A ênfase pentecostal em prosperidade e batalha espiritual, influencia na cosmologia da religião tradicional, sobretudo no sul de Moçambique, e também a ideia do *Jovem visionário*, como aquele engajado em expandir a igreja no país e, indiretamente, ascender socialmente. O trabalho na igreja, num contexto de pobreza e pouca mobilidade social, é um meio para a mudança de vida.

O artigo mostra como o desejo de viver a fé e a vontade de construir um país melhor, estão articuladas com a atuação política dos fiéis, levando ao debate público, novas questões que julgam serem caminho de melhoria da sociedade.

Tentativa de superação do estigma da IURD brasileira em Portugal.

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) chegou a Portugal nos anos 1990, enfrentando forte oposição de religiosos, sobretudo católicos, motivados pelas frequentes polêmicas a que a denominação estava atrelada na mídia brasileira e que repercutia entre os portugueses.

Swatowski (2010) conta que o imaginário português em relação à igreja era constantemente alimentado por meio das notícias que chegavam. As denúncias de enriquecimento dos líderes da igreja, enfatizadas por depoimentos de pessoas que afirmavam o sentimento de terem sido enganadas e extorquidas pela Igreja Universal compunham a pauta dos assuntos que eram veiculados. Os argumentos usados para fundamentar essas críticas à denominação estavam embasados no que era difundido pela mídia.

Assim, logo que houve a tentativa de expansão da IURD em terras lusas, cogitaram comprar o Coliseu do Porto, enfrentando a resistência dos moradores, católicos. Eles não aceitavam a possibilidade de um equipamento da cidade estar ligado a uma denominação com imagem manchada no Brasil e que agora procurava se estabelecer naquele espaço simbólico.

As críticas à denominação estavam em torno de duas questões principais: acusações relativas ao recolhimento de dinheiro e a maneira que era usado e, também, o estranhamento do estilo de culto pentecostal. Essas observações apareciam recorrentemente nos mais variados contextos, enfatizadas pelo que era apresentado nos programas da denominação na TV. Segundo uma interlocutora, o estilo de culto estava associado à incapacidade de discernir daqueles que entregavam seu dinheiro à IURD. Além disso, o estranhamento em relação ao estilo pentecostal da igreja era realçado a partir da visibilidade de práticas de culto como as fortes orações e os exorcismos presentes nesses rituais.

Com a imagem da denominação enfraquecida perante a sociedade portuguesa motivada pelo estigma fortemente notabilizado, o crescimento estava comprometido. A IURD precisava, então, rever sua postura para que seu ideal de crescimento pudesse ser posto adiante. Diante disso, algumas mudanças foram realizadas como a substituição do líder da igreja em Portugal. Um brasileiro, tido como arrogante, por um português, mais propenso ao diálogo.

Além do mais, a IURD procurou investir na mudança da sua imagem junto à comunidade portuguesa. Isso implicou na ressignificação dos símbolos e valores do contexto local para a realidade da igreja, não apenas em Portugal, afirma Swatowski. Entretanto, o caso português

passa pela tentativa de transformação da imagem que se tinha da igreja na esfera pública, para ser conhecida pelos serviços de apoio espiritual.

Essa flexibilização sinalizou a mudança na sua postura perante a sociedade. Com atuação discreta, com menos contradições em si, evitando tensões com a religião majoritária, provocando maior competitividade no cenário religioso português.

4.2 “Quem quer levantar a mão?” A conversão no processo de expansão do cristianismo.

Este questionamento é bem comum ao final dos cultos evangélicos quando se nota a presença de pessoas que não fazem parte da comunidade. A narrativa usada pelo pregador, baseada no texto bíblico, geralmente tem um esquema argumentativo que busca convencer o ouvinte que ele é alguém que precisa encontrar-se com Deus.

Deixa-se claro o abismo que há entre o divino e o humano causado pelos impulsos naturais do homem, apresentados quando o pregador aciona a categoria teológica Pecado. Berkhof (1990) afirma que a emergência do pecado, para o cristianismo, está em concordância com o texto bíblico, tendo origem na humanidade, atrelado diretamente à presença do mal no mundo. O pecado de Adão teria dado início à presença do mal na história da humanidade e, assim, afetado a intelectualidade, a moralidade e a materialidade das pessoas.

Portanto, para que as pessoas possam vencer a barreira que as afasta do divino, é necessário assumir uma postura repulsiva em relação ao pecado, declarando publicamente o desejo de mudar e romper com a situação. A conversão é, então, apresentada como a ponte sobre o abismo causado pela concepção de pecado e mal, que separava o homem do divino.

“Quem quer levantar a mão?” surge então como uma expressão chave que ativa a autoconsciência e impulsiona o indivíduo à conversão. Nessa ação, podemos pensar, se encontram dois aspectos: o da subjetividade (que tem a ver com o sensorial) e a publicização da identidade religiosa, que é a maneira do indivíduo religioso (e da religião) afirmar sua presença na sociedade.

A conversão, então, pode ser observada como um mecanismo para religião se firmar na sociedade. Para tanto, observemos como a conversão é compreendida enquanto categoria nos estudos antropológicos. Abordamos a temática seguindo a categorização proposta por Maurício Júnior (2014), o qual aponta duas noções de conversão. A primeira noção é

denominada como uma categoria empírica, estando amparada nas narrativas dos convertidos que apresentam a conversão como uma experiência transcendental. Esta, marca uma ruptura na linha da vida do fiel, designando, assim, um antes e um depois definido por um evento singular. A segunda noção entende a conversão como uma categoria analítica, sendo considerada como *um processo baseado em um vir-a-ser contínuo, um regime de subjetivação* (2014, p. 208) que constituirá o *self*²¹ do convertido.

É importante ressaltar que há uma vasta literatura sobre conversão dentro da Antropologia do Cristianismo que, enquanto disciplina, foi evidenciada nos trabalhos desenvolvidos por Robbins (2003), Fenella Cannel (2006) e Mathew Engelk e Matt Tomlinson (2006). O que marca a diferença entre os estudos anteriores a esses autores e depois deles é autoconsciência das pesquisas sobre cristianismo, como área de pesquisa (JENKINS, 2012).

Segundo Mariz & Campos (2014), a Antropologia do Cristianismo aborda uma agenda metodológica que defende o estudo das diferentes expressões da religião cristã, como também as rupturas e mudanças na cultura e em variados contextos. A crítica das autoras se dá à incapacidade dos modelos teóricos que não percebem as mudanças culturais, sendo a conversão a principal delas.

Nesse sentido, o fenômeno da conversão é multifacetado e complexo e não é interessante que se sobreponha um modelo teórico em detrimento do outro (MEYER, 1999). Para fins didáticos cito o artigo de Banaggia (2009), “Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa”, que aponta quatro modelos teóricos de conversão, dentro da Antropologia do Cristianismo: modelo de assimilação, com Robin Horton (1975); modelo de adoção, com Joel Robbins (2004); modelo da substituição, Viveiros de Castro (2002), e; reprodução transformativa, com Birgit Meyer (1999).

Registro ainda o dossiê “(Des)Continuidades no Campo Religioso”, organizado por Mísia L. Reesink e Roberta B. C. Campos (2014), na Revista *Anthropológicas*, onde as autoras buscaram dar visibilidade a trabalhos que promovessem uma convergência plural de ideias, debates e reflexões sobre o fenômeno da conversão. Os autores refletem sobre os aspectos teóricos, metodológicos e etnográficos acerca da interpretação socioantropológica dos processos de continuidades e descontinuidades na experiência de conversão religiosa.

²¹ O termo *self* se refere às intenções, vontades, desejos e demais subjetividades da pessoa religiosa, de acordo com a produção de Robbins (2007) e Engelke (2004; 2014), sendo esta a definição utilizada no decorrer desse trabalho.

Dentre os estudos sobre conversão, ressalto Robbins (2007), que apresenta a conversão no sentido de ruptura, e Roberts (2012) e Engelke (2004), que a observam a como um processo de subjetivação pela consciência e pela prática religiosa, respectivamente. Entendo que essas duas possibilidades ajudam a compreender o trabalho missionário batista, que será tratado mais adiante, em relação aos nativos e aos próprios missionários. No entanto, Engelke ajuda a pensar o processo de subjetivação do missionário durante a atividade missionária. Sugiro que é nesse processo que ele vai reformulando sua compreensão de mundo e assim molda a sua individualidade. Além do mais, os conceitos acima auxiliam a compreensão do que é a conversão para aqueles que, porventura, sejam de fora do universo acadêmico e os demais pesquisadores.

Conversão como ruptura.

Robbins (2007) aponta que a Antropologia, enquanto área de conhecimento, falhou em relação aos estudos do cristianismo por bastante tempo, devido à ênfase que se dava a continuidade cultural em detrimento da descontinuidade e mudança radical, algo preconizado pela religião cristã.

Para ele, era preciso dar atenção às etnografias que mostrassem o cristianismo como ele é. A partir de como ele é praticado nas comunidades particulares. No entanto, havia uma negligência por parte dos estudiosos que ignoravam o cristianismo vivido nos lugares estudados, apresentando-o de maneira superficial e inconsistente numa narrativa tendenciosa para fins políticos e econômicos já que, anteriormente, se priorizava estudar estruturas simbólicas puras, em continuidade.

O cristianismo impulsiona uma mudança cultural, segundo Robbins, desde que haja convertidos vindos de outra tradição religiosa. A conversão, nesse sentido, significa um rompimento que produz cultura (ROBBINS, 2017) e a Antropologia do Cristianismo seria um espaço para refletir questões de continuidade/descontinuidade, alinhadas aos estudos culturais e mudança social, pensados a partir da conversão (BIALECKI, HAYNES e ROBBINS, 2008). A conversão é apresentada como uma ruptura na linha do tempo da vida de uma pessoa, marcada por um evento de desconexão, seja no ato de levantar a mão, seja no ritual do batismo.

O cristianismo é uma religião de salvação que envolve a descontinuidade associada a conversão e nesse processo, a crença é um fundamento que não se pode deixar de observar.

Crer, na religião cristã, segue o sentido da “crença em”, segundo Robbins. Crer em Deus significa interligar a sua existência a existência de Deus, portanto, a vida do fiel existe em Deus. Dessa forma o desejo de satisfazer a vontade de Deus motiva o crente a converter-se e mudar de religião, rompendo com as crenças passadas.

Conversão como processo de subjetivação.

De acordo com Roberts (2012), a conversão se fundamenta numa relação de poder, onde um conhecimento se sobrepõe a outro a partir do encontro e da argumentação acerca dele. No entanto, essa sobreposição não implica a anulação do outro enquanto ser participante no processo de conhecer.

Roberts parte do exemplo do parlamento indiano que, no ano de 1998, buscou estabelecer o hinduísmo como religião nacional, adotando uma postura anticristã, pois, defendiam que a conversão ao cristianismo significava uma colonização mental. Uma verdadeira “tomada” da consciência do indivíduo convertido, um ato considerado violador, que, por fim, incutia os valores morais e éticos do cristianismo no outro, promovendo a transformação da mente e, conseqüentemente, a mudança de religião.

Entretanto, Roberts concorda em parte com essa ideia, diferindo no ponto em que, a pessoa que se converte o faz deliberadamente, sendo agente no processo de conhecer e de decidir aceitar o que aprendeu. Isso, no entanto, não exclui a lógica de poder, pois, para que a conversão aconteça, deve haver a conquista, que envolve persuasão e influência no processo de subjetivação por meio da mente.

Engelke (2004), na mesma linha, indica que a conversão acontece pelo aprendizado, consciente, mas que também envolve a prática. A partir de um caso de conversão no Zimbábwe, o autor apresenta o termo *mutemo*, usado pelos crentes daquele lugar que, embora signifique lei, designa o processo pelo qual o convertido aprende acerca da religião, conhecendo seus símbolos, servindo de medidor da ruptura com a crença passada. Engelke caracteriza a conversão, no sentido do *mutemo*, como um processo de *vir-a-ser*, subjetivação através do aprendizado. A liturgia, a indumentária, as funções dos líderes, a lógica argumentativa, tudo isso está compreendido no uso do termo. Contudo, o conceito de *mutemo* também sugere uma presença espiritual no seu decorrer. Assim, converter-se seria um processo de adquirir a fé através do aprendizado do conteúdo que a embasa, legitimado pela presença espiritual no *mutemo*.

A conversão não estaria limitada especificamente a um evento, mas seria parte do processo de subjetivação, numa ideia de descontinuidade que vai acontecendo – o convertido em processo de conversão ou transformação; o convertido que vai se convertendo.

Converter-se tem um sentido de rompimento com as práticas religiosas e culturais condenadas pelo cristianismo, sendo, também, um processo de subjetivação onde o indivíduo religioso molda o *self* de acordo com os preceitos da religião. Em contrapartida, o cristianismo se estabelece no campo das religiões por meio da conversão das pessoas. Para isso, a religião cristã busca meios de se apresentar às pessoas, como no exemplo da articulação das Igrejas Batistas brasileiras na Guiné-Bissau.

4.3 Igreja batista brasileira em transnacionalização religiosa na Guiné-Bissau

As Igreja Batistas da Convenção Batista Brasileira (CBB)²² atuam, por meio da Junta de Missões Mundiais (JMM)²³, em um propósito missionário mundial. Estão presentes em 79 países com 1.914 missionários, de acordo com o relatório interno de 2021, apresentado na assembleia-geral da CBB, em 2022²⁴.

Observando os dados acima e a maneira como a JMM se descreve em sua página oficial, afirmando o dever de “alcançar as nações”, é possível associar o conceito de globalização, falado anteriormente, no processo de expansão e mundialização da igreja batista brasileira. Essa atividade da denominação é embasada no texto bíblico²⁵ de modo a legitimar sua atuação.

Com forte influência das estratégias de crescimento das grandes multinacionais, a religião cristã se propõe a desterritorializar e reterritorializar (ORO, STEIL e RICKLI, 2012) seus valores, símbolos e significados de forma que seja possível uma ressignificação, conforme a demanda dos lugares onde se estabelece, adquirindo aspectos autóctones.

²² Há outra denominação Batista presente em Guiné-Bissau, que é o país onde direcionamos este trabalho, e que também procede do Brasil, filiada à Convenção Batista Nacional (CBN). Essa Convenção de igrejas constitui um ramo pentecostalizado dissidente da CBB nos anos 1960.

²³ Organização ligada à CBB que tem a função de agência missionária, enviando missionários no propósito de universalização do cristianismo Batista, vertente tradicional/histórica.

²⁴ Dados da própria organização em sua página oficial da internet disponível em <https://www.missoesmundiais.com.br/quem-somos> Acesso em 04/10/22 às 01h21min.

²⁵ Entre os textos bíblicos mais usados está: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura. Marcos 16:15” Versão on-line: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/mc/16/15> Acesso em 29/09/2022 às 02h53min.

Na sua página oficial na *internet*²⁶, a JMM descreve sua missão como *fazer discípulos em todos os povos e lugares não alcançados*. Os povos e lugares designados como “não alcançados” são definidos como *um povo [e um lugar] sem comunidade cristã autóctone, com insuficiente número, recursos e visão para fazer discípulos de Jesus no seu próprio povo sem apoio externo, em geral, com menos de 2% de evangélicos*²⁷. Conforme terminologia da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB), a qual a JMM faz parte.

A missão da JMM e, conseqüentemente, das Igrejas Batistas da CBB, compõe um projeto de mundialização do cristianismo/Batista frente a uma multiplicidade de denominações cristãs protestantes e outras vertentes religiosas que têm se lançado ao campo dos “não alcançados” para garantir sua expansão e seu estabelecimento no mercado religioso. Nesta disputa, constitui-se tarefa imprescindível conquistar, preparar, amparar e enviar missionários que serão a “personificação” da denominação junto aos povos que desejam alcançar no campo missionário (categoria usada entre os membros da igreja).

Nessa perspectiva, se a razão de ser (missão) da JMM evoca um projeto “mundializador”, sua visão (objetivo de trabalho), *mobilizar a igreja para conectar pessoas a Jesus, transformar comunidades e impactar as nações como o Evangelho*, está fincada numa estrutura que se retroalimenta. Chamarei de estrutura da manutenção missionária.

Esta estrutura é composta por três agentes: o mantenedor, o legitimador e o receptor. O que chamo de *agente mantenedor* é uma referência à igreja local, composta por fiéis que têm, no ato de prover o sustento financeiro dos seus missionários, o sentimento de estar junto a eles no trabalho missionário em campo. A JMM anualmente mobiliza as igrejas batistas da CBB em campanhas missionárias cujo foco pode ser dividido em duas vertentes:

- a) Levar informações dos campos missionários às igrejas locais, alimentando o sentimento de “estar junto” deles. Vários missionários da denominação, em época de campanha, são destacados para as igrejas, de modo a levar relatórios e falar da cultura do país em que estão inseridos, mostrando os desafios que enfrentam cotidianamente;
- b) Angariar fundos para a manutenção dos missionários que atuam em campo, além de manter as despesas de pessoal e de material na sede da JMM em dia.

²⁶ <https://www.missoesmundiais.com.br/quem-somos> Acesso em 29/09/2022 às 01h34min.

²⁷ https://www.amtb.org.br/wp-content/uploads/2018/07/amtb_terminologias.pdf Acesso em 29/09/2022 às 01h46min.

O *agente legitimador* está no argumento bíblico-espiritual que embasa a missão universalizante da igreja. É por meio deste argumento, construído por uma série de textos bíblicos, organizados desde o Antigo até o Novo Testamento. Neles, os líderes, e os missionários, atribuem ao transcendente/sagrado (Deus-Pai, Deus-Filho e o Espírito Santo) a legitimação da ação missionária e a necessidade de enviar e manter no campo os vocacionados à missão.

Finalmente, o que chamo de *agente receptor*, são as pessoas “alcançadas” na missão. Representam o alvo da ação missionária que, ao se converterem, são considerados (por si mesmos e) pelas igrejas brasileiras (que ouvem os relatos dos missionários) como o fruto do trabalho missionário. São eles os impactados nas comunidades e, numa visão mais geral, implicam a transformação do mundo, conforme desejam os batistas. Os números que medem o crescimento da denominação no mundo têm o *agente receptor* como base.

Essa articulação encabeça as campanhas missionárias da JMM. No ano de 2022, o tema da campanha foi “Viva a compaixão” e, nos materiais disponibilizados às igrejas pela *internet*, há uma revista²⁸ que direciona a organização nesse período. Na página 16 da revista, há uma referência ao desafio de alcançar os “não alcançados” no continente africano:

“O continente africano apresenta uma grande pluralidade religiosa, social, cultural, econômica e política. São 3.702 povos bem distintos entre si, dentre os quais 998 povos não alcançados (28,6% da população: cerca de 375.907 pessoas). Sua diversidade levou Missões Mundiais a dividir suas ações por lá em três regiões: África Subsaariana, Sahel e Norte da África. Ore por mais trabalhadores para a seara.” (REVISTA CAMPANHA 2022 JMM)

Os números apresentados a cada campanha direcionam a visão das igrejas locais quanto a necessidade de ajudar financeiramente na manutenção do trabalho missionário. Por outro lado, a JMM se baseia neles para direcionar os trabalhos nos campos missionários, como veremos no caso da Guiné-Bissau.

Batistas brasileiros em Guiné-Bissau.

Os missionários da JMM observam o contexto do país para determinar o tipo de atividade será desenvolvida. Além das questões políticas, econômicas e sociais, que não diferem da maior parte do continente africano²⁹. Eles também atentam para a prática das religiões

²⁸ O título da Revista segue o tema da campanha anual e, portanto, varia anualmente. Disponível em <http://www.missoesmundiais.com.br/campanha/>. Acesso em 04/10/2022, 00h29min.

²⁹ A independência de Guiné-Bissau de Portugal se deu em setembro de 1974, após um projeto nacionalista encabeçado por Amílcar Cabral e o PAIGC (Partido africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) e a

tradicionais étnicas, no tocante à compreensão dos espíritos, dos rituais de passagem e da cultura herdada de modo geral, o que Durkheim (2008) chamou de animismo³⁰ em “As formas elementares da vida religiosa”.

No plano de fundo das atividades desenvolvidas estão as concepções tradicionais encaradas como inimigas e, dessa maneira, a ideia de conversão está na adesão a uma nova compreensão e postura apreendida no processo (MEYER, 1999, 2018; VAN DEN KAMP; ORO *et al*, 2012). O deslocamento de uma religião a outra não implica, necessariamente, na aniquilação da cultura pré-conversão (MESLIN, 2014), mas significa também um processo de desconexão e reconexão, onde essas práticas são ressignificadas no cristianismo local, compondo o hábito religioso (no sentido weberiano. DRESCH, 2013) daquela comunidade.

A JMM apresenta, em sua página oficial na *internet*³¹, quatro projetos desenvolvidos na Guiné-Bissau, com objetivos e metas a alcançar. As datas que são apresentadas estão desatualizadas, entretanto, ajudam a compreender as diretrizes que os missionários da JMM tomam no projeto de estabelecimento e crescimento da denominação entre os guineenses. Os nomes dos missionários não serão expressos aqui, tendo em vista que, em conversa prévia com alguns deles, preferiram não ter a identidade exposta.

PROJETO: Projeto Edificar

INÍCIO DO PROJETO: 2011

MOTIVAÇÃO: Viver o DNA de Deus fazendo discípulos

OBJETIVOS E REALIZAÇÕES:

- Formar obreiros para plantar igrejas, implementar unidades do PEPE (Programa Socioeducativo), discipular e trabalhar de diversas maneiras para cumprir o Ide de Jesus;
- Realizamos plantação de igreja, capacitação de líderes, jardim infantil, trabalho com meninas e ações de saúde.

vitória na luta armada (TRAJANO FILHO, 2016; SANGREMAN *et al*, 2016). Desde então, no campo da política, a instabilidade tem sido uma constante, caracterizado por golpes e tensões. Na questão econômica e social, após a independência, apenas uma elite com ideais colonizadores lograva privilégios enquanto a maioria da população não dispunha de condições necessárias para sobrevivência ou acesso à educação (TÉ, 2020). Uma parte significativa dos guineenses não dominam a língua oficial do país, o português, usando no dia a dia o crioulo.

O relatório do Banco Mundial, de 2016, apontou que o país trava uma batalha contra a pobreza, o crescimento econômico que atinge baixos níveis e a já citada fragilidade política. A pobreza, diz o relatório, está entranhada na realidade guineense, bem como questões de desigualdade e agravamento de indicadores ruins na qualidade de vida com o passar do tempo. Há uma fragilidade do país ligada às questões sociais, políticas e econômicas.

³⁰ A referência ao animismo, na compreensão durkheimiana, foi usada aqui para fins de explicação e entendimento e não de debate relacionado à teoria antropológica.

³¹ <https://missoesmundiais.com.br/canaais/africa/19-guine-bissau> Acesso em 04/10/2022 às 02h38min.

METAS PARA 2020:

- Plantar igrejas na região norte de Guiné-Bissau.
- Implementar duas unidades do PEPE.
- Preparar líderes.
- Capacitar meninas para melhor desenvolvimento do gênero.

PROJETO: Empoderamento linguístico**INÍCIO DO PROJETO: 2015**

MOTIVAÇÃO: Criar um alfabeto para língua nativa biafada para mudar o cenário de analfabetismo, que hoje está em torno de 98%. Sinalizar o amor de Cristo através do empoderamento linguístico e educacional.

OBJETIVOS E REALIZAÇÕES:

- Em 2019, foi realizado o primeiro atendimento médico no Centro Comunitário onde funciona o Fo Kaira;
- Em 2015-2016, foi realizado a reforma do Centro Comunitário que estava abandonado há 12 anos.
- Criação do alfabeto biafada juntamente com a comunidade de biafadas;
- Proporcionar educação pré-escolar nas línguas maternas: crioulo guineense e biafada;
- Pré-escolar para as crianças de família muçulmana;
- Estudo da língua (coleta de 1.600 frases e palavras na língua biafada; análise auditiva através do programa Audacity; transcrição fonética do corpus coletado de acordo com o Alfabeto Internacional de Fonética; análise fonética e fonológica);
- Formar grupos de estudos com a comunidade;
- Proclamar o Evangelho para as crianças muçulmanas através da educação.

METAS PARA 2020:

- Terminar o tempo de terapia e de capacitação no primeiro semestre;
- Retornar para Guiné-Bissau no segundo semestre;
- Retomar o grupo de estudos da língua com a comunidade;
- Prosseguir com as atividades do Fo Kaira. A pré-escola continua em funcionamento atendendo hoje 28 crianças.

PEPE GUINÉ-BISSAU (Programa de Educação Pré-Escolar)

ANO DE INÍCIO: 2010

MOTIVAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO DO PROGRAMA: Evangelizar as crianças e suas famílias; ajudar as igrejas a fazer missões; levar dignidade e educação de qualidade às crianças em idade pré escolar; valorizar as crianças preparando-as para ingressar na escola, oferecendo uma educação integral.

OBJETIVOS E O QUE TEM SIDO REALIZADO:

- Ajudar as igrejas a fazerem a obra missionária.
- Ajudar no desenvolvimento integral das crianças.
- Preparar as crianças para entrar na escola.

METAS PARA 2020:

- Orientar a implementação das novas unidades no país.
- Acompanhar e monitorar a gestão das unidades do PEPE.
- Orientar a implementação das novas unidades no país.
- Capacitar os líderes e missionários-educadores com o novo manual da implementação das unidades do PEPE.
- Aumentar o número de unidades do PEPE e de crianças matriculadas.
- Capacitar equipe para que se familiarize com plataformas de conferência remota para melhor interação nas futuras capacitações.
- Promover a capacitação dos missionários-educadores para a implementação do projeto de Nutrição em todas as unidades do país.

PROJETO: Semeando Vida

INÍCIO DO PROJETO: 2012

Motivação: Na Guiné-Bissau há mais de 30 povos onde predominam a subnutrição, a mortalidade materno-infantil, o analfabetismo, a falta de indústrias e o baixo desenvolvimento humano em geral. Portanto, viu-se a necessidade de criação de um projeto de plantação de igrejas e treinamento de novos líderes para tentar mudar essa realidade.

Objetivos e realizações:

- Semear o evangelho do Senhor Jesus Cristo, a fim de formar e alcançar cada vez mais discípulos nacionais;

- Plantar igrejas fortes na Guiné-Bissau;
- Formar líderes nacionais capazes de dar continuidade aos projetos;
- Compartilhar com os líderes nacionais o DNA missionário;
- Plantar igrejas autogovernadas, autossustentadas e auto propagadoras, sob a liderança de Deus;
- Enfatizar pelo evangelismo e discipulado, o crescimento espiritual e a multiplicação de igrejas;
- Mudar a realidade local das crianças de rua através do reforço escolar e profissional, visando a formação de cidadãos de bem;
- Instalar atendimento nutricional nas unidades dos PEPE (programa socioeducativo) do país;
- Proporcionar qualidade de vida aos jovens e adultos através da alfabetização, profissionalização, acompanhamento da saúde e outras ações;
- Formar líderes batistas capazes de se tornarem semeadores de vida, multiplicando assim o potencial da liderança local, a fim de que se tornem independentes;

Essas atividades missionárias, além do serem meio de alcançar pessoas com as propostas de conversão e salvação, também respondem a uma demanda social. Oferecem um serviço que o Estado não dispõe o faz com falhas, dadas as carências sociais, educacionais e econômicas do país. No mesmo sentido, o que a JMM e seus missionários realizam é uma forma de responder ao desígnio bíblico do cuidado sociocultural, que falei no capítulo anterior. Os aspectos sociais, como moradia, trabalho e política, têm uma implicação cultural, por isso o “aperfeiçoamento da cultura” está baseado em Deus, que se revelara na criação, de acordo com o argumento teológico. Dessa maneira, além de beneficiar o homem, a atividade missionária deve glorificar a Deus (sentido weberiano).

Embora desenvolvam projetos diferentes, as atividades atingem um ponto em comum. Em Bissau (a capital), por exemplo, há um projeto de implantação de uma Igreja Batista com apoio de missionários que moram na cidade. Os projetos desenvolvidos visam, também, fortalecer essa comunidade local, denominada Primeira Igreja Batista em Bissau.

As pessoas que compõem a comunidade religiosa são, em sua maioria, de poucas posses e de variadas etnias, sobretudo mulheres e crianças. Alguns estudantes estão entre os que exercem algum tipo de atividade no funcionamento da igreja, que é dirigida pelos missionários brasileiros com o apoio de alguns pastores nativos. Muitas crianças frequentam o templo

durante o culto e durante a semana, nos projetos desenvolvidos pelos missionários para a comunidade, principalmente na área da educação, além de orientação de meninas e mulheres. Há um acompanhamento nutricional e de saúde realizados pelos missionários para os crentes e para a comunidade.

A dinâmica de atuação da JMM na Guiné-Bissau, através de seus missionários, se dá no desenvolvimento de uma relação afetiva de forma que laços sejam criados para facilitar, no decorrer, a conversão dos guineenses e esse processo também exige uma adaptação do missionário.

A expansão do cristianismo implica o processo de conversão (MAURÍCIO JÚNIOR, 2014). Nesse sentido, a Igreja Batista tem construído bases para manter uma estrutura institucional em expansão com características próprias a partir das ressignificações simbólicas feitas ou, de acordo com o pensamento de Wagner (2020), com a “invenção” da religião.

Segundo ele, a cultura é inventada (no sentido de criatividade e não de falsidade) em um processo que envolve observação e aprendizado a partir dos códigos culturais de quem observa. A experiência inicial causa um choque cultural, dado encontro com o diferente. A conscientização das diferenças e similaridades, pautadas nas referências culturais do observador, permite a “invenção” de uma cultura que é, ao mesmo tempo, particular e geral.

No encontro cultural, a cultura é inventada. Assim, a religião é produzida na subjetividade do indivíduo religioso a partir do encontro e da prática religiosa (ENGELKE, 2004). A religião cristã, a partir disso, tem buscado estabelecer suas estruturas mundialmente num processo de expansão que se voltando, sobretudo, para regiões consideradas periféricas.

No caso desta pesquisa, voltamos a atenção ao continente africano, buscando entender como a religião cristã tem se expandido, não apenas entre os pentecostais como nos estudos antropológicos apresentados anteriormente, mas também em outras vertentes do cristianismo, como no caso da Igreja Batista. Atirar-se ao campo, num processo de expansão religiosa, traz ao missionário a possibilidade de se reconhecer e se reinventar, ou seja, ele se transforma enquanto desenvolve a atividade missionária.

4.4 A conversão simétrica

A transnacionalização religiosa implica num processo de reterritorialização. A religião, ao chegar num novo lugar, encontra ali ferramentas para ressemantizar seus símbolos, de acordo

com a lógica de pensamento e cultura das pessoas, expandindo-se ali. Nesse processo, os missionários, representantes da religião (no caso dessa pesquisa a Igreja Batista), buscaram meios para se agregarem ao cotidiano das pessoas, visando levá-las à conversão.

A atividade missionária acontece num campo de batalhas, onde as estruturas mentais, cultura e religiosidade locais são tidas como o “mal” no pensamento cristão. A atividade missionária se constitui, então, numa batalha contra o “mal”. No entanto, nesse processo da prática da atividade missionária, o missionário também tem sua subjetividade moldada, transformada. Conforme Roy Wagner (2020), esse encontro provoca um choque, fazendo o missionário se reconhecer como um ser cultural outra cultura. Esse auto reconhecimento leva-o a “inventar” criativamente a sua própria cultura e a do outro. Ou seja, o missionário reinventa a si, subjetivamente, como quem vai se “convertendo” durante a prática missionária (ENGELKE, 2004) no processo que conceituo aqui de “Conversão simétrica”.

É importante ressaltar que a ideia de uma “conversão” do missionário não constitui uma categoria nativa, mas é fruto da análise dessa pesquisa. Entendo que essa “conversão” do missionário se dá ao passo que ele imerge no campo: aprendendo a língua, mantendo contato com as pessoas, usando as vestimentas, entendendo a história dali, tentando “viver como um nativo”. Ele ressignifica alguns de seus valores a partir dessa identificação com o lugar. Suas observações o levam a tomar atitudes de enfrentamento ao que considera inadequado em si no espaço onde está.

Entretanto, até que ponto as moralidades são modificadas? Quais os limites desse processo quanto a ideia de “mal” sobre a cultura africana, da maneira como se pensa no Brasil? Em que aspectos a subjetividade do missionário é afetada e a relação com a atividade proselitista? Até onde o missionário está disposto a conhecer a cultura e reelaborar o seu pensamento?

Essas são algumas questões que tentarei responder nessa pesquisa, partindo do contato que tive com os missionários e a metodologia que utilizei, relatada no início.

5 ELABORAÇÕES A PARTIR DO ENCONTRO COM O “MAL” NA CONVERSÃO SIMÉTRICA.

Esta pesquisa parte do entendimento que a atividade missionária é uma guerra contra o “mal”, no sentido êmico do termo mal. Como, então, esse encontro suscita questionamentos, transformações, adaptações e ressignificações na subjetividade do missionário?

Para encontrar uma possibilidade de resposta, procuro aqui compreender como a subjetividade dos missionários é ressignificada a partir da ideia de que a atividade missionária, no campo, é guerra contra o “mal”. Para tanto verifico aqui a percepção dos missionários quanto a sua mudança.

Dentre as possibilidades que a pesquisa apresenta é fundamental identificar os trabalhos e ações desenvolvidas pelos missionários na Guiné-Bissau, verificando estratégias, arranjos e negociações com os locais, que aqui chamarei de “nacionais”³².

Nesse capítulo, abordo o encontro de missionários batistas brasileiros com a cultura africana e como eles se sentiram afetados nesse processo. Enfatizo que no fazer da atividade missionária é que se percebe essas ressignificações, conforme Wagner (2020) e Engelke (2004). O grupo de missionários, base para este trabalho, esteve na Guiné-Bissau. Seus nomes não são citados aqui, por acordo comum. Assim, uso nomes fictícios para designá-los. São eles: o casal Armando e Cláudia, missionárias Carla e Nilda e missionário Alex.

Considero importante aludir ao que considera Viveiros de Castro (2020), no texto “O nativo relativo”, acerca do conhecimento antropológico embasado na simetria da relação pesquisador-pesquisado, no sentido de que, tanto a técnica do antropólogo quanto a vivência do pesquisado, são válidos. O conhecimento do pesquisado de si e da sua cultura não está numa classificação inferior do que o antropólogo produz sobre ele.

No caminho que traço nesse capítulo trago algumas análises que surgiram durante a pesquisa e que considere apresentar de maneiras separadas. Inicialmente, observo um diagnóstico preliminar com base numa pesquisa com os missionários da rede social. Depois, elucido o uso dos elementos culturais no processo de subjetivação do missionário; destaco as relações de

³² Categoria usada entre os missionários.

gênero no decorrer do trabalho deles, e, finalmente; trago as percepções individuais sobre a mudança e ressignificação.

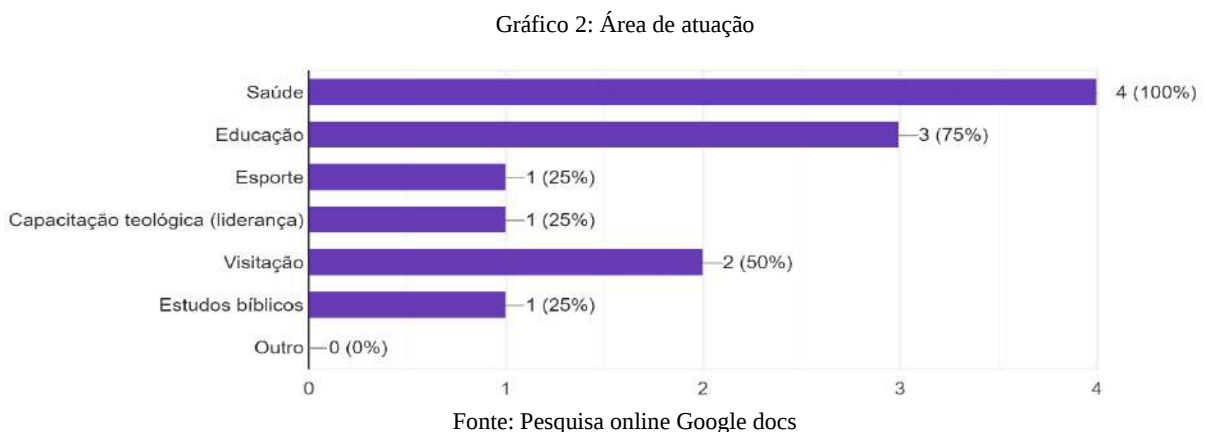
Entendo que a maneira como os elementos culturais (língua, costumes e até roupas) são apreendidos pelos missionários, inicialmente como meio de alcançar os guineenses e estabelecer um relacionamento, influenciam no que designei anteriormente como a “conversão simétrica”.

Semelhantemente, as relações de gênero, na Guiné-Bissau, geram uma postura nas missionárias, principalmente nas solteiras, que as motivam a não entrar em conflito com machismo, mas a questionar as estruturas, que diminuem o valor da mulher, durante as suas atividades.

Por fim, partindo das percepções individuais dos interlocutores, atento para a forma como os missionários entendem sua que o trabalho missionário, no contexto guineense, moldou, molda ou ressignifica a subjetividade deles e em que áreas isso acontece.

5.1 Um diagnóstico preliminar: relacionamento

Em pesquisa feita com missionários de um grupo de WhatsApp que faço parte, observei a percepção deles acerca do quanto o trabalho missionário transformou suas vidas. Embora sejam pessoas de sexos e idade diferentes, as respostas foram semelhantes. O resultado quanto à área de atuação foi:



Os missionários do grupo concentraram suas atividades em áreas que exigia o relacionamento próximo com as pessoas: saúde e educação. Essas áreas apresentam problemas que atinge

vários países. É com base no relacionamento com os nacionais³³ e com o contexto local que esses missionários relatam passar pelo choque cultural. Um dos pesquisados afirma que a forma de tratamento das pessoas, a comida e as questões de higiene do lugar onde esteve, na África, foi o que lhe deixou impactado.

Eduardo, um dos missionários, relata sua experiência ao utilizar o transporte público no Senegal:

“Meu maior choque, em Dakar, era dentro do transporte coletivo, pois, diferente do Brasil, não há roleta nos ônibus. Você entrava pela porta da frente do ônibus e o cobrador ficava em uma espécie de cabine no fundo do ônibus. Como nem sempre era possível chegar até o fundo do ônibus, tínhamos que dar o dinheiro para a pessoa mais próxima que iria passando, sucessivamente, até chegar ao cobrador. Em instantes o bilhete comprovando que você pagou voltava com o troco. Por mais que o sumiço do dinheiro não acontecia eu sentia uma angústia enorme [em] ter que passar por isso. Quando me mudei para o contexto rural foi mais fácil de adaptar. O mais difícil era estar com pressa, mas ter a "obrigação" de cumprimentar as pessoas. Porque as saudações levavam um pouco de tempo. Era complicado o fato de não ter status nenhum na cultura local. Jovem, solteiro e sem falar a língua.” (sic) (Eduardo)

Relacionar-se com pessoas, no sentido apresentado pelo jovem missionário, implica ter uma concepção de tempo diferente. No Brasil, se cumprimenta de maneira rápida e por cordialidade dentro do espaço social. Não há um aprofundamento na vida e na intimidade das pessoas, exceto se houver cabimento e tempo para isso. Na Guiné-Bissau, por exemplo, era semelhante ao relato acima. Relacionar-se era investir tempo. No entanto, isso requer compreender o básico da língua local, os comportamentos e hábitos. Esses pontos foram citados como causadores, também, do choque cultural.

Na pesquisa *online*, questionei o que entendiam como “mal” na atividade missionária. As respostas foram:

- Relações tóxicas entre os missionários;
- A falta de adaptação ou não entendimento da cultura local;
- A religiosidade tradicional e seus rituais;
- Falta de envolvimento com a cultura e a realidade do lugar.

³³ Esse termo é usado pelos missionários para se referir aos guineenses e equivale ao que a antropólogos chamam de nativo: aquele que é do lugar, nascido.

O campo das relações interpessoais, com os nacionais, é apresentado frequentemente nos relatos. Uma missionária, chamada Mibsan, ao atender meu pedido e relatar sua experiência, em Burkina Faso, via *whatsapp*, mostrou que o relacionamento exige o envolvimento no cotidiano das pessoas:

“Morávamos em um lugar no interior do país onde não tínhamos acesso a água encanada e eletricidade, a simplicidade no viver era o que chamava a atenção. Conseguimos nos relacionar com o povo, mesmo a maior parte falando dialetos, nos envolvemos com os trabalhos locais desde da agricultura até a saúde, participando também da igreja que já tinha na aldeia. Foram anos incríveis de aprendizado.” (sic) (Mibsan)

Relacionamento constitui o elo fundamental com as pessoas para que o propósito do missionário seja cumprido. Para tal, ele usa meios para gerar esse relacionamento que são exemplificados pelas atividades desenvolvidas nos lugares onde se estabelecem. Como reflexo da inserção desses missionários no espaço e na vivência das pessoas, eles indicam algumas mudanças em si. São aprendizados que os fazem repensar a sua existência enquanto pessoa, ser humano. Sua subjetividade é ressignificada nesse processo.

Quando questionados quanto aos aprendizados e lições para sua via vida, eles indicam que o relacionamento com produziram ressignificações nos valores humanos (pessoas são mais importantes que coisas) e na relação com Deus. As respostas foram:

- Valorização da simplicidade, perseverança, força;
- Valorização das pessoas acima da agenda;
- Partilha voluntária dos bens; Profundo respeito pelas pessoas mais velhas;
- Perceber Deus agindo de muitas formas, independente da cultura, do tempo e do espaço;
- A gratidão das pessoas locais e o senso de ajuda ao próximo mesmo com condições sociais adversas.

A atividade missionária é, para o grupo pesquisado, baseada no relacionamento interpessoal. A finalidade é transmitir a mensagem de salvação às pessoas ali, de modo a compreenderem e, com o exemplo do missionário, se converterem. Esse é um processo de “mão dupla”: enquanto a atividade missionária acontece o próprio missionário é afetado de alguma forma.

As principais mudanças relatadas pelo grupo foram:

- Amadurecimento;
- A possibilidade de se relacionar com qualquer pessoa;
- Empatia;
- Produzir uma ética que fale mais que o discurso;
- Observação de comportamentos egoístas e “religiosidade” que não reflete na prática.

Se a atividade missionária visa a transformação da religiosidade local e da vida das pessoas que se relacionam com os missionários, esses, no que lhe concerne, também são afetados, de alguma forma, no processo.

5.2 “Vestindo-se” da cultura

A missiologia é um ramo da teologia que aborda o estudo de missões, que, de acordo com a Revista *online* Ultimato³⁴, reflete sobre os desafios, barreiras e a maneira como o missionário deve se preparar para servir em outra cultura. Esse preparo engloba a mensuração de riscos, formas de adaptação e integração em contextos culturais diversos. Alerta, ainda, para a necessidade de entender e respeitar a religião e cultura do outro sem negar o compromisso que se tem com a própria fé.

Entre os missiólogos brasileiros, destaca-se Ronaldo Lidório, teólogo e missionário presbiteriano. Em seu livro “Introdução a antropologia missionária” (2011), ele faz uma distinção entre o que seria um modelo missiológico pautado na lógica da evangelização ou da catequista, como aconteceu durante a dominação europeia no mundo. Segundo ele, o modelo “catequista” é

“Qualquer modelo – cristão ou não cristão, católico ou evangélico – que se baseie: 1) na imposição de valores, não em sua exposição; 2) nos códigos comunicacionais de quem transmite, não de quem recebe; 3) na proposta da relação do grupo-alvo com a igreja-instituição, não com a igreja-pessoas; 4) no alvo de adequar o ouvinte a uma forma religiosa nominal; 5) na perspectiva de não ajudar o ouvinte a compreender o sentido do Evangelho.” (LIDÓRIO, 2011:43)

A “evangelização catequista”, nesse sentido, traz malefícios à prática missionária por reproduzir uma lógica de dominação, já que sua abordagem, para se inserir na cultura, será o

³⁴ Informações no site da própria revista. Disponível em <https://ultimato.com.br/sites/caminhosdamissao/2017/05/01/verbete-missiologia/>. Acesso em 23/01/2023.

diferencial e não o conteúdo que o missionário leva. Toda sociedade possui uma visão de mundo e ideologia, nesse sentido, o encontro de culturas, segundo Lidório (2011, pág. 45), é “um encontro de ideologias”. Dessa forma, “o que subjuga e destrói não é o partilhar de conceitos, e sim o estabelecimento de posturas e abordagens impositivas e intolerantes” (*idem*).

Entretanto, apesar de se opor à ideia de uma imposição “à espada”, como no modelo catequizador, Lidório se mostra apegado a uma “verdade criada e experimentada” (*Idem*) que é a mensagem homogênea e salvadora do cristianismo, diferente do que propõe Analzira Nascimento, missionária e missióloga Batista.

Em seu livro *Evangelização ou colonização* (2015), Nascimento indica que a ideia de ecologia dos saberes, de Boaventura Sousa Santos, garante a igualdade de oportunidades aos diferentes conhecimentos, se distanciando de uma monoculturalidade, na prática missionária. Para ela, ainda há uma prática missionária colonizadora sendo reproduzida, que “coisifica” o outro, implementando uma mentalidade ocidentalizada. Para Analzira Nascimento, a subalternização, invisibilização e assassinato epistemológico devem motivar as igrejas e agências a rever o ideal bíblico que fundamentam as abordagens missionárias.

Apesar das divergências, tanto Lidório quanto Nascimento, sugerem uma prática missionária cuja abordagem seja um meio de comunicação e inserção na sociedade. Assim, os códigos e símbolos culturais são acionados pelos missionários. Aprendendo e se “apropriando” de alguns deles, os missionários têm meios de acessar os sujeitos individuais do seu campo de trabalho e, conseqüentemente, adentrar o grupo social. Entrevistando a missionária Carla, ela afirma que o uso de aspectos culturais, a partir do relacionamento com as pessoas, engloba a capacidade de relacionar o cotidiano delas com a fé cristã:

“- Eu não acho que eu tenho que levar esse modelo de culto para qualquer lugar onde que eu esteja indo. Eu acho que eu tenho que levar dentro de mim a essência de um viver com cristo [...] Uma das estratégias que eu utilizei para compartilhar com o povo de Guiné-Bissau, por exemplo, ou de São Tomé e Príncipe, sobre aquilo que eu acreditava foi pegar histórias reais da vida deles, do dia a dia deles, e mostrar Jesus dentro da cultura deles. Não foi pegar um caso do Brasil... se fizer assim como a gente faz e cultivar esse Deus, Jesus, branco, de olhos azuis, você será salvo. Não foi isso. É mostrar Jesus dentro da cultura deles.” (sic) (Carla)

A ideia empregada com o termo “apropriação” talvez seja melhor representada pela ideia de “atuação” num processo de mediação cultural (MONTERO, 2006). Como se o missionário

fosse um ator ou atriz que, vestindo um personagem representativo da cultura local, buscasse convencer seus espectadores da veracidade do seu discurso. Para tanto, o ator fala, se veste, come, anda, ou seja, vive da forma próxima ao espectador.

Apropriação cultural, no debate antropológico conforme Rodney William (2019, pág.28) “ocorre quando uma pessoa pertencente a determinado grupo social dominante ou ao próprio grupo utiliza ou adota hábitos, vestuários, objetos ou comportamentos específicos de outra cultura”. Entretanto, é um tema que tem gerado debate com relação ao uso do termo (ASEGA; BHABHA *et al*, 2017). Usar elementos culturais de outro grupo seria algo criminoso? Apropriação carrega o sentido de “apossar-se do que é do outro”. Sabendo que nos últimos tempos, com o fenômeno da globalização (conforme tratado no capítulo anterior) a troca de informações e o avanço tecnológico tem quase que proposto a ideia de uma “cultura global”.

Não pretendo me deter nesse debate, pois, o que destaco aqui, no sentido de “atuação” na cultura, é que o uso de elementos culturais funciona como “chave”, um meio, de acesso às pessoas e os missionários transculturais³⁵ utilizam esse meio. Exemplifico a partir do uso da língua local (idioma ou dialeto) e das vestimentas.

Quando minha equipe chegou à Guiné-Bissau, nossa primeira tarefa consistia no aprendizado da língua, o crioulo. Tivemos um mês de aula na Diocese de Bissau, com outros missionários evangélicos, freiras e padres. Uma variedade de países representados. Todos ali desenvolveriam alguma atividade direcionada ao relacionamento com guineenses e precisavam se comunicar.

Conforme íamos nos familiarizando com a língua e praticando mais sentíamos abertura com as pessoas. No início, eu errava muito. Trocava palavras que pronúncia parecida, mas significado diferente. Certa vez, fui a uma mercearia e precisava comprar três unidades de alguma coisa. O número 3 se pronuncia “tris”, no entanto, me confundi e falei “trus”, que era como se chamava cueca. Conforme Wagner (2020), as experiências em campo ajudam no uso da noção de cultura e na invenção de uma “leitura” de si e do outro. Fazendo com que a vivência seja criticada e exemplificada por meio da nossa própria cultura e o inverso também.

³⁵ O termo “transcultural” é corresponde à categoria usada entre as igrejas e agências missionárias para designar o campo que onde o missionário é enviado e é culturalmente oposto ao de origem.

Mesmo com os erros, o fato de tentar falar a língua (e depois eu consegui me comunicar bem) abriu caminhos na relação com as pessoas. De alguma maneira a perda do autocontrole (no sentido de FAVRET-SAADA, 2005), “legitimava”, perante as pessoas, a minha estadia no país. Tanto que ouvi várias vezes: “Você está na Guiné-Bissau e tem que falar crioulo e não português!”. Observei que o fato de outros missionários estarem a mais tempo e não dominarem o crioulo, da mesma forma que eu, limitadamente, dominava gerava uma reação negativa. Isso era perceptível nos comentários comparativos e na expressão corporal das pessoas.

Essa mesma percepção vale para o uso das vestimentas tradicionais. Bissau, a capital, tinha influência do ocidente, vi isso no dia a dia, mas quando nos colocamos a usar as mesmas roupas havia uma maior abertura. Certa vez, deixei a barba crescer e passei a me vestir com um *komple*, uma roupa usada por muçulmanos. Como muitos dos vizinhos eram muçulmanos, esse fato provocou risos e felicidade. O dono de uma mercearia, muçulmano da Maurîtânia, chegou a questionar que fé eu professava. Eu não quis responder de cara, afirmando crer em *Allah* (Deus), mas como ele cobrou um posicionamento, achei por bem afirmar que era cristão.

Todos os missionários da Igreja Batista que tive acesso usavam, pelo menos, um desses elementos culturais (destaco ainda a comida, as danças, o respeito aos líderes ou *homem e mulher grande*) juntamente aos projetos que desenvolviam na comunidade e na igreja. Todavia, o uso dos elementos culturais que geram acesso às pessoas que o missionário se insere também são usados na sua própria cultura, isto é, no Brasil, mais precisamente nas igrejas.

As igrejas evangélicas no Brasil têm o costume de realizar um culto festivo que chamam “culto de missões”. Neles, toda a programação gira em torno da fundamentação bíblica de missões e ressaltam a necessidade de a igreja participar do que chamam de “obra missionária” no Brasil e no Mundo. Nesses eventos, os missionários se apresentam e relatam suas experiências no campo transcultural.

Como falei em outro momento, presenciei alguns cultos e também participei como missionário convidado. Em geral, a língua e a vestimenta também são usadas nesses momentos para reforçar a atuação do missionário, mostrando o que tem feito no seu trabalho.

Dois objetivos, pelo menos, estão a ser alcançados ali: suscitar novos vocacionados para o trabalho missionário e angariar fundos para a manutenção da família missionária.

Ao levar as informações da localidade onde trabalha para as igrejas, o missionário age como um tradutor de uma cultura para outra, ou um mediador. Paula Montero (2012) aponta que a atividade missionária teve participação nos estudos sobre o “outro” na antropologia. Inicialmente como produtora de conhecimento sobre os nativos, junto aos viajantes, depois como agente no projeto colonizador e, por fim, no mundo pós-colonial, ele é entendido na chave de “tradutor” da cultura na reflexão antropológica. Segundo ela, a atividade missionária desenvolveu a classificação e comparação das diferenças, enquadrando-as universalmente.

O choque cultural é algo comum quando se trata do encontro entre culturas. Wagner (2020) fala que nesse momento a cultura de quem sente o choque se torna visível, já que consegue estabelecer a diferença em relação ao mundo do outro. Isso também foi relatado durante a entrevista com a missionária Carla:

“- Eu acho que é assim: qualquer pessoa que sai da sua terra para ir viver num outro país. Numa cultura, nesse caso da África, extremamente diferente da nossa cultura, passa pelo choque, que é o que a gente chama de choque cultural. Não tem a ver com religião, tem a ver com sua experiência de vida. Você vai se deparar com outro grupo de costumes e hábitos que são totalmente diferentes daquele que você cresceu vivendo como realidade. Hábitos alimentares, hábitos de tudo. Então, tem esse choque.” (sic) (Carla)

O missionário é alguém que transita por dois universos culturais, se relacionando com eles: o seu próprio e o que atua. Ele formula a cultura do outro, relativizando a sua, para ser mediador do universo cultural desse outro (WAGNER, 2020). Esse processo gera a invenção, no sentido de Roy Wagner, de sua própria visão de mundo e, conseqüentemente, sua identidade.

Numa conversa, via *WhatsApp*, com um missionário que esteve na Guiné-Bissau e hoje trabalha com guineenses estudantes da UNILAB, no Ceará, ele diz o seguinte, em um áudio:

“- Existe a diáspora aí no Ceara. Ouvi falar que tem cerca de 3 mil guineenses entre Fortaleza e Redenção. Muito desse contingente é por causa desses estudantes universitários. [Fruto] da parceria da UNILAB e os países da África lusófona. *Se você for na UNILAB vai se sentir em casa! É Guiné-Bissau!* No ônibus da universidade a língua oficial é o crioulo. Deveriam lutar pela independência da universidade.” (sic) (Alex) (grifo nosso)

O fato de muitos guineenses estarem juntos, com a mesma língua, torna aquele espaço uma casa. O sentimento de pertença àquela realidade fala sobre a constituição da identidade. Entretanto, não é nada que acontece de imediato. A missionária Cláudia relatou que sentiu de início:

“- Logo que chegamos aqui, me sentia rejeitada. Cheguei a comentar com o pastor Demba, lá em Bafatá, que me sentia assim até pelos irmãos da igreja... tipo assim: “mais um missionário”. E, também, a gente sentia assim... quando eles iam falar com a gente. “[Há] quanto tempo você está aqui?” Sempre tinha essa pergunta. Aqui, em Bissau, também. “Quanto tempo faz que você está aqui?”. A gente falava: “meses”. A pessoa não continuava aquele [diálogo]. Era como se fosse assim: “Eu vou perder tempo com esse daí! Não vou ajudar ele, porque ele vai embora.” É uma coisa comum de acontecer aqui, as pessoas chegarem e depois saírem! Então eles não acreditavam. Não tinha credibilidade quando a gente falava. Depois, com o tempo... quando ficou três anos acima, a gente falava: “Nós viemos com os nossos filhos!” Isso era uma coisa positiva. As pessoas paravam mais pra ouvir a gente. Quando falava que viemos com os filhos e já estava há três anos aqui. Quando a gente voltou outra vez do Brasil, de férias, eu senti que houve uma aceitação por parte dos guineenses, confiando que a gente veio ficar. A gente foi pro Brasil e voltou com os filhos... [mas] a primeira impressão era uma certo não acolhimento.” (sic) (Claudia)

Podemos dizer que o missionário elabora uma identidade cultural própria que é exposta tanto no campo de atuação quanto no seu país. “Vestir-se da cultura”, ou seja, utilizando elementos culturais, os missionários procuram chegar no mais íntimo possível das pessoas a que se propõe conviver e acessar, despertando neles o interesse pelo que o missionário oferece. Nesse processo, o missionário reconfigura seus costumes, gostos e pensamentos para se adaptar ao outro.

5.3 “Eu quero sua irmã!” – relações de gênero no contexto missionário.

Quando estávamos no treinamento do Programa Radical fomos alertados quanto ao machismo e o patriarcalismo existente na Guiné-Bissau. Os missionários que estavam a mais tempo lá certa vez nos alertaram, e deram direcionamentos quanto isso, principalmente para as meninas da minha equipe.

Num país marcado pela presença muçulmana, onde era costumeiro o relacionamento de um homem ter várias mulheres, como nós nos portaríamos? Éramos uma equipe de três pessoas, um homem e duas mulheres. Isso poderia ser empecilho para o desenvolvimento do trabalho, pois, certamente, seria interpretado de maneira equivocada. Os missionários nos aconselharam

a dizer que éramos irmãos e o marido delas e a minha esposa, estavam no Brasil. Assim, se evitaria algum tipo de assédio, disseram.

Segundo Bourdieu (2010), a imposição de uma superioridade de homens em relação às mulheres é legitimada por um discurso da sociedade que não apresenta nenhuma justificativa. Essa imposição funciona como um mecanismo que confirma a dominação masculina fundamentando a divisão social do trabalho, definindo o papel e a atividade dos sexos em determinados contextos e estruturas sociais (SILVA, 2019). Os homens, desde os primórdios do sistema patriarcal, apreenderam os poderes concretos e, com isso, relegaram às mulheres uma situação de dependência, criando códigos que foram desfavoráveis a elas (BEAUVOIR, 2016).

O papel da mulher na Guiné-Bissau é como no Brasil, fortemente marcado pela hierarquização e subordinação ao poder masculino (AUGEL, 2008). Desde o período colonial, a representação da mulher esteve de acordo com os ditames masculinos, nativos ou colonialistas, e, com isso, a descrição das mulheres foi feita sob as categorias do casamento e da família (BORGES, 2011).

Essa representação reduziu o papel da mulher aos aspectos sexuais de suas vidas, colocando-a num lugar de objetificação, excluindo-a das atividades da vida social e econômica. Manuela Borges (2011) afirma que a mulher, como objeto, era tratada como uma propriedade, um capital, pelo trabalho braçal produzido e pelos filhos que gerava, ou seja, mais mão de obra.

Nas lutas pela independência da Guiné-Bissau, a contribuição das mulheres foi de suma importância, já que estiveram ao lado dos homens, combatendo os invasores. Além disso, também permitiu alcançar os objetivos quanto a organização de novas instituições nas áreas libertadas (GOMES, 2015). Esse momento da história, entretanto, não foi suficiente para modificar a mentalidade acerca do papel da mulher guineense na sociedade e nem impediu o fenômeno da violência.

Esse conjunto de fatores estruturais, sociais e culturais influencia a violência contra a mulher sob a lógica das relações desiguais de gênero. Acrescido a isso, a fragilidade das políticas públicas, a impunidade e a instabilidade política contribuem para a naturalização da violência (SILVA, 2019). A missionária Carla, ao começar a desenvolver o seu trabalho na Guiné-

Bissau, relata quão impactada ficou ao saber da violência contra a mulher e, mais ainda, o quanto isso está naturalizado.

“- A realidade da violência doméstica. De saber que, culturalmente, o homem tem “direito” de bater na sua mulher. Ver a visão das mulheres sobre isso... Que o homem tem o direito de bater nela. De ouvir mulheres dizendo: “Meu marido não me bate porque ele não me ama!” Foi uma realidade, assim, que me chocou.” (sic) (Carla)

Esse contexto foi apresentado no treinamento dos missionários da JMM e, com isso, a maneira como a mulher missionária se porta na sociedade é estabelecida. Se a mulher é casada, o marido responde por ela. Em entrevista *online*, perguntei a missionária Cláudia se, como mulher, ela encontrava alguma dificuldade em morar ali. A resposta dela foi:

“- Hoje não é mais tão difícil, não! No começo, eu percebia que não tinha voz e nem vez. Mas os cabelos brancos ajudam muito. Então, agora que eu deixo meu cabelo ficar branquinho [...]. Eu também sinto que eu tenho mais voz. Isso tudo depende muito da gente. Como que a gente vai se portar.” (sic) (Claudia)

Sempre que o casal de missionários ia conhecer alguma *tabanka*³⁶, vislumbrando iniciar um trabalho evangelístico ali, o homem missionário tinha que tomar a frente junto ao *homem grande e/ou mulher grande*. À missionária cabia um papel coadjuvante. Entretanto, isso não significa que ela se manterá inerte, aceitando de bom grado o que é disposto pela cultura.

“- As pessoas começavam a me chamar “Mulher de pastor”, no começo. Eu começava a falar: Meu nome é Claudia! Eu também trouxe isso pra eles. Então eles não me chamavam de “mulher de pastor” só! Eles sabiam que eu era a Claudia. Na feira, todo mundo sabe que eu era a Claudia. No comércio as pessoas sabem que eu sou a Claudia! Na igreja as pessoas sabem que eu sou a Claudia! [...]. Então... a gente tem que ter respeito por nós! É claro que eu não vou ficar enfrentando esses homens grandes. É pro Beto falar, porque eles... Tem uma cultura machista aqui, né? Eu respeito isso.” (sic) (Claudia)

O movimento que a missionária faz para tentar modificar a sua realidade ali é, inicialmente, concentrado nos espaços culturalmente marcadores das relações desiguais de gênero. A partir desses lugares ela busca se posicionar na sociedade. Esses espaços socialmente marcados são repensados nos trabalhos que as missionárias fazem na igreja também, quando levantam questões sobre a saúde feminina, a violência doméstica, o casamento forçado e a relação matrimonial. Carla, fala que, desde o início de sua experiência no continente africano, enfrenta dificuldades quanto ao assédio e a mentalidade estruturada nas próprias mulheres dos lugares onde passou.

³⁶ Aldeias ou villages fora da zona urbana das cidades, onde vivem uma ou mais etnias.

“Desde Moçambique. São Tomé então... foi um país onde eu fui muito assediada nessa questão. E a gente ouvia assim: “cara, se você é mulher e você não tem filho, pra quê que você vive? Pra quê que você respira?”. E isso me trazia muita indignação. E ver esta questão dos abusos das mulheres, como essa questão que eu te falei, de São Tomé, as meninas falavam: “Cara, eu tenho que ter um homem que me visite toda semana porque senão eu não vou ter ninguém. Era uma coisa que fazia minha cabeça... tipo assim, cara, não é isso que Deus tem pra você. Para com isso agora!” (sic) (Carla)

Manuela Borges (2011) fala que as representações sociais da mulher acompanham, também, o estado civil. A mulher casada acompanha o marido e cuida da vida doméstica, enquanto as solteiras procuram as concentrações urbanas, onde existe prostituição. Embora seja uma generalização, essas representações ajudam a pensar como o estado civil pode direcionar a atuação da mulher missionária na sociedade.

Quando chegamos à Guiné-Bissau, minha equipe e eu nos identificamos como irmãos. Constantemente, os homens vizinhos procuravam se insinuar às meninas da equipe. Embora elas estabelecessem um limite na relação que tinha com eles (e não era próxima), era a mim que eles se portavam para falar sobre elas.

Certa vez, um guineense, vizinho, fez a seguinte proposta: “Luciano, eu preciso casar com a brasileira. Quero casar com sua irmã. Aquela... a branca! Eu te dou minha prima e você me dá a sua irmã!”. Ele se referia a uma companheira de equipe que, quando soube, se mostrou abismada com a situação, principalmente, pela objetificação e ideia de posse atribuída a mim.

A figura do homem parece legitimar a mulher no discurso masculino que rege o pensamento guineense, conforme apresentado até aqui. Sem o homem, aparentemente, a missionária não tem permissão, em muitos momentos, para adentrar o cotidiano das pessoas livremente, sem passar por algum tipo de julgamento. Nesse quesito, se ela for solteira, enfrenta um problema de acesso à alguns lugares na sociedade. Isso não significa que ela não consiga chegar, mas encarar essa barreira requer uma elaboração interna, nos sentimentos e nas emoções, para conseguir equilíbrio.

Sempre participávamos de encontros de missionários brasileiros que trabalhavam no país vinculado a diferentes denominações evangélicas. Era um momento para partilhar alegrias e tristezas, conquistas e dificuldades. Nesses momentos sempre aparecia algum discurso de missionárias solteiras que enfatizava a dificuldade do trabalho no contexto machista. Ser solteira era um obstáculo a mais no desenvolvimento do trabalho que elas se propuseram a

fazer. Essa lamentação, inclusive, direcionava, em dados momentos, a elaboração da fé. Sempre pediam a Deus que ajudasse nessa questão.

5.4 Atividade missionária e o foco na conversão – um processo simétrico.

Nos estudos da Antropologia do Cristianismo, como falado no capítulo anterior, a categoria conversão aparece de forma intrínseca. Neste capítulo, essa categoria também é importante porque representa a finalidade do trabalho do missionário. Portanto, para alcançar esse objetivo, o missionário aciona mecanismos que funcionam como meio para chegar ao nacional. Alguns mecanismos já foram falados aqui. É o caso do relacionamento interpessoal e o que chamei de “vestir a cultura”, isto é, a utilização de elementos característicos como língua, trajes ou costumes para se aproximar das pessoas e estabelecer conexões. Além disso, as habilidades profissionais tão são usadas nesse processo.

Paralelo à atividade missionária com fins à conversão do nacional, entendo que há um “processo de conversão” do próprio missionário. Não, especificamente, romper com a religião, mas no sentido da subjetivação do missionário. Isto significa que o trabalho missionário pode ser entendido como uma “via de mão dupla” ou, como chamarei aqui, um processo de “conversão simétrica”.

Ao passo que o missionário desenvolve sua atividade, usando os mecanismos de acesso às pessoas, ele tem sua subjetividade moldada ou ressignificada em aspectos diversos que variam de pessoa para pessoa. A sua existência passa a ter outro significado.

Destaco que a ideia de conversão, como categoria antropológica e como finalidade da atividade missionária, segue o sentido de ruptura (ROBBINS, 2007) e subjetivação (ROBERTS, 2012) partindo de aspecto prático (ENGELKE, 2004). O que chamo de “conversão simétrica”, como resultado da atividade missionária para o próprio missionário, não é um termo ou uma categoria êmica, mas também segue o processo de subjetivação, como afirma Engelke, um “vir-a-ser” contínuo. Portanto, não apareceu na fala dos entrevistados ou nas conversas informais, mas foi durante a pesquisa que surgiu a percepção de uma simetria no processo de conversão, que tem um sentido para o nacional e outro para o missionário.

O processo de subjetivação do missionário se dá aos moldes do conceito de invenção, de Roy Wagner (2020) e da ideia de conversão como prática religiosa, no sentido de Engelke (2004).

Se “é importante que o pesquisador de hoje busque entender a conversão como conhecimento (verdade), baseado no significado e implicações do processo de conversão para o fiel” (MAURICIO JUNIOR, 2014. p. 203), também é importante entender como esse processo interfere na subjetividade do missionário. Por isso, apresento os relatos dos missionários batistas brasileiros com quem consegui contato, na Guiné-Bissau.

Missionária Carla

Natural do Estado do Rio de Janeiro, Carla é uma missionária de longo termo da JMM, com experiência de trabalho em Moçambique e São Tomé e Príncipe, antes de chegar a Guiné-Bissau, em 2014. Também é atriz e nutricionista.

Muito ativa nas redes sociais, ela divulga seus trabalhos, mensagens religiosas e incentiva os seguidores a participar do trabalho missionário. A conheci através de um vídeo, na plataforma YouTube, ainda da época em que estive em Moçambique. Nesse vídeo, gravado numa igreja batista, ela fala do trabalho que desenvolveu e como suas formações ajudaram a desenvolver uma atividade que impactou comunidade.

Em Moçambique, desenvolveu um trabalho voluntário num hospital que tinha uma demanda elevada de crianças desnutridas. A partir disso, Carla conta que teve a ideia de criar uma “multimistura” com alimentos encontrados na própria comunidade, ajudando os pais e responsáveis a amenizar o problema da desnutrição naquele lugar.

Na Guiné-Bissau, encontrou duas frentes de trabalho: com surdos e uma série de TV. Ela contou que havia trabalhado com LIBRAS numa antiga igreja, muito antes de ser missionária. Quando, num congresso, fez amizade um guineense, surdo, que falava sobre seu país. Quando chegou à Guiné-Bissau, ele a apresentou a um grupo de surdos.

“- E eu comecei a frequentar a associação de surdos de Guiné-Bissau, e eles começaram a me ensinar a LGG – Língua Gestual Guineense. E aí eles começaram a me ensinar a LGG, eu estava ali todo domingo, na associação dos surdos com eles, fazendo amizade, aprendendo a língua deles. E aí eu falei: “Já que vocês vão me ensinar a língua de vocês, eu vou ensinar alguma coisa pra vocês. E eu comecei a ensinar a Bíblia. Comecei a fazer estudo bíblico com eles. E aí, a gente começou a conversar sobre a realidade dos surdos em Guiné.” (sic) (Carla)

Com o acesso ao grupo de surdos, Carla começou um trabalho de evangelização que intencionava “atrai-los para Cristo” e, para isso, passou a desenvolver outras atividades entre eles.

“- Mas aí, mais surdos ficaram interessados em fazer os estudos bíblicos ali na igreja. E aí, depois, a gente começou a fazer os clubes... cresceu muito... mais de 20 surdos que iam. Aí fazia debate bíblico com eles. Era muito legal! Ensinava os livros da Bíblia e tal... versículos pra eles decorarem. Aí depois a gente começou a fazer de casa em casa, né? Que era uma maneira de a gente conhecer melhor a realidade dos surdos. E atrair mais surdos pra Cristo! Então, a gente começou a fazer esse trabalho, que foi muito legal! E... fizemos ainda aula de... como é que fala? Costura... de ensinar a fazer fuxico... de ensinar a fazer trabalhos manuais... assim. A missionária R* foi lá ensinar pra eles algumas coisas assim que eles podiam vender. E foi muito legal assim...” (sic) (carla)

Além de ser um meio de evangelização, o que foi desenvolvido com os surdos, tinha a intenção de lhes ajudar tanto no mercado do trabalho como, também, era um espaço de sociabilidade entre eles. Nesse sentido, havia uma “função social” no que era realizado. Algo semelhante foi feito com a produção de uma série de TV, exibida no país. “Caminho de volta” foi uma produção (roteirizada e dirigida) da missionária Carla, que também era protagonista.

“- Então, o “Caminho de volta” foi uma série que, eu entendo, Deus colocou no meu coração para fazer... que era pra tratar os principais problemas sociais. Conversar, não trazer a solução, mas conversar sobre os principais problemas sociais com princípios bíblicos. À luz da Bíblia. Esse era o principal objetivo. Conversar sobre coisas que, talvez, as pessoas não falassem muito, ou não falassem nada, mas que todo mundo sabia que acontecia. Aqueles segredos velados da cultura e com princípios bíblicos.” (sic) (Carla)

Conversar sobre “os segredos velados da cultura” se refere tanto a costumes locais, rituais tradicionais e violência contra mulheres e crianças que, na maioria das vezes, são “aceitas” como ritual e naturalizadas. É o caso dos exemplos que ela fala: o casamento forçado, circuncisão feminina, violência doméstica e o assassinato de crianças com deficiência.

“- Eu, na verdade, levei um choque porque eu não pensei que a realidade de Guiné-Bissau fosse ser tão dura e tão obscura quanto a realidade que eu encontrei. Como foi a realidade das meninas que sofrem com casamento precoce forçado, que são meninas de seis anos de idade até 16 anos de idade que são vendidas em casamento para homens muito mais velhos de 50, 60, 70 anos. Crianças que são violentadas durante esse processo de casamento. Crianças que chegam a morrer por esse processo de casamento. A questão da mutilação feminina, que é a retirada do clítoris das meninas. Meninas de 03 até 16 anos que vão passando por essas cerimônias. Meninas que são costuradas após essas cerimônias e voltam a ser rasgadas, a costura, desfeita, no dia do casamento. E ela vai ser violentada depois de ter uma ferida aberta. Então uma realidade muito cruel. Principalmente para as mulheres e para as crianças.

A realidade da violência doméstica. De saber que, culturalmente, o homem tem “direito” de bater na sua mulher. Ver a visão das mulheres sobre isso, né? Que o homem tem o direito de bater nela. De ouvir mulheres dizendo: “Meu marido não me bate porque ele não me ama!” Foi uma realidade, assim, que me chocou! O próprio assassinato das crianças deficientes, que, quando nasce uma criança com

deficiência intelectual, eles acreditam que não é uma pessoa, mas, sim, um espírito maligno que precisa ser sacrificado ou devolvido pro seu habitat natural que seria o mar. Essas crianças com deficiência cognitiva seriam, na verdade, cobras que habitam o mar.” (sic) (Carla)

Carla afirmou que recebeu *feedback* positivo dos telespectadores da série. Testemunhos que relataram o impacto que as pessoas tiveram ao conhecer a realidade e, segundo ela, entender que aquelas situações não faziam parte da vontade de Deus. Apesar do resultado, ela desenvolveu um *burnout* físico, devido o excesso de trabalho, necessitando parar por um tempo e voltar para o Brasil.

Em vários momentos da entrevista, conta que ficou estarelecida durante a pesquisa para a elaboração do roteiro da série, ao ouvir as histórias das pessoas e também por perceber que elas naturalizavam aquela realidade ou outras, simplesmente, desconheciam. Então, ao perguntar sobre o que ela percebe de mudança com o trabalho missionário desenvolvido, ela fala:

“- Eu dirigindo um projeto, sendo uma mulher, solteira, num país africano como a Guiné-Bissau... não foi fácil conseguir esse espaço, mas valeu a pena! [...] O meu relacionamento com Deus ficou diferenciado. O meu entendimento das escrituras ficou diferenciado... [...] A partir dessa experiência, meu relacionamento com Deus e essa experiência transcultural, de ver um Deus que ele não conversa... ele é ‘acultural’, sabe? A cultura do Reino... Ah! É um Deus de terno e gravata? É um Deus de templo, de blocos? É um Deus que não habita em Templos! É um Deus que escolheu habitar dentro de pessoas! É um Deus que fala todas as línguas! Enfim... então, meu relacionamento com Deus, a minha vida cristã, teve uma visão mais ampliada, né? De Deus e da humanidade.” (sic) (Carla)

O encontro com a cultura local motivou a missionária a confrontar a situação de violação aos direitos humanos, de forma que a “Cultura do Reino” precisa ser implantada. Não aprofundarei a compreensão dessa expressão. De maneira geral, seria a propagação de valores cristãos, baseados na Bíblia, sob a roupagem de Deus como um ser “acultural”, o que aparenta ser contraditório se existe uma “Cultura do Reino”.

Todavia, essas percepções moldam a subjetividade de Carla. A maneira como ela enxerga o mundo e a humanidade se dá numa visão que separa o “padrão teórico-cultural humano”, a cultura vivida, e a lente da religião sobre os processos culturais.

Missionária Claudia e missionário Pr. Armando

Casados, ela natural do Estado de São Paulo e ele de Minas Gerais, ambos têm uma história parecida no aspecto missionário. Participavam atividade das atividades da igreja até que, num projeto missionário em Moçambique, se conheceram.

Chegaram a Guiné-Bissau em meados de 2015 para iniciar um projeto de implantação da Igreja Batista na capital, Bissau, pela JMM. Desde então, trabalham com crianças e adultos, com projetos ligados à alfabetização, capacitação de líderes, acompanhamento nutricional e *prenhadas* (gestantes).

Entretanto, devido à pandemia e o fluxo emigratório de guineenses, o projeto de alfabetização de adultos estava parado. Algumas vezes as pessoas que faziam parte da igreja e, conseqüentemente, ajudavam nas atividades, precisavam mudar de lugar por causa da condição econômica do país, agravada na pandemia.

As ações na área da educação, no entanto, foram direcionadas para a pré-escola por meio do PEPE (Programa de Educação Pré-Escolar). De acordo com o *site* oficial, consiste num programa socioeducativo missionário promovido em parceria com igrejas evangélicas e comunidades no Brasil e em diversos países da América Latina, África e sudeste da Ásia³⁷.

A função desse programa, que tem parceria com a JMM, é trabalhar com crianças em situação de vulnerabilidade social, oportunizando os alunos a possibilidade de integrar-se a uma escola regular, de acordo com eles.

Cláudia e Armando tem formação em nutrição e técnico de enfermagem, respectivamente. Com essas formações eles desenvolvem o projeto com crianças fazendo um acompanhamento nutricional dos pequenos e de suas famílias. Em algumas tabankas, eles só podem realizar as atividades com a permissão do *homem grande* ou da *mulher grande*.

Em relação ao choque cultural, Cláudia relata que, além das questões de infraestrutura do país, teve dificuldade em compreender a maneira como as pessoas se relacionam com a morte.

“- Relativo à cultura mesmo... acho que a parte que eu mais tive dificuldade foi a questão dos enterros. Os velórios eram duradouros, o choro. Fica dias, meses, até anos. Isso eu tive bastante difícil pra eu entender. A importância disso pra o

³⁷ No Brasil, o PEPE significa Programa de Ensino dos Princípios do Evangelho e é desenvolvido sob a responsabilidade da ABIAH – Associação Brasileira de Incentivo e Apoio do Homem. No exterior, o PEPE significa Programa de Educação Pré-escolar e é desenvolvido sob a responsabilidade da Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira, como PEPE Internacional. Disponível em <https://www.pepe-network.org/quem-somos/>. Acesso em 27/01/2023

guineense, assim de um modo geral. A importância da morte. E, as vezes, a inversão de valores em relação à vida. Então, isso me deixava bem triste e ao mesmo tempo a minha reação inicial era não participar. Hoje eu tenho outra visão. Hoje eu vou naquele velório. Fico o tempo que for preciso. Mas ante não. Falava assim: Que perda de tempo! Mas... estou aprendendo.” (sic) (Claudia)

Segundo ela, os guineenses com quem se relacionava, tinham um apego maior à morte do que à vida. Os rituais de *choro* ou *toca-choro* (velórios) eram muito valorizados pelas pessoas. Tanto que alguns bens (sejam mantimentos, bebidas ou animais) eram guardados para o ritual. Cláudia exemplifica com a experiência que teve, logo ao chegar no país, quando a mãe de uma irmã da igreja adoeceu de tuberculose.

“- Daí começaram a chegar as pessoas. Eu fui na casa fazer uma visita e estavam todos os parentes em volta. Todo mundo esperando ela morrer. E a irmã falou assim: “Está todo mundo lá. Eu tenho que comprar arroz”. Ela passando dificuldade, tinha que alimentar todas aquelas pessoas esperando a morte da mãe. [Então eu disse:] “sua mãe não tem que morrer desse jeito não! Existe cura, existe antibiótico, existem medicamentos”. Trouxemos ela pra Bissau e ela ficou internada aqui. E as pessoas ficaram lá... esperando ela voltar morta! E o que aconteceu? Ela veio a um hospital especializado, teve atendimento e voltou viva e boa.” (sic) (Claudia)

O choque misturado com indignação, segundo ela, estava no fato das pessoas “valorizarem” a morte a ponto de deixar a senhora morrer sendo que os gastos com o velório e com os presentes poderiam ser investidos na vida da mulher doente.

“- E ela estava tendo gastos com os parentes. Depois foi todo mundo embora. Tinham levado vacas. Estava em volta da casa, mas não estavam comendo a vaca. Isso daí que me chocou. Porque ela estava tendo que comprar comida, sendo que tinham vacas que estavam esperando pela morte para poder fazer aquela vaca. E, depois, ninguém deu a vaca. O que, para mim, era uma ofensa à vida. E o gasto, ninguém tinha dinheiro pra ajudar ela para trazer a mãe para Bissau. Mas, tinham dinheiro para, depois que acontecesse a morte, poder ajudar. Todo mundo dá dinheiro, dá arroz, dá vaca. Coisas caras! Tecidos caros, para a morte! Mas para a vida, não! Não tem 2,500 francos para uma consulta. Então, isso me causava indignação.” (sic) (Claudia)

Cláudia considera essa inversão de valores, de acordo com seu conceito, uma possibilidade para mostrar os princípios cristãos àquelas pessoas. Embora essa situação tenha acontecido no início de sua estadia no país, ela afirma que ainda se indigna, mas não como antes.

“- Não... aceitar, não aceito! Mas a gente não age com tanta indignação como antigamente. A gente conversa e vai mostrando. Assim como eu conversei com ela também. A gente dá alternativas. E os irmãos da igreja já pensam diferente. Eu penso que a cultura cristã entra na vida das pessoas, elas vão mudando a atitude.” (sic) (claudia)

A “cultura cristã”, semelhante ao falado pela missionária Carla, é responsável pela mudança na perspectiva de vida das pessoas. A conversão, então, aparece como meio para se encontrar a verdade do evangelho, razão da missão do missionário, e tem o sentido de ruptura das práticas “erradas” da cultura.

Desenvolver relacionamentos próximos com os nacionais, para Armando, foi importante na adaptação. Aprendizado partilhado por outro missionário. Sua limitação auditiva lhe impossibilita a comunicação verbal eficiente, estando, nessa situação, sua principal dificuldade. Afirmar ter o mesmo pensamento de Cláudia em relação aos valores de vida e morte, mas isso, aparentemente, não causa a mesma indignação. Seu desafio é em relação à saúde e as condições limitadas do país nessa área, principalmente quando envolve os filhos.

“- ... um desafio que eu enfrentei muito na área da saúde, foi quando eu vi os filhos passando mal. H* desmaiou aqui duas vezes. Por causa da malária. Você pensa: E agora? O filho desmaiou, precisa levar pro hospital. Ai, como a demanda é muito limitada, vem aquele filme na cabeça da gente, como pai. Só que, tudo isso vai nos ajudando a vencer. Não é acostumando, mas buscando alternativas junto a pessoa para nos orientar, para ver o que que havia para prevenirmos contra essas dificuldades. Em relação a cultura mesmo, a adaptação foi tranquila, transporte também deu pra administrar. A moradia, graças a Deus, Deus nos deu uma boa casa pra morarmos aqui, uma boa estrutura. Somos muito cuidados pela junta. Tudo o que prometem a gente é feito. E tudo ameniza. Temos uma equipe muito boa que nos dá todo o suporte necessário. Isso tudo ameniza o choque, ameniza todas essas intempéries que a [cultura] possa trazer pra gente.

Segundo ele, o que tem ajudado na superação dos desafios é o relacionamento saudável com a igreja guineense, os laços familiares, as atividades e o suporte das igrejas batistas do Brasil, por meio da JMM.

O lidar com a realidade do outro tem feito repensar a sua atuação como líder, na igreja. Como uma das atividades que desenvolve é a formação de liderança, cuida de jovens pastores. Em sua liderança, tem procurado engajar esses pastores para que possa, no futuro, coordenar os trabalhos locais. Entender isso passa pela necessidade de renunciar vaidades, sabendo que a igreja guineense não deve carregar o estilo de ser e fazer brasileiro. Isso implica, inclusive, na recusa do orgulho que o título missionário ou pastor possa representar.

“- Eu fui aprendendo com eles. Às vezes, aprendendo a deixar de ser eu, para ser nós. Em muitos momentos, para ser eles também. Então, é um momento muito difícil quando nós temos que [dizer] que não estamos aqui pra implantar uma igreja Batista brasileira, é uma igreja Batista guineense. Então eu tenho que me abster de muitas coisas. Deixar de ser eu para ser eles. Isso pra mim, foi fundamental nesse processo. É um processo. Errei muitas vezes. Algumas vezes tentando ser eu. Mas

eles foram me mostrando que é melhor eu ser “eles” muitas vezes. Eu tenho que negar a mim mesmo para que as coisas pudessem fluir da maneira que deveria [...]. Então eu fui mudando muitos conceitos. Fui mudando muitos valores também em função do trabalho que estamos realizando. E nesse processo todo, tem essa questão da formação de uma nova liderança com uma visão mais ampla do reino de Deus. Uma visão relacional mais consistente. E eu dou graças a Deus pela oportunidade de participar desse convite.” (sic) (Armando)

A atividade missionária, nesse sentido, exigiu uma autopercepção cultural, isto é, tornar a cultura visível (conforme Wagner, 2020). Cláudia descreve uma mudança em si mais ligada aos aspectos do caráter e da relação interpessoal.

“- O que eu mudei... nessa parte de manipulação. Que eu tive que aprender não manipular. Eu era muito manipuladora. Deus tem trabalhado nessa área. Também, na parte de humildade [...]. [A] parte de conversar com as pessoas e olhar na cara. Não acontecia em São Paulo e isso é importante aqui. É uma coisa que melhorou a minha vida. Cumprimentar. Cumprimentar... gente, que difícil pra mim! Então, cumprimentar as pessoas. Dar bom dia, boa tarde e boa noite na rua. E dar bom dia antes de perguntar o preço na feira. Isso tudo é aprendizado. É muito bom! Eu sou... a minha mãe fala que eu fiquei mais séria depois que vim pra cá. Dou menos risada. Porque, na cultura não pode estar rindo pra todo mundo. Então eu sou um pouco mais séria e ao mesmo tempo mais descontraindo. Danço! Brinco... essas coisas. Com as pessoas que eu conheço mais. Não pra todo mundo. Pra todo mundo eu sou mais séria. É isso! Eu falo assim, na minha maneira de ser. Como pessoa e não como cristã. Como cristã, claro que teve outras mudanças.” (sic) (Cláudia)

Observo, com os exemplos, que os missionários ressignificam a estadia no país, com questões ligadas ao caráter, às relações interpessoais, de acordo com a própria constituição subjetiva de cada um. A adaptação ao país e a cultura se dá ao passo que ele se reconhece enquanto um “outro”. Motivado pela missão, eles se colocam, por fatores pessoais/religiosos, numa situação de vulnerabilidade, em paralelo, elementos externos, cultura, relações e o compromisso com a denominação, também são forças atuantes.

Missionária Nilda

Nilda era uma missionária que estava há mais tempo no país quando chegamos, em 2013. Trabalhava com a capacitação de professores de escola bíblica, alfabetização de adultos e com as *badjudas* (meninas).

Infelizmente o período conturbado desde 2020 não permitiu uma entrevista *online*, como ocorreu com os outros. Por isso, recorro à memória de alguns momentos e conversas vividos com a missionária.

Ela se dedicava bastante às meninas. Sempre perguntando pela família, cobrando responsabilidade com a igreja e os estudos. Isso, porque, a situação da mulher não é das mais fáceis, conforme falado anteriormente.

Algo interessante é que Nilda se dispôs a falar o crioulo, independente do que as pessoas falassem sobre erros nesse processo. Isso, com a motivação de chegar o mais próximo possível das meninas e de suas famílias, já que a conscientização da realidade da mulher era uma diretriz do seu trabalho.

Em uma das últimas oportunidades que falei com ela, se mostrou num processo de aprendizagem porque tinha retornado ao Brasil. Seu tempo, enquanto missionária na Guiné-Bissau, tinha se findado. A partir de então era preciso reaprender, foi o que me disse.

Conversão simétrica entre os missionários batistas.

A atividade missionária acontece num campo de batalhas o “mal”, como visto até aqui. Nesse processo o missionário passa por uma transformação sua subjetividade moldada, provocado pelo e durante o choque cultural (WAGNER, 2020; ENGELK, 2004). Na circunstância do encontro e do choque, o agente religioso se reconhece como um ser preenchido por uma cultura em outro ambiente cultural. Argumento, dessa forma, que, em decorrência dessa situação, acontece o processo de conversão simétrica.

Os impactos na subjetividade dos missionários foram evidenciados. É nítido como, cada um, a seu modo, pode suscitar para si algum aprendizado relevante para seu desenvolvimento pessoal. Para além, a observação das demandas da comunidade (política, economia, gênero) os motivou a desenvolver uma atividade que trouxesse um retorno as pessoas.

De modo semelhante, iniciei esta pesquisa relatando como fui impactado pelo trabalho missionário em uma cultura diferente. A maneira de ver o mundo, ou os mundos, não foi a mesma. Pessoalmente, foi um grande aprendizado, que partilho com os demais missionários.

No entanto, enquanto na minha experiência o tensionamento de algumas crenças e valores da religião e da denominação emergiram do que vivi, o mesmo não se pode perceber dos demais. A ideia de “mal”, embasado nos conceitos da teologia e fortemente sustentada pelo pentecostalismo, permanece na mentalidade dos missionários. A cultura africana foi, por vezes, nas conversas e entrevistas, apresentada com a contaminação da maldade diabólica. No

caso dos missionários batistas, a compreensão do “mal” é atribuída a cultura de qualquer lugar, não especificamente da África.

Interessa-nos pensar como os missionários reelaboram essas compreensões no decorrer da atividade missionária. É certo que a prática devocional e a relação com as instituições que representam as igrejas mantenedoras, requer uma postura de fidelidade ao discurso institucional e a crença subjetiva.

Repensar o “mal” e, conseqüentemente, retirar seu significado do discurso geraria impactos para além da subjetividade. A própria ideia de missão ou missões perderia o sentido e, assim, toda a estrutura da manutenção missionária, falada anteriormente, ruiria. As agências missionárias seriam impactadas e muitos líderes sofreriam algum tipo de perda.

Doutra forma, se o missionário é afetado pela atividade missionária, a denominação também precisaria se adaptar para conseguir o sucesso. Algumas variantes, talvez, precisam ser pontuadas no prosseguimento da pesquisa: liderança da denominação, que tipo de ideologia política e teológica rege essas lideranças e quais os embates que o processo exigiria.

Contudo, observo que o missionário reinventa a si, subjetivamente, como quem vai se “convertendo” durante a prática missionária. Esse é um apontamento que deve desencadear outras reflexões e possibilidades.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propus, neste trabalho, entender o cerne da seguinte questão: se a atividade missionária é entendida como uma guerra contra o “mal”, como o encontro com o “mal” suscita questionamentos, transformações, modificações e ressignificações na subjetividade do missionário?

Para responder a esta questão, tracei um caminho que passava por minha própria experiência, enquanto nativo da religião, como missionário da Igreja Batista, fui à Guiné-Bissau, entre os anos de 2013 e 2014, associado à vivência de outros missionários batistas que também desenvolviam um trabalho naquele país. Acredito que o pesquisador sempre deixa sua marca no trabalho, e principalmente quando precisa transformar o familiar em exótico (DAMATTA, 1978), embora essa ideia não abarque exatamente o conhecimento de tudo do objeto de pesquisa (VELHO, 1978).

Assim, na trilha da pesquisa, considere importante entender a atividade missionária a partir da ideia de guerra contra o “mal” no encontro cultural, no sentido de que a religião cristã se embasa num aporte teológico associado a questões históricas e culturais para definir o pensamento sobre o “mal”. No contexto da atividade missionária na Guiné-Bissau, procurei identificar os trabalhos e ações desenvolvidas, verificando as estratégias, arranjos e negociações usadas pelos missionários junto aos locais. Visei, contudo, compreender como a subjetividade desses missionários é ressignificada a partir da guerra contra o “mal”.

Tendo em vista o contexto de pandemia da Covid19 em que a pesquisa se deu, algumas adaptações metodológicas se fizeram necessárias, por isso, os caminhos levaram ao uso da memória e experiência pré-campo associado a uma etnografia *online*. As entrevistas foram realizadas virtualmente, na plataforma *google meet* ou por conversas e informações de aplicativos, no caso *Whatsapp* e *Messenger*.

As possibilidades de pesquisa me fizeram partir da ideia de “mal”, como categoria êmica. O “mal”, no cristianismo, é associado à figura mitológica do Diabo, sendo este o responsável pela decadência humana por meio do pecado. O mundo, então, estando imerso no pecado, precisa ser resgatado, pois, desde as pessoas até os aspectos culturais, todos estão condenados (ZIERER, 2016; BIRMAN, 1997; PETERS, 2000). No contexto brasileiro, o “mal” é fortemente associado a cultura e religiosidade afro-brasileira (MACEDO, 2019), de maneira

que o continente africano é considerado o berço do “mal”. Isso motiva o cristianismo a se voltar aquele lugar (BIRMAN, 1997; Mariz, 1997; MEYER, 2018), principalmente, a partir do século XX, quando houve o crescimento do número de cristãos, superando a Europa, e evangeliza-lo.

Para entender o aumento do número de cristãos na África, trouxe algumas possibilidades de compreensão com os conceitos de neocolonialismo, secularização e globalização. Mostrei como a antropologia tem estudado os movimentos religiosos transnacionais (ORO, STEIL e RICKLI, 2012), especificamente o cristianismo, na África (VAN DE KAMP, DIJK, (2010); SANTOS, 2019). O fluxo religioso do cristianismo para o continente africano tem fundamentação na ideia do “mal” e a necessidade de salvação das pessoas.

Aponto, nesse sentido, que a religião cristã tem buscado expandir-se pelo mundo como uma estratégia de permanência. Ao passo que ela se expande ela também busca territorializar-se nos lugares aonde chega, se estabelecendo ali através de lógicas próprias. Entretanto, aponto que uma estratégia para o estabelecimento da religião nos lugares se dá pela conversão dos indivíduos.

A Antropologia do Cristianismo é uma disciplina dentro do universo antropológico, em que esta pesquisa está inserida. Apresenta vasta literatura que aponta a relação intrínseca entre cristianismo e conversão (ROBBINS, 2003, 2007, 2016; ENGELK, 2004; ROBERTS, 2012). Assim, dentro dos modelos teóricos da conversão, entendo que a ênfase na ruptura (ROBBINS, 2007) das práticas anteriores e o processo de subjetivação na prática religiosa (ENGELK, 2004), são as possibilidades que se adequam ao que é analisado aqui.

Os missionários são atores que promovem o processo de expansão do cristianismo. O missionário é alguém que cumpre uma missão, uma atividade a ser realizada (MARIZ, 2009). O missionário é alguém consagrado à sua comunidade de fé para levar a “luz” de Deus às “trevas”, o “mal”.

Situei esta pesquisa junto aos missionários da Igreja Batista, especialmente os que concentravam seu trabalho na Guiné-Bissau, onde eu também fui missionário. As atividades desenvolvidas através de estratégias iniciais que visam acessar as pessoas e estabelecer um relacionamento com elas. Nesse sentido, “vestir a cultura” seria a maneira como os

missionários utilizam elementos (a língua, as vestimentas, os costumes) do cotidiano para estabelecer alguma ligação com as pessoas.

Relacionar-se, para o missionário, é abrir portas para que a pregação do evangelho seja possível e, assim, vislumbrar a conversão da pessoa. Nesse processo, o missionário desenvolve uma série de atividades que beneficiam e atraem as pessoas. No caso dos missionários brasileiros, essas variam de acordo com o projeto que desenvolvem. Estes, englobam acompanhamento nutricional, de gestantes, educação infantil e de adultos, orientação para meninas, trabalhos de enfermagem, treinamentos, preparação de liderança na igreja (novos pastores).

O missionário se depara com um contexto diferente do seu. No caso guineense, as relações de gênero foram ressaltadas pelas missionárias e, embora elas se sentissem no dever de “respeitar” a estrutura machista da sociedade, na atividade que desenvolviam procuravam suscitar a mudança de pensamento. A violência contra crianças e mulheres, segundo apontam, é algo naturalizado por elas mesmas. Dessa maneira, as missionárias procuraram negociar com o contexto: “aceitavam” a situação, porque precisavam estar ali, mas não permitiram a naturalização dessas relações na mentalidade local, usando os meios que tinham para questioná-lo.

A atividade missionária, no contexto que observado, leva os missionários a pensar sua própria vida. O caráter individual foi repensado e analisado, observando falhas e a necessidade de mudança. Os relatos também apontam que o estar no campo missionário requer maior atenção ao processo de subjetivação interna, por meio das disciplinas do *self*.

Afirmar valores para questionar alguns processos culturais, como no caso da valorização da morte, requer do missionário um posicionamento, de acordo com o propósito de levar o nativo a conversão.

A atividade missionária, enquanto processo que visa a conversão do nativo, gera um movimento duplo: o missionário também “se converte”. Não no sentido de conversão religiosa, mas como um processo de ressignificar e/ou questionar valores internos e externos. Um processo que impele o missionário a posicionar-se, muitas vezes, visando a mudança social no campo que está inserido. Chamo esse processo de “conversão simétrica”.

A relevância desse trabalho está na contribuição aos estudos da Antropologia do Cristianismo e da atividade missionária, para além do neopentecostalismo. Observo que o cristianismo, em várias ramificações, busca se expandir globalmente e a conversão é uma estratégia para estabelecimento e fixação nos lugares aonde chega. Em relação à atividade missionária, vejo que o processo de conversão que é direcionado no trabalho missionário tem contrapartidas a ele. A atividade missionária é um processo simétrico para o missionário, mas é importante observar até onde o choque cultural implica na reelaboração, ou seja, em que medida o ele está disposto a conhecer e se desconstruir. Como apontei anteriormente, há encadeamentos que precisam ser pensados e analisados a partir da ideia de uma conversão simétrica que saem da subjetividade e abrangem a estrutura denominacional e as concepções de missão e missões.

Gostaria de ter prosseguido nessas questões e a não realização do trabalho de campo foi um empecilho. Fui levado a mudar o projeto e dificuldades, alheias a mim e a própria pesquisa, surgiram, tendo em vista que a pandemia afetou a todas as pessoas. Por isso, aponto que mais entrevistas poderiam ter sido realizadas e acredito que, a observação em campo, traria resultados mais concretos. No entanto, percebo essas lacunas como possibilidade de prosseguimento e motivação para outros pesquisadores desenvolverem mais o conceito de conversão simétrica.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Jaqueline Gomes de. A pesquisa etnográfica online em tempos de cultura de convergência. *Revista Observatório*, v. 5, n. 6, p. 109-131, Out.-dez. 2019.
- ALMEIDA, Carla; LÜCHMANN, Ligia; MARTELLI, Carla. A pandemia e seus impactos no Brasil. *Middle Atlantic Review of Latin American Studies*, v. 4, n. 1, p. 20-25, 2020.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**. São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284. 2010.
- ASEGA, Salome; BHABHA, Homi K.; BORDOWITZ, Gregg; KEE, Joan; KUO, Michele; KURIAN, Ajay; SATTERWHITE, Jacolby. Apropriação cultural: uma mesa redonda. Porto Arte: **Revista de Artes Visuais**. Porto Alegre: PPGAV-UFRGS, v. 22, n. 37, p.1-24 jul.-dez. 2017. e-ISSN 2179-8001. DOI: <http://dx.doi.org/10.22456/2179-8001.80138>.
- AUGEL, Moema Parente. A escrita feminina na Guiné-Bissau. IV Colóquio Nacional representações de gênero e sexualidades. CD-ROM: **Anais**. Universidade Estadual da Paraíba. Centro Paraibano de Estudos do Imaginário. Mestrado em Literatura e Interculturalidade. 2008. ISBN: 978-85-61702-00-7.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=pt&nrm=iso>.acessos em 14 de maio. 2022. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>.
- BANAGGIA, Gabriel. Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. **Religião & Sociedade**, v. 29, p. 200-221, 2009.
- BARBOSA, Alexandre de Freitas. **O mundo globalizado: política, sociedade e economia**. São Paulo: Contexto, 2001.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 3ªed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2016.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Campinas: Luiz para o Caminho, 1990.

BEYER, Peter. **A privatização e a influência pública da religião na sociedade global**. In: FEATHERSTONE, Mike (coord.). *Cultura Global – nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BEZERRA, Carina Bandeira et al. Impacto psicossocial do isolamento durante pandemia de covid-19 na população brasileira: análise transversal preliminar. **Saúde e Sociedade**, v. 29, n. 4, p. e200412, 2020.

BIALECKI, J., HAYNES, N. e ROBBINS, J. (2008), The Anthropology of Christianity. **Religion Compass**, 2: 1139-1158. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00116.x>.

BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia. NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (Org). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. Pág. 62 à 80.

BOSCH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

Borges, G., & Diallo, A. (2020). A filosofia africana do ubuntu e os direitos humanos. **Inter: revista de direito internacional e direitos humanos da ufrj**, 3(2). Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/inter/article/view/36398>

BORGES, Manuela. O Conhecimento Etnológico da Guiné-Bissau. Uma Perspectiva de Género. In: RODRIGUES, José Damião; RODRIGUES, Casimiro. **Representações de África e dos africanos na história e cultura - séculos XV a XXI**. Nova Gráfica Lda.: Açores, 2011. pág. 65-88.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina & FERREIRA, Marieta M. (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

_____. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Revista Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983

CAIOMIQUE, Policarpo Gomes. **Virtudes satanizadas**. Epistemologias africanas e outros olhares. São Paulo: Fontenele Publicações, 2020.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 34, 2013.

CANNEL, Fenella (2006). "Introduction: The Anthropology of Christianity." In Fenella Cannell, ed. **The Anthropology of Christianity**. Durham, NC: Duke University Press: 1–50.

CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Textos básicos de antropologia**: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CASTRO, E. V. de. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.113-148, 2002

CATANI, A. M. Pierre Bourdieu e seu esboço de auto-análise. **EccoS**, São Paulo, v. 10, n. especial, p. 45-65, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

Christianity in its Global Context, 1970–2020: Society, Religion, and Mission. (2013). **International Bulletin of Missionary Research**, 37(3), 164–164. <https://doi.org/10.1177/239693931303700308>. Acesso em 08/05/2022.

COLEMAN, Simon. Zonas fronteiriças: ética, etnografia e o cristianismo" repugnante". **Debates do NER**. Porto Alegre, RS, 2018.

CONCEIÇÃO, W. da S. "Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo"? Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 41–52, 2016. DOI: 10.52426/rau.v8i1.158. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/158>. Acesso em: 5 jan. 2023.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter 'Antropological Blues'. In: E. de O. Nunes (org.), **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. Trabalho de campo na antropologia social; Trabalho de campo como rito e passagem. In: **Relativizando**: Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DORES, Fabiola Gaspar das. A memória como método de pesquisa. **Cadernos de Campo**, 1999.

DRESCH, Gabriella Ane. Os conceitos sociológicos fundamentais de Max Weber em “A ética protestante e o Espírito do Capitalismo”. **Revista Sociologias Plurais** UFPR. V.1. N 1. fev. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/sclplr.v1i2.64782>. Acesso em 14/ 08/ 2021.

Droogers, A. (2011). **Play and Power in Religion**: Collected Essays. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110259513>

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. 3ed. São Paulo: Paulus, 2008.

EMBALÓ, Filomena. O crioulo da Guiné-Bissau: língua nacional e factor de identidade nacional. **Papia**, v. 18, p. 101-107, 2008.

Engelke, M. (2004). Discontinuity and the Discourse of Conversion. *Journal of Religion in Africa*, 34(1/2), 82–109. <http://www.jstor.org/stable/1581482>.

_____. (2014). Christianity and the Anthropology of Secular Humanism. *Current Anthropology*, 55(S10), S292–S301. <https://doi.org/10.1086/677738>.

ENGELKE, M. TOMLINSON, M, (eds.), 2006, **The Limits of Meaning**: Case Studies in the Anthropology of Christianity, Berghahn Books, New York, NY.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da antropologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ESCOBAR, Arturo. Bem-vindos à *cyberia*: notas para uma antropologia da cibercultura. In: SEGATA, Jean. RIFIOTIS, Theophilos (Orgs). **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília: ABA Publicações; Joinville: Editora Letradágua, 2016. p. 21-66

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Editora Ulisseia Ltda, 1965.

FASSIN, Didier. **A sombra do mundo**: uma antropologia da condição carcerária. São Paulo: Unifesp, 2019.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. **Ser afetado**. Cadernos de Campo n.13. p.155-161.

FERREIRA, Valdiney Aparecido. **O campo é o mundo**: análise sociológica da transnacionalização das igrejas evangélicas. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

FRAGOSO, Suely. RECUERO, Raquel. AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1989.

GOLDMAN, Márcio. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia** (46) 2. Brasil

GOMES, Patrícia Godinho. O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. São Luís: **Revista Outros Tempos**, 2015.

GUERRIERO, S. Antropologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. 1ed.São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, v. 1, p. 243-256.

GUINÉ-BISSAU, A. ESCRITA FEMININA NA. Moema Parente Augel Universidade de Bielefeld (Alemanha) Comunicação apresentada no IV COLÓQUIO NACIONAL REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E DE SEXUALIDADES-Questionando identidades e sujeitos nas culturas contemporâneas. 19-20.6. 2008 GT 5-Identidade, diversidade e sexualidade nas literaturas afro-brasileira e africanas de língua portuguesa. Coordenadora: Profa. Dra. Rosilda Alves Bezerra (UEPB).

HINE, C. **Virtual Ethnography**. London, Sage, 2000.

_____. (ed.). **Virtual Methods**. Oxford, Berg, 2005.

_____. “How Can Qualitative Internet Researchers Define the Boundaries of Their Project?”, in A. Markham; N. Baym. **Internet Inquiry. Conversations About Method**. Los Angeles, Sage, 2009, pp. 1-20.

Hirata, H. (2014). Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo soc.**, São Paulo, 26(1), 61-73.

HIRSCHKIND, Charles. **Uma ética da escuta**: a audição de sermões em casse no Egito contemporâneo. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 211-261, 2021.

JENKINS, T. 2012. The anthropology of Christianity: situation and critique. **Ethnos** 77:459–476.

Johnson, T. M., Zurlo, G. A., Hickman, A. W., & Crossing, P. F. (2018). Christianity 2018: More African Christians and Counting Martyrs. **International Bulletin of Mission Research**, 42(1), 20–28. <https://doi.org/10.1177/2396939317739833>. Acesso em 08/05/2022.

Junior, C. M., & Campos, R. (2018). O pentecostalismo nas fronteiras da antropologia: uma apresentação a zonas fronteiriças: ética, etnografia e o cristianismo “repugnante.” **Debates Do NER**, 1(33), 263–270. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.88047>

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 17.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

LIDÓRIO, Ronaldo. **Introdução à antropologia missionária**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

LIMA, Greilson José de. **Quando o Rio é a esperança**: performance, invisibilidade e magnitude na experiência do emigrante nordestino. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

LOPES, A. M. H. Neocolonialismo na África. **Sankofa (São Paulo)**, [S. l.], v. 4, n. 8, p. 12-21, 2011. DOI: 10.11606/issn.1983-6023.sank.2011.88804. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88804>. Acesso em: 10 maio. 2022.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? São Paulo; Unipro editora, 2019.

MAGALHÃES, ACM. BRANDÃO, Eli. O Diabo na arte e no imaginário ocidental. In MAGALHÃES, ACM., et al., Orgs. **O demoníaco na literatura** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. pp. 277-290.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MARIZ, Cecília L. Missão religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. **Análise Social**, vol. XLIV (1.º), 2009, pág. 161-187.

_____. O demônio e os Pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia. NOVAES, Regina, CRESPO, Samira (Org). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. Pág. 45 à 61.

_____. 1999. **A teologia da batalha espiritual**: uma revisão da bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47:33-48.

MARIZ, Cecilia & CAMPOS, Roberta. 2014. “O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das Ciências Sociais Brasileiras com a Antropologia do Cristianismo”. In SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta B. C. & PEREIRA, Fabiana. **Rumos da Antropologia no Brasil e no Mundo**: Geopolíticas Disciplinares, pp.191-214. Recife: Editora UFPE.

Marshall, Kimberly, and Andreana Prichard. 2020. **Spiritual Warfare in Circulation**. *Religions* 11, no. 7: 327. <https://doi.org/10.3390/rel11070327>

Mateus Henrique Zotti Maas, **Quando o “nativo” é pesquisador**, Ponto Urbe [Online], 17 | 2015, posto online no dia 15 dezembro 2015, consultado o 19 dezembro 2022. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2896>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2896>

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

MARTINS DE ALMEIDA, Bruna Gisi. Esboço de auto-análise, de Pierre Bourdieu. **Revista de Sociologia e Política**, [S.l.], n. 26, june 2006. ISSN 1678-9873. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/8109/5726>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

MARTINS, Patrícia Leonor. Uma breve história do Diabo na Literatura. **Revista Todas as Musas**. Ano 11 Número 02 Jan – Jun 2020.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. **Da cultura pentecostal ao líder carismático**: os crentes da Assembleia de Deus e a performance do Pastor Silas Malafaia. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, pág. 98, 2011.

_____. Cristianismo e conversão. In: REESINK, Mísia L. CAMPOS, Roberta B. C. (Org). Dossiê: **(Des)Continuidades no Campo Religioso**. Revista Antropológicas. v. 25, n. 1 (2014) PPGA UFPE.

_____. O pastor como hiperconvertido: uma etnografia da constituição do líder pentecostal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 41 (1): 125-148, 2021.

MESLIN, Michel. **Fundamentos da antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 267 – 332.

MENDONÇA, M. G. de. A descolonização da África: nacionalismo e socialismo. **Sankofa (São Paulo)**, [S. l.], v. 12, n. 22, p. 117-140, 2019. DOI: 10.11606/issn.1983-6023.sank.2019.158261. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/158261>. Acesso em: 14 maio. 2022.

MEYER, Birgit (1999). **Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana**. Trenton, NJ: Africa World Press.

MEYER, Birgit (2018). **A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo**. Debates do NER, vol. 19, n. 34, pp. 13-45.

MONTERO, Paula. (org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural, São Paulo, Globo, 2006.

_____. Saberes missionários: da autoria à tradução. **Revista de Antropologia**. USP. São Paulo, 2012. v. 55 nº 22.

NASCIMENTO, Analzira. **Evangelização ou colonização?** O risco de fazer missão sem se importar com o outro. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2015.

NHAGA, Jacira. Influências das novas tecnologias de comunicação e informação na interação social contemporânea guineense. 2019. 25 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Humanidades) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/1484>

ORO, Ari Pedro. STEIL, Carlos Alberto. RICKLI, João (Org). **Transnacionalização religiosa**: fluxos e redes. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. **Horizontes antropológicos**, v. 13, p. 375-405, 2007.

PETERS, George W. **Teologia Bíblica de Missões**. Capítulo 5: A Tarefa Missionária. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2000. Pág 193 - 208.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (orgs), **Religião e Globalização**. Petrópolis: Vozes, 1997.

PIRES, Flávia Ferreira, JESUS, Rodrigo Otávio S. S. Do Brasil para o mundo: como conceitos weberianos podem nos ajudar a entender o sucesso transnacional da Igreja Mundial do Poder de Deus? In: **Ciências da Religião: história e sociedade**. São Paulo, v. 12, n 1. pág. 137-167, jun. 2014.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

Revista Campanha de Missões 2022 - Viva a Compaixão. Rio de Janeiro: JMM, 2022.

ROBBINS, Joel. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity." **Current Anthropology**, vol. 48, no. 1, 2007, pp. 5–38.

ROBBINS, J. (2017). Can There Be Conversion Without Cultural Change?. **Mission Studies**, 34 (1), 29-52. <https://doi.org/10.1163/15733831-12341482>.

_____. (2003). "What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity." **Religion** 33, 3:191–199.

ROBERTS, Nathaniel. 2012. Is conversion a 'Colonization of Consciousness'?. **Anthropological Theory**, 12(3):271-294.

SANTOS, L. R. Estreitando alianças, criando crentes moçambicanos. Notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 62, n. 3, p. 584 - 609, 2019. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2019.165231. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165231>. Acesso em: 21 out. 2021.

SEGATA, Jean. RIFIOTIS, Theophilos (Orgs). **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília: ABA Publicações; Joinville: Editora Letradágua, 2016. 280p.

SERRANO, Carlos. WALDMAN, Maurício. **Memória D'África: a temática africana em sala de aula**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Kalina Vanderley. SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2014.

SILVA, Epifânia Aristides Arlete da. **Desigualdades de gênero na Guiné-Bissau: mulheres na representação política**. 2019.

SILVA, Cleunismar. Violência contra mulheres e os desafios da igualdade de gênero na Guiné-Bissau. n. 2. **Sintidus**. Universidade Lusófona de Guiné-Bissau. 2019. pág.3-33.

SOUZA NETO, A. de; AMARAL, P. L. Os Imponderáveis da etnografia religiosa: uma análise sobre o trabalho etnográfico no campo da religião. *Mneme - Revista de Humanidades*, [S. l.], v. 12, n. 29, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/975>. Acesso em: 21 jan. 2023.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus: Quem são os evangélicos e porque eles importam**. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. Terceiro Nome, São Paulo: 2013.

SWATOWISKI, Cláudia W. Igreja Universal em Portugal: tentativas de superação de um estigma. **Intratextos**, Rio de Janeiro, Número Especial 01, 2010. pp. 169-192.

TÉ, Didier. **Nação e desenvolvimento na Guiné-Bissau: as contribuições do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa e da Soronda: revista de estudos guineenses**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2020.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. **Rev. Adm. Pública** 43 (4). Ago 2009. <https://doi.org/10.1590/S0034-76122009000400007>

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom**. Vol. 2. J. Murray, 1871.

Van De Kamp, L., & Van Dijk, R. (2010). "6. Pentecostals Moving South-South: Brazilian And Ghanaian Transnationalism In Southern Africa". In: **Religion Crossing Boundaries**. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004187306.i-280.42>

VAN DER KAMP, Linda. Pentecostalismo brasileiro, 'macumba' e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro; RICKLI, João; STEIL, Carlos Alberto (ed.). **Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

VELHO, Gilberto. 1978. **Observando o familiar**. In: E. de O. Nunes (org.), *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

WACQUANT, Loïc. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. **Revista de Sociologia e Política**, p. 13-29, 2006. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782006000100003>.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu editora, 2020.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RODRIGUES, Donizete. ORO, Ari Pedro (Orgs). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Cirkula, 2014.

Wilson Trajano Filho e Juliana Braz Dias, «O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social», **Anuário Antropológico** [Online], v.40 n.2 | 2015, posto online no dia 01 junho 2018, consultado o 08 maio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/aa/1371>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.137>

ZALUAR, Alba. O crime e a não-cidadania: os males do Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

ZIERER, Adriana Maria de Sousa. O Diabo e suas múltiplas imagens nas iluminuras do Monstro Devorador e do Anjo Caído (século XV). **Antíteses**, vol. 9, núm. 17, 2016, pp. 12-35. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/1933/193346401003.pdf>