

Antropologia em missão: tensões, disputas e implicações da produção acadêmica missionária¹

Ana Carolina Saviolo Moreira (UFSCar/SP)

Resumo:

As relações institucionais entre agências missionárias e universidades são históricas e foram interpretadas de maneiras diferentes ao longo do tempo por intelectuais e agentes institucionais no Brasil. Para citar apenas um exemplo recuperado da bibliografia especializada no tema, temos o já conhecido - na história da antropologia - convênio entre o antigo *Summer Institute of Linguistics* (atual SIL Global) e o Museu Nacional, assinado no final da década de 1950. Embora este convênio tenha sido revogado pela universidade, principalmente pela fragmentação e insuficiência da produção científica daquela agência missionária sobre línguas indígenas - condição *sine qua non* para a sua continuidade - ainda é possível observar a presença missionária em universidades laicas, públicas e particulares. Além de participarem da vida acadêmica de universidades sem vinculação religiosa específica, missionários têm construído o seu próprio universo acadêmico e educacional, como é o caso da Unievangélica e do Instituto Antropos, cuja especialização *lato sensu* em Antropologia Intercultural é uma de suas opções curriculares. A produção acadêmica realizada nesses espaços é alvo de crítica recorrente por setores hegemônicos da disciplina, uma vez que é considerada instrumentalização do saber acadêmico. As tensões decorrentes dessas relações, portanto, nos convidam a refletir sobre as implicações de uma produção acadêmica antropológica voltada a atender interesses religiosos. A proposta desta comunicação visa a refletir sobre como se constrói, no interior do campo missionário evangélico, uma antropologia própria, e que concepções de cultura, alteridade e tradução ela mobiliza para legitimar seu projeto evangelizador. Para isso, tomarei como estudo de caso central o “Método Antropos de Aproximação Intercultural”, elaborado pelo missionário-antropólogo Ronaldo Lidório no livro *Antropologia Missionária*, por considerá-lo uma sistematização influente no meio missionário brasileiro de uma antropologia aplicada à evangelização. Para analisar esse material, recorrerei a referências da antropologia da religião e da história da antropologia. O objetivo é explorar as concepções de cultura, língua e alteridade que alicerçam tal método, contrapondo-os às noções hegemônicas da disciplina. Para isso, a análise do método é enriquecida por dados etnográficos de minha pesquisa de doutorado em andamento, mais especificamente entrevistas com missionários transculturais brasileiros e estadunidenses.

Palavras-chave: História da Antropologia; Antropologia Missionária; Instrumentalização.

1. Introdução

A presença missionária na história da antropologia brasileira e latino-americana não é um fenômeno recente, tampouco homogêneo. Mas um campo permeado de ambiguidades e

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

disputas, marcado ora por relações de colaboração e parceria, ora por relações de desconfiança e descontinuidades, e do qual participaram agentes religiosos, intelectuais e políticos. Com isso em mente, puxo apenas um dos fios possíveis para propor uma discussão sobre o campo missionário evangélico brasileiro e a construção de uma “antropologia própria”, partindo de um estudo de caso: o “Método Antropos de Aproximação Intercultural” proposto pelo missionário-antrópologo Ronaldo Lidório (s/d) no livro *Antropologia Missionária*.

Para além da relevância histórica das relações entre missionários, acadêmicos, indigenistas e políticos observadas na institucionalização e desenvolvimento da disciplina antropológica latino-americana², é a permanência e a reinvenção da presença missionária não apenas na academia laica, mas na criação de espaços acadêmicos confessionais próprios, que tornam este debate relevante e necessário. Isto fica evidenciado, por exemplo, ao tomarmos nota da existência de instituições religiosas brasileiras de ensino que oferecem formação *lato sensu* em antropologia, como é o caso do Instituto Antropos e da Unievangélica, os quais apresento a seguir.

O Instituto Antropos³ é uma organização vinculada a diferentes grupos missionários⁴. A sede da instituição está localizada em Manaus (AM) e tem como coordenadores o casal de missionários Ronaldo e Rossana Lidório. Tal como descrito em sua página eletrônica, o Instituto Antropos é “uma iniciativa que atua nas áreas de Antropologia, Pesquisa Sociocultural e Missiologia Aplicada”⁵, e cuja atuação:

Tem investido na educação antropológica e missiológica, tendo capacitado 237 pessoas desde 2001 com o curso "Capacitação Antropológica" em forma presencial, e outros 220 como educação à distância. Lançou, em parceria com a UniEvangélica, em 2010, a Pós Graduação em Antropologia Intercultural, *lato sensu*, na cidade de Manaus, pós graduando 28 pessoas.

²Ainda que o escopo temporal deste texto abranja majoritariamente eventos ocorridos a partir da segunda metade do século XX, quando observa-se a presença das chamadas missões evangélicas transculturais no Brasil (Almeida, 2002) é preciso considerar que a relação entre missionários católicos e a antropologia é ainda anterior, como demonstrou Paula Montero (2007) sobre a etnografia salesiana de Antonio Colbacchini entre os Bororo do Mato Grosso, realizada entre os anos 1920 e 1930. Também é preciso considerar que a presença presbiteriana (denominação professada por Ronaldo Lidório) no Brasil também é anterior, datando da segunda metade do século XIX, período em que o protestantismo é inserido no país (Almeida, 2002).

³As informações foram consultadas em: <https://instituto.antropos.com.br/site/inicio/>. Acesso: 02 set. 2020. Em nova consulta em 2025, este site estava fora do ar.

⁴Associação Presbiteriana de Missões Transculturais (APMT), a Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB), a Missão de Evangelização Mundial (AMEM), o Projeto Amanajé, o Conselho Nacional de Líderes e Pastores Evangélicos Indígenas (CONPLEI), o *Summer Institute of Linguistics* (SIL), e a *World Evangelical Alliance* (WEA).

⁵As informações foram consultadas em: <https://instituto.antropos.com.br/site/inicio/>. Acesso: 02 set. 2020. Em nova consulta em 2025, este site estava fora do ar.

Está lançando [lançou] em 2011 capacitações missiológicas, de pesquisa sociocultural e plantio de igrejas⁶.

O Centro Universitário de Anápolis – Unievangélica – é uma instituição religiosa de nível superior reconhecida pelo Ministério da Educação (MEC) desde 2004, localizada no estado de Goiás, com cursos de graduação, especialização e pós-graduação em diferentes áreas do conhecimento. Faz parte da Associação Educativa Evangélica, fundada em 1947, e possui cerca de 10 mil alunos, de acordo com informações obtidas em sua página oficial. A missão da instituição, em sua própria definição, é:

Promover com excelência e conhecimento, por meio da educação em seus diferentes níveis, fundamentado em princípios cristãos, buscando a formação de cidadãos comprometidos com a verdade, a comunidade, o respeito, a transformação social e o desenvolvimento sustentável⁷.

Ainda no que se refere aos “valores da instituição”, é importante reiterar a explicitação de seu caráter religioso, presente na afirmação de que “a crença em Jesus Cristo é central para tudo que somos, pensamos e fazemos”⁸. O trabalho de atuação e transformação da comunidade realizado por ela, de acordo com a sua perspectiva, é orientado por estes valores e pela crença na “verdade”. Há várias considerações possíveis sobre a imbricação dessas noções, fundamentada em valores centralizadores e de pretensão universalista, com os problemas do relativismo antropológico e da noção (ou das noções) de tradução por eles empregadas. Para entender como se produziu essa espécie de “sincretismo epistemológico”, olho também para como historicamente foi se produzindo a difusão do processo missionário como parte de uma espécie de cultura própria, produzindo aqui uma tentativa de compreensão dessa antropologia.

Entendo que este fenômeno observado no Brasil está profundamente relacionado com o forte movimento missionário transcultural existente nos Estados Unidos, havendo inclusive intensa circulação de atores entre os dois países (brasileiros que vão para os Estados Unidos para estudar sobre treinamento missionário, e estadunidenses que vêm para o Brasil para evangelizar). É inegável que o envio de missionários estadunidenses para o Brasil e outros países da América Latina está relacionado não apenas com motivações religiosas, mas também políticas, sobretudo durante o governo de Ronald Reagan, nos Estados Unidos da década de 1980. Conforme demonstrou Lacerda (2018), Reagan, em consórcio com um setor

⁶ As informações foram consultadas em: <https://instituto.antropos.com.br/site/inicio/>. Acesso: 02 set. 2020. Em nova consulta em 2025, este site estava fora do ar.

⁷ As informações foram consultadas em: <https://www4.unievangelica.edu.br/pagina/quem-somos>. Acesso: 28 mai. 2025.

⁸ As informações foram consultadas em: <https://www4.unievangelica.edu.br/pagina/quem-somos>. Acesso: 28 mai. 2025.

evangélico que passou a representar uma base de sustentação do Partido Republicano desde fins dos anos 1970, reagiu à corrente de viés progressista da igreja católica chamada de Teologia da Libertação, enviando missionários vinculados à direita cristã para expandir a palavra de Deus, combater o comunismo na América Latina e promover uma guerra espiritual do bem contra o mal (Lacerda, 2018, p. 69).

Ciente do lastro político do debate e da transnacionalidade envolvida no trânsito de missionários transculturais entre o Brasil e os Estados Unidos, trago para esta discussão uma pequena parte dos dados coletados durante o meu estágio de pesquisa na Universidade do Colorado, nos Estados Unidos, mais especificamente trechos de entrevistas realizadas com missionários estadunidenses (2 exemplos, neste texto) e de uma entrevista realizada com um missionário brasileiro que, apesar de não ter formação em antropologia, demonstrou possuir domínio das discussões da antropologia missionária no Brasil.

Para organizar as ideias aqui apresentadas, o texto está assim estruturado: na segunda seção, intitulada “O legado histórico e as novas fronteiras da antropologia missionária”, faço um levantamento histórico sobre a chegada e a permanência de missionários em instituições universitárias no Brasil e outros países da América Latina, demonstrando como a atuação do SIL Global (antigo *Summer Institute of Linguistics*) foi determinante para garantir a presença missionária no processo de institucionalização da linguística e da antropologia no Brasil, sobretudo por meio de convênio com o Museu Nacional, no Rio de Janeiro.

Na terceira seção, intitulada “O Método Antropos e a Antropologia Missionária de Ronaldo Lidório”, faço uma apresentação do método proposto pelo missionário-antropólogo, tentando mobilizar algumas das definições que o autor propõe para conceitos clássicos da antropologia, como língua e cultura, por exemplo. Na seção 4, intitulada “Tensões conceituais: cultura, alteridade e tradução em disputa”, proponho, ainda que brevemente, um contraste entre a visão essencialista da cultura no meio missionário *versus* a visão dinâmica e histórica da antropologia contemporânea, sugerindo como a abertura e a tolerância à alteridade tem um limite muito bem definido para os missionários: o corte é sempre promovido pela verdade “universal” e “supracultural” de suas escrituras sagradas. Nesse sentido, a tradução cultural e linguística não opera como um espaço de hibridismo, mas como estratégia de decodificação da mensagem bíblica em categorias locais.

Na quinta e penúltima seção do artigo, denominada de “Olhares do campo: a etnografia com missionários transculturais”, mobilizo trechos de entrevistas realizadas com dois missionários estadunidenses e um missionário brasileiro para checar em que medida eles vivenciam, aplicam ou tensionam as diretrizes do Método Antropos, mesmo que não o

conheçam ou o mencionem diretamente. A última seção, por fim, é destinada para as considerações finais do texto.

2. O legado histórico e as novas fronteiras da antropologia missionária

Para discutir sobre a produção de uma antropologia missionária voltada a atender interesses religiosos no cenário contemporâneo brasileiro, é preciso retroceder alguns passos e observar como as relações entre antropólogos e missionários têm atravessado a história da disciplina antropológica no Brasil e em outros países da América Latina, desenhando ora relações de parceria e colaboração, ora de disputas, desconfiança e descontinuidades. O início dessa história remonta ao SIL (*Summer Institute of Linguistics* ou, atualmente, SIL Global⁹). Como demonstrou Barros (2004a, p. 46), uma característica singular do SIL, quando comparado a outras agências missionárias,

foi ter sido projetado para atender à aliança com o movimento indigenista. Essa aliança entre evangélico fundamentalista e os indigenistas anticlericais não trouxe modificações nos objetivos religiosos da missão, que se mantiveram os mesmos; as mudanças ocorridas nesse grupo missionário como consequência dessa aliança se efetuaram na sua identidade pública e no tipo de organograma institucional da missão. A aliança acabou gerando a dupla identidade do membro do SIL (a de missionário para o público evangélico e a de linguista para os grupos nacionais) [...]

Enquanto a entrada e permanência do SIL em outros países da América Latina aconteceu por meio de convênios de longa duração com governos locais, no Brasil, a via de acesso foi pela relação estabelecida com intelectuais locais, com destaque para Darcy Ribeiro, apontado como um “dos maiores aliados da missão” (Barros, 2004a). O contexto do indigenismo brasileiro na década de 1950 favoreceu a entrada da agência no país, uma vez que passava por uma transição da “fase positivista” para a “fase científica” de base antropológica, criando um ambiente propício para a presença de linguistas americanistas, identidade assumida pelo SIL, que costumava se apresentar como parte da Escola de Franz Boas e Edward Sapir (Barros, 2004a, p. 66; 70).

A primeira instituição acadêmica a estabelecer aliança com o SIL foi o Museu Nacional, em 1956, por meio do envio do missionário e doutor em linguística Kenneth Pike, cujo perfil com alta titulação acadêmica se adequava perfeitamente à condição requerida pela instituição: a de que a atuação do SIL se restringisse à pesquisa científica¹⁰, mais

⁹ Para acessar estudos específicos e aprofundados sobre esta agência missionária, consultar Barros, 1993; 2004a; 2004b e Stoll, 1982.

¹⁰ No texto “O *Summer Institute of Linguistics*: Estratégias e Ação no Brasil”, Yonne Leite (1981, p. 61) chega a citar um artigo presente no Acordo firmado entre o SIL e o Museu Nacional, que reproduz a seguir: “os membros do SIL se comprometem a acatar as leis do País, atendendo às sugestões dos funcionários do Museu

especificamente às áreas de linguística e línguas ágrafas, pelas quais o SIL era reconhecido. Essa atuação era vista com bons olhos pela comunidade científica, uma vez que poderia implicar na “implantação da moderna pesquisa das línguas indígenas no país” (Cardoso de Oliveira, 1981, p. 66). A atuação oficial da agência se iniciou em 1959, e perdurou até a década de 1970, tendo passado não apenas pelo Museu Nacional, por meio da criação do Setor de Linguística, mas também pela Universidade de Brasília (Barros, 2004; Leite, 1981). Sobre este convênio, Cardoso de Oliveira, que testemunhou a entrada do SIL no Museu Nacional, afirma:

Nesses meados dos anos 50 todos nós acreditávamos que o SIL, malgrado a natureza missionária de seus integrantes e a ideologia catequética da entidade, poderia ser orientado de modo a criar no Brasil uma tradição de trabalho na linguística descritiva (tagmêmica) dos idiomas tribais. Os professores Darcy Ribeiro, então no Museu do Índio, e Luiz de Castro Faria, do Museu Nacional, foram praticamente os inspiradores deste convênio no que diz respeito à vinculação exclusiva dos linguistas do SIL a tarefas estritamente científicas (1981, p. 66).

Além da aposta na contribuição acadêmica que o SIL poderia oferecer acerca do conhecimento em línguas indígenas, acreditava-se que a fé do missionário, assim como sua crença na recompensa espiritual, tornavam-o mais resiliente ao desconforto de permanecer longos períodos de tempo em campo, aspecto necessário para a coleta de dados linguísticos (Leite, 1981). De modo geral, portanto, pode-se dizer que a presença do SIL na academia brasileira foi considerada positiva até mesmo por aqueles intelectuais que não simpatizavam com a sua vertente religiosa, deixando “marcas positivas naqueles que foram seus alunos” (Leite, 1981, p. 62). No entanto, uma série de controvérsias e conspirações envolvendo a agência mudaram essa perspectiva a partir dos anos 1970, como veremos até o final desta seção (Barros, 2004a; Stoll, 1982).

Enquanto no Brasil o SIL enfrentou dificuldades para implementar um projeto de educação e alfabetização indígenas¹¹, o México foi o primeiro país da América Latina a realizar, entre 1939 e 1940, um programa de educação pública com alfabetização em língua indígena. O Projeto Tarasco (língua falada pelo povo Purepecha, público alvo do programa) representou uma aliança entre o SIL; membros da *Linguistic Society of America*; e

Nacional, com quem estiverem colaborando, no sentido de ficar a salvo a tradicional reputação do Museu Nacional como órgão de exclusivo objetivo científico”.

¹¹ Os entraves para a implementação de um projeto de educação indígena no Brasil por parte do SIL foram devido à influência do indigenismo de Marechal Rondon, que via a educação indígena como incumbência do Estado, e não de agentes internacionais. A agência missionária conseguiria emplacar um programa de educação indígena no país somente em 1972, durante a ditadura militar, período cujo indigenismo teve influência assimilacionista (Barros, 2004a).

indigenistas mexicanos. Congregando a figura do missionário religioso, do acadêmico e do indigenista, diferentes interesses foram mobilizados nesta aliança: os missionários tinham profundo interesse na sistematização linguística de línguas ágrafas para viabilizar a tradução bíblica; os acadêmicos tinham interesses de pesquisa e detinham a autoridade científica no projeto, uma vez que eram considerados os maiores especialistas em línguas indígenas; e os indigenistas mexicanos viam o Projeto Tarasco como um modelo a ser replicado em todo o país, e até mesmo na América Latina como um todo (Barros, 2004a).

Essa aliança representou um exemplo emblemático para a consolidação da dupla identidade do missionário-linguista, pois uma divergência de opiniões linguísticas entre os missionários do SIL e os acadêmicos da *Linguistic Society of America* a respeito de como deveria ser o alfabeto indígena revelou uma profunda diferença de poder e autoridade entre as partes dessa aliança: o governo mexicano preteriu a posição dos missionários em relação à opinião de especialistas com alto grau de formação acadêmica. Isso impulsionou uma mudança significativa no âmbito da agência, uma vez que seu fundador instituiu a obrigatoriedade da formação e da carreira acadêmica por parte dos membros do SIL. Cameron Townsend determinou essa obrigação, concluindo que “não era apenas necessário saber linguística para os cursos internos da missão, mas também como forma de prestígio junto aos governos” (Barros, 2004a, p. 66).

Com isso, fica mais fácil compreender a afirmação de Barros (2004a; 2004b) de que o SIL foi projetado para atender a demandas externas (dos movimentos indigenistas nacionais e internacionais, por exemplo), forjando duas personas/duas identidades que respondiam a públicos diferentes com interesses opostos: na América Latina, a mediação se dava com intelectuais de esquerda; e nos Estados Unidos, o apoio vinha de fundamentalistas brancos provenientes do sul do país (Barros, 2004b).

Também podemos interpretar a dupla identidade do missionário do SIL sob a chave de oposição entre *home* e *field* (Barros, 2004a; 2004b; Leite, 1981; Stoll, 1981), utilizada por esses autores não apenas para caracterizar o *modus operandi* da agência, mas também para destacar que esses missionários se portavam e respondiam de maneiras diferentes para o público de “casa” (fundamentalistas estadunidenses), de onde vinha o dinheiro para sustentar as missões, e para o público do “campo” (indigenistas, intelectuais, figuras políticas), de onde vinha o apoio para entrada e permanência em áreas indígenas. Nas palavras de Stoll, a respeito da fala de um missionário do SIL (1981, p. 24):

The two identities are still ‘kept very separate, each reserved for its own audience, each revealed according to the image needed for the situation’.

Upon inquiry it emerges that SIL and WBT are ‘affiliated’ or ‘sister’ organizations which have different purposes. As a SIL-Colombia official was forced to explain to *El Tiempo* (June 28) in 1975: ‘The Institute and the Wycliffe Bible Translators are the same people, but it is a question of two corporations dedicated to different things. Ours is a scientific organization’¹².

De forma complementar, Barros (2004a, p. 152) aponta que a dupla identidade do missionário também aparece no nome duplo das “organizações irmãs”: enquanto o *Summer Institute of Linguistics* faz uma aproximação semântica da *Linguistic Society of America*, uma entidade científica, o *Wycliffe Bible Translators*, por sua vez, revela seu caráter religioso aludindo a John Wycliffe, um dos primeiros tradutores da Bíblia para a língua inglesa. Isso também se reflete no esforço do SIL de evitar mencionar o seu braço missionário em ambientes acadêmicos, e de se apresentar como parte da Universidade de Oklahoma, onde a agência missionária organizou, por quatro décadas, cursos de verão de Linguística para aspirantes a missionários.

A estratégia de aproximação semântica do SIL com a *Linguistic Society of America* está relacionada, como demonstra Barros (2004a), com a institucionalização da linguística americanista não apenas nas universidades, mas também no Exército dos Estados Unidos. Isso favoreceu a oficialização dos cursos de verão ministrados pelo SIL na Universidade de Oklahoma. Em 1985, a universidade rompeu o convênio com a missão, primeiro por entender que o curso violava a separação entre Igreja e Educação (entendidas aqui como instituições), segundo porque constatou que membros do SIL costumavam se apresentar como corpo da universidade em contratos com os governos do México, Colômbia, Peru, Brasil, dentre outros países da América Latina (Barros, 2004a).

A partir da década de 1970, o SIL passou a ser visto com desconfiança por causa das ambiguidades em sua dupla identidade. Uma série variada de suspeitas - como cooperação com a agência de inteligência dos Estados Unidos e envolvimento em atividades de mineração em terras indígenas colocou em xeque a sua credibilidade, dificultando ou até mesmo impedindo, em alguns casos, alianças com intelectuais e indigenistas (Aaby; Hvalkof, 1981; Barros, 2004a; Stoll, 1982).

¹² As duas identidades são “ainda muito separadas, cada uma reservada à sua própria audiência, cada uma revelada de acordo com a imagem necessária para a situação”. Após investigação, verifica-se que o SIL e o WBT [Wycliffe Bible Translators] são “afiliados” ou organizações “irmãs” com diferentes propósitos. Como um oficial do SIL-Colômbia foi obrigado a explicar para o jornal *El Tiempo* (28 de julho) em 1975: “O Instituto e o *Wycliffe Bible Translators* são a mesma pessoa, mas é uma questão de duas corporações dedicadas a coisas diferentes. A nossa [o SIL] é uma organização científica” [tradução minha].

Apesar disso, continua sendo uma das maiores agências missionárias do mundo, e a influenciar a forma como missionários transculturais (de outras agências, inclusive) procuram vincular a sua atuação religiosa com a formação acadêmica, como é possível observar nos dados coletados para esta pesquisa, cujos interlocutores não são membros do SIL, mas de outras agências missionárias. Na seção a seguir, veremos como a dupla identidade histórica do missionário-linguista se desdobra na dupla identidade do missionário-antropólogo.

3. O Método Antropos e a Antropologia Missionária de Ronaldo Lidório

De acordo com informações extraídas de uma resenha assinada pelo próprio autor do livro *Antropologia Missionária* e publicada em seu *website* pessoal¹³, Ronaldo Lidório é um missionário presbiteriano, brasileiro, nascido em Minas Gerais, com 60 anos de idade. Oriundo de uma família evangélica e missionária, Lidório possui extensa experiência em projetos missionários, tendo trabalhado por quase uma década com o povo Konkomba, de Gana, em conjunto com sua esposa, a missionária Rossana Lidório. Ele possui formação em Teologia e Missiologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte (Recife- PE), especialização em Antropologia Intercultural pela Unievangélica (AM), e doutorado em Teologia/Missiologia pelo *South African Theological Seminary* (África do Sul)¹⁴. Atualmente, Lidório trabalha no projeto missionário “Amanajé”, com povos indígenas do Alto Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira (AM)¹⁵.

Apesar de não possuir bacharelado ou pós-graduação *stricto sensu* em antropologia, Lidório é considerado antropólogo por seus pares religiosos, figurando, inclusive, como o principal especialista brasileiro em antropologia missionária no meio evangélico. Isto fica evidenciado, por exemplo, na posição de destaque que ocupa nas programações de congressos missionários, no grande número de participantes em seus cursos e *workshops*, e na própria forma distinta, reservada e respeitosa como foi frequentemente a mim referido por seus pares durante trabalho de campo. As duas figuras abaixo ilustram sua popularidade no meio:

Figura 1: Conferencistas de destaque na programação do Congresso Brasileiro de Missões 2022

¹³ Informações consultadas em: <https://ronaldo.lidorio.com.br/wp/resenha-introducao-a-antropologia-missionaria-autor-ronaldo-lidorio/>. Acesso: 30 jun. 2026.

¹⁴ Informações consultadas em: <https://fitref.online/ronaldo-almeida-lidorio/>. Acesso: 30 jun. 2026.

¹⁵ Informações consultadas em: https://www.instagram.com/reels/DQE_2xckQC0/; <https://www.youtube.com/watch?v=Bhggwi69r1Y>. Acesso: 30 jun. 2026.



Fonte: <https://amtb.org.br/cbm/>.

Figura 2: Grande número de participantes no minicurso Missiologia: Fundamentos do evangelho e da missão, ministrado por Ronaldo Lidório e Cácio Silva no Congresso Brasileiro de Missões 2025



Fonte: Acervo pessoal da autora (outubro de 2025).

Mesmo fora do campo missionário, Lidório é conhecido entre antropólogos laicos por seu uso instrumental da antropologia para fins religiosos (Marques, 2014). Foi ainda durante o meu trabalho de campo do mestrado entre ativistas da chamada “luta contra o infanticídio”

que tomei conhecimento de seu trabalho através da interlocução com professores de antropologia que me alertaram sobre a importância de incorporar à pesquisa a atuação e a produção do missionário-antropólogo, assim como a sua gestão frente ao já mencionado Instituto Antropos, uma vez que a instituição tem contribuído significativamente para formar um quadro próprio de antropólogos por meio da especialização *lato sensu* em Antropologia Intercultural, oferecida em parceria com a Unievangélica. Levando em consideração a forma como ele próprio se apresenta - missionário & antropólogo (missionário-antropólogo, nesta pesquisa) - apresento nas linhas a seguir o método criado por Ronaldo Lidório que utiliza ferramentas da antropologia para orientar o trabalho do missionário em campo.

O Método Antropos de Aproximação Intercultural foi proposto por Ronaldo Lidório para ser uma ferramenta de mapeamento cultural e auxiliar na adaptação da linguagem teológica a um determinado contexto de evangelização. Para Lidório e seus discípulos, a contextualização cultural da mensagem bíblica é condição *sine qua non* para garantir a eficácia na comunicação e, conseqüentemente, aumentar as chances de conversão do público alvo. A seguir, apresento a forma como este método é estruturado no livro *Antropologia Missionária* (Lidório, s/d).

Ele é dividido em três abordagens, assim intituladas: 1. Antropos - de caráter “etnográfico”, visa o mapeamento da identidade de um grupo buscando responder a três perguntas básicas: a) “quem somos?” (dimensão histórica), b) “como pensamos?” (dimensão ética), c) “como vivemos?” (dimensão étnica), d) “quais forças dominam em nosso meio?” (dimensão fenomenológica). 2. Pneumatos - de caráter “fenomenológico”, visa o mapeamento do universo religioso de um grupo, com atenção especial para os “atos da vida” (ritos de nascimento, iniciação, casamento e morte), os “atos da providência” (conceitos de destino, sorte e soberania) e os “mitos, ritos e magia” (crenças fundantes, rituais de repetição, práticas sobrenaturais). 3. Angelos - de caráter “missiológico”, é a concatenação dos dados coletados nas abordagens “Antropos” e “Pneumatos” para finalmente elaborar-se uma teologia bíblica contextualizada e inteligível para o povo alvo da evangelização.

Na aplicação do método, mais especificamente na dimensão ética da abordagem Antropos (item 1. b acima), que estuda a estrutura social de um grupo, as sociedades são categorizadas em seis tipos ideais - “progressista”, “tradicional”, “existencial”, “histórica”, “teófana” ou “naturalista”. Cada tipo ideal vai corresponder a uma determinada abordagem teológica previamente definida. Ao comparar sociedades categorizadas como “tradicional” e “progressista”, por exemplo, Lidório afirma que a introdução de novos conceitos culturais,

religiosos ou linguísticos tende a ser melhor recebido nessas últimas, enquanto que as primeiras tendem a preferir a conservação de hábitos, valores e comportamentos já conhecidos. No que se refere aos grupos “existenciais” e “históricos”, quando comparados entre si, o missionário-antrópologo afirma que os primeiros são mais focados nas dinâmicas e desafios vivenciados no presente, ao passo que os segundos são mais apegados à identidade e a elementos históricos de seu grupo, tendendo, portanto, a serem mais conservadores do que as sociedades existenciais. Por fim, tem-se a comparação entre grupos “teófanos” e “naturalistas” que, assim como os “existenciais” e “históricos”, também se diferenciam com relação ao apego ao passado. Enquanto sociedades teófanos nutrem relação profunda com marcos históricos, as sociedades naturalistas estão mais focadas no dia a dia e nas experiências mais imediatas, como os grupos existenciais.

Ao observarmos o método Antropos de Aproximação Intercultural, percebemos que os esquemas de classificação simplificam e reduzem as características sociais, culturais e simbólicas desses grupos, procurando agrupá-los a partir de critérios que os aproximam ou os afastam de maneira genérica. Isso porque o objetivo último do missionário em campo não é conhecer a fundo as nuances e particularidades de cada grupo estudado - ofício *per se* do antropólogo - mas sim produzir um conhecimento esquemático e geral para adequar suas ferramentas de evangelização e adaptar a linguagem bíblica a fim de garantir uma comunicação eficaz entre o emissor (missionário) e o receptor (público alvo da evangelização).

Apesar de haver um esforço etnográfico na coleta de dados e na descrição social e cultural do público alvo da evangelização, o estudo empreendido por missionários visa ao conhecimento antropológico de um grupo até a medida em que seja possível encaixá-lo em um dos seis tipos ideais previstos no Método Antropos, uma vez que isso já é considerado suficiente para definir o tipo de abordagem teológica a ser aplicada. Além disso, é importante considerar que o estudo etnográfico empreendido por missionários estará sempre orientado e limitado pela verdade “supracultural” da Bíblia. Esta forma de observação de uma sociedade é denominada por Lidório de “padrão êmico-teológico”, isto é, ela utiliza a compreensão nativa para entender um determinado fato social e, em seguida, apresenta o evangelho como uma resposta bíblica supracultural que faça sentido naquele universo específico. Outras formas de observação, não priorizadas por missionários, são assim intituladas pelo missionário-antrópologo: “padrão ético”, que observa os fatos sociais a partir da lente do próprio pesquisador, e o “padrão êmico”, que leva em consideração exclusivamente a visão

daqueles que vivenciam internamente a cultura, isto é, os próprios nativos. O padrão êmico-teológico funcionaria como um meio termo entre os outros dois padrões apresentados.

Ao seguir este padrão, como vimos, o missionário sempre terá o Evangelho como a verdade última e superior. Isso significa, portanto, que independentemente de haver certo interesse antropológico nas investigações missionárias, toda e qualquer característica nativa contrária às prerrogativas bíblicas deverão ser confrontadas, estando isso inclusive determinado em seu livro sagrado. Tal como afirma Lidório (s/d, p. 19):

a minimização da mensagem [bíblica] perante assuntos desconfortáveis como poligamia, por exemplo, não coopera para a inserção do homem, em sua cultura, no Reino de Deus. Ao contrário, propõe um Evangelho partido ao meio, enfraquecido, que irá cooperar com a formação de um grupo sincrético e disposto a tratar o restante da Escritura com os mesmos princípios de parcialidade. No afã de parecermos simpáticos ao mundo (como a Igreja em Atos 2), esquecemos que a mensagem bíblica confrontará as culturas, mostrará o pecado e clamará por transformação através do Cordeiro.

Nesse contexto, portanto, a antropologia é tida como um conhecimento aplicado para obter fins específicos. Ela não é vista como uma teoria que propõe uma forma particular de olhar e analisar o mundo social - cuja premissa é intelectual e também política - mas como um arcabouço de técnicas a ser acionado em favor de interesses religiosos. De acordo com a perspectiva de Lidório, a mensagem bíblica deve estar acima inclusive do “desejo por justiça social [que] não nos deve levar a esquecermos da apresentação do Evangelho” (s/d, p. 18).

4. Tensões conceituais: cultura, alteridade e tradução em disputa

Apesar de operar com termos comuns ao vocabulário antropológico hegemônico (como língua e cultura, apenas para citar dois exemplos), é preciso levar em consideração que nem sempre esses conceitos possuem os mesmos significados no universo da antropologia missionária. Nesta seção, procurarei trazer algumas definições apresentadas por Lidório no livro *Antropologia Missionária* para checar em que medida elas se diferenciam das concepções hegemônicas da antropologia laica.

Para Lidório, tanto língua como cultura são consideradas “códigos receptores”, isto é, elementos característicos de uma cultura que, quando bem interpretados e codificados, auxiliam na compreensão de uma mensagem específica. Por esse motivo, é fundamental que o missionário aprenda bem sobre a língua e a cultura de seu público alvo, a fim de transmitir

uma mensagem contextualizada de acordo com seus códigos receptores, facilitando a assimilação (“associação”¹⁶) desta mensagem pelo grupo:

Ao transmitirmos uma mensagem, ou a mensagem do Evangelho, por exemplo, precisamos, assim, pensar nos códigos receptores. Tais códigos são, possivelmente, o capítulo principal na vida de alguém que deseja transmitir uma mensagem que seja plenamente compreendida. Tais códigos receptores envolvem a língua, a cultura e o ambiente (Lidório, s/d, p. 10).

Como já indicado na seção anterior, os códigos receptores de uma cultura devem ser investigados a partir de quatro dimensões: histórica, ética, étnica e fenomenológica, buscando responder a perguntas específicas que ajudam a tipificar uma sociedade, como ilustrado na figura 3 a seguir:

Figura 3: As quatro dimensões da abordagem Antropos e suas respectivas perguntas norteadoras:



Fonte: Reproduzido de Lidório (s/d, p. 60)

Podemos considerar, de acordo com esta perspectiva, que tanto a cultura como a língua são encaradas a partir de uma ótica instrumental e essencialista, uma vez que é investigada com uma finalidade específica, ser apreendida para que se possa, então, adaptar a forma como a mensagem bíblica será transmitida. A cultura, entendida como “sistemas mais ou menos integrados de ideias, sentimentos, valores e padrões associados de comportamentos e produtos, compartilhados por um grupo de pessoas [...]” (Hiebert, 1999 *apud* Lidório, s/d, p. 28), funciona como um conjunto de códigos a serem apreendidos pelo emissor da mensagem bíblica. Isso desconsidera, portanto, as dimensões de dinamicidade, improvisação

¹⁶Associação, no contexto do método proposto por Lidório, significa a assimilação da mensagem emitida, permitindo a sua aplicação e relação em contexto local. Isso só é possível quando a mensagem é transmitida de forma cultural e linguisticamente adaptada e contextualizada à realidade nativa, isto é, quando a informação é decodificada na fonte, para utilizar os termos empregados pelo missionário-antropólogo.

e adaptação próprias das culturas. Apesar de admitir a capacidade de transformação das culturas nativas, isso tende a aparecer de forma moralista e maniqueísta, geralmente ligada à possibilidade de transformação de “maus hábitos”, eliminados voluntariamente quando a mensagem bíblica é assimilada de maneira eficaz:

Se um indígena, membro de uma cultura tolerante ao infanticídio, ou mesmo fomentadora do mesmo, um dia decidir não mais participar, e até mesmo se opor a tal prática, movido por pura volição e escolha, sua história bem como de seu grupo poderá ser perpetuamente alterada desde então. Portanto, o homem, apesar de ser a célula menor no conceito antropológico geral e cultural, também é o agente transformador. Desta forma pode-se diferir o homem dos demais agentes da natureza [...] (Lidório, s/d, p. 30-31).

Assim como a cultura, a língua também é vista como um conjunto instrumental de códigos receptores a serem apreendidos para uma melhor adaptação da mensagem bíblica. Isso fica evidenciado em um exemplo trazido por Lidório sobre as estratégias linguísticas empregadas para traduzir e contextualizar a figura de Jesus entre os Konkomba, de Gana. Para aquele povo, conforme o relato do missionário-antropólogo, ser homem (*uja*) não implica apenas o pertencimento ao sexo biológico masculino, mas a condição social de ser casado, ter filhos e roça. Quem não atende a esses critérios é considerado *ubo*, categoria que engloba crianças, adolescentes e jovens. Assim, apresentar Jesus como *uja* causaria ruído na comunicação intercultural, uma vez que ele não é representado na história cristã como um homem casado, com filhos e propriedade. O autor argumenta que, enquanto no contexto brasileiro é possível considerar um homem adulto solteiro e sem filhos como “homem”, essa concepção não existe entre os Konkomba. Diante disso, há duas possibilidades de comunicação: transmitir a mensagem utilizando os próprios códigos culturais do emissor e explicá-los ao receptor, estratégia pouco eficaz, ou adaptar a mensagem aos códigos socioculturais do povo destinatário, favorecendo sua compreensão sem alterar seu conteúdo.

Nesse sentido, o autor defende que a contextualização não distorce a mensagem; ao contrário, é sua ausência ou inadequação que gera interpretações equivocadas e favorece a criação de igrejas “sincréticas” e com uma compreensão parcial da Bíblia. Após estudar a cultura Konkomba, os missionários identificaram a categoria *ujabor*, que designa um homem reconhecido por sua condição de enviado ou mensageiro, independentemente de ser casado. Assim, ao apresentar Jesus como *ujabor* e *uwumbor abor* (“homem” e “Filho de Deus”), utilizaram categorias culturais compreensíveis para o povo Konkomba, estabelecendo uma base adequada para o ensino posterior da mensagem cristã.

Aqui, mais uma vez, observamos um esforço investigativo etnográfico de compreensão das categorias nativas por parte dos missionários. A diferença, no entanto, reside no fato de que se a alteridade é a fonte na qual o antropólogo mergulha para produzir um entendimento do outro a partir de dentro (nunca de maneira imparcial, contudo), o interesse do missionário pela alteridade vai até o limite imposto pelas escrituras sagradas. É a Bíblia que vai determinar quais elementos culturais devem ser valorizados e mantidos, e quais devem ser confrontados e eliminados. A tradução cultural e linguística tem como objetivo último a decodificação da mensagem bíblica em categorias que sejam inteligíveis e assimiláveis pelo público alvo da evangelização, aumentando as chances de conversão religiosa.

5. Olhares do Campo: A Etnografia com Missionários Transculturais

Em uma entrevista realizada em agosto de 2024 de maneira remota com um missionário brasileiro da Jocum a quem chamarei de Marcos, conversamos sobre os limites da alteridade para os missionários. Conforme o seu relato, o choque cultural experienciado pelo missionário em campo (também vivido por antropólogos não religiosos quando se deslocam de sua cultura de origem para a pesquisa empírica) é fundamental para que ele mergulhe na cultura do “outro” e se afaste temporariamente de seus próprios padrões de alimentação, moradia, transporte ou higiene, para citar alguns exemplos. Mas é importante lembrar que a aproximação e a imersão na cultura do outro “precisa ter como norte a cosmovisão bíblica, que é a principal, a mais importante, é o motivo pelo qual o missionário está lá. É uma verdade supracultural, universal”. Então é interessante notar que o relativismo do missionário tem um limite definido pelas escrituras sagradas. O entendimento da cultura do público alvo é importante para que o missionário possa adaptar a sua linguagem, os seus exemplos, mas tendo sempre como objetivo uma propagação fiel do evangelho.

Em consonância com as proposições de Ronaldo Lidório, que influenciam fortemente a sua formação e atuação como missionário, como ele mesmo afirmou, Marcos comentou sobre a existência de tipos ideais ou arquétipos utilizados para classificar diferentes sociedades, cujo entendimento da cultura é fundamental para orientar a estratégia teológica empregada na evangelização. Ele fala sobre a existência de “culturas progressistas” e “culturas tradicionais”, “cultura da culpa”, “cultura do medo” e “cultura da vergonha”. Por exemplo, culturas regidas pelo medo costumam ser, de acordo com a sua interpretação, “animistas”, e possuem ritos e mitos com forte apelo a um “medo espiritual”. A essas culturas deve ser apresentada uma figura de Jesus forte e muito poderosa, como aquela representada

no Velho Testamento - que castiga, provoca catástrofes e dissemina pragas. Nesse sentido, conforme as suas palavras, o missionário precisa aprender a trabalhar o lado emocional das pessoas com histórias bíblicas. É como se a Bíblia fosse, em sua perspectiva, uma espécie de contracultura à cultura do público alvo. “Sempre tem uma combinação entre a Bíblia e os conhecimentos da antropologia que preparam o missionário para cumprir a ‘Grande Comissão’”¹⁷.

No que se refere às perspectivas de transformação cultural, Marcos ressalta que a dimensão de dinamicidade de uma cultura não deve ser impedida por missionários ou antropólogos. Remetendo a um discurso mais ou menos assimilatório, presente no país pelo menos desde a ditadura militar e muito evidenciado durante a gestão Bolsonaro (Capiberibe, 2021), ele afirmou que as missões alteram sim a cultura local, mas que essa mudança é sempre feita “de uma maneira que respeita, valoriza e resgata as culturas nativas”, desde que esses valores não colidam com a verdade supracultural bíblica. Ele admite que missionários interferem na cultura, mas que a mudança de mentalidade vem dos próprios indígenas, pois eles chegam às suas próprias conclusões sobre o que querem ou não mudar em suas culturas.

Sobre este aspecto de transformação e valorização cultural, dois missionários estadunidenses - Jason e Samuel - que me concederam uma entrevista remota e uma entrevista presencial, respectivamente, consideram que determinados aspectos de uma cultura devem sempre ser preservados, como a língua, por exemplo. O julgamento sobre o que deve ser mantido e o que deve ser alterado em uma cultura, como é possível observar em seus relatos, contém sempre uma carga de moralidade cristã, cuja lógica é regida por noções maniqueístas de “certo” e “errado”. Vejamos a seguir o relato do missionário Jason:

O impacto das missões no mundo, se o fizermos corretamente, deve ser apenas para oferecer um convite para o que Deus já fez. Não deveria ser para construir um império. Não deveria ser para mudar a cultura de alguém. Temos muito cuidado para não fazer isso. Tentamos não fazer isso. Na verdade, quando muito, sou um defensor da cultura deles. Sou um ávido defensor de que eles mantenham suas terras, mantenham seu idioma. Mas, portanto, meu impacto, meu pensamento sobre missões no mundo deve ser simples. Deveria ser simplesmente oferecer uma conexão e compreensão de nosso Criador. E essa é a beleza da missão. Se pudermos fazer isso, então teremos sucesso, porque o Espírito Santo não precisa fazer isso acontecer. Deus é real, o Espírito Santo é real. Nosso trabalho é fazer o convite. E isso é tudo. E então, como faço para transformar é que, se eu lhes oferecer o

¹⁷ O termo Grande Comissão, ou *Great Commission*, é uma referência a um trecho bíblico presente no livro de Mateus, capítulo 28, versículos 18 a 20, e refere-se ao chamado de Deus para as missões entre todos os povos: “Toda a autoridade no céu e na terra me foi dada. Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinem esses novos discípulos a obedecerem a todas as ordens que eu lhes dei. E lembrem-se disto: estou sempre com vocês, até o fim dos tempos”.

convite, sei que meu Deus é real. Sei que ele colocou as estrelas no céu. Se ele fez o que fez em minha vida, então ele pode fazer em sua vida [...] E mesmo depois disso, sabe, agora as missões modernas, os evangélicos ou o que quer que seja, têm uma má reputação por muitas coisas, e houve muitas coisas ruins, mas há muitas coisas boas também, e tentamos ser muito cuidadosos para estar do lado das coisas boas. E uma delas é ajudar a defender os indígenas, incentivando-os a celebrar suas tradições e a mantê-las vivas. Algumas dessas tradições ultrapassam os limites, pois algumas delas se envolvem em coisas demoníacas, como alteração da mente, até mesmo venenos que eles comem e bebem e dão a seus filhos e outras coisas. Agora, não apoiamos tanto isso, mas apoiamos que eles mantenham suas terras, mantenham seu idioma¹⁸ [tradução da autora].

De forma complementar, o missionário Samuel também fala sobre a importância da preservação de determinados aspectos de uma cultura, como as danças, acrescentando que a Bíblia é sempre o norte para definir o que deve ou não ser alterado em uma cultura, ou até mesmo para determinar o que pode ser adaptado aos valores bíblicos. A cosmovisão bíblica é encarada por esses missionários como uma verdade universal, atemporal e supracultural, como já afirmado neste texto. E a preservação da cultura, como vimos, é defendida até o limite dos valores cristãos:

Portanto, em nossa missão, há um grande foco em abraçar diferentes culturas. Assim, se você for a Waianae e ao Havaí, em Kona, e fizer um programa de treinamento no início do trimestre, teremos uma equipe polinésia apresentando diferentes danças polinésias. E pode-se dizer que os rituais são feitos a partir de uma perspectiva bíblica, para dar as boas-vindas aos alunos no Havaí, para dar as boas-vindas lá, porque aceitamos as diferenças culturais, embora a cultura precise ser transformada pela Bíblia, e a cultura deles tem sido assim, há aspectos únicos de quem eles são e como se vestem e como se comunicam e todo esse tipo de coisa que não queremos mudar. Portanto, isso faz parte do treinamento: o que precisa mudar e o que não precisa mudar, porque você não está indo lá para transformá-los em americanos, alemães ou brasileiros, você está indo lá para dizer: o que Deus

¹⁸ No original: *The impact of missions in the world, if we do it right, it should be just to offer an invitation to what God has already done. It shouldn't be to build an empire. It shouldn't be to change someone's culture. We're very careful not to do that. We try not to do that. In fact, if anything, I'm an advocate for their culture. I'm an avid advocate for them to keep their land, keep their language [...] But so my impact, my thought of missions on the world should be simple. It should be just simply offering a connection and understanding of our Creator. And that's the beauty in it. If we can do that, then we're, then we've succeeded, because the Holy Spirit, we don't have to make it happen. God is real, the Holy Spirit is real. Our job is to offer the invitation. And that's it. And then, how do I see to transform is just that if I offer them the invitation, I know my God is real. I know he put the stars in the sky. If he did what he did in my life, then he can do it in your life [...] And even since then, you know, now modern missions, the Evangelicals or whatever, get a bad reputation for a lot of things, and there was a lot of bad but there's a lot of good too, and we try to be very careful to be on the side of the good. And one of those is helping is being an advocate for the indigenous to encourage them to celebrate their traditions who keep those traditions alive. Now some of the traditions cross lines, you know, that some of them are you know, get into some demonic things, you know, some mind altering, you know, even poisons that they'll eat and drink and give to their, you know, kids and things. Now, we don't support that I'm, you know, so much but we do support them keeping their land, keeping their language.*

colocou nessa cultura que é único e belo? E o que precisa ser mudado? Porque há coisas que precisam mudar, porque são más, porque não são bíblicas na maneira como pensam, e isso precisa mudar. Então, mas outras coisas não precisam mudar. Eles podem ter coisas em sua cultura que são mais bíblicas do que nós e, portanto, parte do treinamento que você faz é realmente entender esse tipo de coisa e aprender o que precisa ser mudado na cultura. E o que precisa ser mantido?”¹⁹ [tradução da autora]

Os trechos das entrevistas mobilizados nesta seção, mesmo tendo sido enunciados por interlocutores de nacionalidades e agências missionárias diferentes, e coletados em contextos distintos da pesquisa, convergem no entendimento de que o limite da alteridade é a própria verdade religiosa: absoluta, universal, inquestionável e acima da cultura. Isso reforça ainda mais o uso instrumental da antropologia por missionários, entendida como um conjunto de técnicas que ajuda na tradução cultural da mensagem bíblica, assim como confere legitimidade científica e cria oportunidades para o avanço das missões transculturais.

6. Considerações Finais

Este artigo procurou discutir como a produção de uma antropologia missionária tem mobilizado releituras de conceitos-chave da disciplina para legitimar o projeto evangelizador, gerando tensões com as correntes hegemônicas da disciplina que acusam essa prática de instrumentalização do saber.

Na seção “O legado histórico e as novas fronteiras da antropologia missionária”, fiz um levantamento histórico sobre a chegada e a permanência de missionários em instituições universitárias no Brasil e outros países da América Latina, demonstrando como a atuação do SIL Global (antigo *Summer Institute of Linguistics*) foi determinante para garantir a presença missionária no processo de institucionalização da linguística e da antropologia no Brasil, sobretudo por meio de convênio com o Museu Nacional, no Rio de Janeiro.

Na seção seguinte, intitulada “O Método Antropos e a Antropologia Missionária de Ronaldo Lidório”, apresentei o método proposto pelo missionário-antropólogo, tentando

¹⁹ No original: *So in our mission, there is a strong focus on embracing different cultures. And so if you go to Waianae and Hawaii in Kona and do a training program at the beginning of the quarter, we have Polynesian staff up there performing different Polynesian dances. And you could say rituals which are done from a biblical perspective, to welcome the students to their to Hawaii, right to welcome there, because we embrace the differences in cultures, though, culture needs to be transformed by the Bible, and their culture has been so there are unique aspects of who they are and how they dress and how they communicate and all that kind of stuff that we don't want to change. And so, that's part of the training, is what needs to change and what doesn't need to change, because you're not going there to turn them into Americans or Germans or Brazilians, you're going there to say, What has God put in this culture that's unique and beautiful? And then what needs to change? Because there are things that need to change, because they're evil, because they're not biblical in the way that they think, and that needs to change. So, but other things don't need to change. They might have things in their culture that's more biblical than we do and so, so part of the training that you go through is really understanding those kind of things and learning what needs to be shifted in the culture. And what needs to stay the same?*

mobilizar algumas das definições que o autor propõe para conceitos clássicos da antropologia, como língua e cultura, por exemplo. Na seção 4, intitulada “Tensões conceituais: cultura, alteridade e tradução em disputa”, procurei contrastar as diferenças entre as visões de cultura para os missionários e para a antropologia laica, demonstrando como o limite para a alteridade é definido pela mensagem bíblica, entendida como uma verdade absoluta, universal e supracultural.

Para finalizar o texto, trouxe dados de entrevistas realizadas na seção “Olhares do campo: a etnografia com missionários transculturais” para checar em que medida os interlocutores vivenciam, aplicam ou tensionam as diretrizes do Método Antropos, mesmo que não o conheçam ou o mencionem diretamente. Por fim, reitero a importância do debate por reconhecer as implicações éticas e epistemológicas de uma antropologia voltada a interesses religiosos, e como esse fenômeno desafia as fronteiras da própria disciplina e da laicidade acadêmica no Brasil contemporâneo.

7. Referências bibliográficas

- AABY, Peter; HVALKOF, Søren. 1981. Introducing God in the Devil's paradise. In: Peter Aaby and Søren Hvalkof (eds.). *Is God an American?* Copenhagen; London: IWGIA and Survival International.
- ALMEIDA, Ronaldo Romulo de. 2002. Traduções do fundamentalismo evangélico. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. 1993. Linguística missionária: Summer Institute of Linguistics. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. 2004a. “A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano”: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*, vo. 47, n. 1, p. 45-85. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/jsJG3yqxLKrKDXThkcyLYxP/abstract/?lang=pt>. Acesso: 30 jun. 2026.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. 2004b. “O contexto político e intelectual da entrada do Summer Institute of Linguistics na América Latina (1930-1960)” *Revista Internacional De Lingüística Iberoamericana*, vol. 2, n. 2 (4), p. 149–208. Disponível em: www.jstor.org/stable/41678058. Acesso: 28 mai. 2025.
- CAPIBERIBE, Artionka. “Reaching Souls, Liberating Lands: Cross-cultural Evangelical Missions and Bolsonaro's Government”. *Brazilian Political Science Review*, v.15, n.2, março de 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981-3821202100020002>. Acesso: 17 out. 2023.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1981. “Deve o Summer operar no Brasil?” *Religião e Sociedade*, n. 7, julho de 1981.
- LACERDA, Marina Basso. Neoconservadorismo de periferia: articulação familista, primitiva e neoliberal na Câmara dos Deputados. Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos, 2018.

LEITE, Yone. 1981. "O Summer Institute of Linguistics: estratégias e ação no Brasil. *Religião e Sociedade*, n. 7, julho de 1981.

LIDORIO, Ronaldo. *Antropologia Missionária*. E-book, s/d. Disponível em: <https://ronaldo.lidorio.com.br/download/eBook%20-%20Antropologia%20Missionaria%20-%20Ronaldo%20Lidorio.pdf>. Acesso: 17 out. 2023.

MARQUES, Delcides. 2014. "Um desafio ético-político para a antropologia da religião: a antropologia missionária protestante" (Comunicação). 29a Reunião Brasileira de Antropologia, Rio Grande do Norte. Disponível em: <https://tinyurl.com/yxdkljv8>. Acesso: 10 set. 2020.

MONTERO, Paula. 2007. "Antonio Colbacchini e a etnografia salesiana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, n. 64, p. 49-63. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092007000200004&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso: 28 mai. 2025.

STOLL, David. 1981. "Words can be used in so many ways". In: Peter Aaby and Søren Hvalkof (eds.). *Is God an American?* Copenhagen; London: IWGIA and Survival International.

STOLL, David. *Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. Londres: Zed Press, 1982.