

Big Man Christian Keysser em Papua-Nova Guiné

Os Papuanos e a Missão Cristã*

Roberto Hofmeister Pich

Muitos pastores luteranos da Missão de Neuendettelsau, neste século, atuaram no Brasil, tendo como centro de ação os estados de Santa Catarina e Espírito Santo. A partir da década de 1920, alunos do Prof. Christian Keysser vieram para o Brasil já inspirados num método missiológico que havia sido introduzido e longamente refletido durante 22 anos em Papua-Nova Guiné. Este artigo não versa sobre o que fizeram esses pastores no Brasil. Fala, antes, sobre Keysser na Melanésia. Introduzi-lo à discussão missiológica atual parte da convicção de que as suas percepções continuam a ser valiosas para a Igreja e para a missão de Deus, particularmente no contexto da discussão sobre Igreja, cultura e missão.

“Vida Plena” na Comunidade

Na Melanésia, uma das regiões geográfico-culturais que compõem a Oceania, onde está situada Papua-Nova Guiné (PNG), havia, com exceção de Fiji, pouca ou nenhuma estratificação social. As chances de atingir o ápice de *status* político eram iguais, e ele era alcançado por méritos pessoais¹. Mesmo em ilhotas, havia diversas unidades políticas cuja liderança, o *big man*, expressava segurança². Aqui, o poder econômico poderia levar ao poder político; na Polinésia, era exatamente o contrário.

Moral e ética, rituais e fundamentação nos *tabus* sempre foram questões de interesse para os povos do Pacífico. Quanto menor a ilha, em certos casos, (mais as pessoas se relacionam e) tanto maior a complexidade e precisão do sistema de regras³. O centro da existência é a experiência de vida plena. A “vida plena” de dimensões cósmicas, no contexto melanésio, existe somente na comunidade⁴. A comunidade consiste numa teia de relacionamentos: com ancestrais, com parentes, com vizinhos, com a natureza toda. O pensamento do ser melanésio não é analítico; seu holismo, referente a *tanto-quanto (both-and)*, diz que *todas as coisas estão unidas (everything belongs together)*. A *reciprocidade* expressa o dar e o receber de um intercâmbio que consolida as relações⁵. A reciprocidade é *vida*

que se encontra numa *comunidade* específica, que consiste de *relacionamentos* expressos e estabelecidos através da troca. Por princípio, o que promove a comunidade é eticamente bom e correto; o que a prejudica é eticamente ruim e errado; o que lhe é indiferente é eticamente indiferente. *Valor* (objetivado em todas as espécies ônticas, incluindo terra e animais)⁶ é a motivação para o comportamento, cuja expressão é a ética. Qualidades desejáveis são expressas concretamente. Valores, na Melanésia, não são inatos, mas se obtêm pela vivência de estruturas culturais carregadas de significados e pela experiência. A comunidade está próxima da “vida” em termos de valor, porque tem sido experimentada por milênios como o único modo de torná-la atual; logo, a comunidade não se fundamenta em si mesma, mas em sua união com a “vida” cósmica de plenitude⁷. O *big man* consegue *status* ao (re-)estabelecer relacionamentos (valor da vida), vitais para o sucesso nas batalhas e na economia tribal⁸.

No Pacífico, os sacerdotes ou mediadores religiosos podiam agir tanto para o bem quanto para o mal. Assim ambigualmente, magia, adivinhação e ofícios sacerdotais eram praticados em todas as ilhas, mas em graus diferentes. Mágicos e xamãs foram sempre importantes na Melanésia, enquanto sacerdotes eram centrais na Polinésia e Micronésia⁹.

O ritual *repetido corretamente* une as duas esferas da realidade. Mitos falam de heróis que sabiam realizar rituais com perfeição; assim repetidos, voltar-se-á à vida em plenitude de *illud tempus*. Os rituais apresentam o passado como referencial para a existência temporal, pois “hoje é metade passado e metade amanhã”¹⁰. As deidades imanentes e sua mana são alcançadas diretamente pelos rituais, e de sua benevolência diante do ritual perfeito depende o resultado dos rituais. Tippet assereva que, na Melanésia, as deidades transcendentais e criadoras, deslocadas para mitos e lendas, não eram tão importantes nas cerimônias ritualísticas. As deidades que criaram o mundo haviam se afastado. Não existe a idéia de um deus presente e ao mesmo tempo transcendente e onisciente¹¹.

A religião, que medeia a mana dos deuses imanentes, a qual é meio para cura e salvação, constitui a própria epistemologia na Melanésia. A amplitude do significado de “religião”, na Melanésia, proporciona, em si, um esboço para um pensar teológico que absolutamente não separa o sagrado e o profano e que, do ponto de vista de seu sentido para a vida humana, encontra receptividade para uma constituição comunitária holística. Conhecer religiosamente é em essência *conhecer*, de forma não-dicotômica. O mundo uno melanésio é empírico e não-empírico, envolve seres espirituais, forças ocultas pessoais e impessoais, deuses e símbolos sagrados, como os tótems.

Meio que une as duas perspectivas ontológicas, a religião está sempre perseguindo a “*vida abundante*”, realidade muito mais *experimentada* do que conceituada. A verdade religiosa, ao contrário da verdade proposicional da teologia ocidental, relaciona-se com as perguntas: “Isso funciona? É eficaz? Isso trará vida em abundância?” A verdade deve *acontecer* como resultado empírico de rituais.

Nem por isso, porém, a religião é “tecnologia da salvação”¹². A religião, na Melanésia, possui uma função tecnológica similar à sua função ideológica na sociedade; ela é um meio técnico para se obter fins materiais e espirituais. O objetivo da experiência religiosa é a paz, a harmonia comunitária e o pleno bem-estar de cada membro de uma comunidade, conseqüências dos rituais de “celebração da vida”, que incluíam sacrifícios de seres humanos, animais e mesmo vegetais¹³.

“Mana”, noção conhecida praticamente em todo o Pacífico, se aproxima da realidade de abundância de vida. No fim do séc. XIX, o missionário inglês R. H. Codrington introduziu o conceito de mana no mundo ocidental, descrevendo a “mente melanésia” como inteiramente possuída por uma força distinta do poder físico, uma influência ou poder sobrenatural “que opera de modo a tornar efetivo tudo o que está além do poder humano ordinário, além dos processos normais da natureza”¹⁴. Mana, enquanto sobrenatural, é algo sagrado, inarticulada noção do transcendente, típica das formas primevas de religião. Mana foi sempre entendida como concreta e extraordinária noção de poder, surpreendente forma de se externar a *realização da vida*, que se relaciona com a magia, com a criação do mundo, com o poder do líder tribal (o *big man*), com a felicidade de um povo. Está nos remédios eficazes e venenos fatais¹⁵.

Estudos antropológicos feitos em sociedades melanésias apresentaram conclusões adversas à noção ontológica que conduz a um vasto sistema metafísico sobre o conceito de mana. Estudos feitos nas Ilhas Salomão levaram Roger Keesing à recusa parcial das descrições de Codrington, que introduzira o conceito dentro da metalinguagem antropológica como um substantivo ou “poder espiritual”¹⁶. Em Kwaio e na maior parte dos povos e línguas do sudeste das Ilhas Salomão, a forma básica correspondente a mana é uma construção com um verbo predicativo de ligação: algo, raramente alguém, *é/está mana*, ou como verbo ativo (o espírito de um ancestral “mana” alguém). Sob o efeito da mana dos espíritos ancestrais, jardins, hortas, porcos selvagens e a natureza como um todo seguem o seu curso correto: oferecendo isto aos seres humanos, em virtude de seus esforços, os espíritos lhes permitem plenitude e realização orgânica nas estruturas do cosmos, *como naturalmente deveria ser*. Mana indicaria, portanto, uma qualidade que expressa a plenitude e a realização dos *potenciais naturais do cosmos*, *o poder de eficácia da natureza*¹⁷. As coisas que são mana são eficazes, potentes, bem-sucedidas, verdadeiras, plenificadas. Elas “funcionam”, “dão resultado”. Mana é um poder que se torna concreto, torna-se *verdade*. *Verdade* existe quando mana opera. O *verdadeiro* na concepção dos fijianos — *dina* — é um brilho de mana, potências naturais concretizadas. Verdade é o poder-mana trazido para a existência. Um líder tribal fijiano disse a um missionário, em 1866: “É verdadeiro (*dina*), tudo o que vem do país dos homens brancos é verdadeiro; mosquetes e dinamite são verdadeiros, e a religião de vocês deve ser verdadeira também.”¹⁸

Das “Trevas” para o *Christian Establishment*

O primeiro período da história do cristianismo no Pacífico Sul se deu nos sécs. XVII-XVIII. Em 1668, o jesuíta espanhol San Vitores queria “pregar o evangelho aos pobres”, em Guam. Na companhia de soldados, a missão capitulou em 1672, quando San Vitores foi morto. Seguiu-se um longo e violento conflito entre a população nativa e os soldados espanhóis. A paz só foi restabelecida em 1694¹⁹.

Desde as explorações de Magalhães, Quiros e Mendaña, o resultado das tentativas esparsas de cristianização dos povos do Pacífico foi inócuo. Na primeira metade do séc. XVIII, o Pacífico se tornou palco de rotas de comércio e de explorações intensificadas (originam-se aqui os relatos de viagem, não raro estereotipados, que serviram de matéria-prima para romances europeus sobre aventuras e aventureiros nos “Mares do Sul”). A mais importante rota comercial desta época foi a que percorria o itinerário Taiti-Sydney/Sydney-China, que incluía itens como porcos selvagens, sândalo, *bêche-de-mér*, frutas tropicais, vegetais, conchas e mariscos²⁰. Para uma visualização relevante da cristianização do Pacífico, é preciso se reportar à segunda metade do séc. XVIII²¹.

A atividade missionária protestante no Pacífico Sul foi resultado de grandes mudanças religiosas na Europa e na América. O reavivamento evangélico na Grã-Bretanha, cronologicamente paralelo ao avanço do racionalismo e do espírito científico do empirismo inglês, enfatizava a *conversão do indivíduo*, mediante o reconhecimento da gravidade do pecado, arrependimento do coração impuro e confiança no auto-sacrifício de Cristo para levar o crente à união com Deus. Com o coração aquecido, com o desejo transformado pela graça de Deus e por meio da intercessão do Espírito Santo, o ser humano se dirige em amor para o serviço a Deus e ao próximo. Com a influência nuclear do batista calvinista William Carey e de líderes evangélicos formados na linha “metodista calvinista” de John Wesley e George Whitefield, unidos aos arminianos no objetivo da Grande Comissão, fundou-se em 1795 a Missionary Society, conhecida em 1818 como London Missionary Society (LMS). Igrejas evangélicas calvinistas britânicas, presbiterianas da Escócia e congregacionais independentes se uniram aos metodistas, assim como os calvinistas anglicanos.

Motivada pela publicação dos diários das viagens de Cook e Bligh ao Taiti, a intenção “a-política” e interdenominacionalista da LMS era enviar “o glorioso evangelho” de Deus “aos pagãos”; convertido, o pagão deveria escolher sua denominação cristã²². Esta compreensão missionária mostra a influência do filósofo Jonathan Edwards, que descreveu a tarefa cristã como “desinteressada benevolência”²³. Assim pensavam também os calvinistas moderados, que combinavam, em virtude de sua paixão pelo eterno bem-estar da raça humana, consciência do chamado divino à curiosidade científica²⁴.

Os fundadores da American Board of Commissioners for Foreign Mission

(ABCFM), nos EUA, mostravam o mesmo semi-apocalipsismo de que o mundo precisava ser prontamente evangelizado. As duas facções congregacionais que fundaram o Seminário Andover em 1808, seguidoras de Edwards e Hopkins, aprofundaram a sua união com a criação da ABCFM, em 1810. Sentimento de orgulho patriótico e concordância quanto às missões no estrangeiro criaram este corpo paralelo à LMS: institucionalizava-se “em casa” o fervor evangélico do “Segundo Grande Reavivamento”²⁵. Os missionários da LMS e da ABCFM não esperavam uma conversão universal. Acreditavam no comissionamento e na evangelização como prelúdio necessário para a segunda vinda de Cristo.

A história desse programa de evangelização, que começou com os 30 enviados da LMS ao Taiti, em 1796 (chegaram ao Taiti somente em 1797), entre os quais havia apenas quatro ministros ordenados, foi marcada pelo desconhecimento antropológico e por conflitos políticos na sociedade taitiana. Somente em 1815, em função de favorecimento político interno, o rei Pomare II — o “segundo Constantino” — aceitou o cristianismo e o impôs como a religião dos súditos. Igrejas foram erguidas, escolas organizadas, a Bíblia traduzida pelo perseverante Henry Nott para o *reo ma’ahi* (a primeira tradução para um vernáculo do Pacífico)²⁶ e leis cristãs outorgadas. Criara-se um desconcertante *Christian establishment*, sob um imponderado pressuposto de conversão. O povo se tornou cristão por decreto real.

Colocar-se do lado do rei que os acolhera e demonstrar a eficácia de sua presença foi o ponto decisivo. O sucesso dos missionários em converter uma população específica foi raramente devido ao esforço ministerial ou às bençãos do cristianismo. *O desejo dos povos indígenas de se converterem*, cuja gênese estava nas políticas insulares internas, foi o primeiro fator de conversão: os habitantes *queriam* ser persuadidos pelo *poder* do cristianismo²⁷. Como no movimento dos pratos de uma balança, em que o êxito dos missionários correspondia no início ao lado radicalmente mais leve, mas que se tornou exatamente o oposto mais tarde, a conversão ocorreu diante da *utilidade da presença* missionária. As possibilidades da nova ordem mudaram a posição da balança. Atores de um “drama muito mais abrangente”, os missionários deveram o sucesso de seu pálido mas aplicado repertório artístico aos habitantes locais²⁸.

A mediação dos missionários numa época de anexação, quando, no final do séc. XIX, quase todos os países do Pacífico Sul estavam colonizados, foi inevitavelmente ambígua quanto ao seu papel próprio²⁹. Por um lado, o comércio de bens do inventário da era industrial moderna foi central no intercuro social entre europeus e insulares e influente no processo de conversão. Era impossível, para as populações locais, considerar os missionários um grupo de todo distinto dos comerciantes e alheio aos poderes bélicos dos ocidentais. Armas de fogo e navios de guerra, próximos a pontos de missão, causaram forte impacto em Tonga: o deus dos brancos, poderoso, deveria ser verdadeiro³⁰. A conclusão de um cacique samoano com relação à sabedoria dos deuses dos “cultuadores brancos”, induzida pelos mesmos fatores, foi semelhante: por que sair perdendo na pergunta pela

eficácia da deidade³¹? O bispo anglicano G. A. Selwyn, criador da “Missão na Melanésia”, em 1849, estava certo de que a cristianização só seria alcançada com a combinação de duas forças: a religião e a lei. A lei significava ordem e cultura civilizadora, refletidas na permanente e iluminada presença naval britânica³².

O cristianismo nem sempre satisfazia as necessidades dos nativos. Justificou-se ideologicamente em Kiribati com a organização do comércio, com o início da contratação de trabalhadores, com o surgimento da lei naval e de regras coloniais: *um valioso ponto de entrada*. Não foi aceito isoladamente como religião senão no fim do séc. XIX³³. Inserido na ordem política e produtiva ponte para o comércio, o cristianismo logo ganhou estruturas organizacionais semelhantes àquelas das comunidades locais. Em Samoa, a estrutura de controle familiar, na qual há um corpo conjunto no qual as pessoas possuem tarefas e papéis, responsabilidades e privilégios determinados, modelou basicamente a estrutura da Igreja.

Por outro lado, as mudanças políticas e sociais veiculadas pela presença missionária, adequadas dentro de estruturas que existiam e em grande parte permaneceram, uniam-se à crença de que os missionários possuíam forçosamente poderes sobrenaturais, que procuravam demonstrar de modo incessante por meio de suas pregações e explicações. A posse e o acesso a bens materiais e o conhecimento espiritual “esotérico” germinavam uma nova cosmovisão³⁴. Verifica-se a consistência das análises de Tippett, cujo primeiro saldo é o princípio de que estruturas sociais e características de personalidade conhecidas determinam o resultado do cristianismo. Configurações sociais sofrem clivagem e servem de trampolim; a atuação de pessoas exemplarmente *convertidas*, emoldurada, mais adiante, na figura dos missionários indígenas, reflete-se de modo acentuado sobre o todo³⁵.

O interesse dos missionários na conversão dos insulares não era absolutamente baseado na concepção de que os povos nativos eram completamente maus, nem na curiosidade shakespeariana em relação a uma sociedade natural, pátria do “bom selvagem”, sem a adição da civilização, como a *Golden Age*³⁶. Os missionários vinculavam a sua tarefa a uma intenção civilizadora, mas não diretamente aos objetivos dos estados colonizadores³⁷; cristianismo e “adição” civilizadora deveriam preencher o vazio do paganismo, que atingia, como em Fiji, “pelo seu próprio desenvolvimento não-influenciado, (...) a mais pavorosa profundidade de abominação.”³⁸ Em Rarotonga, o processo de educação desencadeado pelas missões cristãs produziu, entre 1828 e 1857, mudanças notáveis no comportamento dos nativos, que superavam a “cortesia” e “gentileza” dos ingleses sob a égide do puritanismo³⁹.

De fato, os primeiros missionários enviados para o Taiti, muitos deles artesãos e comerciantes, estavam preparados para ensinar técnicas e o evangelho⁴⁰. O principal meio propagador da cristandade foi a escola de alfabetização. Buscavam-se a aprendizagem de conhecimentos bíblicos e o desenvolvimento de um grau de alfabetização suficiente para combater superstições e dar acesso às Escrituras, seja no vernáculo (mais comumente, em especial no caso da ABCFM) ou em língua de colonização⁴¹. A codificação de línguas em forma escrita foi um fator central

para o aprendizado da nova religião. George Turner entendeu que a versão da Bíblia, mediação revelatória de Deus, para o tongano seria essencial para a conversão. Williams e Bingham Jr. traduziram os evangelhos para o maori de Rarotonga e para o gilbertese, na segunda metade do séc. XIX: foram eventos históricos na literatura do Pacífico Sul⁴².

Após a “conversão do Taiti”, a LMS começou a treinar missionários locais e catequistas para evangelizar os arquipélagos vizinhos. Os primeiros professores/catequistas, Papeiha e Vahapata, foram enviados por John Williams, em 1821, para as Ilhas Cook. Na cristianização do Pacífico, o “papel extremamente significativo” foi o dos missionários nativos.

Para a evangelização e para o ensino havia carência de missionários. Em 1842, os primeiros polinésios com formação teológica saíram de Takamoa (o primeiro centro de estudos teológicos do Pacífico Sul, fundado em 1839) para ilhas no oeste do Pacífico (principalmente PNG). Samoanos atuaram como missionários inicialmente em 1839, apenas nove anos após terem sido influenciados pelo cristianismo⁴³. A ABCFM preparou missionários locais com a fundação da Hawaiian Missionary Society, em 1853, que reabriu as missões nas Ilhas Marquesas e enviou nativos ordenados e catequistas para a Micronésia⁴⁴. Professores e catequistas de Tonga foram decisivos para a cristianização de Fiji. O primeiro contingente de professores chegou em 1838, incluindo Joeli Bulu, que, por muitos anos, foi o ministro de Thakombau, primeiramente o mais temido cacique de Fiji e, depois, rei cristão. Sua obra de “civilização” e evangelização foi tão importante quanto a dos europeus⁴⁵.

Os Luteranos em Papua-Nova Guiné

Em 1884, o governo imperial alemão estabeleceu-se no norte de PNG. A Austrália também reclamava a posse do território. A concordância entre os dois países veio em 1886, quando um acordo demarcando a posse de cada país foi firmado em Londres. No norte, o território foi chamado Nova Guiné e, no sul, Papua. A posse alemã também incluía o nordeste de Papua, conhecida como a Kaiserwilhelmsland, e as ilhas do Arquipélago Bismarck. O governo imperial alemão conferiu vários territórios à New Guinea Company (NGC), fundada em 1880. A Companhia recebera permissão para exercer autoridade governamental dentro dos territórios designados pelo Império Germânico. Tinha o direito exclusivo de apropriar-se de terras não-reclamadas e negociar com nativos a posse de terras e títulos de propriedade. Este arranjo prevaleceu até 1899, quando o Império Alemão assumiu autoridade colonial direta, ao instalar um governo oficial na cidade de Rabaul.

O séc. XIX, na Alemanha, foi o século das sociedades missionárias, que surgiram na esteira dos movimentos neopietistas e neoconfessionalistas. Os movi-

mentos neopietistas acentuaram uma teologia centrada no reino de Deus, buscando reavivar a esperança escatológica. Sob a influência do subjetivismo, afirmavam que a missão não poderia estar vinculada a denominações, mas ao reino de Deus que irrompe para dentro da vida humana⁴⁶. Ao ecumenismo do neopietismo se opunha a ênfase na “lealdade confessional”. Segundo os neoconfessionalistas, a missão, “ato livre de amor”, mesmo não direcionada para instituições e para o ensino de leis eclesiásticas, não é “ato particular dos missionários”, mas “função e tarefa da igreja”⁴⁷. Visto que as Igrejas seguem confissões, a missão carece de bases teológicas ao prescindir da vinculação denominacional.

A Missão de Neuendettelsau, neoconfessionalista, foi fundada em 1848 pelo pastor Wilhelm Löhe. O compromisso da Missão com a confissão luterana podia ser visto, a partir da influência do fundador, na tendência pietista e na fundamentação na teologia da cruz. Na Oceania, a Missão primeiramente enviou missionários para a Austrália, entre eles Johann Flierl, pioneiro da missão luterana em PNG (1886).

Em PNG, a Missão de Neuendettelsau contou com certa ajuda das instituições colonizadoras alemãs, como a NGC e o Gabinete Colonial Alemão. Esta conexão, porém, foi bem menos acentuada do que a efetuada pela Missão da Renânia, fundada em 1828, sob a influência de Basiléia e da LMS, e com sede em Barmen. Mais do que qualquer outra, esta Missão se identificava com a ordem colonial e colaborou com o governo alemão para reforçá-la. No seu leme estava, desde 1879, Friedrich Fabri, grande defensor de uma missão patriótica e colonialista⁴⁸. Fabri ficou conhecido como o “pai do movimento colonial germânico”, em função do seu folheto propagandístico *Bedarf Deutschland der Kolonien?*, que indicava a expansão colonial como a solução para todos os supostos problemas econômicos, sociais e ideológicos de sua pátria⁴⁹. Os missionários da Sociedade de Barmen estavam bastante envolvidos com questões administrativas e possibilidades de comércio, associando-se com atividades seculares e com a NGC. Pregavam sua nacionalidade e seu ideal de civilização, aceitando métodos violentos de colonização. Ainda que, como “civilizadores”, procurassem defender os nativos e mediar seus intercursos com os comerciantes, o seu papel específico se tornou confuso.

A Missão da Renânia chegou em PNG em 1887 e operou na área de Madang e da Baía do Astrolábio. As autoridades alemãs apreciavam a ação educadora das sociedades missionárias, mesmo que divergissem quanto à missão da Igreja e quanto à união desta com o Estado. Propositalmente, as autoridades coloniais alemãs procuraram delimitar a área de atuação de ambas as sociedades. A Sociedade de Barmen era ligada ao Império Alemão, centrado numa elite político-militar de Brandenburgo-Prússia. Aceitava a ação interdenominacional e tinha tendências calvinistas. A Missão de Neuendettelsau era oriunda da Baviera rural e tinha reservas em relação ao Império Alemão. Seu interdenominacionalismo era extremamente restrito. A identidade confessional e o zelo missionário do antigo pietismo formaram nela uma “mistura singular”: um “pietismo confessional

eclesiástico”⁵⁰. Originalmente, o pietismo se dispusera à cooperação irênica com os protestantes; o novo pietismo eclesiástico surgira a partir da crença de que os ensinamentos confessionais luteranos estavam mais próximos da verdade bíblica, fazendo da Igreja Luterana a “mais pura” entre as visíveis, separada dos laços ecumênicos do Segundo Reavivamento⁵¹. Se a Missão de Neuendettelsau objetivava também o reavivamento do pietismo, fazia-o acreditando que tal reavivamento deveria estar assegurado na excelência das bases confessionais luteranas.

Os primeiros missionários da Missão da Renânia tiveram dificuldades em se adaptar à vida local. Até 1910, não produziram bons lingüistas e nem observadores cuidadosos dos costumes locais. Em 1914 a situação era tão crítica quanto em 1887, ano em que Wilhelm Thomas e Friedrich Eich chegaram. O saldo de 1912 destacava o envio de 53 pessoas para a missão, das quais 16 haviam morrido e 18 lá permaneciam. Seu esforço produzira 81 convertidos, organizara oito escolas e obtivera uma contribuição financeira inferior a 300 marcos, em 1911, ou 15 libras. Siar, por 20 anos a estação missionária central, foi abandonada em 1910, após o que a missão reconheceu um sucesso “igual a zero”⁵². No período da I Guerra Mundial, houve interesse por parte dos luteranos dos Estados Unidos e da Austrália numa aproximação entre Barmen e Neuendettelsau. Tendo sido feita uma tentativa de cooperação que preservasse as distinções, mas cooperasse dentro de uma nova estrutura, as tradições interdenominacionais de Barmen foram rejeitadas por Neuendettelsau e pela maioria dos coordenadores australianos e americanos. Em 1930, o trabalho da Missão da Renânia havia sido praticamente de todo absorvido⁵³.

Na Oceania, os homens treinados em Neuendettelsau atenderam primeiramente as necessidades do luteranismo na Austrália, onde imigrantes alemães se exilaram voluntariamente, saindo da antiga União Prussiana, devido às normas de uniformidade de organização e culto impostas pelo imperador Frederico Guilherme III, que ordenou a união legislativa e religiosa dos calvinistas e luteranos. Pastores e os rebanhos contrários à uniformização imigraram para os Estados Unidos e para a Austrália. O zelo pela “doutrina pura” e a recusa do “unionismo pecaminoso” caracterizavam o luteranismo na Austrália.

O *senior* Johann Flierl foi marcado pelo luteranismo de Neuendettelsau e pelo da Austrália. Missionou, na Austrália, entre os alemães e entre os aborígenes. Acreditava na conversão individual a Cristo como pré-condição para o Batismo. Sua teologia era fundamentada em profunda e sã doutrina bíblica, que testemunha que na cruz Deus se revela *sub specie contraria*.

Chegou em Finschhafen, na costa da malária e das densas florestas tropicais da Península de Huon, em 1886. Gentilmente, distanciou-se dos círculos oficiais e comerciais, sem deixar de se colocar à disposição. Convinha manter a tradicional distinção entre os dois reinos. Com o passar do tempo, pastores da Missão de Neuendettelsau assumiram funções seculares. Sua influência fez com que, algumas vezes, os representantes do governo reforçassem as leis da Missão e não as leis do próprio governo. A atividade da Missão de Neuendettelsau em PNG foi aberta-

mente criticada por Berghausen, oficial do distrito de Madang, como sendo um “Estado dentro do Estado”. Críticas semelhantes foram feitas no período do domínio australiano, quando oficiais dos distritos intimidavam pastores e tentavam reforçar “partidos governamentais” para quebrar a influência da Igreja Luterana⁵⁴. Agricultor bávaro, não partilhava do pan-germanismo cultural, nem do unionismo protestante oriundos da Prússia. “Bavária era Bavária; Prússia era Prússia.”

Na costa de Simbang, Flierl, Karl Tremel e Georg Bamler (1887) lutaram contra a malária e a desinteria. A saúde afetada da esposa de Flierl os motivou ao deslocamento, em 1899. Fundou-se uma nova e futuramente famosa estação: Sattelberg, que ficaria conhecida como a “estação da saúde”. Ao seu redor, construíram-se casas e uma igreja rústica.

Flierl se tornou respeitado pela população local. Sua simplicidade, robustez e autoridade inata eram qualidades admiradas. Os missionários se dedicaram de imediato ao aprendizado de línguas. O *kate* era a língua falada pelo povo que habitava as imediações da estação. O *jabem* era uma língua de comércio, difundida ao longo do Golfo de Huon. Encaravam o arsenal de fetiches, os cultos a ancestrais, os rituais de crescimento e fertilidade e os tabus com pavor sufocado. Porém seu interesse lingüístico, a observação curiosa de costumes e tradições e o intuito de explorar o quanto antes a região lhes valeram a simpatia das pessoas. Ademais, tinham um espírito menos “aquisitivo” do que os colonizadores. Eram *big men*. Na escola que organizaram, algumas crianças eram alfabetizadas. Os pais as enviavam, talvez com a intenção de descobrirem se os missionários ofereciam algo além de pregação e da magia de ler rabiscos. Com sua presença, corriam rumores de que, na região de Simbang, espíritos benevolentes retornavam, com palavras de verdade e riqueza material na região. Apesar da interação rápida, não faltaram enganos inadvertidos. Flierl, por exemplo, assumiu para si um lote de terra que pensara ter adquirido após uma troca vantajosa. Ignorava que a terra era sempre cedida como graça e favor, herança dos ancestrais sempre presentes, e que não era considerada posse permanentemente alienável⁵⁵.

Um Missiólogo entre Missionários

Christian Keysser nasceu em 07.05.1877, no vilarejo de Geroldsgrün, na Baviera⁵⁶. Chegou em Simbang no dia 21 de julho de 1899. No mesmo ano, após 13 anos de trabalho missionário, ocorreram os dois primeiros batismos ministrados por luteranos em PNG. Após alguns anos de ensino e doutrina, o missionário Georg Pfalzer batizou Tobias Kabonga e Silas Kamunganga.

Inicialmente, Keysser estava sob a orientação de Flierl, em Sattelberg⁵⁷. Logo, porém, ficou claro que seus deveres não satisfaziam seu talento e energia. Inteligente, resoluto e, em potencial, um excelente líder, Keysser em pouco tempo eclipsou as figuras pioneiras. Construíra, é verdade, em cima do terreno nivelado

pelos cinco pioneiros, que inicialmente aprenderam o *kate* e o *jabem*, observaram o sistema cultural e fundaram estações. Konrad Vetter, que chegou em 1890 e retornou à Alemanha em 1906, abriu o caminho para missionários metódicos no estudo de línguas e religiões, os quais introduziram a discussão sobre a adequabilidade do nome *Anutu* para Deus. Contudo, mais rapidamente do que qualquer outro missionário em Sattelberg, Keysser aprendeu o *kate* e intuiu o conjunto de valores daquele povo. A diferença entre ele e Johann Flierl se tornou clara. Enquanto Flierl baseava seu método missionário numa espécie de trabalho evangelístico pastoral, tendo como propósito a transmissão da tradição luterana europeia, Keysser procurou conhecer, do lado interno, a cultura dos povos circundantes. Isso significava valorizar e usufruir da cultura para a propagação do evangelho.

O ponto decisivo foi a sua compreensão de um aspecto antropológico básico: diferindo do entendimento comum europeu, em PNG as pessoas não compreendiam a si mesmas como indivíduos autônomos. A autoconsciência, ineludivelmente, conectava-se com as “famílias extensas”, com os clãs e os ancestrais⁵⁸. Caso os missionários esperassem pela aceitação individual de Jesus Cristo, frustrar-se-iam diante de um “paganismo” inexpugnável. A partir das percepções de Keysser, “os missionários foram levados a fazer o experimento de uma ‘conversão tribal’”⁵⁹. Keysser soube apreender a própria consciência da comunidade como personalidade comum. A conversão da tribo/povo seria o caminho para a possível conversão pessoal; o resultado da proclamação do evangelho passaria da consciência coletiva para a consciência individual⁶⁰. *Big men* como Flierl e Keysser, portanto, não poderiam mais trabalhar no mesmo lugar. Keysser foi indicado para dar seguimento ao seu trabalho em Sattelberg; Flierl, permanecendo “*senior Flierl*”, decidiu desenvolver novas estações missionárias.

A guinada no destino das missões em PNG ocorreu em 1904. Keysser visitava, desde 1903, a aldeia do cacique Zake de Bare, um importante líder de fala *kate*. Na aldeia, conversava e participava gradualmente das atividades dos seus membros. Aprofundando-se a sua amizade com Zake (que já cooperara com Flierl, tornando-se amigo de Keysser em grau ainda maior), a missão luterana obteve, através da conversão tribal, um crescimento em escala inimaginável e sem precedentes⁶¹.

Keysser insistiu no convívio. Preferira não enviar Zake de imediato para a escola catequética, mas sim caçar e pescar junto com ele, dialogando sobre a inutilidade dos crimes de retaliação e dos conflitos intertribais para solucionar a hostilidade impulsionada pela ação dos feiticeiros e pelos espíritos ancestrais vingativos. Keysser pregava um Deus que vencera plenamente os espíritos do mal. Preparou-se o drama. Após consultar Zake, Keysser convidou diversos líderes tribais para um tradicional festival de danças. Os instrumentos de guerra ficaram do lado de fora. Durante o debate, à noite, Keysser — talvez a primeira demonstração efetiva do uso de seu *carisma* na missão em PNG, traço marcante de sua personalidade e de seu *status* como *big man* — quebrou os tabus ao afirmar abertamente que por causa da feitiçaria e das matanças as aldeias viviam presas à

ansiedade e ao medo. Zake, diante dos caciques, confessou ter cometido um assassinato. Nisso, vários caciques o seguiram. Concordaram em agrupar as suas armas e enterrá-las debaixo de uma árvore⁶².

Keysser foi apontado como um *big man* espiritual e poderoso. A cerimônia foi um protótipo para centenas de outras: o grupo de líderes clânicos, depois de longo diálogo, tomava as decisões de cunho religioso; a confissão de pecados e a substituição de certas formas de vida religiosa e social eram seguidas por cerimônias festivas, conhecidas como *singsing*, que selavam o momento da mudança de procedimento. As notícias, entre povos de tradições orais, corriam rapidamente. Diversas tribos ouviam falar do “povo de Keysser”, “convertido”. A estação missionária de Sattelberg se tornou o local para onde convergiam grupos oriundos de aldeias circunvizinhas. Pessoas afluíam regularmente para ouvir mais sobre a “fala de paz dos *Miti* [“evangelho” ou, por extensão, “povo do evangelho”].”

Os elementos que Keysser empregou para contextualizar o evangelho assumiam a forma de um novo vocabulário de proclamação. *Anutu* era um nome local para designar o “Ser Supremo”. Tanto o nome como algumas variações de significado estavam bastante difundidas. Suas designações eram até mesmo divergentes — de um remoto deus-criador a um simples herói mítico. O uso do nome *Anutu* para designar Deus, de qualquer modo, tornou-se difundido entre os papuanos. Em alguns casos, como no de Keysser, o nome não dispunha do sentido propriamente desejado, mas alcançava nova significação para aqueles que tinham diferentes referências acerca dele ou para aqueles que simplesmente não o conheciam⁶³.

Que conteúdos deveriam ser associados a *Anutu*? *Anutu*, o Deus Criador de todos os cristãos, trazia consigo atributos militares. Keysser o definiu como o Deus que guerreava contra as forças do mal e das trevas, contra os espíritos escravizadores. A sua teologia neotestamentária constante versava sobre Cristo e a salvação: ele trouxe luz, venceu os espíritos das trevas e a morte. O Cristo que remove as dívidas humanas, cancela a sua condenação e despreza os “principados e potestades”, triunfante na cruz (Cl 2.13-15), era o Deus da paz, em conflito com os crimes de belicosidade, com a retaliação e com a magia. Frente à feitiçaria e às guerras intertribais, Keysser pregou *Anutu*/Deus como alguém que propunha reconciliação e possibilidades muito mais profundas de convivência, livres do medo e da desconfiança crônica. Jesus, o Filho de *Anutu*, era o exemplo de um novo comportamento e de uma nova concepção de vida, baseada no amor e na partilha comunitária. Entregue por *Anutu*, por meio de sua generosidade incondicional, Jesus significa uma dádiva definitiva em troca das facas, das lanças, dos fetiches, dos instrumentos ligados à magia. O forte ataque de Keysser contra os instrumentos de guerra transcendia o objetivo humanístico de pacificação; Keysser queria a desistência do uso de armas pelos guerreiros. As armas — fetiches — eram associadas/habitadas por espíritos. O comportamento de Cristo inaugurava uma nova lei de vida, de relacionamento comunitário e social: em troca da lei da vitória, a lei do amor e da reconciliação.

No processo de mudança “das trevas para a luz”, a distribuição de poder e a estratificação de autoridade sociocultural, traço de distintividade étnica, foram mantidas por Keysser dentro da estrutura comunitária. Cerimônias religiosas associadas a ritos de passagem, particularmente, eram assuntos da comunidade. O Batismo não consistia simplesmente na resposta pessoal para o ingresso na comunidade dos crentes. O auspício da comunidade era essencial. A mesma organicidade que a comunidade mostrava quando da dor e do luto de seus integrantes e quando da alegria pela fluência de mana, ela mostrava na vivência conjunta das funções religiosas⁶⁴. Batismos eram precedidos pela decisão dos anciãos do clã e por rituais de danças, que começavam após o ocaso e estendiam-se até o nascer do sol. Keysser, em suas obras, discute frequentemente acerca da relação entre o indivíduo e o clã. Qualquer missionário deveria saber que a conexão intrínseca entre o clã e o indivíduo e todos os processos desenvolvidos pelo clã e pelo indivíduo antes do Batismo são “estágios naturais de desenvolvimento”⁶⁵. O “indivíduo” precisaria sempre da presença da comunidade inteira ao seu lado: “Se ele [o ‘indivíduo’] permanecesse sozinho, poderia se esgotar e não seria possível, senão em raros casos, chegar a [bons] resultados. Ele [o missionário] nunca pode se satisfazer com isso, porque seu objetivo deve ser desenvolver a comunidade para a plena maturidade.”⁶⁶

Para a participação na vida religiosa e o usufruto de suas funções, a comunidade deveria ser alimentada por um processo bastante vagaroso de ensino. Por meio de uma pedagogia paulina, Keysser anunciou inicialmente uma nova lei, cuja vigência traria uma relação de paz, amor e respeito entre as pessoas. Ele não negava a sua própria fundamentação teológica na palavra da cruz, quanto à forma de existir e compreender a teologia. Ao mesmo tempo, estava consciente de que o povo *Kate* não poderia entender o Novo Testamento senão por meio de um ensino longo e paciente. Para um povo afeito a muitas leis culturais específicas, o significado do Antigo Testamento e dos Dez Mandamentos parecia mais próximo da realidade. Keysser tentou explicar os Dez Mandamentos de um modo compreensível e que levasse à mensagem divina de amor, liberdade e paz. Como diz Paulo em sua Carta aos Gálatas, o ensino da antiga aliança foi um “guia” que conduziu ao ápice da revelação escatológica: Cristo, o Filho de Deus que anuncia a graça que salva.

O mosaico dinâmico e auto-renovador de crenças, arte, conhecimentos, leis, valores morais, costumes e padrões permanentes que constituem uma cultura está emoldurado por um tecido que conjuga significados a todas as expressões simbólicas: a linguagem. Para pregar e ensinar convincentemente, além de usar sempre o vernáculo, Keysser fez uso da linguagem figurativa e simbologia local. O meio ambiente oferecia imagens abundantes, unindo símbolos a concepções cósmicas e míticas da cultura *kate*. Segundo o próprio Keysser, os besouros que perfuram a medula das palmeiras e arruinam grandes árvores constituíam um quadro conciso do efeito destruidor do pecado, “especialmente aqueles que são secretos”⁶⁷. “As

imensas aranhas *kepha*, com suas apavorantes teias, são perigosas não apenas para os insetos, mas também para as aves. Eu observei como até mesmo os nossos bois, na campina, afastam-se das teias dessas aranhas. Esta é uma ótima imagem dos perigos do pecado!’⁶⁸

O crescimento da Igreja, após 1904, foi acelerado. Um ano após o decisivo festival de danças, formou-se a primeira turma de batizando na aldeia do cacique Zake. Em 1905, um grupo de dez pessoas, cada uma delas recebendo um novo nome, foi batizado por Keysser⁶⁹. O grupo, que obtivera a permissão dos anciãos do clã, foi batizado no dia 7 de maio, numa cerimônia que contou com a presença de cerca de 700-800 pessoas muito emocionadas. A catequese e as turmas de batizando continuavam. Em 1907, de acordo com Pilhofer, por volta de 200 pessoas haviam sido batizadas⁷⁰. Entretanto, o número de 2.000 ainda não batizadas, naquela aldeia, reduziu-se, em 1911, para apenas 280.

Keysser organizava o ensino, a pregação, os debates, as turmas de Batismo. Porém os responsáveis pela liderança e pelo zelo para com as normas eclesásticas eram os anciãos. ‘Eles avaliavam as confissões de pecados e distribuía castigos.’⁷¹ Compartilhavam e sugeriam formas de culto, comumente distintas da liturgia luterana pós-Reforma⁷². A Igreja assumira uma estrutura tribal. Em 1907, quatro homens se apresentaram voluntariamente e foram indicados pela comunidade de Sattelberg para serem missionários em Hubeland, nas montanhas que cercavam Sattelberg. Foi uma decisão notável. Encontrariam povos bastante diferentes; reações violentas através de meios antigos poderiam amainar o espírito dos missionários locais. Kupa, Haringke, Mainao e Fungmo foram treinados e equipados por Keysser com o estritamente necessário para a sobrevivência naquela área estranha. No dia 6 de setembro de 1908, a congregação comissionou seus enviados com orações e acompanhou-os até perto de Kuluntufu, uma aldeia *hube* no alto do Rio Mongi. Keysser os instruíra a primeiramente se estabelecerem. Deveriam construir casas e cultivar hortas, caso obtivessem permissão para cultivar a terra. Não deveriam começar a pregar muito cedo. Apenas mais tarde, de fato, começaram a contar histórias acerca da Bíblia, aprendidas oralmente. Falavam de *Anutu*, de seu amor pela humanidade e de seu desejo de paz entre os povos. Os missionários locais se dividiam em áreas de fala *jabem* e *kate*, mas nem sempre encontravam bons entendedores. Narrando a vida na comunidade de Sattelberg, debatendo acerca da mensagem de *Anutu* nas casas em que eram recebidos, o ‘‘povo de Keysser’’ tornava conhecidas a vida e a mensagem do ‘‘povo de *Miti*.’’ A pregação contra a feitiçaria, o culto aos ancestrais e práticas de retaliação seguiram-se após a convivência. ‘‘(...) a vitória do evangelho se tornou evidente, sendo que o primeiro Batismo foi realizado em 1917. Não há dúvida de que a missão de Hube, do modo como foi cumprida pela congregação de Sattelberg, tornou-se um modelo para futuras atividades missionárias em Nova Guiné, nas áreas ‘pagãs’.’’⁷³

De volta a Sattelberg, mudanças no povo *kate* eram visíveis. A mensagem cristã acerca da encarnação e da expiação e suas conseqüências para a vida prática

eram experienciadas e largamente discutidas entre os aldeões. Evidenciava-se mais e mais que Cristo era muito mais poderoso do que os falsos espíritos do mal. Seu poder, porém, possuía um caráter muito diferente. Trocando feitiçaria e matanças pela paz entre os clãs, pessoas experimentaram que na comunidade cristã os relacionamentos eram muito melhores do que o constante medo. O conteúdo essencial dessa mudança foi expresso no testemunho do Prof. Dr. Neuhauss, etnologista de Berlim, que visitou Sattelberg e escreveu no *Koloniale Rundschau*, em 1911, acerca do que observou. Não obstante o seu congênito e instintivo ódio por qualquer atividade missionária, que roubava dos “povos primitivos” a sua originalidade de tempos imemoriais, contribuindo para que tantas coisas boas se tornassem irremediavelmente perdidas, o Dr. Neuhauss admitiu o quão pouco pessoas como ele mesmo conheciam acerca das missões germânico-luteranas em Nova Guiné. Em Nova Guiné havia uma obra de *pacificação*. Não tivessem os missionários criado esta realidade, a história de PNG seria pouco mais do que um livro acerca de guerras e conflitos, feitiçaria e vingança, selado com sangue pagão. O cristianismo revelara, em PNG, um conhecimento profundo do “mais escuro paganismo”⁷⁴. Em 1908, o Prof. Poech, de Viena, salientou que o povo *Kate* estava muito diferente, mais do que qualquer outro povo em PNG. Essa diferença era nítida em suas expressões faciais: “Normalmente as linhas faciais de medo e desconfiança são proeminentes por todo lugar. Aqui, porém, o povo demonstra paz, confiança e amizade. Desde que aceitaram o cristianismo, apenas posso ver nesta circunstância a causa dessa mudança notável.”⁷⁵

Keysser sempre permaneceu em ou próximo de Sattelberg como missionário até 1921, ano em que retornou para a Alemanha. Seu método e sua experiência de missão estão expressos em dez livros bastante detalhados e cerca de 300 livretos e artigos. Além disso, Keysser editou um dicionário da língua *kate*, contendo mais de dez mil palavras e frases. Empreendeu também jornadas científicas, destacando-se como geógrafo e etnólogo, sendo um correspondente valioso da Sociedade Geográfica Alemã⁷⁶.

Sua contribuição para o desenvolvimento da missão cristã e da Igreja Luterana em PNG não pode ser dissociada da obra de muitos missionários que tiveram nele uma fonte de inspiração. Numa terra de muitas culturas distintas, boa parte da obra missionária foi realizada por evangelistas locais. Muitos deles não dispunham de grande conhecimento do cristianismo. Eram pessoas absolutamente simples: sua fé simples, seu conhecimento limitado e sua disposição sincera de proclamar Deus no *Papua New Guinean way* foram decisivos para que a missão de Deus falasse da esperança numa nova comunidade humana.

Repercussões do Método de Keysser na Missão da Igreja Luterana em Papua-Nova Guiné

Os evangelistas *kate*, vindo da Península de Huon, primeiramente se responsabilizaram pelos povos situados nas cadeias de montanhas internas e ao longo da costa no sentido norte, onde os vales dos rios facilitavam o acesso na ausência de trilhas. Com eles, os missionários alemães — muitos deles exploradores, outros geógrafos — enveredavam por lugares jamais vistos anteriormente por ocidentais. Procuraram novas aldeias nas cadeias de Cromwell, Saruwaged e Finisterre. Fizeram incursões internas a partir das estações costeiras, Sialum (1907) e Sio (1910). Por outro lado, usando o *jabem* como língua eclesiástica, percorreram a linha costeira ao sul da Península. Duas áreas foram abertas no caminho do Distrito Jabem, indo para o oeste: a região de Morobe e o grande vale do Rio Markham⁷⁷.

A expansão dos movimentos dos evangelistas no vale do Rio Markham, em Morobe e ao longo da costa norte da Península fez com que as linhas demarcadas das áreas de atuação dos obreiros das línguas *kate* e *jabem* se nublassem. Nas montanhas, nos planaltos, nos vales e na costa os missionários indígenas se encontravam, denotando não raro forte rivalidade e competição. Antes e depois da I Guerra Mundial, a atividade missionária focalizou as regiões do médio e alto Rio Markham. O contato com novas tribos fez, inevitavelmente, com que os missionários subissem o Rio Markham, alcançando as densamente povoadas áreas dos planaltos orientais de Nova Guiné⁷⁸.

No período da I Guerra Mundial, o administrador e estrategista da Missão de Neuendettelsau, inspetor Karl Steck, visitou os campos de missão em PNG. O ideal de Steck, manifesto em seu trabalho para a Missão de Neuendettelsau, era efetuar a integração entre as missões, cujo alvo era a formação de *comunidades*, e a Igreja — o que conceitualmente significava que, para a Igreja, a missão deveria servir de auto-reflexão acerca de sua própria natureza. Igreja e missão permaneciam sempre e totalmente unidas⁷⁹. Steck, de fato, após a sua inspeção, desejava que Keysser retornasse para a Alemanha, levando consigo os impulsos de sua experiência. As missões deveriam frutificar nas igrejas da Alemanha, na Baviera⁸⁰. Com efeito, Steck levou Keysser de volta para Neuendettelsau. Entrementes, o período de Steck em Nova Guiné significou um tempo de reavaliação. Em suas visitas a partir de 1914, Karl Steck procurou obter uma perspectiva da missão luterana na Península de Huon, especialmente no vale do Rio Markham. As reflexões tiradas de suas jornadas foram compartilhadas numa conferência com os missionários em Heldsbach, em janeiro de 1915. Com problemas cardíacos, o *senior* Flierl faltou a algumas das seções. Steck, porém, chocou os seus ouvintes: o método de evangelização de Keysser recebeu a sua aprovação explícita. Luternos tradicionais, haviam sempre enfatizado a doutrina da justificação pela fé, o pecado original e individual, a necessidade de arrependimento como consequência de ouvir a pura palavra de Deus pregada⁸¹. Teriam que desistir dos hinos luteranos

pietistas e do canto coral típico da Reforma? Se a apresentação de Steck não fora inteiramente influenciada pelo método de Keysser, intuía, no mínimo, os seus principais aspectos missiológicos. Para o inspetor, os missionários deveriam estar conscientes de que viviam em PNG. Não atuavam nas igrejas luteranas da Baviera. Não eram inicialmente pastores, mas sim *missionários*, devendo desenvolver suas estratégias missionárias a partir do contexto de missão⁸².

Por implicação, Steck havia criticado Flierl e os pioneiros da missão. Suas considerações foram muito discutidas. Keysser percebeu a vantagem obtida. Em 1916, em nova conferência, disse aos colegas de missão, referindo-se a formas de culto em Nova Guiné, que estes “deveriam ser mais simples e que os anciãos do clã deveriam ter uma parte maior na liderança”⁸³. Flierl não concordou, então, e nem depois. Surgiram dois partidos no campo de missão: os “puritanos” e os “homens da Igreja”. Flierl não abandonou as suas antigas convicções. Acreditava, ainda assim, que as diferenças entre o seu grupo e o de Keysser não eram absolutas: deveriam ser tolerantes uns para com os outros, mesmo que não se cogitasse uma uniformidade de pensamento.

O método de Keysser continuou sendo usado por missionários locais e inspirava missionários oriundos da Alemanha. Nas décadas de 1910 e 1920, os planaltos de Nova Guiné permaneciam inexplorados e desconhecidos. No fim dos anos 20, os missionários luteranos, em sua maioria provenientes da costa de Nova Guiné (Sattelberg), indo da estação luterana de Kaiapit, no vale do Rio Markham, para dentro da cadeia de montanhas da Serra de Kratke, junto com suas famílias, estabeleceram-se entre os *Gadsup*. Na borda dos planaltos orientais, povos começaram a tomar conhecimento da fé cristã. Os evangelistas da costa, muitos dos quais alfabetizados, repetiam o roteiro dramático: faziam apelos à entrega dos implementos de feitiçaria, aceitação do poder do Deus cristão, desistência e queima de armas usadas nas guerras entre clãs. Cerca de 700 missionários atuavam para a Missão Luterana, na metade dos anos 30. Em 1934, 200 voluntários estavam prontos para acompanhar, dentro de três semanas, os missionários alemães decididos a intensificar a missão no interior dos planaltos⁸⁴.

Os missionários alemães seguiram os evangelistas locais de Nova Guiné. Leonhard Flierl, sobrinho de Johann Flierl, Georg Pilhofer e Wilhelm Bergmann foram os primeiros ocidentais a entrar nos planaltos orientais de Nova Guiné, *segundo* um grupo de missionários indígenas. Não sem surpresa, encontraram paisagens e populações vastamente diferentes daquelas das pequenas aldeias das montanhas e da costa da Península de Huon. Esta fora uma transição importante: da missão entre os pequenos grupos clânicos na Península para os vales populosos, habitados também por ocidentais em busca de riquezas. Nova adaptação na pregação, no ensino e na prática do evangelho.

O Método de Keysser e a Missão da Igreja

Christian Keysser foi um missiólogo antes que esta palavra tivesse sido usada. Entendeu a vida do missionário como uma profissão. Original, criativo e sensível, seu método de missão e suas considerações acerca da comunidade cristã tribal desafiam as igrejas do Pacífico a encontrar um equilíbrio coerente entre cultura e libertação. As estruturas culturais específicas não *necessitavam* mudar simplesmente porque não eram européias.

Conforme a quinta base da missiologia sistemática de Gustaf Warneck, a base etnológica, cada ser humano possui uma “personalidade distinta”, inviolável. A missão cristã deve construir associações com as heranças cultural e religiosa dos povos, isto é, com a sua “distintividade natural”. As “sementes do Verbo”, marcas do “arquétipo de todo ser criado”, Jesus, como diriam os pais da Igreja (Justino e Clemente de Alexandria)⁸⁵, são vistas em todas as religiões. Numa combinação envolvente entre teologia bíblica e teologia natural, Reino que irrompe e consciência nacional, consangüinidade e relacionamento indistinto com Deus, missão e doutrinação nacional, conversão particular e específica e cristianização universal, tensiona-se a relação entre a Igreja como realidade entre pessoas e a Igreja *das pessoas ou povos*, a *Volkskirche*⁸⁶. Esta noção eclesiástica, aliada a uma idéia do romantismo alemão (sobretudo ao pré-romantismo de Herder e ao idealismo de Fichte)⁸⁷, a *Volkstum* (“índole nacional” ou “nacionalidade”), ganhou a derivação de *Volkstumsideologie* (“ideologia da nacionalidade”), pela óbvia motivação de assegurar a particularidade étnica básica à vivência da fé. Só dentro de estruturas sociais e religiosas corretamente entendidas é que o evangelho pode motivar pessoas ao culto; o evangelho que preenche a vida humana encontrará sempre sociedades com uma história e com um contexto de localização. A Igreja que se quer formar é uma Igreja territorial, mas que constitui uma comunidade, não uma Igreja livre⁸⁸.

Esta noção missiológica esteve presente na missão de Keysser, que elaborou um processo de *volkspädagogische Missionsmethode* (“método missionário de pedagogia popular”) em PNG: o evangelho precisa entrar dentro das categorias étnicas distintas de cada povo⁸⁹. Poder-se-ia opor radicalmente a *Volkstumsideologie* à doutrina da escatologia, definindo-se o povo de Deus como uma impossibilidade sociológica (a partir do Reino, pessoas se tornariam capazes de viver conforme uma maneira comum). A *Volkskirche* se colocaria anteriormente ao mandato escatológico (Hoekendijk). Porém, do ponto de vista da encarnação, o espaço total da reconciliação divina, é no mínimo questionável não só prescindir da inculturação, como separar a inculturação da cultura.

O método *missiológico* de Keysser não foi inteiramente novo no Pacífico, mas foi por certo o mais deliberado e refletido⁹⁰. A pressuposição sociológica do método é a idéia de *Volkstum*. O método de Keysser foi *convivência aproximativa*

e *consciente*. O objetivo era a irrupção do reino de Deus para dentro da história de uma determinada cultura — revelação de Deus; rumo a este alvo, a missão era o *movimento*, ou melhor, “a Igreja se movimentando”. Na forma de vida comunitária, na proclamação inculturada, no respeito à estrutura interna da realidade cultural, a missão era o movimento rumo à *Volkskirche*.

A “missiologia” de Keysser estava sendo discutida tanto nos territórios de missão como no Seminário Luterano de Neuendettelsau, onde ele lecionou, ao retornar à Alemanha. A sua influência no desenvolvimento da Igreja Luterana em PNG foi direta, seja por ter intuído novas considerações metodológicas, seja pela inculturação consciente da teologia bíblica e luterana, no que diz respeito a temas como “Igreja”, “conversão”, “pecado individual”, “justificação”, “comunidade”. A aplicação de seu método mostrou uma notável consciência das transformações que queria causar. O resultado foi uma teologia que dialogava conscientemente com a cultura, aprendia com a cultura, mudava com a cultura, e ponderava dentro de estruturas culturais bem definidas. Indiretamente, talvez, Keysser compreendeu o sincretismo da religião cristã. Sem estas considerações jamais teriam advindo as circunstâncias motivadoras da expansão da Igreja Luterana em PNG, com a explosão de “conversões grupais” e “movimentos de massa”, especialmente a partir de 1905.

A obra de Keysser foi, por um lado, um processo de *indigenização*. Lideranças locais significaram um passo decisivo para o fortalecimento interno do povo *Kate* e da Igreja culturalmente modelada, assim como para a responsabilização dos povos “convertidos” quanto ao seu papel no fortalecimento comunitário interno e no anúncio da mensagem cristã para dentro de locais, povos e culturas desconhecidas. Criou-se um grande senso de autonomia quando da permissão da liderança dos anciãos clânicos na estrutura comunitária. Esse senso de autonomia e autovvalorização foi enfatizado de modo central na formação de evangelistas locais.

Não se trata de empregar inapropriadamente a chave interpretativa dusseliana do evangelho (a *alteridade*), porém Keysser foi bem-sucedido, em grande parte, não apenas por causa do seu conhecimento profundo dos significados estruturais e simbólicos da cultura *kate*, mas também pela sua abertura consciente à aquisição de novas idéias e conceitos. A *indigenização* valoriza diretamente as culturas existentes. Valorizando a antiga ordem cosmológica local, ela lhe concede um novo substrato a partir daquele que já existe. Keysser escreveu artigos criticando as igrejas da Alemanha, a partir de suas convicções a respeito da verdadeira comunidade orgânica. Criticou comunidades alemãs por não serem verdadeiras comunidades. O retorno à Alemanha foi um choque cultural. A abertura de Keysser à outra pessoa, o aprendizado com as culturas locais, onde se reconhecem sinais de Cristo, permitiram-lhe questionar a sua própria casa⁹¹. O seu aprendizado em Nova Guiné não foi de todo previsível; ocorre, contudo, que ele *fez parte* de verdadeiras comunidades em PNG e delas destacou noções eclesiológicas. Elas tinham o poder de regular a vida de seus membros: os “indivíduos” existiam

apenas como parte do grupo e desistiam de uma identidade atomizada em favor da identidade coletiva não-sacrificante. Entretanto, o custo das pressuposições e das experiências de Keysser não deixou de ser alto no momento em que ele fez da *Volkstumsideologie* um fim em si mesma, aderindo ao Partido Nazista no advento do Terceiro Reich. Poder-se-ia dizer: neste caso, Keysser fez da *Volkstumsideologie* um fim em si mesma, porém, como tal, ela foi para ele sobretudo um veículo de comunicação do evangelho (?).

Por outro lado, a contextualização realizada por Keysser — o termo lhe era provavelmente desconhecido — significou a tradução da doutrina cristã para a mentalidade dos povos locais. A pregação ocorria sempre no vernáculo, fazendo uso de termos indígenas e definições compreensíveis. A simbologia da linguagem, substrato onipresente na teia complexa de significados, motivações, valores e conceitos que constituem a cultura, era assim o filtro através do qual, na forma de exemplos figurativos e estórias, a mensagem cristã era apreendida. Keysser aproveitou o meio ambiente e trouxe os conteúdos de acordo com o “ritmo” dos grupos indígenas. Sua pregação era uma objetivação da relevância da missão, palpável na tentativa de trazer a paz entre os clãs e as tribos, oposta às conseqüências da feitiçaria, das mortes e da belicosidade honrosa. O evangelho de Cristo não deve insistir em responder perguntas que simplesmente não são feitas e nem precisam ser feitas.

Keysser empregou deliberadamente a palavra “paganismo” em relação a realidades culturais específicas. Não é preciso fazer menção do que se opunha, do ponto de vista religioso, à sua mensagem de paz, de amor e de bons relacionamentos. Talvez a palavra “liberdade” aponte para a nova realidade em Cristo pregada por Keysser. Cristo é aquele que pode libertar as mentes e os corpos dos seres humanos. Em Keysser prefigurou-se o que, de acordo com Vicedom, significou o acontecimento da palavra de Deus em Nova Guiné: “tomada de consciência”⁹². A nova realidade em Cristo desafia os seres humanos ao balanceamento delicado entre preservação da cultura e libertação da cultura. A liberdade de Cristo é a liberdade original de poder interpretar a partir dele mesmo o que contribui para a vida humana ou não e o que se segue à concepção da natureza humana que ele mesmo significa. Cristo possui muitas palavras novas para dizer à humanidade, mas nem todo o vinho precisa ser novo. No emprego metafórico da palavra “centro” para referir-se ao reino de Deus, expressa-se o momento da história que é o seu critério e fonte de poder salvífico; tudo o que vem antes dela é tanto preparação como recepção ao que a fé ousa, em Cristo, afirmar: “(...) sua dependência daquele evento que é o critério de todos os eventos revelatórios.”⁹³ É no Novo Ser, diz Tillich, que está, latente ou manifesta, a comunidade da fé e do amor; dessa participação na Santidade da Vida Divina derivam-se a *unidade* e a *universalidade* da Comunidade Espiritual⁹⁴.

Entre as “palavras novas” estava o confronto entre formas de “espiritualidade” e de experiência religiosa. Keysser afirmou, categórico, que “a oração

era desconhecida de meus papuanos”. Como crianças reticentes, precisavam ser ensinados a louvar e fazer preces. Quando, no entanto, conteúdos da fé cristã foram vagarosamente entendidos, a oração começou a ter sentido para os papuanos; salvação e cura, propriedades da obra do Filho de *Anutu*, associavam-se às orações pelos doentes⁹⁵.

A relação porventura dialética entre indigenização-contextualização e liberdade cristã constitui, hoje, um foco de articulação teológica para as igrejas do Pacífico. Os países do Pacífico Sul tentam, diante do “inimigo comum”, a “ocidentalização”, preservar o seu modo de vida. As igrejas não podem evitar as discussões acerca do convívio com a “ocidentalização”. Não é possível reduzir o pensamento teológico à cultura em si mesma, pois a multiculturalidade global é quase tão básica quanto a distintividade. Enraizada na afirmação do contexto, a Igreja tem se tornado agente de participação histórica “localizada”. A eclesiologia de Keysser esboça uma preservação crítica das identidades culturais no Pacífico e desafia comunidades a tomar consciência de questões que abarcam a vida, única possível, em contexto.

A ponte com a teologia do Pacífico está criada. A reflexão teológica no Pacífico se orienta pela *identidade contemporânea* dos povos do Pacífico Sul. A teologia contextualizada não quer sacrificar a “pacificidade” nem a “cristianidade” da teologia no Pacífico Sul. A essência desta proposta, deslocando os próprios termos “contextual” e “indígena”, é desenvolver uma teologia *centrada na vida*. Para a teologia, isso significa enfatizar a relação vital entre meios sólidos, responsividade voltada à vida, e um fim necessariamente sólido: o arrependimento em relação à vida autocentrada e a plenitude da vida centrada nas relações⁹⁶.

É por ser resposta humana à redenção de Cristo que a teologia é contextualizada. Modernamente, fez-se a “reconstrução do Jesus original como o sujeito do Cristo da fé”⁹⁷. O Cristo já é um produto da intenção teológica. A teologia não é adorada, mas auxilia a encontrar o Deus da salvação e revelação. O debate crítico com teologias ocidentais é inevitável. Este é útero onde cresce a pergunta pela “teologia” do Pacífico. Para ser contextual, a educação teológica precisa ser acompanhada de profunda reformulação metodológica, culturalmente modelada, voltando para o contato com as bases sociais. A pedagogia da imaginação teológica local, a participação do grupo como sujeito, a sua sabedoria e compreensão de mundo, ao lado de métodos ocidentais, visariam a criação de uma *segunda ingenuidade* religiosa (P. Ricoeur)⁹⁸. Na Melanésia isso significa “ênfase nas pessoas”, a qual descobre e interpreta as realidades sociais. A tarefa da teologia na Melanésia é interpretar o que Deus fez e tem feito pelas pessoas deste contexto. Ela auxilia a Igreja e a sociedade (1), lida com questões concretas (2) e desenvolve uma cristologia (3), visto que uma teologia da indigenização se ergue a partir da doutrina da encarnação, o espaço total da reconciliação. Trata-se de pensar sobre o “Cristo na Melanésia” e não sobre o “Cristo melanésio”⁹⁹.

A mais discutida elaboração teológica no Pacífico, a *coconut theology* (“teo-

logia do coco”), proposta por Sione ’Amanaki Havea, não é entendida por ele como a teologia do Pacífico, mas como expressão de sua principal tarefa: *contextualizar* a mensagem universal do cristianismo, tarefa esta que vai além da indigenização (a busca de autonomia, conhecimento de culturas e “inculturação” de faces e práticas da Igreja cristã)¹⁰⁰, pois abrange exatamente a identidade que está sendo continuamente (des-)con-struída pelo processo de ocidentalização. O imperativo de se valorizar “aquilo que se tem” recebe um elemento que vem marcar definitivamente a teologia no Pacífico Sul: é no âmbito da teologia da criação que se poderá dizer que “Deus sempre esteve aqui”; não se pode deixar de lado sua presença abscondita e santa, clarificada pelo evangelho¹⁰¹. A contextualização começa e desenvolve-se a partir da compreensão do universo cósmico-religioso das culturas do Pacífico, *afirmativamente*¹⁰². A contextualização é o reconhecimento da universalidade de Deus, segundo a sua criação¹⁰³.

Keysser entendia que missão e vida comunitária eram grandezas inseparáveis. A comunidade não se resumia a uma comunidade religiosa. Era comunidade de trabalho social, nela construíam-se escolas, casas e estradas. A participação nestas funções da comunidade significava a experiência de uma comunidade *pedagógica*, na qual cada um vivia para o outro e para o todo; a totalidade, por sua vez, servia a cada um reciprocamente¹⁰⁴. O ser humano evoluía dentro do “nós” significante da comunidade, a inclusividade deste nós era fruto da intersubjetividade pela qual se orientava cada ser.

A experiência de Christian Keysser mostra que a missão forma comunidades¹⁰⁵. A vida comunitária implica a consciência do contexto cultural, a possibilidade de existência de uma comunidade cristã e de determinada cultura. É aqui que a teologia formula perguntas existenciais implícitas, confirmando e desafiando afirmações da comunidade humana múltipla¹⁰⁶. Na partilha da vida concedida por Cristo, a qual é sustentada pela promessa de sua volta, a esperança do Reino anunciado e que confronta o ser humano com Deus, a comunidade é parte da *missio Dei*¹⁰⁷.

Deus constrói a sua obra missionária através do Espírito Santo, por meio de nós. O trabalho missionário pertence a Deus somente. A vida em comum, a Ceia do Senhor partilhada, mostra o testemunho da comunidade acerca do senhorio de Cristo. A comunidade, carta de Cristo (2 Co 3.2s.), *coopera* com o reino de Deus (Cl 4.11). É dentro desta missão que está a missão da Igreja; até onde vai a missão da Igreja depende inteiramente de Deus. Toda vez que a Igreja anuncia ao ser humano o juízo e a graça, ela simplesmente expressa um desejo de Deus: que o ser humano viva conscientemente na comunidade escatológica.

Bibliografia

- ALUFARAI, Alfred. Sacrifice in Melanesia. In: DEVERELL, Gweneth & DEVERELL, Bruce. *Pacific Rituals*. Suva, The Institute of Pacific Studies/The Pacific Theological College, 1986. p. 45-7.
- BLADE, Klaus. Colonial Movements and Politics, Business and Christian Missionaries under Colonial Rule: the Rhenish Mission in New Guinea. In: LATUKEFU, Sione, ed. *Papua New Guinea: a Century of Colonial Impact, 1884-1984*. Port Moresby, The National Research Institute/The University of Papua New Guinea, 1989.
- BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização; Perspectiva dos Oprimidos*. 4. ed. Fortaleza, Vozes, 1990.
- BOUTILIER, James A. We Fear not the Ultimate Triumph: Factors Effecting the Conversion Phase of Nineteenth-Century Missionary Enterprises. In: MILLER, Char, ed. *Missions and Missionaries in the Pacific*. New York, Edwin, 1985. p. 17-63.
- BUZACOTT, Aaron. *Mission Life in the Islands of the Pacific*. Suva/Rarotonga, The Institute of Pacific Studies/The Cook Islands Library & Museum Society, 1985 (primeiramente publicado em Londres, em 1885).
- CALVO, Oscar L. *The Apostle of the Marianas; the Life, Labors and Martyrdom of Ven. Diego Luis de San Vitores, 1627-1672*. Guam, Diocese de Agana, 1970.
- CHAO, John Paul. Leadership. In: WHITEMAN, Darrel L., ed. *An Introduction to Melanesian Cultures*. Goroka, The Melanesian Institute, 1984. p. 127-48.
- CHOWNING, Ann. *An Introduction to the Peoples and Cultures of Melanesia*. 2. ed. Menlo Park, Cummings, 1977.
- CLARK, Sidney J. W. *The Indigenous Church*. London, World Dominion, 1928.
- CODRINGTON, R. H. *The Melanesians; Studies in Their Anthropology & Folk-Lore*. Oxford, Oxford University, 1969 (primeiramente publicado no final do século passado).
- DERRICK, R. A. *A History of Fiji*. Suva, The Government Press, 1974. vol. 1.
- DREHER, Martin N. A Missão de Deus na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 33(3):261-77, 1993.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo — uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- EDWARDS, Jonathan. Resolutions. In: FERM, Vergilius, ed. *Puritan Sage; Collected Writings of Jonathan Edwards*. New York, Library, 1953.
- FIRTH, Steward. *New Guinea under the Germans*. Melbourne, Melbourne University, 1982.
- FONTIUS, Hanfried. *Mission — Gemeinde — Kirche; in Neuguinea, Bayern und bei Karl Steck*. Erlangen, Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen, 1975.
- FORMAN, Charles. Foreign Missionaries in the Pacific Islands during the Twentieth Century. In: BOUTILIER, James A.; HUGHES, D. T.; TIFFANY, S. W., eds. *Mission, Church, and Sect in Oceania*. Ann Arbor, University of Michigan, 1978. p. 35-63.
- . *The Island Churches of the South Pacific; Emergence in the Twentieth Century*. Maryknoll, Orbis, 1982.
- . Playing Catch-Up Ball; the History of Financial Dependence in Pacific Island Churches. In: MILLER, Char, ed. *Missions and Missionaries in the Pacific*. New York, Edwin Mellen, 1985. p. 180-95.
- . The Wanted Missionary — Pacific Island Style. *Frontier*, Oxford, (4)267-73, 1969.
- FUGMANN, Wilhelm. *Christian Keysser: Bürger zweier Welten*. Neuhausen-Stuttgart, Hänssler, 1985.
- GARRETT, John. *Footsteps in the Sea; Christianity in Oceania to World War II*. Suva, The Institute of Pacific Studies; Geneva, WCC, 1992.

- . *To Live among the Stars; Christian Origins in Oceania*. Suva, The Institute of Pacific Studies; Geneva, WCC, 1982.
- GIDDINGS, Rick. Land Tenure. In: WHITEMAN, Darrel L., ed. *An Introduction to Melanesian Cultures*. Goroka, The Melanesian Institute, 1984. p. 149-72.
- GILSON, Richard. *The Cook Islands 1820-1950*. Suva, The Institute of Pacific Studies; Wellington, Victoria University, 1980.
- GUISE, John. How Deep-Rooted is the Christian Faith in Our Nation. In: WRIGHT, Cliff & FUGUI, Leslie, eds. *Christ in South Pacific Cultures*. Suva, Lotu Pasifika Productions, 1985. p. 12-4.
- GUNSON, Niel. *Messengers of Grace; Evangelical Missionaries in the South Seas — 1797-1860*. Melbourne, Oxford University, 1978.
- HAVEA, John. A Reconsideration of *Pacificness* in a Search for a Pacific Theology. *Pacific Journal of Theology*, Suva, 11/10, 1993, p. 5-16.
- HEMPEMSTALL, Peter. The Neglected Empire: the Superstructure of the Colonial State of German Melanesia. In: LATUKEFU, Sione, ed. *Papua New Guinea: a Century of Colonial Impact, 1884-1984*. Port Moresby, The National Research Institute/The University of Papua New Guinea, 1989. p. 133-62.
- HILLIARD, David. Colonialism and Christianity: the Melanesian in the Solomon Islands. *The Journal of Pacific History*, 9:93-116, 1974.
- . *God's Gentlemen; a History of the Melanesian Mission 1849-1942*. St. Lucia, The University of Queensland, 1978.
- HOEKENDIJK, Johannes Christiaan. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. München, Chr. Kaiser, 1967.
- KADIBA, John. In Search of a Melanesian Theology. In: TROMPF, G. W., ed. *The Gospel Is not Western; Black Theologies from the Southwest Pacific*. Maryknoll, Orbis, 1987. p. 138-47.
- KEESING, Roger. *Kwaio Religion; the Living and the Dead in a Solomon Island Society*. New York, Columbia University, 1982.
- . Re-Thinking Mana. *Journal of Anthropological Research*, New York, 40:137-56, 1984.
- KEYSSER, Christian. *Anutu*. Nürnberg, Gloden, 1926.
- . *A People Reborn*. Pasadena, William Carey, 1980.
- . *Eine Papuagemeinde*. 2. ed. Neuendettelsau, Freimund, 1950.
- . *Gottes Weg ins Hubeland*. Dresden, C. Ludwig Ungelenk, 1936.
- . *Lehret alle Völker; Beispiele aus der Mission zum Kleinen Katechismus*. Neuendettelsau, Freimund, 1960.
- LARMOUR, Peter. The Decolonisation of the Pacific. In: CROCOMBE, Ron & ALLI, Ahmed, eds. *Foreign Forces in Pacific Politics*. Suva, The Institute of Pacific Studies, 1983. p. 1-23.
- LATUKEFU, Sione & SINCLAIR, Ruta. Pacific Islanders as International Missionaries. In: CROCOMBE, Ron & CROCOMBE, Marjorie, eds. *Polynesian Missions in Melanesia*. Suva, The Institute of Pacific Studies, 1982. p. 1-5.
- . The Wesleyan Mission. In: RUTHERFORD, Noel, ed. *Friendly Islands: a History of Tonga*. Melbourne, Oxford University, 1977. p. 114-35.
- LAWRENCE, P. & MEGGITT, M. J. Introduction. In: —, eds. *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*. Melbourne, Oxford University, 1975. p. 1-26.
- LOVETT, Richard. *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*. London, Oxford University, 1899. vol. 1.
- LUNGSGAARDE, Henry P. *Cultural Adaptation in the Southern Gilberts*. Eugene, Department of Anthropology of the University of Oregon, 1966.

- MacDONALD, Barrie. *Cinderellas of the Empire; towards a History of Kiribati and Tuvalu*. Canberra, Australian National University, 1982.
- MacDONALD, Mary. Melanesian Communities: Past and Present. In: WHITEMAN, Darrel L., ed. *An Introduction to Melanesian Cultures*. Goroka, The Melanesian Institute, 1984. p. 213-30.
- MANTOVANI, Ennio. Celebrations of Cosmic Renewal. In: —, ed. *An Introduction to Melanesian Religions*. Goroka, The Melanesian Institute, 1984. p. 147-68.
- . Christian Dialogue and Melanesian Values and Ethics. *Catalyst*, 20(2):97-115, 1990.
- . Traditional Values and Ethics. In: WHITEMAN, Darrel L., ed. *An Introduction to Melanesian Cultures*. Goroka, The Melanesian Institute, 1984. p. 195-212.
- MATIABE, Aruru. General Perspective: a Call for Black Humanity to Be better Understood. In: TROMPF, G. W., ed. *The Gospel Is not Western; Black Theologies from the Southwest Pacific*. Maryknoll, Orbis, 1987. p. 16-9.
- MAUDE, H. E. *Of Islands and Men; Studies in Pacific History*. Melbourne, Oxford University, 1991.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- MILLER, Char. *Fathers and Sons; the Bingham Family and the American Mission*. Philadelphia, Temple University, 1982.
- , ed. *Missions and Missionaries in the Pacific*. New York, Edwin Mellen, 1985.
- NAROKOBI, Bernard. Christianity and Melanesian Cosmos: the Broken Pearls and Newborn Shell. In: TROMPF, G. W., ed. *The Gospel Is not Western; Black Theologies from the Southwest Pacific*. Maryknoll, Orbis, 1987. p. 32-7.
- . *Life and Leadership in Melanesia*. Suva, The Institute of Pacific Studies; Port Moresby, The University of Papua New Guinea, 1983.
- . *The Melanesian Way*. Boroko, The Institute of Papua New Guinea Studies; Suva, The Institute of Pacific Studies, 1983.
- NEILL, Stephen. *A History of Christian Missions*. London, Hodder & Stoughton, 1964.
- NICOLE, Jacques. The Tahitian Bible; a 150th Anniversary Review. *Pacific Journal of Theology*, II/1, 1989, p. 73-7.
- OLIVER, Douglas L. *Native Cultures of the Pacific Islands*. Honolulu, University of Hawaii, 1989.
- O'REILLY, Patrick. *Tahiti au Temps de la Reine Pomaré*. Paris, Société des Océanistes de Paris; Papeete, Les Éditions du Pacifique, 1975. p. 107-126.
- O'SULLIVAN, Richard. Theological Education Means Doing Local Theology. *Pacific Journal of Theology*, Suva, II/4, 1990, p. 4-16.
- PICH, Roberto Hofmeister. Theology at the Cross-(Cultural)Roads. *Pacific Journal of Theology*, Suva, II/10, 1993, p. 77-88.
- PILHOFER, Wilhelm. *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*. Neuendettelsau, Freimund, 1961. vol. I.
- QAEZE, Pierre. Can I Remain a Christian in New Caledonia? In: TROMPF, G. W., ed. *The Gospel Is not Western; Black Theologies from the Southwest Pacific*. Maryknoll, Orbis, 1987. p. 186-91.
- RUETHER, Rosemary R. *To Change the World; Christology and Cultural Criticism*. London, SCM, 1981.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago, 1985.
- SCHERER, James A. *Gospel, Church & Kingdom; Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis, Augsburg, 1987.
- SHAKESPEARE, William. *The Tempest*. Burnt Mill, Longman Group, 1984.

- SIBA, Walter. The Sacrificial Pig. In: DEVERELL, Gweneth & DEVERELL, eds. *Pacifica Rituals: Living and Dying*. Suva, The Institute of Pacific Studies, 1987. p. 43-4.
- TCHONG TAI, Kiti. Ritual of the Tiare in Raiatea. In: DEVERELL, Gweneth & DEVERELL, Bruce, eds. *Pacific Rituals: Living and Dying*. Suva, The Institute of Pacific Studies, 1987. p. 119-28.
- THRELFALL, Neville. *One Hundred Years in the Islands; the Methodist/United Church in the New Guinea Islands Region 1875-1975*. Rabaul, The United Church, 1975.
- TIFFANY, S. W. The Politics of Denominational Organization in Samoa. In: BOUTILIER, James A.; HUGHES, D. T.; TIFFANY, S. W., eds. *Mission, Church, and Sect in Oceania*. Ann Arbor, The University of Michigan, 1978. p. 423-56.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Paulo, Paulinas; São Leopoldo, Sinodal, 1984.
- TIPPETT, A. R. *People Movements in Southern Polynesia; a Study in Church Growth*. Chicago, Moody, 1971.
- . *Solomon Islands Christianity; a Study in Growth and Obstruction*. New York, Friendship, 1967.
- TURNER, George. *Samoa: a Hundred Years ago and long before*. Suva, The Institute of Pacific Studies, 1989 (primeiramente publicado em Londres, em 1884).
- VAN DER LEEUW, G. *Religion in Essence and Manifestation; a Study in Phenomenology*. New York, Harper & Row, 1963. vol. 1.
- VERKUYL, J. *Contemporary Missiology; an Introduction*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1987.
- VICEDOM, Georg F. *Das Dilemma der Volkskirche; Gedanken und Erwägungen*. München, Claudius, 1961.
- . *Der Anteil der Gemeinde an der Sendung Christi in die Welt*. Bad Salzflöten, Missions und Bibelkunde, 1963.
- . 75 Jahre Neuguinea-Mission — innere Linie und Ergebnisse. In: VICEDOM, Georg F. et al. *Gottes Zeichen für die Welt; eine Nachlese zum Jubiläum der Neuguinea-Mission*. Neuendettelsau, Freimund, 1961. p. 22-33.
- WAGNER, Herwig & REINER, Hermann. *The Lutheran Church in Papua New Guinea; the First Hundred Years, 1886-1986*. Adelaide, Lutheran, 1986.
- WHITEMAN, Darrel L. Melanesia: Its People and Culture. In: WHITEMAN, Darrel L., ed. *An Introduction to Melanesian Cultures*. Goroka, The Melanesian Institute, 1984. p. 90-117.
- . Melanesian Religions: an Overview. In: MANTOVANI, Ennio, ed. *An Introduction to Melanesian Religions*. Goroka, The Melanesian Institute, 1984. p. 87-122.
- WILLIAMS, Thomas. The Islands and Their Inhabitants. In: ROWE, George Stringer, ed. *Fiji and the Fijians*. Suva, Fiji Museum, 1982 (originalmente publicado em Londres, em 1858). vol. 1.

Notas

- * Agradeço aos professores Roberto E. Zwetsch e Albérico Baeske pelas sugestões e pelo incentivo para a elaboração deste artigo.
- 1 Darrel L. WHITEMAN, *Melanesia: Its Peoples and Cultures*, p. 93.
- 2 Ann CHOWNING, *An Introduction to the Peoples and Cultures of Melanesia*, p. 41.
- 3 Henry P. LUNGSGAARDE, *Cultural Adaptation in the Southern Gilberts*, p. 52-3. A palavra “tabu” é oriunda do vocábulo polinésio *taboo*, aplicado a objetos, lugares e pessoas proibidas, em virtude de sua santidade ou de seu caráter perigoso. A noção pode incluir o sentido de ser ou estar “separado”.
- 4 Ennio MANTOVANI, *Christian Dialogue and Melanesian Values and Ethics*, p. 97.
- 5 Para uma melhor compreensão do sentido da “troca” entre indivíduos e coletividades, tanto na

Melanésia como na Polinésia, é imprescindível investigar a conceituação de Marcel Mauss acerca desta estrutura social que obriga coletividades ou pessoas morais à troca e contrato mútuo, estabelecido por ritos e festas, assim como pelo simples trânsito de bens. A circulação de riquezas entre famílias e clãs, neste sistema, constitui meramente um termo de um contrato muito mais geral e importante, que é um sistema de prestações e contraprestações. Mauss aceitou a designação *potlatch* para esta estrutura, oriunda de uma tribo indígena norte-americana. O *potlatch* se refere ao gênero de instituição que consiste em *prestações totais do tipo agonístico*. Mauss aponta para a existência de tal instituição na Melanésia e na Polinésia, embora nesta última de forma mais elementar. No *potlatch* estão contidas regras e idéias de direito e economia, que instituem obrigações de dar, receber e retribuir. A forma moral e religiosa do *potlatch* é muito forte. Na Polinésia, antes de tudo, há uma mistura de vínculos espirituais entre as coisas envolvidas no *potlatch*, que são de certa forma “alma”. Os indivíduos e os grupos são em certa medida “coisas”. É o espírito de uma coisa dada que dá uma ascendência religiosa ao indivíduo e ao grupo. Mesmo que ele tenda a retornar ao seu “lar de origem”, visto que ninguém o pode reter, o espírito da coisa dada tende a produzir para o clã e o solo de onde saiu um equivalente que o substitua. As instituições de manifestação do *potlatch* exprimem um fato social e uma mentalidade definida: alimentos, mulheres, crianças, bens, talismãs, terra, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais, tudo isso é matéria de transmissão e retribuição. Tudo *vai-e-vem*, como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual, compreendendo coisas e pessoas, entre os clãs e os indivíduos, repartida entre categorias, sexos e gerações. Cf. Marcel MAUSS, *Ensaio sobre a Dádiva*, p. 63-74, 85-100, 185s.

- 6 Rick GIDDINGS, *Land Tenure*, p. 157.
- 7 Ennio MANTOVANI, *Traditional Values and Ethics*, p. 202.
- 8 M. John Paul CHAO, *Leadership*, p. 134.
- 9 Douglas L. OLIVER, *Native Cultures of the Pacific Islands*, p. 148. Em certas sociedades polinésias, o “sacerdócio” se tomou uma função integral; em muitas outras, os líderes da esfera secular oriundos das unidades de descendência eram também líderes religiosos das mesmas.
- 10 Bernard NAROKOBI, *The Melanesian Way*, p. 20.
- 11 A. R. TIPPETT, *Solomons Islands Christianity*, p. 5.
- 12 P. LAWRENCE & J. M. MEGGITT, *Introduction*, p. 18.
- 13 Na Melanésia, em particular, o sacrifício do porco era sumamente importante, haja vista seu valor alimentício e “comercial” (que fez dele um animal simbólico e venerado). O porco sacrificado representava a comunidade e a natureza. Seu sangue, que escorria pelo solo, era oferecido para a manutenção e fortalecimento da ordem cósmica e abundância dos frutos da natureza. O sacrifício do porco expressa a dependência em relação aos deuses e espíritos concessores da mana. Cf. Walter SIBA, *The Sacrificial Pig*, p. 43-4; Alfred ALUFARAI, *Sacrifice in Melanesia*, p. 45-7.
- 14 R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 118-9.
- 15 G. VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 1., p. 129-30.
- 16 Roger KEESING, *Kwaio Religion*, p. 46.
- 17 ID., *Re-Thinking Mana*, p. 138.
- 18 Marshall SAHLINS, *Islands of History*, p. 37-8.
- 19 Oscar L. CALVO, *The Apostle of the Marianas*, p. 198-9.
- 20 H. E. MAUDE, *Of Islands and Men*, p. 178-232.
- 21 Para uma síntese das missões católicas no Pacífico cf. Charles W. FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific*. Os católicos demoraram para entrar em cena no séc. XIX, representados nas ilhas ocidentais pelos missionários da Congregação do Sagrado Coração e na região central pela Sociedade de Maria.

- 22 Richard LOVETT, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*, p. 48-9.
- 23 Jonathan EDWARDS, *Resolutions*, p. 113-15.
- 24 John GARRETT, *To Live among the Stars*, p. 8-10.
- 25 Char MILLER, *Fathers and Sons*, p. 22-3.
- 26 Jacques NICOLE, *The Tahitian Bible*, p. 73.
- 27 Char MILLER, Introduction, p. 3-4. Cf. também Richard GILSON, *The Cook Islands 1820-1950*, p. 21.
- 28 James A. BOUTILIER, *We Fear not the Ultimate Triumph*, p. 52.
- 29 Peter LARMOUR, *The Decolonisation of the Pacific*, p. 1, 21.
- 30 Sione LATUKEFU, *The Wesleyan Mission*, p. 124.
- 31 S. W. TIFFANY, *The Politics of Denominational Organization in Samoa*, p. 429.
- 32 David HILLIARD, *God's Gentlemen*, p. 97.
- 33 Barrie MacDONALD, *Cinderellas of the Empire*, p. 40.
- 34 James A. BOUTILIER, *We Fear not the Ultimate Triumph*, p. 14.
- 35 A. R. TIPPETT, *People Movements in Southern Polynesia*, p. 157, 168-70.
- 36 William SHAKESPEARE, *The Tempest*, II.i. 136-60, p. 69. É bastante provável que Shakespeare tenha lido *Des Cannibales*, de Montaigne, visto que o personagem Gonzalo, ao descrever a colônia ideal, repete muitas das idéias de Montaigne, o qual acreditava que uma sociedade natural, sem a adição da civilização na forma de leis, costumes, comércio e outras atividades de controle social, seria a sociedade feliz, como na *Golden Age*. Cf. p. XXI da Introdução.
- 37 Foi esse o caso *normalmente* com os protestantes, mas não com os católicos, que *a priori* favoreceram o colonialismo francês em países como a Nova Caledônia, desde 1843, onde a Igreja protestante, desde o princípio, esteve ligada aos interesses do povo *Kanak*. Cf. Pierre QAEZE, *Can I Remain a Christian in New Caledonia?*, p. 186-91. Por outro lado, sociedades como a Missão da Renânia, entidade luterana que atuou em PNG, mostraram grande colaboração e associação com o imperialismo de seus países; cf. John GARRETT, *Footsteps in the Sea*, p. 19-27.
- 38 Thomas WILLIAMS, *The Islands and Their Inhabitants*, p. 214.
- 39 Aaron BUZACOTT, *Mission Life in the Islands of the Pacific*, p. 242. Como síntese interpretativa dos modelos missiológicos tradicionais no Pacífico Sul, cf. Roberto Hofmeister PICH, *Theology at the Cross-(Cultural)Roads*, p. 78-9.
- 40 Patrick O'REILLY, *Tahiti au Temps de la Reine Pomaré*, p. 107-26.
- 41 Barrie MacDONALD, op. cit., p. 135.
- 42 John GARRETT, op. cit., p. 153-5.
- 43 Sione LATUKEFU & Ruta SINCLAIR, *Pacific Islanders as International Missionaries*, p. 4.
- 44 Niel GUNSON, *Messengers of Grace*, p. 18.
- 45 R. A. DERRICK, *A History of Fiji*, vol. 1., p. 118. Após conselhos do rei cristão de Tonga e seu aviso quanto à indiferença e mesmo incentivo dos missionários da LMS à sua morte, por meio de anúncios e cartas abertas às potências colonizadoras, Thakombau decidiu se tornar cristão, em 1854. Seguiram-se diversas revoltas e batalhas entre tribos e distritos. Com a ajuda de Tonga nas batalhas, veio finalmente a paz, em fevereiro de 1855. O país todo veio a se tornar cristão: a religião do cacique se tornou a religião do povo. Pessoas idosas, ainda hoje, referem-se à religião cristã como *Na lotu nei Ratu Cakombau*, a "religião de Thakombau". "O povo se tornou *lotu* [Igreja cristã ou cristianismo] por decreto real."
- 46 Martin N. DREHER, *A Missão de Deus na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, p. 275-6.

- 47 ID., *ibid.*
- 48 Hervig WAGNER & Hermann REINER, eds. *The Lutheran Church in Papua New Guinea*, p. 32.
- 49 Klaus BLADE, *Colonial Movements and Politics, Business and Christian Missionaries under Colonial Rule*, p. 204.
- 50 James A. SCHERER, *Gospel, Church & Kingdom*, p. 74-5.
- 51 ID., *ibid.*
- 52 Steward FIRTH, *New Guinea under the Germans*, p. 150-1.
- 53 John GARRETT, *Footsteps in the Sea*, p. 26-7.
- 54 Peter HEMPEMSTALL, *The Neglected Empire*, p. 133.
- 55 John GARRETT, *op. cit.*, p. 4-5.
- 56 Wilhelm FUGMANN, *Christian Keysser: Bürger zweier Welten*, p. 9.
- 57 Hervig WAGNER & Hermann REINER, eds., *op. cit.*, p. 44.
- 58 John GARRETT, *op. cit.*, p. 7.
- 59 Stephen NEILL, *A History of Christian Missions*, p. 355.
- 60 Georg F. VICEDOM, *75 Jahre Neuguinea-Mission — innere Linie und Ergebnisse*, p. 23-4.
- 61 John GARRETT, *op. cit.*, p. 8.
- 62 ID., *ibid.*, p. 9.
- 63 Hervig WAGNER & Hermann REINER, eds., *op. cit.*, p. 23.
- 64 Christian KEYSSER, *Gottes Weg ins Hubeland*, p. 8-9.
- 65 ID., *A People Reborn*, p. 30.
- 66 ID., *ibid.*
- 67 *Ibid.*, p. 72.
- 68 *Ibid.* Cf. também Christian KEYSSER, *Lehret alle Völker*. Nesta obra, contendo explicações e exemplos do Catecismo Menor de Lutero, Keysser procurou chamar a atenção de seus alunos na Alemanha para o ensino efetuado por missionários acerca da fé cristã, sendo que ela servia especialmente para o campo de missão em Papua. O livro apresenta sempre os enunciados dos temas do Catecismo, a breve explicação de Lutero e diversos exemplos de como seriam aplicáveis e compreendidos por outro padrão cultural.
- 69 ID., *Anutu*, p. 55-60.
- 70 Georg PILHOFER, *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in New Guinea*, p. 136.
- 71 John GARRETT, *op. cit.*, p. 9.
- 72 ID., *ibid.*
- 73 Hervig WAGNER & Hermann REINER, *op. cit.*, p. 49.
- 74 Wilhelm FUGMANN, *op. cit.*, p. 75.
- 75 Christian KEYSSER, *A People Reborn*, p. 222.
- 76 Donald McGRAVAN, *Forward*, in: Christian KEYSSER, *A People Reborn*, p. VIII.
- 77 John GARRETT, *op. cit.*, p. 12.
- 78 ID., *ibid.*, p. 14.
- 79 Hanfried FONTIUS, *Mission — Gemeinde — Kirche*, p. 224-6.
- 80 Devo este esclarecimento ao professor Albérico Baeske, a quem agradeço.
- 81 John GARRETT, *op. cit.*, p. 15.

- 82 Ibid., p. 17.
- 83 Ibid.
- 84 Ibid., p. 320.
- 85 Leonardo BOFF, *Nova Evangelização*, p. 82s. A dimensão ontológica da encarnação assegura que a revelação assuma cada identidade cultural; Cristo assume todas as coisas criadas, destinando-as a Deus.
- 86 J. VERKUYL, *Contemporary Missiology*, p. 26-8. Cf. também p. 192-3.
- 87 Conferir a excelente exposição de Louis DUMONT, “Uma Variante Nacional: o Povo e a Nação em Herder e Fichte”, no seu livro *O Individualismo — uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, p. 123-39.
- 88 Georg F. VICEDOM, *Das Dilemma der Volkskirche*, p. 73 e p. 91.
- 89 Johannes C. HOEKENDIJK, no capítulo sobre Christian Keysser, “Die volkspädagogische Missionsmethode”, p. 177-89, do seu livro *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, analisa a definição própria deste método tomando como foco de problematização o uso que Keysser fez do Antigo Testamento — “livro da *Volksordnung*” (“ordem popular” ou “nacional”) — na preparação para o evangelho — *Miti*. Para Hoekendijk, o método de Keysser, centrado no *Volk* (“povo”), em cuja circunscrição cultural se daria a influência cristã, ao utilizar o Antigo Testamento, encaminhou o significado do evangelho como “nova ordem de vida”. *Miti* é uma nova mensagem, uma nova organização do “povo”, e, ao mesmo tempo, um “princípio de ordenação”. Instaura um novo *Volksorganismus* (“organismo popular” ou “nacional”). A aliança sinaítica acaba por evidenciar a religião judaica como coletiva. Nesta concepção, a história da salvação, na pedagogia vétero-testamentária, torna-se um paradigma: para Keysser, toda comunidade deve passar por uma “fase vétero-testamentária”. O evangelho se estabelece na moldura/forma (*Gestalt*) do etos, surgindo a partir da base antiga. O cristianismo se torna uma “religião do povo” e a comunidade tem a sua unidade na *Volksordnung* cristã. Esta “ideologia do coletivismo orgânico” é rebento do pensamento romântico alemão. “O ‘organismo’ se tornou, assim, a idéia decisiva no pensamento de Keysser” (p. 189), diz Hoekendijk. A coesão orgânica do “povo” torna a salvação de Jesus Cristo possível. Para Hoekendijk, vê-se aqui um forte indício da passagem do coletivismo orgânico primitivo para o nacionalsocialismo no pensamento de Keysser. O coletivismo orgânico, forma primitiva de coletivismo existente em PNG, ganhava, para Emil Brunner (citado por Hoekendijk), a sua mais nova forma no nacionalsocialismo alemão, cujo esquema de interpretação da vida corresponde ao “organismo”: o todo permanece para as partes; o singular é, no máximo, um órgão do todo.
- 90 Charles W. FORMANN, *The Island Churches of the South Pacific*, p. 59-60.
- 91 ID., *ibid.*, p. XXIII.
- 92 Georg F. VICEDOM, *75 Jahre Neuguinea-Mission — innere Linie und Ergebnisse*, p. 23.
- 93 Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 663.
- 94 ID., *ibid.*, p. 503-5.
- 95 Christian KEYSER, *Eine Papuagemeinde*, p. 68-9.
- 96 John HAVEA, *A Reconsideration of Pacificness in a Search for a Pacific Theology*, p. 16.
- 97 R. R. RUETHER, *To Change the World*, p. 20.
- 98 Richard O’SULLIVAN, *Theological Education Means Doing Local Theology*, p. 14-6.
- 99 John KADIBA, *In Search of a Melanesian Theology*, p. 139-47.
- 100 Atualmente, a tendência *de fora e de dentro* expressa um espírito de liberalização para a indigenização e diversidade teológica, contundente no espírito ecumênico. Católicos e protestantes, após o Vaticano II, contribuem para a expansão das igrejas locais. Desde 1966, com a Pacific

Conference of Churches, não se acentuam as “missões no estrangeiro”, mas a organização de “igrejas locais”; cf. Charles W. FORMAN, *Foreign Missionaries in the Pacific Islands during the Twentieth Century*, p. 60. Os desafios significam indigenização do clero e auto-sustentação, obtidos de modo desequilibrado em diferentes denominações, segundo A. R. TIPPETT, *Solomon Islands Christianity*, p. 91. Este é o meio para o fim do *paternalismo*. Significa reconstruir antigos padrões ao incorporá-los na construção de áreas de relevância e inovação históricas; cf. Sidney J. W. CLARK, *The Indigenous Church*, p. 17. Hoje, para fins de administração e educação teológica é que missionários ainda são imprescindíveis; cf. Charles W. FORMAN, *The Wanted Missionary — Pacific Island Style*, p. 271, e ID., *The South Pacific Style of Christian Ministry*, p. 432. Desde o início, não se pensava que sustentar a Igreja fosse responsabilidade local (mesmo porque um único missionário não significava uma dificuldade); cf. ID., *Playing Catch-Up Ball*, p. 184-5. Contudo, a evangelização trouxe a civilização e seus padrões. Algumas denominações obtiveram auto-sustentação já no último século; metodistas em Tonga, congregacionais e metodistas em Samoa. A maioria das denominações é auto-suficiente em Fiji, na Polinésia e na Micronésia. Não é o caso das Igrejas Luterana, Anglicana e Católica, especialmente na Melanésia, onde jamais alcançaram auto-sustentação; cf. Neville THRELFALL, *One Hundred Years in the Islands*, p. 208.

- 101 Cf. como isso *não pode deixar de ser realidade* para os habitantes da Ilha de Raiatea diante do mito com conotações soteriológicas da deusa *Tiāitau*, deusa do amor e da família; cf. Kiti TCHONG TAI, *Ritual of the Tiare in Raiatea*, p. 128.
- 102 John GUISE, *How Deep-Rooted Is the Christian Faith in Our Nation*, p. 12-4.
- 103 Existem nisso conseqüências políticas importantes dentro do pensamento teológico na Melanésia, que tem articulado a concepção de que a teologia deve ajudar para que a humanidade negra, cuja essência é a religião nativa, seja melhor entendida. Veja Anuru MATIABE, *General Perspective*, p. 16-9, e também Bernard NAROKOBI, *Christianity and Melanesian Cosmos*, o qual entende que a reflexão teológica é o único meio de falar em igualdade com “brancos”, que não trazem “toda a verdade toda nova”. Na “natureza” do mundo melanésio está a verdade, mana.
- 104 Christian KEYSSER, *Eine Papuagemeinde*, p. 68-9.
- 105 A comunidade é o principal resultado da missão luterana em Papua-Nova Guiné, segundo Georg F. VICEDOM, *75 Jahre Neuguinea-Mission — innere Linie und Ergebnisse*, op. cit., p. 26.
- 106 Paul TILLICH, op. cit., p. 41-2, parafraseando a quarta característica do trabalho do teólogo sistemático no seu contato imediato e inevitável com a cultura e a religião.
- 107 Georg F. VICEDOM, *Der Anteil der Gemeinde an der Sendung Christi in der Welt*, p. 13.

Roberto H. Pich
Escola Superior de Teologia
Caixa Postal 14
93001-970 São Leopoldo — RS