

---

# LÓGICAS DE ESPACIALIZAÇÃO MISSIONÁRIA E AGENDAS DA COOPERAÇÃO INTERNACIONAL: UMA PERSPECTIVA MULTISSITUADA A PARTIR DE AÇÕES JUNTO AOS POVOS INDÍGENAS<sup>1</sup>

*Maria Macedo Barroso*

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro – Brasil

Um ponto recorrentemente discutido na literatura antropológica sobre a ajuda para o desenvolvimento<sup>2</sup> refere-se à identificação das razões que explicam por que, apesar dos fracassos de boa parte dos projetos realizados sob sua égide, ela continua em vigor. Para alguns, esta permanência está relacionada ao fato de que o desenvolvimento se apoia numa crença sobre a superioridade de determinados dispositivos científicos e tecnológicos para a superação da pobreza, mais do que numa comprovação objetiva de seus resultados. Encontros de cúpula da ONU, do G-8 e da OMC, entre outros fóruns de discussão de temáticas ligadas à ordem econômica internacional, são analisados nesse sentido como rituais que ajudam a consagrar a crença no desenvolvimento, que teriam o mesmo grau de eficácia simbólica dos rituais religiosos (Rist 1999). Outras interpretações apontam o fato de que “não dar certo” é algo constitutivo do aparato do desenvolvimento e mesmo um motor fundamental para seu funcionamento, devendo-se, mais do que inquirir sobre as razões do fracasso dos objetivos declarados dos projetos, entender sua continuidade a partir dos “efeitos inesperados” destes, entre os quais um dos mais importantes seria a despolitização de questões sociais em nome de argumentos técnicos (Ferguson 1994). Além disso, seu papel na disseminação do alcance das redes burocráticas de governo que compõem a estrutura dos modernos

Estados nacionais, sobretudo nos países do “Terceiro Mundo” que emergiram com as descolonizações da segunda metade do século XX, também explicaria por que os “fracassos” não detêm as engrenagens desenvolvimentistas (Ferguson 1994).

Ao abordar a temática da ajuda para o desenvolvimento sob a rubrica da “cooperação internacional”, tenho buscado chamar a atenção para outros tipos de argumento que, a meu ver, ajudam a entender a persistência desse aparato, incluindo ângulos de análise nem sempre levados em consideração nas discussões acima citadas, notadamente no campo da filantropia e dos direitos humanos, bem como dos processos de formação dos grupos étnicos e das ideologias nacionais contemporâneas (Barroso Hoffmann 2005, 2009, 2011). Esses argumentos permitem entender de forma mais clara quem são os atores ligados ao universo do desenvolvimento, para além das burocracias técnicas envolvidas na formulação e implantação dos projetos que caracterizam essa área de ações transnacionais, tão centralmente envolvida na gestão contemporânea de territórios e populações (Souza Lima 2002).

Ao fazê-lo, tenho partido dos instrumentos teóricos e metodológicos oriundos da ou apropriados pela tradição antropológica, que possibilitam analisar processos de formação do Estado e de construção da nação (Elias 1972), bem como localizar, mais do que estruturas político-administrativas formais, que nos levam a pensar o Estado como uma *coisa* (Abrams 1988), aquilo que produz o que podemos reconhecer como *efeitos de Estado*, isto é, efeitos de classificação, espacialização e identificação de grupos sociais que apoiam maneiras contemporâneas de governar (Trouillot 2006), sobretudo no caso de grupos étnicos e, mais especificamente, dos povos indígenas.

As pesquisas que venho realizando sobre a cooperação internacional e os povos indígenas me permitiram localizar outra das razões que, a meu ver, explicam a persistência do aparato do desenvolvimento. Refiro-me à incorporação e ao peso das missões religiosas dentro dele, algo que deu novo fôlego a estas últimas após os questionamentos que sofreram durante os processos de descolonização iniciados na segunda metade do século XX. Junto com sua incorporação ao *modus operandi* do desenvolvimento, a presença das missões contribuiu para o debate neste universo de um conjunto de questões relativas à definição de direitos dos “pobres”, “vulneráveis” e de outras categorias que haviam sido tradicionalmente objeto de ações filantrópicas do mundo cristão, fixando o aparato do desenvolvimento como uma arena de debates não apenas técnicos mas também morais.

Foi após identificar o peso dos atores religiosos<sup>3</sup> na definição dos valores, estratégias e formas de atuação do aparato da cooperação para o desenvolvimento durante minha pesquisa na Noruega (Barroso Hoffmann 2009) que resolvi direcionar minha investigação para o papel das missões religiosas neste campo. Embora recebam uma parcela considerável dos recursos destinados pelos países do campo doador para projetos de desenvolvimento econômico e de prestação de serviços sociais, as missões religiosas ainda têm ficado de fora da maior parte dos trabalhos realizados pela antropologia do desenvolvimento, mais voltada ao exame dos efeitos locais de projetos do

que a uma tentativa de desvendamento das implicações do perfil laico ou religioso de seus promotores. Por sua vez, a abordagem sobre as missões, no que concerne à antropologia, tem se dado muito mais no campo da antropologia da religião, sendo ainda pouco numerosos os trabalhos que visam elucidar sua relação com o campo da política internacional e da cooperação para o desenvolvimento, embora já existam investimentos instigantes nessa direção (ver, por exemplo, Occhipinti 2005; Brouwer 2011; Rickli 2010; e Castelnuovo 2014)<sup>4</sup>.

No caso brasileiro, as análises sobre as missões cristãs, no campo específico que venho estudando, isto é, o das missões que atuam junto aos povos indígenas, têm apresentado como um de seus principais fios condutores as discussões sobre as interfaces da religião com a “cultura”. O exame do papel de tradução e mediação intercultural dos agentes religiosos tem recebido ampla atenção (Montero 2006), bem como vêm sendo esmiuçadas, junto com a visão de que os índios na verdade nunca se convertem de fato ao cristianismo (Viveiros de Castro 2002), as inúmeras apropriações e ressignificações que eles fazem das doutrinas a que são expostos dentro de seus próprios registros culturais (Vilaça 1996). Além disso, com base sobretudo nas análises de missões fundamentalistas, as chamadas “missões de fé”, vêm sendo desvendados os usos instrumentais que as missões fazem da tradição antropológica, visando obter maior eficácia em seus propósitos de conversão religiosa (Gallois e Grupioni 1999; Corrêa e Silva 2014).

A análise sobre os sentidos da mudança cultural via conversão religiosa tem sido, assim, um referencial recorrente das análises mais recentes sobre as relações entre povos indígenas e missões cristãs. Essa direção não será explorada neste artigo, que pretende entender as missões como parte de mecanismos de expansão do cristianismo mais amplos, imbricados em lógicas de espacialização de populações que envolvem discussões sobre poder, política e identidade, que extrapolam muitas vezes não só as situações locais, mas também nacionais, obrigando-nos a um esforço de compreensão de vínculos transnacionais<sup>5</sup>. Com isto, não quero dizer que situações locais estarão fora do foco da análise, mas sim que elas serão utilizadas para a compreensão dos “efeitos de Estado” produzidos pelos vínculos transnacionais das missões.

Minhas indagações neste artigo procurarão localizar as diferentes lógicas de espacialização que norteiam os deslocamentos missionários realizados com o financiamento do aparato da cooperação para o desenvolvimento, em diálogo com as concepções produzidas dentro dele e procurando precisar seus efeitos sobre os povos indígenas. Esses efeitos permitem iluminar processos contemporâneos de formação de identidades indígenas, mostrando como o campo dos direitos indígenas tem se construído a partir de discussões que procuram redimensionar posturas filantrópicas dentro do mundo cristão e como os eventos em que se encontram representantes do campo missionário, do aparato do desenvolvimento e dos povos indígenas podem fornecer pistas importantes para compreender essas dinâmicas. O recorte do artigo será feito sobre o campo missionário de origem protestante.

O método utilizado para a realização deste estudo foi o de uma etnografia multissituada, entendida dentro dos sentidos que aponto a seguir. Em primeiro lugar, destaco o próprio deslocamento geográfico realizado durante a pesquisa, que envolveu trabalho de campo na Noruega, Coreia do Sul, Brasil e Argentina, realizado de forma intermitente em 2005, 2006, 2013 e 2014<sup>6</sup>. Se a pesquisa na Noruega, em 2005 e 2006, me levou à percepção do peso do campo missionário no aparato do desenvolvimento, o trabalho nos outros países foi orientado pela intenção de analisar especificamente o perfil das missões financiadas com recursos do desenvolvimento que adotaram uma perspectiva de defesa dos direitos indígenas. Para isso, precisei localizar eventos e espaços missionários onde essa perspectiva fosse formulada e colocada em prática, o que me levou a selecionar a Pré-Assembleia Indígena na X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Busan, e duas experiências junto aos índios, a da Junta Unida de Missões (JUM), na província do Chaco, na Argentina, e a da Igreja Evangélica de Confissão Luterana (IECLB), no estado do Rio Grande do Sul, no Brasil.

Além desse sentido geográfico associado ao termo multissituado, utilizo-o com os sentidos mais técnicos relacionados a este método na tradição antropológica, isto é, vinculado ao esforço de conectar situações observadas no nível micro de relação entre atores individuais a determinações de nível macro, associadas a orientações geopolíticas definidas por atores institucionais (Burawoy 2000). Também incluo aqui a busca por dar voz a atores situados em diferentes posições sociais, na qual a fala do antropólogo é entendida como parte de um espaço público compartilhado em que todos os envolvidos na pesquisa disputam posições e versões (Marcus 1995). Considero que o recorte de análise proposto explicita minha voz e posição.

Finalmente, quero destacar ainda que o termo “multissituado” se refere neste texto a uma dimensão temporal que procura levar em conta não só as transformações verificadas nas situações que observei ao longo do tempo de duração da pesquisa, mas também as transformações que meu próprio olhar foi sofrendo até chegar à formulação do objeto tal qual ele se apresenta neste artigo. O principal ponto a destacar aqui foi o abandono de uma perspectiva que localizava os atores missionários dentro da polaridade “ecumênicos” versus “evangélicos”, autorrepresentação do próprio campo protestante que inicialmente assumi, mostrando como, na prática, essa polaridade perde sentido, sendo substituída por eixos de discussão em que esses perfis se diluem. Assim, sem abrir mão dos elementos explicativos associados a esses dois termos, busquei agregar aspectos iluminados pela análise de escalas, entendida aqui não apenas como os deslocamentos de referencial entre os níveis micro e macro (Revel 1998), mas como as junções de gramáticas relacionadas à militância política, à reflexão acadêmica e à ação pastoral, muitas vezes encarnadas em um único ator<sup>7</sup>. O multissituado é entendido, portanto, como algo também associado aos múltiplos papéis dos indivíduos em diferentes situações sociais.

Dispensar um recorte de estudo exclusivamente focado em comunidades locais, que ainda hoje caracteriza grande parte dos estudos antropológicos sobre as rela-

ções entre povos indígenas e missões religiosas<sup>8</sup>, apoia a opção pelo multissituado nos diversos sentidos apontados acima e a busca por entender as lógicas de espacialização das missões a partir de suas conexões com diferentes espaços sociais e geográficos, em distintos momentos do tempo, realizados por variadas denominações religiosas e voltados a diferentes povos indígenas.

### O sentido das missões em cenários coloniais e pós-coloniais

A análise de escalas ainda permitiu esclarecer diferentes aspectos da relação entre as missões e o colonialismo, corroborando trabalhos recentes nas áreas de história e antropologia que têm questionado as versões mais canônicas quanto a uma associação linear de ambos (Etherington 2009), indicando a necessidade de explorar de forma mais sistemática a pluralidade de motivações envolvidas nos processos que estou chamando de “espacialização das missões”. Não houve, em primeiro lugar, no caso protestante, uma homologia entre a geografia imperial e a geografia missionária, mas antes uma circulação de missões de diferentes origens nacionais e denominacionais nos espaços coloniais, que não obedecia às fronteiras políticas dos impérios. Além disso, os primeiros empreendimentos missionários do mundo protestante europeu, iniciados no século XVIII, não contaram com recursos ou apoio governamental, resultando de investimentos privados, como no caso das primeiras sociedades missionárias europeias de origem reformada. Essas sociedades, originadas de movimentos de reavivamento espiritual, muitas vezes contaram não só com a indiferença das autoridades governamentais, mas com sua oposição. A presença missionária também provocou tensões entre colonos e administradores em diversos pontos da geografia imperial, o que explica a participação estratégica de lideranças missionárias nos primeiros movimentos antiescravistas europeus, criando organizações e atuando em comissões e fóruns de debate parlamentares voltados à denúncia contra os abusos praticados por colonos e administradores contra os “nativos”.

Por outro lado, o enfoque nas missões como “braço” da expansão imperialista tem perdido de vista as inúmeras apropriações do cristianismo pelas populações atingidas por ela, seja em movimentos de resistência, em que populações escravizadas convertidas ao cristianismo lideraram revoltas contra colonos, seja como um repertório conceitual que possibilitou o rearranjo de disputas entre populações nativas, prestando-se à produção de novos modos de legitimação de autoridades nativas. Nesse sentido, o surgimento de versões locais do cristianismo, distintas das versões europeias trazidas pelos missionários, pode ser visto não como apoiador da expansão dos valores civilizatórios dos colonizadores, mas como sua ressignificação e uso dentro de lógicas locais, algo que, de resto, a antropologia tem apontado e descrito com grande riqueza de detalhes<sup>9</sup>.

Como veremos, essa multivocalidade das missões no período colonial irá se manter na era do “desenvolvimento” que tomamos como foco de estudos neste arti-

go. Com base no material de campo que pude coletar durante a pesquisa, pretendo explorar os diferentes tipos de lógica que têm orientado a espacialização das missões protestantes e os efeitos de sua atuação, visando contribuir para a visão de que elas não podem ser reduzidas ou acopladas, sem maiores mediações, seja à lógica da expansão dos impérios, seja à lógica da descolonização, ainda que elas façam parte daquilo que Asad define como as circunstâncias abertas pelo “encontro colonial”, sobretudo quanto à produção de categorias e classificações para demarcar fronteiras entre “nós” e “eles” (Asad 1973). Nesse sentido, buscarei apontar algumas outras lógicas que pude localizar durante a pesquisa, que não se reduzem à reprodução, pelas missões e seus agentes (“nativos” ou não), de lógicas de resistência e dominação, destacando outras possibilidades e eixos de articulação entre o local e o extralocal pelos atores envolvidos em sua implantação.

Trabalhando com material etnográfico colhido nas duas primeiras décadas do século XXI, isto é, em um período caracterizado pela maior parte da historiografia como “pós-colonial”, cabe registrar que, em relação aos povos indígenas, as situações coloniais não foram, de fato, superadas na maior parte dos casos, embora a crítica delas, a partir da segunda metade do século XX, tenha tido uma profunda influência sobre os movimentos missionários, alterando suas formas de atuação, financiamento e reprodução social, bem como as clivagens existentes entre eles.

Descreverei a seguir quatro situações, definidas a partir do trabalho de campo realizado na Noruega, Coreia do Sul, Argentina e Brasil já mencionado, que expressam essa variedade de sentidos dos processos de espacialização das missões em cenários pós-coloniais e procuram se beneficiar do rendimento analítico de observá-las à luz da formação de vínculos entre situações locais e extralocais e da formação de composições transnacionais com graus de estabilidade variadas. Os quatro casos estão relacionados ao questionamento contemporâneo dos sentidos das missões, de seus alvos de atuação e das estratégias organizacionais a que têm sido submetidas por sua participação no aparato da cooperação internacional.

### **A questão indígena na X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Busan, Coreia do Sul**

No primeiro caso, destaco a atuação dos mediadores religiosos indígenas responsáveis pela articulação pan-indígena dentro do Conselho Mundial de Igrejas, que pude observar na X Assembleia do Conselho realizada em 2013 em Busan, na Coreia do Sul, e pela defesa da legitimidade das teologias indígenas frente às teologias europeias a que foram expostos durante os processos de colonização. Nesse sentido, cabe destacar que os pastores e teólogos indígenas presentes no evento procuraram enfatizar vivências comuns de discriminação e de subalternização, consagrando-as como o elo de ligação entre suas coletividades, provenientes de continentes distintos. Essas vivências e a reação a elas dentro de uma gramática religiosa cristã possibilitaram a

construção de uma pauta de reivindicações comuns dos indígenas presentes em Busan, da qual emergiu como ponto central a defesa do direito à terra desses povos, isto é, reivindicações que questionaram os processos de espacialização do colonialismo (Barroso 2013 e 2014).

A atuação dos representantes indígenas nesse evento do Conselho Mundial de Igrejas deve ser compreendida como uma atuação no nível macro (Barth 2003), ou seja, dentro de uma instituição voltada à definição das grandes linhas de atuação política, missionária e eclesial de atores filiados ao mundo ecumênico protestante contemporâneo. No evento foram estabelecidos também os mecanismos e critérios de distribuição de recursos financeiros oriundos da cooperação internacional para as missões religiosas com esta origem, canalizados pela ACT Alliance<sup>10</sup>. Estamos nos referindo aqui, portanto, a uma dimensão do campo religioso que se articula a políticas de Estado de âmbito transnacional — as políticas de cooperação para o desenvolvimento —, com consequências diretas sobre o nível local e sobre as possibilidades de atuação dos mediadores de grupos que recebem esses recursos, entre os quais diversas organizações e comunidades indígenas.

A construção de uma pauta política dos representantes indígenas foi calcada sobre um vocabulário que fez uso da gramática religiosa que constituiu a *língua franca* do Conselho Mundial de Igrejas, mas que também se apropriou de inúmeros conceitos oriundos do universo da cooperação internacional. Assim, ao lado de aspectos teológicos, eclesiais e litúrgicos discutidos pelos representantes indígenas, verificou-se o debate sobre a relação entre as missões religiosas e os índios a partir do conceito de *diaconia*, que costuma enfeixar no mundo protestante as ações de prestação de serviços sociais dos cristãos financiadas pelas agências de cooperação internacional, tanto sob as rubricas de ajuda de emergência quanto de projetos de desenvolvimento. É em torno do debate sobre diaconia que os índios têm podido, ao mesmo tempo, se distinguir dos *pobres*, recusando uma das faces com que tradicionalmente são enquadrados pelas instituições internacionais de desenvolvimento, e se igualar a eles na crítica às concepções de diaconia sob as quais habitualmente são tratados.

Deste modo, reivindicou-se no evento um aprofundamento do debate sobre esse conceito que permitisse atacar não só os efeitos mas as causas da pobreza e das discriminações e violências sofridas pelos índios enquanto coletividades, redimensionando a missão como algo voltado também para os cristãos dos países do campo doador e para a reflexão, de um lado, sobre os mecanismos de exclusão que esses países promovem e, de outro, sobre concepções tradicionais de filantropia oriundas do mundo cristão do “norte”, que resultam em ações de diaconia paternalistas que obstaculizam o poder de agência e de organização dos atores “vulneráveis” que costumam ser alvos de sua atuação (Barroso 2014). Ademais, foram abordadas as necessidades de implementação dos direitos reconhecidos aos índios em diversos protocolos internacionais, inclusive os de uso coletivo da terra, para que situações de injustiça, exploração e violência contra eles possam ser detidas. Nesse sentido, a espacialização

das missões passa a ser pensada como algo que questiona o direcionamento das missões para os “pobres” ou para os “pagãos” do “Terceiro Mundo”, e a ser vista como algo que exige que as missões se espalhem por todos os continentes, voltando-se para os ricos e para os países hegemônicos no campo capitalista<sup>11</sup>.

### **Os índios da Igreja Evangélica Unida e a atuação da Junta Unida de Missões no Chaco argentino**

No segundo caso abordado, analisarei os efeitos de missões relacionadas ao campo ecumênico protestante que se orientam pela mesma visão de apoio aos direitos indígenas presente em Busan, utilizando os dados recolhidos na província do Chaco, na Argentina, no âmbito das atividades desenvolvidas pela Junta Unida de Missões (JUM). Nesse caso, podemos entender como ações surgidas da iniciativa individual de missionários no campo da saúde indígena na década de 1960 vão resultar em um campo de trabalho missionário que combina não apenas índios de diferentes etnias, mas também distintas denominações protestantes de perfil ecumênico, a vivência de experiências religiosas ligadas ao protestantismo tanto de correntes históricas quanto pentecostais e uma articulação transnacional que resultou dos contextos políticos dos países do Cone Sul da América Latina na segunda metade do século XX, em que processos de resistência às ditaduras militares ali implantadas por atores do campo religioso implicaram, entre outras coisas, na articulação da JUM com agências de cooperação internacional religiosas europeias e norte-americanas. Este percurso permite apontar processos de espacialização que resultam de determinações locais e extralocais, combinando identidades e estratégias de grupos étnicos, de atores religiosos e de agências de cooperação internacional.

Nesse sentido, pretendemos apontar as diferentes razões que presidiram a articulação das agências missionárias ao longo dos cinquenta anos de existência da JUM, iniciada com a atuação de um médico sanitarista argentino que começou a trabalhar na província do Chaco nos anos 1960, atendendo as populações Toba e Wichi da região do Impenetrável, até então excluídas de qualquer tipo de política governamental de saúde. Este médico, o Dr. Enrique Cicchetti, atendia os índios em seu consultório durante a semana e se dedicava à pregação religiosa nos fins de semana. Esse trabalho pioneiro conseguiu a adesão, com o tempo, da Igreja Evangélica do Rio da Prata, da Igreja Metodista da Argentina, da Igreja Discípulos de Cristo e da Igreja Valdense do Rio da Prata, dando origem à Junta Unida de Missões.

Os grupos indígenas atendidos pelo trabalho social da JUM, por sua vez, haviam sido responsáveis pela criação da Igreja Evangélica Unida (IEU) na província do Chaco, a partir de uma interação com missionários norte-americanos de orientação pentecostal, com quem haviam iniciado contatos na década de 1940. A IEU era controlada pelos índios e não tinha relação com nenhuma igreja ou denominação religiosa específica, nem se sujeitava a controles eclesiais e hierárquicos de não índios<sup>12</sup>.



Esta história, que pude recuperar assistindo ao evento que celebrou os 50 anos de atuação da JUM na cidade de J. J. Castelli, é portadora de algumas marcas que possibilitam desvendar os diferentes processos e motivações envolvidos na espacialização contemporânea das missões de origem protestante entre os índios. Destaco a presença e o papel dos próprios índios na disseminação de tradições cristãs entre eles. Segundo os relatos que pude colher, a explicação da afinidade dos índios pela pregação pentecostal teria origem no tipo de experiência corporal extática propiciada pelos ritos religiosos pentecostais, que se aproximariam mais das vivências religiosas das tradições indígenas locais do que os ritos de origem católica, com os quais os índios já haviam tido contato antes da chegada de missões de origem protestante no Chaco, mas que não produziram uma adesão duradoura entre eles.

A aproximação dos índios pertencentes à IEU aos missionários vinculados à JUM teria se originado, por sua vez, das atividades de prestação de serviços médicos oferecidos pela missão, parte central do mito de origem da própria JUM, consagrado e reafirmado na celebração dos 50 anos da organização pelas inúmeras referências ao Dr. Cicchetti e sua equipe, e da lembrança da postura praticada de atender índios de qualquer origem étnica e filiação religiosa. As relações entre índios e missionários não se limitaram, contudo, ao campo da prestação de serviços médicos, nem a determinações de ordem exclusivamente locais. Paradoxalmente, como veremos, a possibilidade de aumento do escopo do relacionamento entre os índios Toba e Wichi de perfil pentecostal e os missionários da JUM, passando da prestação de serviços médicos para o campo propriamente religioso, ocorreu justamente como resultado da renúncia da JUM ao exercício de atividades de conversão religiosa entre eles.

Esse tipo de postura acompanhou as elaborações teológicas e missiológicas seguidas pela organização, influenciadas pela crítica às práticas missionárias atreladas ao colonialismo, que passaram a ser feitas pelo campo protestante vinculado ao ecumenismo a partir da década de 1950 nos fóruns de debate transnacional apoiados pelo movimento, notadamente no que diz respeito às reuniões do Conselho Mundial de Igrejas e das Conferências Internacionais de Missão promovidas sob sua égide. A dinâmica política dos países do Cone Sul também exerceu um papel nos rumos assumidos por setores do protestantismo que resistiram aos governos militares implantados a partir da década de 1960 na região, representados pelas igrejas que compuseram a JUM e pelo Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISEDET), uma instituição de ensino superior de perfil ecumênico com sede em Buenos Aires, da qual faziam parte todas as denominações representadas na JUM e que acolheu, no decorrer de muitas décadas, parte da “diáspora religiosa” latino-americana gerada pelas perseguições de membros de igrejas protestantes durante os regimes militares.

Assim, foi por iniciativa dos índios da IEU atendidos pela JUM, e não dos missionários, que teve origem uma atividade conjunta entre os índios e os teólogos ligados ao ISEDET: a Acción Apostólica Común (AAC), iniciada em meados da década de 1990, voltada à formação teológica dos índios através de um curso de estudos bíblicos.

O curso foi criado visando atender a uma demanda dos índios por um conhecimento mais aprofundado da Bíblia, algo que não havia sido contemplado na época de atuação das missões pentecostais, em que a Bíblia era utilizada mais por seu valor de objeto sagrado do que por seu conteúdo, pois não se dispunha de traduções do texto em língua indígena e poucos deles falavam ou haviam sido alfabetizados em espanhol.

A demanda por cursos sobre a Bíblia acompanhou, por sua vez, as demandas por ampliação dos processos formais de alfabetização dos índios e sua adequação aos parâmetros da educação intercultural bilíngue atualmente seguidos pela maior parte das constituições “multiculturais” dos países latino-americanos, sendo seguida também de um esforço concentrado de tradução da Bíblia em língua toba, levado a cabo por pastores indígenas e por membros da Sociedade Bíblica Argentina, finalizado em 2014 e celebrado na cerimônia de comemoração dos 50 anos da JUM, em que se deu o lançamento da publicação.

Os cursos de formação teológica da AAC e o processo concomitante de tradução da Bíblia que os acompanhou tiveram sentidos diferentes para os missionários e para os índios. Para os teólogos do ISEDET, chamados a oferecer o curso, que se estendeu por dezoito anos, este representou o desafio de propor uma chave de leitura da Bíblia que permitisse aos índios uma apropriação de seu conteúdo segundo sua própria experiência de vida. Abria-se mão do monopólio das leituras da Bíblia a partir dos referenciais europeus do cristianismo – base da formação dos teólogos do ISEDET – em favor de leituras que incorporassem não apenas os referenciais da espiritualidade indígena como também uma interpretação dos textos bíblicos que favorecesse paralelos com a experiência histórica do colonialismo vivida pelos índios, sobretudo no que diz respeito aos processos de desapropriação de terras por que haviam passado na Argentina.

Foi assim que se assistiu à transformação da visão dos índios da IEU, informada pela experiência com as missões pentecostais, de uma perspectiva em que o cristianismo se relacionava a questões voltadas a uma vida espiritual futura, seja no céu, seja no inferno, para uma visão em que ele passava a deter um papel na organização de demandas relacionadas ao presente e à vida terrena, e à construção dos direitos dos índios como um grupo étnico diferenciado dentro do Estado nacional argentino. O ponto a ser destacado aqui é que este caso suspende as fronteiras tradicionalmente estabelecidas entre grupos “evangélicos” e “ecumênicos”, ou de “proclamação” e “serviço”, dentro do campo protestante argentino, tanto pelo lado dos missionários quanto pelo lado dos índios. Nesse caso, a lógica de expansão missionária contesta a dicotomia “ecumênicos” versus “evangélicos”, pois se vê aqui um grupo “ecumênico”, como o que se agrupa em torno da JUM, interessado pela interconexão da Bíblia aos problemas sociais, interagindo com índios de formação “evangélica”, pentecostal, que acentua a conversão religiosa e a salvação extramundana dos conversos.

Nesse sentido, são significativas as falas de teólogos do ISEDET sobre o fato de que a filiação pentecostal dos índios jamais se constituiu em obstáculo para o diálogo

ou para o relacionamento entre eles. Ainda que em fóruns de debate transnacionais do mundo ecumênico protestante esses mesmos teólogos defendam posturas missiológicas marcadamente distintas das posturas dos teólogos do campo pentecostal, a conclusão que se pode tirar é que esses fóruns podem ser vistos como um dos espaços de produção deste tipo de clivagem, isto é, de produção das fronteiras denominacionais dentro do mundo protestante, fronteiras que não necessariamente vão orientar os relacionamentos e as lealdades estabelecidas em nível local, sujeitas a outros tipos de determinação.

Por seu turno, o apoio de agências religiosas de cooperação internacional europeias e norte-americanas à JUM, em que se destaca o de algumas filiadas à ACT Alliance<sup>13</sup>, permite-nos entender melhor as concepções de “direitos humanos” dos atores religiosos no universo da cooperação. Essas concepções sustentam, por exemplo, paralelos entre situações descritas na Bíblia e situações vividas pelos índios enquanto povos. Elas também explicam o apoio a demandas dos índios encaminhadas ao Estado argentino pela JUM, no campo dos serviços médicos, educacionais e de assistência jurídica, para que este assumira diretamente sua implementação. Essa precisão é importante, pois a JUM defende atualmente uma posição de assessoria, e não de assistência direta aos índios, negando-se, assim, a participar de posicionamentos recentes do mundo do desenvolvimento em favor da terceirização de serviços sociais do Estado para atores privados.

Por outro lado, também veremos que os apoios das agências religiosas de cooperação internacional representadas na ACT Alliance estão submetidos às dinâmicas das forças hegemônicas do mundo capitalista, que têm imposto critérios de eficiência e resultados cada vez mais rígidos sobre as organizações que recebem recursos da cooperação internacional. Esses critérios têm obrigado as organizações religiosas a se adequarem a padrões de funcionamento político-administrativo que pouco têm a ver com as dinâmicas de relacionamento estabelecidas por instituições como a JUM com os índios, moldadas por ações pouco suscetíveis a critérios quantitativos de medição e que não se enquadram na lógica pontual dos “projetos” tão ao gosto do universo do desenvolvimento.

### **A cooperação internacional norueguesa e o financiamento das missões junto aos índios**

O terceiro caso que pretendo analisar esclarece por outros ângulos as relações entre o universo da cooperação internacional e as lógicas locais das missões religiosas que atuam com seus recursos. Recorro aqui ao episódio do financiamento de missões norueguesas junto aos índios com verbas da Norwegian Agency of Development Cooperation (NORAD), que disputam recursos para este fim com organizações de perfil humanitário, ambientalista e étnico, entre outras, estas últimas ligadas ao povo Sami, minoria étnica que se reconheceu como “indígena” na Noruega a partir da década de

1970<sup>14</sup> (Barroso Hoffmann 2009). Segundo pude observar durante minha pesquisa no país, o financiamento das missões religiosas pela NORAD era objeto de questionamentos frequentes dos demais atores envolvidos na cooperação norueguesa junto aos índios. Esses questionamentos aumentaram quando foram divulgados em 2006 dados que mostravam que as missões eram os principais canalizadores dos recursos do governo norueguês nesse campo, superando em muito o orçamento destinado ao povo Sami para essa finalidade e ficando à frente das principais organizações ambientalistas do país envolvidas com a questão indígena, que ocupavam a segunda posição na obtenção daqueles recursos<sup>15</sup>.

O ponto que levantava polêmicas se referia ao ceticismo reinante quanto à adequação das missões religiosas à postura de defesa dos direitos indígenas assumida pelo governo norueguês no plano internacional, que tornou o país o primeiro a ratificar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, lançada em 1989, a qual inaugurou uma série de outros protocolos internacionais ligados às organizações do sistema da ONU, reconhecendo aos índios o direito de se manterem como povos etnicamente diferenciados dentro dos Estados nacionais em que viviam.

Os principais fiadores dessa postura “pró-índio” do país foram, em primeiro lugar, o povo Sami, que reivindicou a identidade de “indígena” com base no reconhecimento de características comuns com os povos indígenas das Américas, entre as quais a experiência do colonialismo em seus territórios de origem. Como parte do aparato da cooperação para o desenvolvimento norueguês, os Sami reivindicavam, com base nessa história comum de exploração e subalternização, a capacidade de se relacionar de maneira mais “horizontal” com as organizações indígenas dos países que recebiam os recursos da ajuda para o desenvolvimento e a prerrogativa, por essa razão, de receberem uma proporção maior de recursos. Além disso, organizações ambientalistas, com uma longa tradição de militância pró-índio na Noruega – que envolveu momentos de articulação com os movimentos Sami contra a construção de hidrelétricas e barragens – e fortalecidas pelo papel estratégico do país na cunhagem e disseminação do conceito de “desenvolvimento sustentável”<sup>16</sup>, somaram-se aos setores do ambientalismo internacional que passaram a defender, a partir dos anos 1980, uma aliança com os povos indígenas. Finalmente, organizações humanitárias com perfil terceiro-mundista, para as quais a defesa dos índios era vista inicialmente como parte de uma luta mais ampla em favor dos “pobres”, voltaram-se para aqueles quando passaram a adotar o vocabulário do multiculturalismo das democracias liberais do “Primeiro Mundo”, do qual a Noruega foi um dos artífices, e no qual os “índios” passaram a ocupar um lugar específico como sujeitos de direitos. Essas organizações, portanto, também se alinharam aos que legitimavam a perspectiva da “política baseada nos direitos” dos povos indígenas adotada pelo governo norueguês desde o final dos anos 1990, disputando seus recursos com os demais setores mencionados<sup>17</sup>.

Diante destes tipos de engajamento, restava a pergunta sobre como as missões religiosas se colocavam diante das diretrizes da “política baseada nos direitos” defini-

da pela NORAD para a atuação junto aos índios. De fato, era uma grande incógnita o que os missionários faziam com os recursos recebidos do governo, inclusive porque a presença de representantes das missões era praticamente nula nos fóruns de debate existentes no país para tratar da cooperação com os índios<sup>18</sup>. Diversos questionamentos passaram a ser levantados pelos atores envolvidos com a cooperação indígena no país, sobretudo depois da divulgação dos dados sobre a distribuição de seus recursos citada acima.

A partir desses questionamentos, a NORAD promoveu uma avaliação da atuação missionária, cujos resultados foram apresentados em 2007 (Borchgrevink e McNeish 2007). Segundo o relatório, dentro da amostragem colhida, que selecionou missões realizadas junto aos índios na Bolívia, Paraguai e Bangladesh, respectivamente pela Misjonalliansen (Aliança Missionária da Noruega) e Norsk Luthersk Misjonsamband (Sociedade Missionária Luterana), pela Pissenvennes Misjon (Missão Pentecostal Norueguesa) e pela Santalmisjom (Missão entre os Santal), nem tudo era tão distante das linhas de governo estabelecidas para a atuação com os índios quanto se acreditava ser, mas alguns “ajustes” deveriam ser feitos.

Pelas recomendações indicadas no relatório às missões avaliadas, podemos entender alguns dos tipos de influência da cooperação internacional na espacialização das missões e nos seus modos de atuação, mostrando como decisões em nível macro, isto é, no nível da definição das linhas políticas de atuação governamental (Barth 2003), repercutem sobre intervenções em nível local. No caso norueguês em questão, verificou-se, em primeiro lugar, a definição de que as missões só se instalem junto a grupos que expressem este desejo, ou seja, quando forem convidadas e contarem com a anuência deles. Recomendou-se também que as missões não exerçam qualquer tipo de limitação quanto ao atendimento de indivíduos e grupos em suas atividades de diaconia, tais como só atender cristãos, ou só atender membros de grupos filiados à denominação religiosa dos missionários, o que poderia servir como um tipo de coação. Sugeriu-se ainda uma postura com implicações diretas na espacialização das missões, impondo-lhes uma situação de transitoriedade através da adoção de uma perspectiva de transferência dos serviços implantados em suas áreas de atuação para as mãos de dirigentes das comunidades indígenas atendidas, num horizonte de tempo definido.

As diretrizes associadas aos usos dos recursos do governo norueguês para as missões têm ainda outro tipo de repercussão sobre suas lógicas de espacialização, na medida em que estimulam o estabelecimento de parcerias não mais apenas com organizações similares locais, isto é, com organizações religiosas pertencentes à mesma denominação – como durante muito tempo ocorreu –, mas também com órgãos governamentais locais, com parceiros laicos e com organizações indígenas não religiosas, o que pode levar as missões a deslocamentos que escapam de decisões tomadas estritamente no âmbito de suas autoridades religiosas ou seguindo somente determinações “proféticas”. Instaura-se um pragmatismo que, de resto, está perfeitamente

alinhado às diretrizes mais recentes das grandes agências de desenvolvimento, no sentido de que sejam promovidas formas de integrar e coordenar ações da cooperação de modo a não sobrepor esforços ou desperdiçar recursos (Pessina 2012). No caso específico da NORAD, essa orientação transparecia na recomendação do relatório de avaliação das missões para que elas procurassem integrar suas ações às de outros parceiros financiados por aquela agência (Borchgrevink e McNeish 2007:15). Esse tipo de diretriz vai na direção do fortalecimento dos processos centrífugos de formação do Estado, que, segundo Elias (1972), constituem uma das possibilidades de desdobramento dos processos de estabelecimento dos Estados nacionais iniciados no século XVIII.

A agência de cooperação norueguesa influencia, dessa forma, a espacialização das missões que trabalham com povos indígenas, estimulando sua articulação com outros atores financiados pela agência norueguesa, mas também com agentes governamentais, locais e nacionais dos países em que estão instaladas, expandindo os serviços que prestam para além da área da missão, ou seja, ofertando-os para populações indígenas não convertidas e independentemente de credo religioso.

Entre as consequências do diálogo da cooperação internacional com as missões, podemos apontar ainda para um interessante efeito de inserção das lideranças religiosas indígenas em esferas de discussão nacional e transnacional das questões indígenas. Assim, depois da divulgação do relatório de avaliação da atuação das missões, verificou-se um expressivo aumento da participação de lideranças religiosas do povo Sami nos fóruns de discussão transnacionais em que as questões sobre desenvolvimento e povos indígenas têm sido tratadas, como pude verificar na X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Busan, descrita anteriormente. A presença dos Sami também cresceu nos espaços nacionais de debate na Noruega sobre a atuação das missões junto aos índios, como no seminário *Indigenous Peoples in Christian Aid Work*, promovido com recursos da NORAD em 2013, ou no próprio fórum criado com a finalidade exclusiva de discutir a cooperação norueguesa junto aos índios, o *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples* já citado. Trata-se daquilo que Johnsen (2012), liderança cristã do povo Sami, definiu como parte dos processos de fortalecimento da representação indígena via ações de *advocacy* nos espaços onde questões que afetam seus destinos são discutidas.

### **A missão Guarita e o papel das redes transnacionais na empresa missionária**

O quarto caso que vou tratar aborda o problema da dicotomização entre missões de transplante e missões de enxerto e, na mesma linha da argumentação desenvolvida por Seiguer (2009), procura relativizá-lo, mostrando como missões inicialmente voltadas a assistir o deslocamento de imigrantes europeus em busca de trabalho ou à frente de empreendimentos econômicos fora de seus países de origem (as missões de transplante) nem sempre se separam das missões destinadas à con-

versão de populações nativas locais ao cristianismo (as missões de enxerto). De fato, histórias como a da expansão das missões luteranas junto aos índios no Brasil e, em particular, a da Missão Guarita parecem apontar para uma relação quase constitutiva entre ambas, na medida em que a relação com os índios no caso dos luteranos se estabeleceu em decorrência do próprio processo de territorialização dos imigrantes alemães no Brasil e de seus deslocamentos ao sabor dos variados planos governamentais de colonização nas regiões sul, centro-oeste e norte do país.

O episódio da Missão Guarita, estabelecida na localidade de Tenente Portela, no Rio Grande do Sul, é um exemplo claro nessa direção, mostrando como os pastores de confissão luterana voltados ao atendimento dos imigrantes alemães naquele estado se dirigiram a certa altura para o trabalho com os índios Kaingang e Guaraní, envolvendo-se ativamente no quadro dos conflitos fundiários e interétnicos da região. Um dos pontos de interesse a destacar aqui é o fato de que a missão entre os índios, instituída no início da década de 1960, não contou com o apoio dos colonos alemães, nem do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o órgão indigenista governamental que atuava àquela altura de forma claramente prejudicial aos índios, agenciando o loteamento de suas terras para colonos brancos.

Essa situação nos ajuda a entender o papel das redes transnacionais na empresa missionária e a possibilidade que elas oferecem de alterar relações de poder locais. O sucesso do empreendimento iniciado pelo pastor Norberto Schwantes, em um quadro amplamente desfavorável a qualquer tipo de trabalho junto aos índios, só pode ser entendido incluindo na análise um olhar que extrapole o nível local. A consolidação das iniciativas de prestação de serviços aos índios nas áreas de educação e saúde, estabelecidas por ele no início da década de 1960, dependeu, assim, da obtenção de recursos para a missão junto a igrejas suecas e alemães, que lhe permitiram enfrentar o ceticismo, quando não a franca oposição local. Mais do que propriamente dos recursos financeiros, as ações de Schwantes com os índios resultaram de seu contato com as transformações do campo religioso protestante europeu durante o período em que estudou na Alemanha, em que lhe foi possível se familiarizar com as críticas ao colonialismo que ganhavam espaço e repercussão nas discussões teológicas. A continuidade da história da Missão Guarita, detalhadamente descrita por Roberto Zwetsch (1993), indica ainda como a relação com estes apoios transnacionais implicou não só na obtenção de recursos materiais, mas também na possibilidade de contato com a crítica internacional dentro do campo religioso à atuação missionária que se verificou a partir dos anos 1960 e com a formulação de novas grades cognitivas, em nível teológico e missiológico, para sua revisão. Deste modo, veremos como a incorporação posterior de missionários europeus para trabalharem em Guarita alterou a dinâmica do projeto inicialmente formulado por Schwantes, em uma direção que levou ao questionamento dos supostos integracionistas da ação indigenista formulada durante o período do regime militar no Brasil naquela região, fazendo com que a atuação da IECLB passasse de um alinhamento com esses supostos, que durou até meados dos

anos 1970, para uma postura que, já no final daquela década, contestava a visão do indigenismo governamental e intervinha nos conflitos locais por terra entre colonos e índios em favor destes últimos.

O caso da Missão Guarita é particularmente favorável também para a compreensão da dinâmica das relações entre as diferentes correntes do universo missionário protestante, tornando-se um espaço de performatização das identidades associadas a “evangélicos” e “ecumênicos”, que se firmou dentro dele na segunda metade do século XX. Assim, cabe destacar que Guarita contou tanto com missionários que priorizavam as atividades de proclamação do Evangelho, quanto com aqueles que defendiam um envolvimento da missão nas questões sociais deste mundo. No primeiro grupo, destacou-se a linguista alemã Ursula Wieseman, que pertencia aos quadros do Summer Institute of Linguistics (SIL), responsável pela implementação do Centro Técnico Clara Camarão, iniciativa pioneira voltada à formação de professores bilíngues indígenas no Brasil. Ao mesmo tempo, a respeito do segundo grupo, a missão recebeu missionários influenciados pelos debates travados dentro dos espaços transnacionais ecumênicos protestantes, em que a Teologia da Libertação, formulada por setores latino-americanos do catolicismo, teve grande influência a partir dos anos 1970, levando, no caso brasileiro, à criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e possibilitando uma aproximação dos quadros missionários da IECLB com este grupo, notadamente depois da formação do Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) em 1982<sup>19</sup>.

Esta combinação de visões dentro de uma mesma missão resultou em projetos distintos de espacialização dos índios, implicando em diferentes formas de conceber seu direito à terra e de construir, ou não, reivindicações em torno disso. Se, de um lado, a missão é concebida como o espaço decisivo de luta contra forças do mal, encarnadas nas expressões espirituais indígenas, em que a integração dos índios à sociedade nacional é vista como um resultado desejado, de outro, ela é encarada como um espaço pedagógico de performatização de ideais de justiça social que estariam presentes no Evangelho, em que a luta dos índios pela terra emerge como uma prioridade e a manutenção de uma identidade étnica diferenciada passa a ser entendida como um valor a ser preservado.

O caso de Guarita revela dois momentos distintos em relação aos apoios externos. No primeiro momento, o apoio financeiro europeu ao projeto do pastor Schwantes não visava ainda a uma revisão de formas tradicionais de atuação missionária junto aos índios, mas simplesmente garantir a eles o recebimento dos mesmos serviços oferecidos pela missão aos imigrantes alemães quando estes rejeitavam completamente a oferta de tais serviços aos índios. No segundo momento, contudo, a autocrítica ao papel das missões na disseminação de mecanismos de dominação colonial já havia sensibilizado as igrejas suecas e alemães que apoiavam Guarita. No contexto dessa missão, a transição entre esses dois momentos correspondeu a uma reestruturação das alianças políticas efetuadas pela IECLB, que deslocou seus eixos



de articulação. Inicialmente, a IECLB apoiou-se nos representantes do Cristianismo Decidido, corrente evangélica alemã, à qual pertencia a linguista Ursula Wieseman; nas missões de fé de origem norte-americana, como o SIL; na Fundação Nacional do Índio (Funai); e nas facções indígenas dentro da missão que apoiavam a venda de terras indígenas para os colonos brancos. A partir do final dos anos 1970, ela passou a se aproximar dos setores que viriam a ser reconhecidos como representantes do “indigenismo alternativo”, que reunia o CIMI e um conjunto de organizações da sociedade civil laica que passaram a defender e construir uma pauta de direitos dos índios no Brasil, inclusive à terra (Barroso Hoffmann e Souza Lima 2002).

Percebe-se como transformações no próprio sentido da missão acompanharam a passagem do modelo de missão de transplante para o modelo de missão de enxerto no caso de Guarita, expressa na transformação de uma missão que visava atender exclusivamente aos interesses dos descendentes de alemães para uma missão que passou a incluir também os interesses dos índios. O que parece interessante nesse caso é que, ao fazê-lo, se verificou uma dinâmica das próprias concepções sobre o “enxerto”, que passaram de uma intenção de constituir os índios à imagem e semelhança dos missionários cristãos que operam sua conversão até visões que abriram mão de qualquer intenção de conversão religiosa, concebendo a missão apenas como prestação de serviços, propondo-se ao diálogo inter-religioso com os índios, ou a concebendo como um veículo que permitisse a eles produzirem uma leitura própria do cristianismo, que não incorporasse necessariamente as interpretações de matriz europeia do mesmo, abrindo espaço para as chamadas “teologias indígenas”<sup>20</sup>.

### Considerações finais

Com esta primeira sistematização dos dados da pesquisa multissituada que realizei sobre a temática das relações entre missões religiosas, povos indígenas e o aparato da cooperação internacional para o desenvolvimento, procurei estabelecer, de forma exploratória, algumas direções de investigação a partir da apresentação e análise de quatro casos relacionados ao universo ecumênico protestante, e definir alguns conjuntos de questões a investigar. Essas questões abrangem as lógicas contemporâneas de espacialização missionária, a criação de fronteiras entre denominações religiosas e suas respectivas orientações teológicas, o questionamento dos sentidos de “missão” frente a valores da filantropia e do campo da produção de direitos no caso dos povos indígenas, tudo isso referido à transição entre cenários coloniais e pós-coloniais e ao papel do aparato da cooperação internacional para o desenvolvimento nesses cenários.

Não seria possível entender o quadro atual de reconhecimento dos direitos indígenas em nível nacional e internacional sem entendermos as articulações transnacionais das missões cristãs que atuam junto aos índios. Como vimos no caso da Missão Guarita, é importante examinarmos os amplos processos de revisão e crítica

pelos quais igrejas europeias e norte-americanas passaram a partir dos anos 1960, sobretudo quando confrontadas com os percursos de descolonização protagonizados por países africanos e asiáticos, mas também quando em contato com formulações teológicas oriundas da América Latina. Essa “virada” pode ser acompanhada não apenas no nível micro, na postura de atores individuais que assumiram posições pró-índio no Brasil, como no caso da Missão Guarita, financiada inicialmente com recursos de igrejas suecas e alemãs, como também em nível macro, através de documentos produzidos por órgãos como o Conselho Mundial de Igrejas a partir dos anos 1950, traçando as principais linhas de atuação missionária das igrejas e congregações envolvidas com o movimento ecumênico.

O caso de Guarita permite-nos perceber como uma lógica de especialização missionária de transplante, voltada a acompanhar o fluxo de migrantes alemães no Brasil, aos poucos se transformou numa lógica que incorporou a mediação de conflitos entre colonos e populações indígenas e finalmente passou a interferir na relação entre os índios e o Estado brasileiro em favor dos primeiros. Para tal, foi preciso que a missão passasse por uma reformulação de seus princípios de atuação, com reflexos diretos sobre o posicionamento político da IECLB frente aos conflitos fundiários locais. A missão, por seus laços externos, que colocava missionários brasileiros em contato com a crítica ao colonialismo realizada em círculos religiosos europeus, permitiu que fosse feita uma crítica às situações de colonialismo interno vividas no Brasil, emergindo como um espaço de renovação de identidades e posturas religiosas. E, ainda, possibilitou perceber como a trajetória de um único missionário, Roberto Schwantes, expressa uma transformação de posicionamentos associados à definição de perfis tanto “evangélicos” quanto “ecumênicos”.

A respeito da JUM, procuramos mostrar como o background pentecostal dos índios do Chaco argentino, reunidos na IEU, não constituiu um obstáculo para sua relação com os missionários de perfil ecumênico que integravam a JUM. Pelo contrário, este caso possibilita ver como essas fronteiras se diluem, em favor da construção de perspectivas teológicas novas para os índios, que passam a perceber a religião como um campo também de expressão de conflitos políticos e a utilizá-la como uma gramática para lidar com eles. Essa perspectiva torna-se ainda mais visível no caso da atuação dos teólogos indígenas presentes na Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Busan, na Coreia do Sul, onde a ideia de “missão” como um ato de ajuda e prestação de serviços, apoiada em princípios filantrópicos voltados para atender os “vulneráveis”, passou a ser vista como um instrumento de questionamento e reeducação daqueles que costumam financiá-la, transformando ideias de ajuda, assistência, cooperação e outros termos afins, definidas enquanto atos morais, em questões de direito e cidadania.

Já o caso do financiamento de missões norueguesas que atuam junto aos índios pela NORAD permite evidenciar, em primeiro lugar, os laços de continuidade entre períodos coloniais e pós-coloniais, mostrando como as missões são hoje um ator es-

tratégico dentro do aparato do desenvolvimento. Além disso, possibilita entender os “efeitos de Estado” agenciados pela cooperação internacional quando ela impõe modelos de atuação missionária que acatam as exigências dos financiadores quanto ao público atendido, aos tipos de serviço prestados e à aliança com outros atores, governamentais e não governamentais, para sua implementação, obrigando as missões a funcionarem fora da lógica estrita de seus interesses religiosos. Mais do que isso, os financiamentos da NORAD às missões acabam por induzi-las a um tipo de postura frente aos índios convergente com o reconhecimento da “política baseada nos direitos” que tem sido implementada pelo Estado norueguês em relação aos povos indígenas.

Os casos abordados neste ensaio indicam a necessidade de uma cautela maior na análise dos movimentos missionários contemporâneos e uma relativização de algumas das principais dicotomias que têm presidido as análises a seu respeito no campo da antropologia. Olhar as diferentes lógicas embutidas nos processos de espacialização das missões permite sair do registro das técnicas de dominação e controle, centrais nos mecanismos de governamentalidade tão bem descritos pela literatura antropológica de inspiração foucaultiana que estuda os processos de formação do Estado (Steinmetz 1999), e dirigir-se para onde estão sendo construídas brechas nesses grandes dispositivos, nos quais também se encontram possibilidades de contestação e de criação do novo – tema que tenho procurado investigar em meus estudos. Novas palavras, novas ações. O campo teológico tem sido pouco explorado, a meu ver, como fonte de produção de alternativas nessa direção pela literatura que trata das relações entre política, religião e os índios na antropologia.

## Referências Bibliográficas

- ABRAMS, Philipp. (1988), “Notes on the difficulty of studying the state”. *Journal of Historical Sociology*, v. 1, nº 1: 58-89.
- ARGAÑARAZ, Silvina Bustos. (2004), *Das trevas da floresta: práticas missionárias dos capuchinhos da Úmbria no Alto Solimões*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ.
- ASAD, Talal. (1973), “Introduction”. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Anthropology & the colonial encounter*. New York: Humanities Press.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. (1993), *Linguística missionária: Summer Institute of Linguistic*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- BARROSO, Maria Macedo. (2013). *Notes taken for the Message Committee of the Indigenous Peoples Pre-Assembly at the X Assembly of the World Council of Churches, 28-29 oct.* Busan, Republic of Korea. (mimeo).
- \_\_\_\_\_. (2014), “Diaconia, povos indígenas e desenvolvimento: o debate em torno da construção de direitos”. Comunicação apresentada no *II Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: Faculdades EST.
- BARROSO HOFFMANN, Maria. (2005), “Do ‘Brasil sem índios’ aos ‘índios sem Brasil’: algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas no Brasil”. *Antropológicas*, v. 16, nº 2: 153-186.

- \_\_\_\_\_. (2009), *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: E-papers.
- \_\_\_\_\_. (2011), "A produção social do desenvolvimento e os povos indígenas: observações a partir do caso norueguês". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 17, nº 3: 519-547.
- BARROSO HOFFMANN, Maria e SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. (2002), "Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação". In: \_\_\_\_\_ (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- BARTH, Fredrik. (2003), "Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade". In: H. Vermetulen e C. Govers. *Antropologia da etnicidade. Para além de Ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de século.
- BORCHGREVINK, Axel & MCNEISH, John-Andrew. (2007), *Review of Bistandsnemda's (Norwegian Missions in Development) work with indigenous peoples*. Bergen: Chr. Michelsen Institute.
- BROUWER, Ruth. (2011), "When mission became development: ironies of 'NGOisation' in mainstream Canadian churches in the 1960s". In: H. Nielssen et alii (orgs.). *Protestant missions and local encounters in the Nineteenth and Twentieth centuries*. Leiden and Boston: Brill.
- BURAWOY, Michael. (2000), "Introduction: reaching for the global". In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Global ethnography*. Berkeley: University of California.
- CARRIER, James G. (ed.). (1995), *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press.
- CASTELNUOVO, Natalia. (2014), "Genealogías e ideologías de organizaciones no gubernamentales en el noroeste argentino. Etnografiando alianzas, negociaciones y acuerdos entre políticos y agentes de desarrollo local". Comunicação apresentada no *Congreso Argentino de Antropología Social*. Rosario: UNR.
- CERIANI CERNADAS, César y CITRO, Silvia. (2005), "El movimiento del Evangelio entre los Tobas del Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica". In: B. Guerrero (ed.). *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campus.
- CORREIA, José Gabriel Silveira e SILVA, Jhessika Angell Alves e. (2014), "De que antropologia falam os missionários: imagens e enquadramentos dentro de um campo de atuação". Comunicação apresentada na 29ª *Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal: UFRN.
- ELIAS, Norbert. (1972), "Processes of state formation and nation building". In: *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*. Varna: International Sociological Association, v. III.
- ETHERINGTON, Norman (ed.). (2009), *Missions and Empire*. Nova York: Oxford University Press.
- FERGUSON, James. (1994), *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- GALLOIS, Dominique e GRUPIONI, Luis Donisete. (1999), "O Índio na Missão Novas Tribos". In: R. Wright (org.). *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- JOHNSEN, Tore. (2012), "Between grassroots experiences and policy-making: has experience with the emerging indigenous agendas in the churches relevance to the field of development?". Comunicação apresentada no *Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples*. Tromsø: UiT.
- MARCUS, George. (1995), "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, nº 24: 95-117.
- MONTERO, Paula. (2006), "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In: \_\_\_\_\_ (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- MURA, Claudia. (2007), *Uma tradição de glória: o papel da experiência para capuchinhos e leigos da Úmbria na Amazônia*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ.
- OCCHIPINTI, Laurie. (2005), *Acting on faith. Religious development organizations in Northwestern Argentina*. New York: Lexington Books.
- PESSINA, Maria Elisa H. (2012), *O ideário de desenvolvimento pós 1990 e as mudanças na cooperação internacional não governamental: entre as circunstâncias e as peculiaridades do caso alemão*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Administração, UFBA.

- REVEL, Jacques. (1998), "Micro análise e construção do social". In: \_\_\_\_\_ (org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- RICKLI, João. (2010), *Negotiating otherness in the Dutch protestant world: missionary and diaconal encounters between the protestant church in the Netherlands and Brazilian Organizations*. Amsterdam: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Vrije Universiteit.
- RIST, Gilbert. (1999), *The history of development: from Western origins to global faith*. London & New York/ Cape Town: Zed Books/UCT Press.
- SAHLINS, Marshall. (1997a), "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I)". *Mana*, v. 3, nº 1: 41-73.
- \_\_\_\_\_. (1997b), "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte II)". *Mana*, v. 3, nº 2: 103-150.
- SEIGUER, Paula. (2009), "Iglesias de transplante? Iglesias de injerto? Las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910". In: L. A. Bertoni y L. de Privitelo (orgs.). *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- SIMÕES, Paulo E. M. (2012), *Entre a alma missionária e o espírito mercador: um estudo das mudanças na cooperação internacional para o desenvolvimento e suas repercussões na atuação da NOVIB no Brasil*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Administração, UFBA.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. (2002), "Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil". In: C. Bastos, M. V. de Almeida e B. Feldman-Bianco (coord.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- STEINMETZ, George. (1999), "Introduction: culture and the state". In: \_\_\_\_\_ (ed.). *State/ Culture. State-formation after the cultural turn*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. (2006), "The anthropology of the State in the age of globalization". *Current Anthropology*, v. 42, nº 1: 125-138.
- VILAÇA, Aparecida. (1996), "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova)". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 2, nº 1: 109-137.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002), "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WRIGHT, Robin (org.). (1999), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (org.). (2004), *Transformando os Deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- ZEELAND, Angelique J. W. M. van. (2014), "The changing development context. A Latin American perspective". *The Ecumenical Review*, v. 66, nº 3: 313-323.
- ZWETSCH, Roberto. (1993), *Com as melhores intenções. Trajetórias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas. 1960-1990*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Missiologia, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.
- \_\_\_\_\_. (2008), *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI.

## Notas

<sup>1</sup> Agradeço aos alunos do doutorado em ciências antropológicas e aos pesquisadores do Museu de Antropologia da Universidade Nacional de Córdoba (UNC) com quem pude debater parte das ideias apresentadas neste trabalho, particularmente ao Dr. Gustavo Martinez e à Dra. Mariana Espinosa. E também à Fernanda Costa, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia,

do IFCS/UFRJ, que participou comigo das atividades acadêmicas e do trabalho de campo realizados em 2014 na Argentina. Eles foram desenvolvidos no âmbito do Projeto de Associação para o Fortalecimento do Doutorado em Ciências Antropológicas da Universidade Nacional de Córdoba com o Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio Janeiro (PPGSA/UFRJ), bem como de uma bolsa de estágio pós-doutoral recebida da CAPES, que também financiou as demais atividades de pesquisa mencionadas neste artigo no Brasil e na Coreia do Sul. Agradeço também ao pastor Leonardo Felix, da Igreja Metodista Central de Buenos Aires, e à Nelida Wyatt, atual coordenadora da Junta Unida de Missões, pela viabilização do trabalho de campo na província do Chaco, na Argentina. Finalmente, estendo esses agradecimentos aos dois pareceristas anônimos da revista pelas questões e dúvidas que levantaram.

- <sup>2</sup> Também chamada de *aid*, inclusive na literatura em língua portuguesa, de *assistência para o desenvolvimento*, de *cooperação para o desenvolvimento* e de *cooperação internacional*, entre outros termos afins. Explicarei mais adiante as razões de minha opção por *cooperação internacional*.
- <sup>3</sup> Para o caso específico da cooperação voltada aos povos indígenas, ver o detalhamento da gênese e atuação destes atores em Barroso Hoffmann (2009 e 2011).
- <sup>4</sup> No caso brasileiro, estudos na área de administração pública voltados ao papel do campo religioso na cooperação para o desenvolvimento começam a emergir. Ver, por exemplo, Pessina (2012) e Simões (2012).
- <sup>5</sup> Exemplos nessa direção podem ser encontrados, mantendo o referencial nos estudos no campo da antropologia produzida no Brasil, no trabalho pioneiro de Barros (1993) sobre a atuação do campo evangélico norte-americano na América Latina via a atuação do Summer Institute of Linguistics, e de Argañaraz (2004) e Mura (2007) sobre a presença de missionários capuchinhos no Solimões, esclarecendo seus vínculos com a dinâmica do catolicismo na Itália.
- <sup>6</sup> Estes períodos correspondem à realização de pesquisas de doutorado e de pós-doutorado que me permitiram a observação de eventos dentro do tema proposto, entre os quais as versões de 2005 e 2006 do Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples, na cidade de Tromsø, na Noruega; a X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Busan, na Coreia do Sul, em 2013; o II Congresso Internacional das Faculdades EST, em São Leopoldo, no Brasil, em 2014; e a celebração dos 50 anos da Junta Unida de Missões (JUM) na província do Chaco, na Argentina, também em 2014.
- <sup>7</sup> A este respeito, ver o caso do pastor Norberto Schwantes na Missão Guarita, ligada à IECLB.
- <sup>8</sup> Ver, por exemplo, as coletâneas organizadas por Wright (1999 e 2004).
- <sup>9</sup> Ver, entre outros, os artigos reunidos na coletânea de Carrier (1995) e, para uma leitura mais culturalista deste tipo de fenômeno, os artigos de Sahlins (1997a e 1997b), que têm inspirado inúmeras análises sobre processos similares no Brasil.
- <sup>10</sup> Trata-se de uma organização criada em 2010, que reúne mais de duas centenas de organizações religiosas filiadas ao Conselho Mundial de Igrejas, voltada ao rearranjo dos canais de recebimento e distribuição dos recursos da cooperação internacional captados pelo mundo religioso ecumênico a partir da crise econômica de 2008 (Zeeland 2014).
- <sup>11</sup> No terreno propriamente teológico, este tipo de visão sobre a reorientação dos espaços de missão vem sendo discutida pelos círculos ecumênicos protestantes pelo menos desde a década de 1930, a partir do conceito de *missio dei*, formulado por Karl Barth, que tem tido diversos desdobramentos nas instâncias do Conselho Mundial de Igrejas relacionadas à formulação de diretrizes missionárias. Para uma compreensão deste tipo de debate e de suas implicações no campo missionário na América Latina, ver Zwetsch (2008).
- <sup>12</sup> Ceriani Cernadas e Citro (2005) procuram relativizar esta independência, mostrando a assessoria constante de religiosos menonitas no funcionamento tanto religioso quanto administrativo da IEU.
- <sup>13</sup> Podemos mencionar, no caso da JUM, o apoio da ICCO, holandesa, e da CWS, norte-americana, entre outras.
- <sup>14</sup> Os Sami habitam a região ártica da Noruega e o norte da Suécia, Finlândia e a Península de Kola, na Rússia.

- <sup>15</sup> Os dados foram apresentados no seminário Norges bistan til urfolk (A assistência para o desenvolvimento da Noruega junto aos povos indígenas) e encontram-se parcialmente reproduzidos em Barroso Hoffmann (2009).
- <sup>16</sup> Refiro-me aqui à contribuição norueguesa, por meio da participação da ex-primeira-ministra do país, Gro Bruntland, na coordenação do relatório *Our Common Future*, do PNUMA, que consagrou o conceito no plano internacional.
- <sup>17</sup> Para uma descrição detalhada da gênese e das razões do envolvimento de cada uma destas “tradições de conhecimento” (étnica, ambientalista e humanitária), tal como as defini em meu trabalho, no aparato da cooperação norueguesa voltada aos índios, ver Barroso Hoffmann (2009 e 2011).
- <sup>18</sup> Refiro-me especialmente ao Forum for Development Cooperation with Indigenous Peoples, realizado anualmente na Universidade de Tromsø, desde o ano 2000, que tive ocasião de etnografar em 2005 e 2006 (Barroso Hoffmann 2009).
- <sup>19</sup> O mundo protestante brasileiro teve formulações teológicas próprias em relação às formas de atuação entre os índios, entre as quais se destacou o conceito de *pastoral da convivência*, adotado pelas correntes ecumênicas luteranas e metodistas que se organizariam em torno do Grupo de Trabalho Missionário Ecumênico (GTME), criado em 1979, que entraram em diálogo com as correntes ecumênicas católicas, notadamente em torno de atividades de formação de quadros indigenistas realizadas pela Operação Anchieta (OPAN; atual Operação Amazônia Nativa).
- <sup>20</sup> O reconhecimento da legitimidade das teologias indígenas tem sido uma característica das correntes ecumênicas tanto do mundo protestante quanto do mundo católico. A presença de teólogos indígenas é uma constante em eventos promovidos por elas. Pude observar algumas de suas formulações, no caso do trabalho de campo que serviu de base a este artigo, tanto no II Congresso Internacional da EST quanto na Pré-Assembleia Indígena da X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Busan.

Recebido em janeiro de 2015.

Aprovado em maio de 2015.

**Maria Macedo Barroso** (maria.barroso@outlook.com)

Professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É autora dos livros *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação norueguesa junto aos povos indígenas* (2009) e, junto com Antonio Carlos de Souza Lima, *Povos Indígenas e Universidade no Brasil* (2013).

**Resumo:**

---

**Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas**

O artigo discute processos de espacialização de missões religiosas de origem protestante ecumênica que atuam junto aos índios, entendendo-os como parte dos mecanismos contemporâneos de formação do Estado e de gestão de territórios e populações. Busca complexificar as interpretações sobre a relação das missões com mecanismos coloniais e pós-coloniais de dominação, explorando a pluralidade de motivações, de formação de alianças e de sentidos veiculados por elas em diferentes espaços geográficos e períodos de tempo. Para isso, examina quatro casos, na Coreia do Sul, Noruega, Argentina e Brasil, analisando os nexos das missões com redes locais e transnacionais de apoio, notadamente no campo do desenvolvimento, dialogando com as discussões metodológicas na antropologia sobre as etnografias multissituadas.

**Palavras-chave:** missões religiosas, povos indígenas, cooperação internacional, desenvolvimento, diaconia.

**Abstract:**

---

**Some missionary logics of territorial occupation and development cooperation' agendas: a multi-sited perspective from actions with indigenous peoples**

The article deals with some spacialization processes of the religious protestant missions with an ecumenical profile directed to indigenous peoples, taking them as part of the contemporary mechanisms of state building, which includes the administration of territories and populations. It intends to produce a more complex view of some interpretations about the relations between missions and colonial and post-colonial situations, exploring the plurality of their motivations, the diversity of alliances they establish, in different periods of time and geographical settings, as well as the variety of meanings they can transmit. To do so, it exams four cases, in South Korea, Norway, Argentina and Brazil, analysing the connections between missions with local and transnational webs of support, mainly in the field of development cooperation, using a multisited ethnographical approach.

**Keywords:** religious missions, indigenous peoples, international cooperation, development, diaconia.