



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

JHÉSSIKA ANGELL ALVES E SILVA

**POLÍTICAS E PRÁTICAS MISSIONÁRIAS: DISCUTINDO A
ATUAÇÃO DE UMA INSTITUIÇÃO MISSIONÁRIA A PARTIR DA
TRAJETÓRIA DA MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL**

TESE

**Campina Grande
2023**

Jhébssika Angell Alves e Silva

**POLÍTIKAS E PRÁTICAS MISSIONÁRIAS: DISCUTINDO A ATUAÇÃO DE
UMA INSTITUIÇÃO MISSIONÁRIA A PARTIR DA TRAJETÓRIA DA MISSÃO
NOVAS TRIBOS DO BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, como requisito para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Campina Grande

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Mércia R. R. Batista

Campina Grande

2023

S586p Silva, Jhæssika Angell Alves e.
Políticas e práticas missionárias: discutindo a atuação de uma instituição missionária a partir da trajetória da Missão Novas Tribos do Brasil / Jhæssika Angell Alves e Silva. – Campina Grande, 2023.
227 f. : il. color.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2022.
"Orientação: Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista".
Referências.

1. Antropologia das Atividades Missionárias. 2. Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB). 3. Fundamentalismo Evangélico. 4. Políticas e Práticas Missionárias. I. Batista, Mércia Rejane Rangel. II. Título.

CDU 572(043)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
POS-GRADUACAO EM CIENCIAS SOCIAIS
Rua Aprigio Veloso, 882, - Bairro Universitario, Campina Grande/PB, CEP
58429-900

FOLHA DE ASSINATURA PARA TESES E DISSERTAÇÕES

**JHÉSSIKA ANGELL ALVES E
SILVA**

POLÍTICAS E PRÁTICAS
MISSIONÁRIAS: DISCUTINDO A
ATUAÇÃO DE UMA
INSTITUIÇÃO MISSIONÁRIA A
PARTIR DA TRAJETÓRIA DA
MISSÃO NOVAS TRIBOS DO
BRASIL

Tese apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciências
Sociais como pré-requisito para
obtenção do título de Doutor em
Ciências Sociais.

Aprovada em: 17/03/2022

Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista - PPGCS/UFMG
Orientadora

Profa. Dra. Elizabeth Christina de Andrade Lima - PPGCS/UFMG
Examinador Interno

Prof. Dr. Luis Henrique Hermínio Cunha - PPGCS/UFMG
Examinador Interno

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira - PPGAS/MN/UFRJ
Examinador Externo

Prof. Dr. José Gabriel Silveira Corrêa - UACS/UFMG
Examinador Externo



Documento assinado eletronicamente por **JOSE GABRIEL SILVEIRA CORREA, PROFESSOR 3 GRAU**, em 17/03/2022, às 18:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **MERCIA REJANE RANGEL BATISTA, PROFESSOR 3 GRAU**, em 18/03/2022, às 08:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **LUIS HENRIQUE HERMINIO CUNHA, PROFESSOR 3 GRAU**, em 18/03/2022, às 09:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **ELIZABETH CHRISTINA DE ANDRADE LIMA, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 18/03/2022, às 10:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **João Pacheco de Oliveira Filho, Usuário Externo**, em 31/03/2022, às 10:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <https://sei.ufcg.edu.br/autenticidade>, informando o código verificador **2182282** e o código CRC **250D86D8**.

AGRADECIMENTOS

Todo trabalho acadêmico é fruto de uma força tarefa que envolve diversas pessoas e instituições para sua concretização. Por isso uso esse espaço para agradecer a cada pessoa que durante esses cinco anos contribuiu para a conclusão dessa etapa. Com certeza teria sido muito mais difícil chegar até aqui sem a ajuda deles.

Assim, agradeço primeiramente a minha querida orientadora Mércia Batista que de uma maneira carinhosa, dedicada e competente me guiou até aqui. Sugerindo, encorajando e acompanhando passo a passo este trabalho. Oferecendo-me sempre uma escuta ativa, me conferindo autonomia e confiança para trilhar meus próprios caminhos. Agradeço também por todo carinho e amizade que tem demonstrado por mim desde a graduação.

Ao professor José Gabriel Correa que desde a graduação tem sido um amigo dedicado e um parceiro nas questões acadêmicas, participando das minhas bancas sempre com um olhar antropológico aguçado dando sugestões valiosas. Agradeço o incentivo e apoio que sempre me ofereceu, não teria chegado até aqui sem sua ajuda.

À professora Maria Barroso, que desde as etapas da dissertação tem sido uma interlocutora imprescindível às minhas reflexões sobre a atuação missionária. Todas as sugestões e envio de materiais não só me ajudaram a encarar este campo de difícil análise como levaram meu olhar para questões antes não consideradas no meu escopo de pesquisa. Agradeço por ter sempre se disponibilizado a contribuir neste empreendimento de pesquisa.

Ao professor Jean-Philippe Belleau que me recebeu na University of Massachusetts-Boston para o Doutorado Sanduíche, por sua ajuda tanto acadêmica quanto pessoal. Sem o seu auxílio não teria conseguido ter acesso ao material bibliográfico nos acervos e bibliotecas dos EUA que foram tão importantes para esta pesquisa. Assim, agradeço a contribuição e as sugestões para o desenvolvimento desta pesquisa, como também pela amizade oferecida que foi muito importante para minha adaptação em Boston.

Nesta temporada em Boston, gostaria de agradecer a todos os professores que conheci na UMass-Boston como também em Havard, em especial ao Sidney Chalhoub pelas conversas e suporte oferecido. Agradeço aos amigos que aqueceram meu coração no frio bostoniano, em

especial a Silvia Gugelmin e Virginia Ramos que foram minhas companheiras de universidade, pelas trocas importantes que fizemos e contribuíram para nossas pesquisas. Ainda agradeço a todos os amigos que pude fazer naquela cidade e levar para vida, em especial Elisa, Adriano e Cadu.

Neste sentido, agradeço também a CAPES/MEC pelo apoio financeiro que tornou viável esta pesquisa e o tempo do doutorado sanduíche através da Bolsa PDSE (código do financiamento 001).

Aos missionários, professores, estudantes e a todos que na trajetória de pesquisa se mostraram disponíveis para me receber e se disponibilizaram a narrar suas experiências de vida no universo da Missão. Meu esforço de escrita buscou apresentá-los de modo a garantir que a dimensão da experiência pudesse se mostrar ao leitor. Como também, agradeço a Maia Spandrel por toda ajuda no Congresso Nacional e nas pesquisas em Brasília; a Cláudia pela ajuda na Funai e às missionárias do Cimi-Brasília, na pessoa de Marline.

Agradeço, em nome do Cacique Robério, a todo povo indígena Kapinawá. Agradeço também a Lara Erendira que me levou ao território e organizou uma reunião com as lideranças das aldeias Área Nova, da Área Demarcada e das Aldeias de Ibimirim, onde pude conhecer um pouco mais sobre relação missionário-povo indígena naquele contexto. Agradeço também a Socorro Kapinawá por ter me recebido em sua casa e pelas conversas e caminhadas no território.

Ao professor Luís Henrique pelas valiosas aulas ministradas durante meu primeiro ano de doutorado, pelas sugestões na banca de seminário de tese e de qualificação, que contribuíram para o aperfeiçoamento deste trabalho e por ter aceitado participar da banca de avaliação final, como também a professora Elisabeth Cristina e ao professor João Pacheco, os quais admiro pela trajetória acadêmica que nos inspira ao fazer antropológico.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFCG), em nome da professora Ramonildes Gomes – que me convidou para apresentar minha trajetória de pesquisa para sua turma de metodologia, o que contribuiu grandemente com o refinamento do meu projeto de pesquisa – agradeço a todo o corpo docente e em nome de Rinaldo e Claudiana aos servidores da UFCG que sempre se fizeram solícitos e prestativos neste processo.

Como também agradeço aos meus colegas de turma: Claudinha, Clarissa, Cybele, Isabelly, Ivandro, Thaynara, Noélia e em especial a Michela que além de ser minha colega de turma é minha

irmã, sua trajetória acadêmica, de luta nos movimentos sociais e de vida me inspira, agradeço por você sempre apoiar meus sonhos e por todo suporte nesses anos de doutorado juntas.

Agradeço também a todos os professores e professoras que durante os anos de graduação, mestrado e doutorado contribuíram para minha formação, em especial agradeço aos professores do PPGA-UFPB em nome de Alexandra Barbosa, que foi minha orientadora no mestrado e que sempre me incentivou e ajudou nessa trajetória acadêmica.

Agradeço a minha linda família, em nome dos meus pais: José Bezerra e Sônia Alves que sempre me apoiaram, se fazendo presentes, apesar da distância. Agradeço também ao meu irmão Jackson, pelo companheirismo de uma irmandade que vai além do compartilhar o mesmo sangue. Aos meus sobrinhos, Matthäus e Lênin. Ao meu cunhado Bezinho e minha cunhada Raquel, que vejo como irmãos e sempre me ajudaram quando precisei. A minha sogra Dona Glória e meu sogro Seu Aragão pelo cuidado de mãe e pai que demonstram por mim. Em especial agradeço ao meu companheiro Dunfrey, que me ajudou em tudo que pode para que eu pudesse chegar até aqui, seu amor e companheirismo tornaram essa caminhada possível.

Aos amigos e amigas que a vida me presenteou, agradeço por todas as conversas, cervejas, lanches e risadas. Assim, agradeço a Daniel, Raíssa, Samara, Luís, Daniel França, Priscila e Carol. E em especial agradeço a minha irmã de alma Jéssica que é uma parceira na caminhada da vida e na acadêmica, agradeço por todas as chamadas de vídeo para trabalharmos juntas e dar apoio uma à outra nesse processo de escrita tão solitário.

RESUMO

Esta tese consiste sobretudo no esforço de investigar a atividade missionária vinculada a tradição fundamentalista evangélica. A proposta é de buscar no “jogo de escalas” compreender esse fenômeno de forma abrangente com suas relações locais e transnacionais. Assim, utilizando da atuação da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) – que é uma missão que tem como objetivo principal a evangelização de todas as etnias indígenas no Brasil – como objeto de estudo, buscamos entender este cenário complexo, situando os agentes histórica, social, teológica e politicamente dentro de uma arena maior de disputas no campo das ações indigenistas. O interesse aqui está em entender nos termos e intencionalidades dos agentes o que estes fazem, como eles explicam suas ações e as definem. Neste sentido, esta tese foi construída baseada em cinco movimentos de análise. O primeiro, introdutório, busca apresentar ao leitor um entendimento da categoria missão para além do senso comum tanto acadêmico, quanto da sociedade em geral, situando modelos e termos próprios ao campo. O segundo apresenta a MNTB dentro de um contexto maior de disputas no campo de ações indigenistas, o que permite demonstrar ao leitor as dificuldades em encarar este objeto. O terceiro traz a história da instituição e seu processo formativo a partir de uma descrição antropológica. O quarto busca discutir a missão levando em consideração a tradição fundamentalista à qual ela está vinculada, analisando tanto as categorias nativas quanto a história desta tradição. E o último que encara este objeto desde sua atuação no contexto das práticas políticas, pois entendemos esta como uma atuação política baseada na fé que tenta se apresentar a partir de uma suposta perspectiva apolítica, mas que leva junto com o escopo religioso formas e modelos políticos, sociais e econômicos. Partindo disto, acreditamos que aprofundar etnograficamente em um tipo específico de missão nos ajudará a entender melhor este universo, que é parte constitutiva do campo de ações indigenistas e que nos últimos anos têm se tornado uma figura importante também no cenário político nacional.

Palavras-chave: Fundamentalismo; Missão; Evangelismo; Política.

ABSTRACT

This thesis consists of a reflection on the missionary activity connected to the evangelical fundamentalist tradition. The proposal here starts with a 'playing with scales' perspective to understand this phenomenon comprehensively from local to transnational relations. Using the work of the New Tribes Mission of Brazil (NTMB) - which is a mission whose main objective is the evangelization of all indigenous people in Brazil - as an object of study, we seek to understand this complex scenario, positioning these agents historically, socially, theologically, and politically within a larger arena of disputes in the field of indigenist actions. The interest here is to understand in the terms and intentions of these agents what they do and how they explain and define their actions. In this way, we based this thesis on five movements of analysis. In this way, this thesis is built on five analysis movements. The introductory one seeks to understand the mission category beyond the common sense of academics and society in general, locating in models and terms of the field. The second one presents the NTMB from a larger context of disputes in the indigenist action field, which allows the reader to realize the difficulties in facing this object. The third brings the institution's history and the formative process from an anthropological description. The fourth seeks to discuss the mission considering the fundamentalist tradition to which it is related, analyzing the native categories and the history of this tradition. And the last one deals with this object from its action in the context of political practices since we understand this as a political action based on faith that tries to present itself from a supposed apolitical perspective; however, that takes political, social, and economic forms and models with the religious scope. Therefore, understanding ethnographically the mission contributes to comprehending this universe, which is a constitutive part of the indigenist action field and has also become a significative figure in the national political scenario.

Keywords: Fundamentalism; Mission; Evangelism; Politics

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Foto de divulgação do trabalho missionário	20
Figura 2 - Print da página inicial do site da Missão Novas Tribos do Brasil	49
Figura 3 – Terra Indígena Zo'é – Território Cuminapanema - PA	59
Figura 4 - Recorte do Primeiro Relatório da Pesquisa Etnológica entre os Tupi do Cuminapanema, (GALLOIS; GRUPIONI, 1989)	61
Figura 5 - Recorte do Relatório do trabalho missionário junto aos Zo'é (Poturu), MNTB, 1993 .	65
Figura 6 - Recorte da Ficha de catalogação da FUNAI com os dados de uma missionária americana da MNTB	71
Figura 7 - Parte do Documento referente ao II Seminário FUNAI e Missões, realizado em 1975 onde consta a participação da MNTB.....	72
Figura 8 - Print da página inicial do site da MNTB em julho de 2021	73
Figura 9 - Retirado do relatório: Pesquisa etnológica entre os Tupi do Cuminapanema (GALLOIS, 1992).....	75
Figura 10 – Primeiro grupo de missionários da <i>New Tribes Mission</i>	91
Figura 11 – Primeiro local de treinamento da <i>New Tribes Mission</i>	94
Figura 12 – <i>Tribesman: primeira aeronave da NTM (1950)</i>	96
Figura 13 – Primeiro navio a motor da NTM – M.V <i>Tribesman (1951)</i>	100
Figura 14 - Monomotor da MNTB (2015)	101
Figura 15 – Helicóptero da MNTB (2020).....	101
Figura 16 – <i>Ethnos360 Bible Institute em Waukesha, Wisconsin (2019)</i>	102
Figura 17 - Foto do púlpito do tempo do <i>Ethnos360 Bible Institute (2019)</i> e do novo logo da missão	104
Figura 18 – M.V. <i>Tribesman II</i> a caminho do Brasil (1951).....	107

Figura 19 – Campus do Centro de Treinamento Shekinah, Vianópolis-GO (2015)	109
Figura 20 – Reunião antes da instalação da Comissão - Câmara dos Deputados (2015).....	111
Figura 21 – Protestos em frente a plenária da comissão da PEC 215	113
Figura 22 – Sala de aula <i>Ethnos360 Bible Institute</i>	117
Figura 23 – Hall de entrada e Templo do <i>Ethnos Bible Institute</i>	118
Figura 24 – Exemplares de versões dos anos 2000, 90 e 87 da Revista da MNTB e das Revista Brown Gold da NTM.....	119
Figura 25 - Últimos exemplares da revista Confins da Terra (MNTB) e da Revista Ethnos360	119
Figura 26 - Cena de Enforcamento Filme Ee-Taow.....	122
Figura 27 - Cena de um conflito entre duas aldeias. Filme Filme End of the spear.....	122
Figura 28 – Imagem da Peça O clamor de Batum.....	125
Figura 29 – Missionária Sophia Müller.....	130
Figura 30 - The Descent of the Modernists (<i>O declínio</i> dos Modernistas)	146
Figura 31 - Print de parte do Relatório Rockefeller sobre a América Latina, 1969.....	155
Figura 32 - 4º Congresso Mundial do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs. Petrópolis/RJ. 1958	160
Figura 33 – Lista de missões de religiosas que trabalham com a pregação do evangelho mundialmente que ocupam as oito maiores receitas nos EUA.....	198

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Perfil do missionário da <i>Ethnos360</i> no Brasil	115
Quadro 2 – Currículo dos institutos bíblicos da Novas Tribos EUA e Brasil	134

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ALEM – Associação Linguística Evangélica Missionária
AMTB – Associação de Missões Transculturais Brasileiras
Anajure – Associação Nacional de Juristas Evangélicos
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APL – Aquisição de Cultura e Língua
APMT – Agência Presbiteriana de Missões Transculturais
CAI – Comissão de Assuntos Indígenas
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano
CGIIRC – Coordenação de Índios Isolados e de Recente Contato
CIIC – Conselho Internacional das Igrejas Cristãs
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CMI – Conselho Mundial de Igrejas
CNBB – Conselho Nacional de Bispos do Brasil
CONPLEI - Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas
CTMS – Centro de Treinamento Missionário Shekinah
EBI – *Ethnos360 Bible Institute*
Embrapa – Empresa Brasileira de Pesquisa em Agropecuária
ETC – *Ethnos360 Training Center*
EUA – Estados Unidos da América
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
IBP – Instituto Bíblico Peniel
ICCC – International Council of Christian Churches
ISA – Instituto Socioambiental
MMDDH – Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos
MNT – Missão Novas Tribos
MNTB – Missão Novas Tribos do Brasil

MPF – Ministério Público Federal
NTM – *New Tribes Mission*
OAB – Ordem dos Advogados do Brasil
OFM – Office of Foreign Missions
PDSE – Programa de Doutorado-sanduiche no Exterior
PIB – Povos Indígenas do Brasil
PPGCS – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais
RPA – Roteiro para pesquisa antropológica
SIL – Summer Institute of Linguistics
SIL Brasil – Associação Internacional de Linguística
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
STF – Supremo Tribunal Federal
STJ – Superior Tribunal de Justiça
SUER – Superintendência Executiva Regional (órgão da FUNAI)
TRF-1 – Tribunal Regional Federal da 1ª Região
UMass – University of Massachusetts
USAID – United States Agency for International Development
WBT – Wycliffe Bible Translators
WEC – Worldwide Evangelization for Christ

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO.....	8
ABSTRACT	9
LISTA DE FIGURAS	10
LISTA DE QUADROS	12
LISTA DE SIGLAS.....	13
1. INTRODUÇÃO: REFLEXÕES SOBRE A ATIVIDADE MISSIONÁRIA	17
1.1 Missão como objeto de estudo.....	18
1.2 Tradição missionária: uma tradição de conhecimento para a gestão da desigualdade	32
2. ETNOGRAFIA DE UMA INSTITUIÇÃO RELIGIOSA.....	41
2.1 Discutindo o estudo das instituições.....	42
2.2 Um olhar para as instituições missionárias.....	45
2.2.1 Aproximando-me da Missão Novas Tribos do Brasil	48
2.2.2 A construção do discurso missionário em oposição aos interesses/desinteresses acadêmicos	54
2.3 O <i>evento Dominique</i> revisitado: início do conflito e reflexões sobre a disputa do campo de ações indigenistas	58
2.4 Etnografar entre desconfianças e a construção de um campo de pesquisa.....	77
3. HISTÓRIA E DESENVOLVIMENTO DA MISSÃO: O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA NTM E MNTB	87
3.1 <i>From New Tribes Mission to Ethnos360</i>	90
3.2 Missão Novas Tribos do Brasil	105

3.3 Missionário: a formação de um profissional religioso	110
4. ENTRE O ESPIRITUAL E O TERRENO: FUNDAMENTALISMO, EVANGELISMO E CONVERSÃO.....	138
4.1 Fundamentalismo: perspectiva histórica e implicações no movimento evangélico brasileiro	143
4.2 Evangelismo e Conversão: entre o ponto de vista metafísico e sociológico	163
5. POLÍTICAS E PRÁTICAS MISSIONÁRIAS.....	175
5.1 MNTB: uma atuação política baseada na fé.....	181
5.2 O campo das ações indigenistas: posições e disputas.....	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	205
BIBLIOGRAFIA	209
ANEXOS	222
ANEXO I – Instrução normativa N° 2 de 8 de abril de 1994.....	222
ANEXO II – Portaria PP/N° 4.098, de 30 de dezembro de 1987	223
ANEXO III – Ofício sobre o seminário FUNAI e missões religiosas.....	224
ANEXO IV - autorização para atividade assistencial em área indígena, MNTB, 1979..	225
ANEXO V – ofício do delegado regional sobre a atuação da MNTB para o diretor DGO- FUNAI	227

1. INTRODUÇÃO: REFLEXÕES SOBRE A ATIVIDADE MISSIONÁRIA

*“Os missionários costumavam repetir que Teosi criou a terra
e o céu, as árvores e as montanhas.
Mas, para nós, suas palavras só trouxeram para a floresta
os espíritos de epidemia que mataram nossos maiores,
e todos os serem maléficos que,
desde então, nos queimam com suas febres
e nos devoram o peito, os olhos e o ventre”
(KOPENAWA; ALBERT, 2015.)*

Esta tese consiste, sobretudo, no desafio de pesquisar a trajetória e atuação da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), missão evangélica que tem desenvolvido suas atividades no Brasil há aproximadamente 70 anos. O objetivo aqui está em buscar entender a partir de quais mecanismos, perspectivas e posicionamentos se desenvolvem essa atuação missionária.

A MNTB chega ao Brasil a partir da atuação da *New Tribes Mission*, que atualmente se chama *Ethnos360*. Ela é fundada como uma instituição missionária no Brasil em 1952, fruto da tradição fundamentalista estadunidense, atua com populações que ainda não tiveram contato de forma contínua com o cristianismo evangélico. No Brasil sua atuação mais efetiva se dá no contexto dos povos indígenas.

Desde o início desta pesquisa – que em seu enquadramento maior venho desenvolvendo desde 2013¹, minha motivação estava em entender como, onde e a partir de quais pressupostos a atuação missionária evangélica se processava no universo dos povos indígenas, uma vez que esta temática apareceu tanto como parte da minha trajetória biográfica, quanto a partir de um olhar antropológico para o campo das ações indigenistas (OLIVEIRA, 1998).

Este trabalho se guiará a partir de uma perspectiva de análise que olha para esta instituição missionária a partir dos termos e intencionalidades dos seus próprios agentes, e de forma mais abrangente busca entender seu lugar como uma missão fruto de uma tradição mais ampla que é o fundamentalismo estadunidense e que se construiu como uma tradição de conhecimento importante no contexto das populações indígenas no Brasil hoje.

¹ Ver monografia (SILVA, 2014) e dissertação (SILVA, 2016).

1.1 Missão como objeto de estudo

Missão é uma categoria que parece ser autoexplicativa, uma vez que é difundida em vários contextos. Desde filmes, literaturas, artes plásticas, textos acadêmicos, reportagens de jornais, como também para se referir a ações de empresas, ongs, grupos militares, igrejas, entre outros. Muitas vezes parece ser um termo circunscrito ao universo religioso, no entanto, bombardeios aéreos são comumente retratados como missões, comitivas de governos viajam em missão, oficiais de Estado são enviados em missões diplomáticas, por exemplo, os Estados Unidos da América (EUA) possuem um Departamento de Missões Estrangeiras, chamado *Office of Foreign Missions*² (*OFM*), o que mostra, como coloca Peter Pels (1990) que “o uso religioso e não religioso do termo “missão” é pelo menos congruente: em ambos os casos o conceito se refere a uma atividade em uma região periférica na qual os problemas, definidos pelo centro, precisam ser resolvidos³” (PELS, 1990, p. 78 – tradução da autora).

Um outro uso do termo missão está associado às ações que parecem ser maiores do que o próprio indivíduo. Exemplifico, não é incomum que os legados de escritores, ativistas, políticos, médicos, entre outros indivíduos que traçaram suas vidas em prol de algo, sejam descritos por seus admiradores como se estes tivessem uma missão na vida, algo que os movia para agir e que dava sentido as suas existências. Talvez este significado se aproxime mais daquele que os próprios missionários utilizam para descrever suas trajetórias de vida, mas possivelmente seus impactos estejam mais associados com o significado dado por Pels (1990), espero que ao fim deste trabalho possamos traçar um entendimento melhor desta categoria.

Por esta ser uma categoria amplamente utilizada no senso comum tanto científico/acadêmico quanto no geral, é necessário inicialmente estabelecer um entendimento mais

² “The Office of Foreign Missions (OFM) is responsible for implementing the Secretary’s mandate under the Foreign Missions Act (22 U.S.C. 4301-4316) to facilitate secure and efficient operations of U.S. missions abroad, and of foreign missions and international organizations in the United States. OFM has four missions: employment of reciprocity to ensure equitable treatment for U.S. diplomatic and consular missions abroad and their personnel through reciprocity; regulation of the activities of foreign missions in the U.S. in a manner that will protect the foreign policy and national security interests of the U.S.; protection of the U.S. public from abuses of privileges and immunities by members of the foreign missions; and provision of service and assistance to the foreign mission community in the U.S. to assure appropriate privileges, benefits, and services on a reciprocal basis” (Retirado do site oficial do Governo dos Estados Unidos - <https://www.state.gov/ofm>).

³ “The religious and non-religious uses of ‘mission’ are at least congruent: in both cases the concept refers to an activity in a peripheral region in which problems, defined in the centre, are dealt with” (PELS, 1998: 78)

aprofundado sobre o que é missão. Rompendo com ideias pré-construídas refletidas num senso comum (BOURDIEU, 1998) e trazendo as noções nativas⁴ acerca deste termo que nos revela o ponto de partida para a construção desta tese.

Especialmente para mim, enquanto autora deste texto e sujeito que interagiu com esta temática durante a maior parte da minha vida, a missão aparece como algo muito próprio ao mundo religioso no qual vivi. Ainda na infância a história dos missionários batistas Fred e Virginia Mc Clanahan que chegaram ao Brasil, especificamente à Carnaubais, cidade no sertão do Rio Grande do Norte, no início dos anos 60, era um exemplo de uma missão de sucesso. Esses dois missionários não só foram responsáveis pela conversão religiosa de toda a minha família paterna, como também contribuíram no sustento físico, com doações de comida, formação educacional e profissional daquela e de outras famílias naquele contexto.

Aquela inserção dos missionários batistas regulares⁵ num contexto fortemente católico e de extrema pobreza, proporcionou a formação de seis pastores e duas missionárias numa família de treze filhos, como também contribuiu para a melhora das condições de vida tanto dos que seguiram a formação eclesial, quanto dos outros.

Esse foi o contexto no qual cresci, uma vez que meu pai foi um desses seis pastores fruto dessa incursão missionária. A imagem que passeava pela minha mente quando pensava nas atuações missionárias era de um casal norte-americano branco que unia a evangelização com a prática educacional com o objetivo de *plantar*⁶ igrejas de sua denominação em lugares afastados e pobres. Apesar de não ter conhecido pessoalmente o casal, a imagem de Seu Fred e Dona Virginia num quadro pendurado na sala da casa da minha vó, mostrava para mim a importância que aqueles dois tinham no meu contexto familiar, mas também indicava o prestígio e o lugar que a atuação missionária pode ocupar no imaginário de quem foi atingido por ela.

⁴ Utilizo aqui esta categoria a partir das reflexões de Arjun Appadurai (1991) que ao questionar o uso histórico do termo nativo pela antropologia que comumente se utilizou do termo para designar grupos étnicos ou autóctones, como se essa categoria estivesse fechada a um determinado contexto, assim, o nativo era sempre o outro, o distante, aquele que está preso a condição de seu nascimento. Neste sentido ao questionar quem é o nativo nas narrativas antropológicas e para quem ou quais grupos utilizamos este termo de forma irrefletida, Appadurai nos ajuda a romper com essa forma de pensar colonizadora e partindo disso, utilizo o termo de forma a desafiar seu uso histórico, invertendo as posições. Assim, neste texto os nativos não são os povos indígenas, mas os missionários.

⁵ A denominação Batista Regular é a primeira denominação fruto do movimento fundamentalista estadunidense que chega ao Brasil em 1932.

⁶ Termo utilizado por estas missões para designar o processo de construção de igrejas.

Figura 1 - Foto de divulgação do trabalho missionário



Fonte: Acervo Pessoal

Assim, de forma um pouco superficial, pois não é o objetivo deste trabalho aprofundar sobre minhas experiências com o fazer missionário, já que esta não é uma autoetnografia, trago para o texto essa experiência para apresentar o contexto no qual a missão apareceu para mim, pois esta não é uma exceção no mundo religioso. Pelo contrário, a missão aparece como algo naturalizado, inerente ao trabalho cristão, que fica evidente na minha formação enquanto fruto deste meio, mas que também pode ser tomada como um exemplo de um contexto maior.

Repensar este contexto nos ajuda a tentar não cair em automatismos e nas críticas superficiais acerca desta temática, como também nos ajuda a fazer o exercício de desnaturalização deste universo a partir de um olhar sensibilizado pela disciplina antropológica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Buscando se desvencilhar dos conhecimentos pensados a partir de categorias consideradas naturais a certos contextos, fazendo o exercício de conectá-los a trajetórias e histórias localizadas para assim construir uma perspectiva que não reduza as relações e conexões que este tema pode evocar. (APPADURAI, 1991).

Partindo disto, é importante para a construção de um conhecimento mais aprofundado sobre esta temática sair de definições automáticas e fazer o esforço de sociologizar essa categoria a partir de uma incursão semântica e histórica, que não se pretende genealógica (FOUCAULT, 1977) pois,

este não é um exercício histórico exaustivo sobre uma categoria, mas uma pequena digressão para assim construir um entendimento mais aprofundado sobre o tema.

Segundo a definição oferecida por dicionários da língua portuguesa⁷, a categoria missão é utilizada para denominar uma incumbência que alguém, ou grupo, deve executar, uma obrigação, um dever ou uma tarefa que foi dada e deve ser cumprida. Por isso, é muito comum que militares, empresas, ongs e grupos tenham uma missão a cumprir, algo que elegem como prioritário no exercício de suas funções.

Mas, como já imaginado, é no ambiente religioso que o termo missão vai carregar um significado muito específico e que para fins deste trabalho é sobre ele que vamos nos debruçar. Etimologicamente, este termo se origina do substantivo *missa* que por sua vez, vem do latim *mittere* e significa enviar, mandar, dispensar. Este era o termo utilizado ao final das celebrações religiosas, para dizer que as preces tinham sido enviadas, com o tempo passou a denominar toda a celebração⁸.

Neste sentido, missão está associada a ideia de envio, o que primeiramente estava relacionado ao envio de preces a Deus, em seguida passou-se a prática de enviar pessoas com o objetivo de “transformar corações e mentes, sinais e práticas” para uma lógica cristã (COMAROFF & COMAROFF, 1991, p. XI). O que impacta não apenas as “disposições e motivações” nos “modelos de realidade vivida”, mas, também nos “modelos para” a construção desta realidade (GEERTZ, 1973). Aqui, pessoas e espaços vão sendo incorporados, “criando-se, por vezes, verdadeiros territórios entretecidos a hierarquias sociais” (LIMA, 2007, p. 168) sendo tanto produto quanto produtores de processos históricos culturais e políticos (ASAD, 2010; BORNSTEIN, 2005).

Desta forma, entendo que a missão fornece estas “disposições e motivações” para criação destes “territórios” cristianizados, que informam e, muitas vezes ditam processos sociais a medida em que vão se incorporando ao grupo que desejam *alcançar*. Ainda que exista um certo debate entre as mais variadas correntes teológicas católicas, protestantes etc. sobre como se deve fazer missão e uma disputa do que isto significa na prática missionária. Há um entendimento mais ou

⁷ Baseado na definição dada pelo dicionário Houaiss e pelos dicionários online do Google [<https://www.google.com/search?client=opera&q=miss%C3%A3o+significado&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8>] e do Dicio [<https://www.dicio.com.br/missao/>].

⁸ Segundo dicionário etimológico da língua portuguesa (CUNHA, 2012).

menos comum de que missão é a proclamação do evangelho, o “ide por todo mundo, pregai o evangelho a toda criatura”⁹.

Dessa forma o projeto missionário vai sendo construído como o ato de enviar pessoas para levar uma mensagem vista como de *salvação* para aqueles considerados pagãos¹⁰. Curiosamente, o termo missão não está presente no texto bíblico, ele surge apenas no século XIII. No entanto, a história do cristianismo é marcada pela prática missionária, mesmo antes do surgimento e consolidação das expressões ligadas a palavra missão, já havia na raiz da religião cristã o estímulo para esta atividade. Primeiramente associada a ideia de que o próprio Deus *enviou* Jesus ao mundo¹¹ com o intuito de, segundo os evangelhos¹², *salvar* todas as pessoas¹³. Em seguida, no livro de Atos dos Apóstolos, Jesus *envia* os apóstolos¹⁴ para espalhar sua mensagem e consolidar igrejas. E as igrejas, então, a partir dos escritos bíblicos, assumem o que seria a *grande comissão*¹⁵ que é anunciar a mensagem de Cristo a todos os povos.

Assim, pensar o cristianismo é também pensar a prática missionária. A história nos dá diversos exemplos desse processo: as narrativas bíblicas das viagens do apóstolo Paulo¹⁶, as

⁹ Marcos 16:15. Bíblia Sagrada, versão Almeida Corrigida Fiel

¹⁰ Utilizo o termo pagãos não no sentido restrito daquele que ainda não foi batizado, mas no sentido mais geral de pessoas ou grupos que não *aceitaram* a mensagem de *salvação* cristã.

¹¹ “Porque Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para que condenasse o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele. (João 3:17. Bíblia Sagrada, Versão Almeida Corrigida e Fiel)

¹² Os evangelhos são os livros de Mateus, Marcos, Lucas e João que contam a história da vida, morte e ressurreição de Jesus na Bíblia Sagrada.

¹³ “Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, a saber aos que creem no seu nome; Os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. (João 1:10-13. Bíblia Sagrada, Versão Almeida Corrigida e Fiel)

¹⁴ “Assim como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo. (João 17:18. Bíblia Sagrada, Versão Almeida Corrigida e Fiel)

¹⁵ Este é o termo utilizado pelos missionários e pastores que pesquisei, mas também é um consenso teológico que esta *Grande Comissão* seria como o último mandamento que Cristo deu aos seus seguidores antes de subir aos céus: “Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra. E, quando dizia isto, vendo-o eles, foi elevado às alturas, e uma nuvem o recebeu, ocultando-o a seus olhos. (Atos dos Apóstolos, 1: 8 e 9. Bíblia Sagrada, Versão Almeida Corrigida e Fiel).

¹⁶ Conta o relato bíblico em Atos dos Apóstolos (At. 9) que Paulo, após Jesus Cristo (aqui já ressurreto) aparecer a ele em uma visão, questionando-o por persegui-lo, Paulo se converte e passa a ser considerado o último apóstolo. Segundo a narrativa bíblica, Paulo foi um dos grandes responsáveis pelo espraiamento da mensagem cristã no Império Romano. Sobre si mesmo, na segunda carta a Timóteo (1:11), Paulo escreve: “... fui constituído pregador, apóstolo e mestre dos gentios”, o que revela esse “caráter missionário” que o Cristianismo de uma maneira geral atribui a Paulo. Conforme exposto na Bíblia, ele foi o responsável pelo estabelecimento de diversas igrejas e escreveu cartas endereçadas a essas igrejas e seus líderes, algumas dessas constam no Novo Testamento Bíblico. Dos 27 livros do Novo Testamento é dada a Paulo a autoria de treze.

Cruzadas¹⁷, a atuação da “Igreja Militante no além-mar”¹⁸ (BOXER, 2007), entre outros. Segundo Nicola Gasbarro (2006):

A mensagem cristã é universalizável desde Atos dos Apóstolos, por isso a igreja é estruturalmente missionária. Desse ponto de vista as missões são uma prática de evangelização que permite passar de uma universalidade potencial a uma universalidade atual e histórica (idem, p.71).

É através da prática missionária que o cristianismo foi se difundindo e se enraizando no mundo, o que no livro de *Atos dos Apóstolos* aparece a partir do relato bíblico do envio de 13 homens¹⁹, se torna posteriormente um grande empreendimento que atravessa a história.

Desde o início do cristianismo a ideia do missionamento, da necessidade de enviar pessoas para levar a mensagem cristã para a maior quantidade de lugares possíveis, vai sendo colocada a partir da perspectiva de que o cristianismo foi sendo constituído como um saber *verdadeiro*²⁰ que precisa ser compartilhado com o máximo de pessoas possíveis. Dessa forma, o cristianismo foi atuando expansivamente como uma religião que se pretende universalizável a partir da propagação de elementos considerados, por seus seguidores, como a *verdade*.

Dos primeiros anos até os dias de hoje, a partir de expedições missionárias e coloniais, o cristianismo foi se tornando uma religião hegemônica. Assim, aqueles grupos que não conheceram ou não aceitaram o cristianismo como sua religião se tornaram objeto de dedicação e esforço dos empreendimentos missionários.

Missão, neste sentido, se torna uma categoria que nos remete eminentemente ao contexto cristão, mesmo que outras religiões também possam trabalhar a partir dessa perspectiva de

¹⁷ Foram expedições militares convocadas primeiramente pela Igreja Católica entre os séculos XI e XIII com o objetivo de conquistar Jerusalém (Terra Sagrada), com o intuito de expandir o domínio cristão e combater outras crenças, como por exemplo a religião muçumana.

¹⁸ O historiador Charles R. Boxer (2007) utiliza essa categoria para falar desse movimento da Igreja a partir do século XV que se dava com a chegada dos missionários ao que se chamou de “novo mundo”, num processo de desbravar territórios para os colonizadores. Nesse sentido, a Igreja agia junto com os Estados Coloniais, que para além de um esforço de evangelização par a expansão cristã, havia um projeto de conquista e de dominação.

¹⁹ Segundo os relatos bíblicos, os apóstolos são: Simão, chamado Pedro, e André, seu irmão; Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão; Filipe e Bartolomeu; Tomé e Mateus, o publicano; Tiago, filho de Alfeu, e Lebeu, apelidado Tadeu; Simão, o Cananita, (Mateus 10:2-4) Matias, que substituiu Judas Iscariotes, (Atos 1: 23-26) e Paulo (Efésios 1:1).

²⁰ A ideia de verdade aparece como muito importante nesse universo, por isso precisamos discutir melhor como estes regimes de verdade se estabelecem, o que será feito no capítulo 4 desta tese.

propagação de uma mensagem a outros grupos, é o cristianismo em suas várias versões e possibilidades que vai preconizar modelos de ser missionário e de se fazer missão no mundo²¹.

Como dito anteriormente, missão é uma categoria disputada no meio cristão. Principalmente o entendimento de qual o jeito certo de fazê-la. Esta disputa se dá tanto no nível mais amplo entre as tradições católicas e protestantes, como dentro dos próprios limites de cada tradição.

A Igreja Católica que tem sua referência em Roma, por ser um empreendimento religioso pautado a partir de uma diretriz mais ou menos única concebeu a ideia moderna de missão a partir do Concílio de Trento²² (POMPA, 2006), como reação ao avanço protestante e numa busca para lidar com aqueles povos recém contactados e que precisariam de salvação.

Com o passar dos séculos a Igreja Católica se estabelece como um dos principais atores no processo de lidar com *o outro*. Este outro que vai ser pensado a partir de uma concepção de tempo sagrada e linear, onde os grupos humanos são entendidos como peças num desenrolar da história da *salvação* (FABIAN, 2013) e por isso precisam ser catequisados e trazidos ao curso de uma história vista como universal centrada na perspectiva do retorno do *salvador*, quando “...todo o joelho se dobrará e toda a língua confessará” (Romanos 14:11) a Deus.

Aos poucos, a Igreja Católica se vê impelida a repensar suas práticas frente ao mundo moderno, reformando a liturgia, repensando o ecumenismo e o laicato. Isso se dará de forma oficial a partir do Concílio Vaticano II²³ que iniciou o caminho na direção de novas “práticas discursivas”

²¹ Tendo como parâmetro, por exemplo, as três grandes religiões monoteístas, o Cristianismo estabeleceu a prática missionária como imprescindível, tendo como principal ação o envio de pessoas para propagação do evangelho. O Islamismo, por sua vez, não atua através do envio de missionários, mas é uma obrigação de todo muçulmano divulgar o Islã, assim, buscam expandir sua fé a partir de outros meios, como a distribuição de literatura, investimentos em construção de mesquitas etc. para proporcionar a “reversão” ao Islã. (LIMA, 2016). Já o Judaísmo tem como principal característica o nascimento para ser judeu. Também existem relatos de “conversão” ou “retorno” a fé judaica, mas por se constituir como uma religião fortemente étnica há várias disputas sobre essa “conversão” (BRAGA, 2016).

²² O Concílio de Trento convocado pelo Papa Paulo III ocorreu entre os anos de 1546 e 1563 com o objetivo de buscar uma unidade da fé católica frente a reforma protestante, por isso ficou conhecido também como Concílio da Contrarreforma.

²³ O Concílio vaticano II convocado pelo Papa João XXIII ocorreu durante a década de 1960, nesse processo a igreja católica propôs algumas reformulações, principalmente na forma de atuar com os grupos nativos. No decreto, os missionários católicos são chamados a conhecer profundamente os que são chamados de “culturalmente diferentes” e assim, integrar-se a eles, valorizando as tradições locais, e operando numa espécie de purificação da cultura. Foram, também, reformuladas as Ordens e o espaço para o laicato foi aberto, trazendo leigos para dentro das missões católicas, o que ocasionou numa mudança nas formas de atuar (MURA, 2007). O que também forma as bases para a posterior criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que é um órgão vinculado ao Conselho Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) (SILVA, 2016). Assim, após o Concílio do Vaticano II se iniciou um movimento de reconhecimento e

(FOUCAULT, 2000) relativas ao ofício missionário da Igreja, tratando de reformular as relações entre as ordens e a missão a elas conferidas (MURA, 2007).

A actividade missionária não é outra coisa, nem mais nem menos, que a manifestação ou epifania dos desígnios de Deus e a sua realização no mundo e na sua história, na qual Deus, pela missão, manifestamente vai tecendo a história da salvação. Pela palavra da pregação e pela celebração dos sacramentos de que a Eucaristia é o centro e a máxima expressão, torna presente a Cristo, autor da salvação. Por outro lado, tudo o que de verdade e de graça se encontrava já entre os gentios como uma secreta presença de Deus, expurga-o de contaminações malignas e restitui-o ao seu autor, Cristo, que destrói o império do demónio e afasta toda a malícia dos pecadores. O que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem²⁴ (Trecho do decreto Ad Gentes: A atividade missionária apud MURA, 2007, p. 39).

Segundo Cláudia Mura (2007), “no decreto, os missionários são chamados a conhecer profundamente os ‘culturalmente diferentes’, a integrar-se a eles e a valorizar as tradições locais, operando uma espécie de purificação” cultural (idem). Neste sentido, busca-se entender os elementos culturais dos grupos nativos como uma espécie de demonstração da *glória divina* e que por isso precisariam ser preservados.

Assim, a igreja católica faz o movimento não de acabar com a atividade missionária, mas de ressignificá-la discursivamente, trazendo a imagem de que Deus está presente em todas as culturas e que cabe aos missionários preservá-las. Como este não é especificamente o objeto de estudo deste trabalho, não há como afirmar que partindo dessa mudança discursiva a prática missionária também se modificou.

Entretanto, tanto nas entrevistas que fiz com missionárias do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 2015 (SILVA, 2016), quanto a partir dos trabalhos de Montero (1995), Pompa (2003), Rufino (2006), Mura (2007), Belleau (2013), Oliveira (2013), entre outros, podemos entender que houve um movimento de trazer o discurso religioso para o âmbito mais próximo das ações humanitárias e de uma *inculturação*²⁵ da teologia cristã para o contexto dos

valorização das culturas indígenas, o que ficou conhecido como *teologia da inculturação* (BELLEAU, 2013) e no Brasil, junto com a teologia da libertação, o CIMI não teria como prioridade a catequização, mas, o compromisso com a causa indígena na luta por direitos e pela construção de uma sociedade mais justa (ARAÚJO, 2006).

²⁴ Trecho do decreto Ad Gentes à atividade missionária.

²⁵ Sobre teologia da inculturação ver documento elaborado pela Comissão Teológica Internacional: Fé e inculturação (1988), que pode ser acessado nos arquivos do Vaticano, pelo endereço: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html

povos com os quais desejavam atuar. Aqui, a ideia é de uma mudança de paradigma, onde se passa da “evangelização da cultura” para uma “*inculturação do evangelho*” (MONTERO, 1995).

Por outro lado, as igrejas protestantes, de uma maneira geral, não possuem um norte único que informa como estas têm que se portar no que diz respeito a atividade missionária. Cada uma, dependendo da denominação a qual está vinculada, terá um entendimento e uma forma de se colocar nesse universo, o que está muito associado ao tipo de perspectiva teológica que acreditam e ensinam em seus seminários formativos.

No entanto, ao pesquisar as missões do contexto protestante, Rubem César Fernandes (1980) nos oferece dois motes de entendimento. Olhando para as razões dos engajamentos dos atores sociais no campo missionário, ele aponta para distinções entre dois tipos de missão, uma que possui um direcionamento mais liberal e outra mais tradicional e/ou fundamentalista, para esta última, o foco principal estaria na *conversão* religiosa. Para o autor, a diferenciação entre missões de tradição liberal e as de tradição fundamentalista implicam em formas distintas de atuação no campo missionário e isto gera diferentes dinâmicas entre as igrejas protestantes.

Nesse sentido, partindo das contribuições de Fernandes (1980), entendo a Missão Novas Tribos como uma missão de tradição fundamentalista, uma *Missão de Fé*, que nos termos do autor significa dizer que esta é uma agência autônoma que se move no fluxo de campanhas espirituais e que depende do apoio voluntário direto por parte dos fiéis das igrejas locais. O que difere em grande parte das missões de tradição liberal que, em geral, se agrupam a partir do Conselho Mundial de Igrejas, desenvolvendo uma linha mais ecumênica, onde o objetivo seria não a conversão, mas a cooperação internacional para um desenvolvimento social e econômico. Apesar de, em parte, a análise de Fernandes focar na divisão a partir do financiamento institucional, este é apenas um elemento deste campo, pois existem uma multiplicidade de relações e atuações políticas, sociais e econômicas nas quais as *Missões de Fé* se envolvem e são envolvidas.

Antropologicamente, olhar para o universo das missões de fé foi uma tarefa difícil, visto que o universo missionário costumava aparecer como que fechado a dois contextos. O primeiro como um fantasma do colonialismo, dado que a antropologia, as missões e os governos coloniais em certo momento da história tinham delimitações confusas entre si, fazendo com que, de certa forma, um colaborasse com o desenvolvimento do outro. E o segundo, que será desenvolvido posteriormente, a partir de uma simplificação crítica que uniformiza este universo.

A antropologia em seu processo de se tornar uma disciplina acadêmica lutou para se separar das atuações missionárias. Desde Bronislaw Malinowski (1922) a antropologia tem buscado se constituir como um contraponto aos discursos e práticas de missionários, viajantes e funcionários coloniais. No entanto, na prática de campo muitas vezes essas figuras se encontravam, o que nem sempre era documentado nos trabalhos etnográficos, mas que sabemos hoje, impactaram tanto na produção quanto na viabilização destes (ASAD, 1973; COPANS, 1975; CLIFFORD, 1982; PELS, 1990 e 1997).

Nesta busca por se separar, mas ao mesmo tempo, tendo que lidar com essa figura em campo, muitas vezes a presença missionária foi invisibilizada, não apenas pela crítica, mas até mesmo por uma certa fantasia de um objeto de pesquisa isolado, pois, não fazia sentido descrever outros agentes num universo pretensamente puro ou intocado. Havia uma busca por construir um conhecimento sobre determinados grupos como algo que ainda não havia sido “contaminado” por ideias, pessoas ou elementos externos, como se a cultura fosse algo apenas endógeno ao grupo e não algo constituído pelas várias instâncias e fluxos de coisas, saberes e poderes que perpassam as realidades sociais.

A antropologia tem uma longa tradição de antropólogos que a partir da ideia de processo começaram a questionar e amplificar a pesquisa de campo para dar conta dos agentes presentes nos contextos (GLUCKMAN, 1938; MITCHEL, 1956; TURNER, 1969; LEACH, 1970; entre outros). O que nos alerta para o problema de tratar as sociedades como separadas em unidades culturais estanques a partir de recortes da realidade. Esta perspectiva leva à exotizações que mutilam a realidade e nos faz apresentá-la apenas parcialmente, impedindo que possamos dar conta dos fluxos, trocas e processos presentes nas interações (BARTH, 1969). Neste sentido, na busca por encontrar um suposto exemplar cultural, muitas vezes se “limpou” o campo, retirando aquilo que não corroborava com o recorte narrativo das “ficções etnográficas” (LEACH, 1970), a presença missionária apagada em muitos contextos é um exemplo disso.

A partir da antropologia do colonialismo, o estudo das missões complexificou essa imagem e contribuiu com algumas abordagens mais interessantes, pois colocou a antropologia também no debate colonial, podendo assim encarar as missões e os missionários não mais como, o que Peter Pels (1997) chama de “*Feindbild*” antropológico, uma imagem inimiga, um *bicho-papão*, mas

como um agente dentro de um universo do qual o próprio pesquisador também faz parte e também pode se utilizar dos conhecimentos fornecidos por estes encontros.

O que aponta para a outra dificuldade que se apresenta na realização desta pesquisa, que está tanto na simplificação do debate a partir das críticas usuais e importantes, como também numa certa uniformização do campo, pois, a categoria Missão foi utilizada para explicar diversas atuações que tinham como ponto de partida a religião cristã, mas que na prática atuavam fundamentadas em diferentes perspectivas sociais, teológicas e históricas. Pois, como vimos anteriormente, tanto no cristianismo de uma maneira geral, como de forma específica no protestantismo, as missões podem até compartilhar do mesmo significado, mas suas implicações e formas de atuações são diversas.

Talvez, essa simplificação se dê pelo fato de existirem *barreiras etnográficas* (TEIXEIRA, 2014) impostas de antemão. Essas barreiras, em certa medida, são recorrentes quando grupos que ocupam posições, muitas vezes entendidas como antagônicas à nossa, se encontram no campo de pesquisa.

Essas barreiras são postas dos dois lados, pois não apenas os interlocutores dificultam a pesquisa, como os pesquisadores também os rejeitam, se baseando numa abordagem apenas crítica, ao desconsiderar de antemão suas estratégias de restrição. Tais estratégias são mais do que restrições unilaterais, elas são um tipo interação social que envolve tanto o pesquisador quanto o pesquisado que ocupam posições no campo (TEIXEIRA, 2014) e ela pode nos revelar indícios do lugar que as missões ocupam na pesquisa dentro da etnologia brasileira.

Em especial, no universo das missões de fé há um histórico de tensões tanto com os órgãos governamentais, quanto com a antropologia, o que faz com que os missionários tenham dificuldade em aceitar serem pesquisados, mas também há um afastamento crítico por parte do campo antropológico que expressa na predileção em estudar alguns objetos de estudo em detrimento de outros.

Qualificando melhor a máxima de que somos todos nativos, se assim o somos, tais considerações sugerem que existem nativos e nativos: em relação a alguns, desenvolvemos empatia e *anthropological blues*, já com outros, nem sequer nos sentimos obrigados ou desafiados a compreendê-los. É como se lhes atribuíssemos sanção positiva se assim o fizéssemos, numa confusão entre positividade sociológica e moral. (TEIXEIRA, 2014, p. 38)

É como se para uma certa tradição antropológica a produção de conhecimento sobre certos grupos só poderia ser aceita se a comunidade de etnógrafos compartilhasse uma proximidade de valores com o grupo a ser estudado. Ou ainda, se há valores que reprovamos, essa diferença só poderia ser investigada à distância, através de uma observação “neutra”, sem envolvimento pessoal, como por exemplo, a partir de documentos, jornais e publicações.

É evidente que não é uma tarefa simples estudar um grupo que está em posição de disputa, antagonizando com o universo do próprio pesquisador, como é o caso deste objeto de pesquisa (o que iremos discutir melhor no próximo capítulo), mas é necessário que se construa um entendimento para além destas posições iniciais. Neste aspecto, o difícil acesso a este universo revela uma complexidade que muitas vezes não conseguimos encontrar auxílio nos textos clássicos (TEIXEIRA, 2014).

Por isso, como coloca João Pacheco de Oliveira (2009), esse processo “não implica, porém, em uma continuidade simples, a pura extensão da pesquisa a novos objetos, mas numa reelaboração de métodos e objetivos, uma transformação qualitativa da herança clássica” (2009, p. 7). O que pode render para a disciplina um olhar mais cuidadoso para a construção das relações entre os antropólogos e seus interlocutores, como também nos faz refletir sobre os processos políticos que estão imersos nas relações dentro do campo.

Partindo deste contexto, utilizando do arcabouço da antropologia do colonialismo²⁶, juntamente com as abordagens clássicas e os desdobramentos críticos da etnografia²⁷, este trabalho busca a partir de uma perspectiva dialética (COMAROFF; COMAROFF, 2010) entender a atuação missionária da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), levando em consideração não apenas as críticas usuais ou uma perspectiva dialógica, mas as diversas dimensões que precisam ser contextualizadas e explicadas neste universo.

Para além do estar lá (GEERTZ, 1988) e conversar com estes interlocutores, foi preciso compreender que há em jogo disputas que envolvem tanto a antropologia, quanto outros agentes

²⁶ Asad (1973), Fabian (1983), Clifford & Marcus (1986), Comaroff & Comaroff (1992), Prat (1992), Obeyesekere (1992) Pels & Salemink (1994), Thomas (1994), Pels (1997; 1998; 2021), entre outros.

²⁷ Malinowski (1922), Evans-Pritchard (1937 e 1940), Berreman (1962), Foote-Whyte (1993), Peirano (1995), Marcus (1995), Clifford (1998), Guber (2004), Comaroff & Comaroff (2010) entre outros.

do campo de ações indigenistas. Assim, junto com Jean e John Comaroff (2010) faço uso de uma etnografia que

impõe a observação da atividade e da interação, tanto formal quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio. Ao longo do percurso, os etnógrafos também leem diversos tipos de textos: livros, corpos, construções, às vezes até cidades (HOLSTON, 1989; COMAROFF; COMAROFF, 1991; ver abaixo); mas devem sempre fornecer contextos aos textos e atribuir valores às equações de poder e significado que estes expressam. Os contextos tampouco estão lá, simplesmente. Também eles precisam ser analiticamente construídos à luz de nossos pressupostos acerca do mundo social (COMAROFF; COMAROFF, 2010, p. 13-14).

Pensando nisso, a aposta aqui foi trabalhar tanto etnograficamente este objeto de pesquisa, no sentido de ir ao encontro dos missionários, entender seu processo de formação através do “estar lá”, e vivenciar o dia a dia deste processo formativo a partir do espaço de entrada em campo que me foi aberto. Como também entender que essa entrada não se deu num vazio histórico, há décadas existem tensões entre a Missão Novas Tribos, alguns antropólogos e outros agentes indigenistas²⁸, o que nos últimos anos, mas especificamente desde 2015, têm resultado em vários embates, confrontos e conflitos políticos que foram se agudizando, trazendo consigo disputas entre agendas construídas para e com as populações indígenas, uma vez que há antagonismos de projetos no que diz respeito as concepções de modos de vida, desenvolvimento social, político e econômico.

Tudo isso aponta para um quadro complexo que não pode ser ignorado pois ele se impõe no processo da pesquisa. Num primeiro momento ao considerar pesquisar este universo²⁹, mesmo tendo uma trajetória biográfica próxima a ele, fui questionada pelos interlocutores acerca do meu interesse, já que, como ouvi em campo, a “antropologia não gosta dos missionários” e já tinha “causado diversos problemas” para a atuação deles. Havia ali um medo de que o meu trabalho pudesse gerar complicações para suas atuações. Porém, com o passar do tempo, houve também certo entusiasmo por supor que os trabalhos que eu fosse desenvolver serviriam como uma espécie de “divulgação correta do trabalho”, uma vez que ao procurar entendê-los a partir de uma

²⁸ Como a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Instituto Socioambiental (ISA), entre outras Ongs e Missões do universo do desenvolvimento, da diaconia e da ajuda humanitária.

²⁹ Em 2013/2014 com objetivo de construir uma monografia de final de curso (SILVA, 2014)

abordagem compreensiva e não apenas crítica, os supostos “benefícios” das suas ações ficariam evidentes, visto que há uma crença de que suas atuações são boas por natureza³⁰.

Assim, com esse pano de fundo, tentando não construir “ficções etnográficas” (LEACH, 1970) e trazendo as “barreiras etnográficas” (TEIXEIRA, 2014) como parte da análise, me afasto de uma posição de pretensa neutralidade, pois não acredito que ela possa existir, e me aproximo de um olhar ético³¹ que busca apresentar essa realidade levando em consideração a perspectiva dos missionários como protagonistas desta pesquisa, mas contextualizando a partir da “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, 1988) na qual estão envolvidos.

Trazer para a pesquisa etnográfica esta abordagem nos ajuda a compreender melhor as relações de poder existentes hoje, visto que, a noção de “situação histórica” não se refere simplesmente ao desenrolar histórico ou aos processos, mas aos modelos de distribuição de poder entre os diversos atores sociais. Como coloca João Pacheco de Oliveira (2012):

Uma situação histórica define-se pela capacidade de determinados agentes (instituições e organizações) produzirem uma certa ordem política por meio da imposição de interesses, valores e padrões organizativos aos outros componentes da cena política. A instauração regular dessa dominação pressupõe não somente o uso repetido da força, mas também o estabelecimento de diferentes graus de compromisso com os diversos atores existentes. (OLIVEIRA, 2012:18).

Nesse sentido, a proposta aqui é refletir a atuação da Missão Novas Tribos do Brasil a partir desta perspectiva, visto que é preciso ter em mente que esta temática exige um esforço de entendimento de que as relações que se estabelecem são relações de poder que atuam em diferentes escalas e que não podem ser restritas a apenas um lugar ou a um grupo específico, pois nesse meio multifacetado atuam diversos agentes, que compõem esse complexo que conforma esta situação.

³⁰ Uma ideia de mártires que abdicam da própria vida para salvar outras.

³¹ Baseado no código de ética da Associação Brasileira de Antropologia. Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012 – Fonte: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/> Acesso em junho de 2020.

1.2 Tradição missionária: uma tradição de conhecimento para a gestão da desigualdade

Ainda em 2013 quando comecei o processo de pesquisa sobre a Missão Novas Tribos do Brasil, uma perspectiva que ajudou a transpor estas “ficções e barreiras etnográficas” foi construir um olhar para a tradição missionária da MNTB como uma tradição de conhecimento, a partir das proposições de Antônio Carlos de Sousa Lima (2007) que analisava as tradições de conhecimento para gestão da desigualdade.

Lima (2007), inspirado nas proposituras de Fredrik Barth (1969) levou meu olhar para as transações, transmissões e tradições de conhecimento que estão implicadas nos “poderes de gestão das populações” (idem, p. 168), entre estes poderes está a atividade missionária. Este foi o ponto de partida desta pesquisa, pois inicialmente, se fez de fundamental importância entender que, de um modo geral, as agências de contato que interagem com grupos considerados autóctones são produtoras de conhecimentos que são transmitidos e ressignificados pelos grupos com os quais atuam a partir das realidades locais, gerando novas configurações onde são instaladas.

Assim, o conhecimento produzido, transmitido e compartilhado nas relações sociais revela como as pessoas se engajam no mundo através das suas ações (BARTH, 1995). Esta é uma maneira de entender a realidade que constrói e é construída pelos grupos a partir dos intercâmbios e fluxos de tradições de conhecimento presentes nas relações sociais. A atuação missionária, dessa forma, construiu tradições de conhecimento que contribuiram para a formação de outras tradições, uma vez que os grupos sociais se constroem a partir destes fluxos que engendram as relações sociais, tanto igualitárias quanto hierárquicas.

Nessa perspectiva, refletir sobre a atuação missionária a partir deste conceito de tradição de conhecimento (BARTH, 2000), auxiliou no processo de uma compreensão mais ampla acerca dos conhecimentos que são construídos a partir do contato, uma vez que várias tradições de conhecimento foram sendo vinculadas aos povos indígenas a partir da pluralidade e complexidade dos saberes e poderes desses especialistas que construíram suas histórias e as imaginam³² enquanto criadoras de tradições que podem ser pensadas como autóctones e duradouras (LIMA, 2007). Essa perspectiva nos ajuda a esclarecer a forma pela qual os fluxos culturais vão sendo moldados nos

³² Utilizo a partir do sentido que Benedict Anderson (2008) dá ao termo.

contextos em que estão inseridos socialmente, refletindo como os diferentes tipos de conhecimento são construídos e utilizados (BARTH, 1995).

Uma tradição de conhecimento para gestão colonial, neste caso, poderia ser pensada como um conjunto de saberes, quer incorporados e reproduzidos em padrões costumeiros de interação, quer objetivados em dispositivos de poder, codificações, elementos materiais de cultura (arquitetura, indumentária etc.) e incorporados em etiquetas, disposições culturais, gestos estereotipados. [...]. Mas, tais formas de conhecimento incidem também sobre os povos e organizações que conquistam e colonizam novos espaços geográficos e seus habitantes, num necessário e transformador efeito de retorno. [...]. Sugiro, pois, que os poderes de gestão de populações em contextos coloniais definem simultaneamente espaços sociais e geográficos, criando-se, por vezes, verdadeiros territórios entretecidos a hierarquias sociais (LIMA, 2007, p. 168).

Dessa forma, Antônio Carlos de Souza Lima (2007) elabora quatro tipos ideais de tradições de conhecimento para entender este contexto, a tradição sertanista, missionária, mercantilista e a escravista. A tradição missionária, como proposta por ele, tem suas raízes na Igreja Católica e tinha como objetivo entender o modo de vida dos “gentios” para que a partir daí pudessem produzir aliados e mão de obra para o governo colonial, como também catecúmenos, o que proporcionaria que as verdades do colonizador fossem incorporadas de forma sincrética pelos povos colonizados, transformando seus modos de vida, o que inclui suas tecnologias, disposições corporais, crenças, espaço, território, trabalho e etc. a partir da “pedagogia do exemplo” (ibidem, p. 169).

Apesar de se direcionar a outro momento e a outro segmento de atuação missionária no Brasil, tais contribuições ajudaram a refletir sobre o presente, situando historicamente este campo o que permitiu uma reflexão sobre processos atuais, ultrapassando, como coloca Souza Lima (ibidem, p. 172), as “interpretações dualistas de aspectos da vida social, restituindo a uma gama complexa de processos a capacidade explicativa de situações sociais presentes, articulando escalas espaciais e temporalidades de espectro distinto”.

Por isso é importante entender e pensar esta tradição de maneira abrangente, reconhecendo “que os especialistas no exercício cotidiano das formas de dominação são produtores e transmissores de saberes que têm uma história própria, objeto para a investigação genealógica, para uma sociologia, ou para um estudo antropológico”. (Ibidem, p. 164). Dessa forma, pensar a atuação missionária a partir deste conceito proposto, ajudou a refletir sobre o processo de distribuição, reprodução e ressignificação dos conhecimentos missionários e como estes impactam social e politicamente as realidades locais, construindo um pluralismo característico das situações

históricas, que só podem ser entendidos a partir de um olhar mais cuidadoso para os fluxos e processos que perpassam e criam assimetrias (BARTH, 1995).

Esta análise foi crucial para refletir sobre os conhecimentos produzidos pelos missionários dentro de suas tradições e foi ela que embasou as primeiras reflexões acerca desta temática (SILVA, 2016). Entretanto, para além do recorte das tradições de conhecimento, neste trabalho iremos também compreender a situação histórica e incorporar as críticas da antropologia do colonialismo ao objeto dessa pesquisa, para trazer a dimensão do poder, pois, é primordial entender que este objeto de estudo não pode ser reduzido a apenas uma dimensão. Ele é composto por camadas de entendimentos plurais que passam por questões religiosas, políticas e sociais desde sua origem como fruto do protestantismo.

A história protestante é complexa e cheia de elipses, desde a Reforma³³ diversas denominações³⁴, seitas³⁵, avivamentos³⁶ e movimentos religiosos³⁷ complexificaram o debate sobre este tema. Assim, não se pode entender o protestantismo a partir de uma história linear, pois há o cruzamento de diferentes forças na construção desta tradição religiosa, o que no recorte das missões é ainda mais evidente, uma vez que uma missão pode ter a influência e a participação de diferentes denominações. Apesar de compartilhar nominalmente a característica identitária de ser *evangélico*³⁸, o protestantismo de um modo geral e as missões, especificamente, são repletas de diferenciações e classificações em disputa.

³³ A reforma protestante foi um movimento religioso liderado por Martinho Lutero, que a partir de 95 teses apresentou diversas críticas a Igreja Católica. Deste movimento surgiu a tradição protestante do cristianismo.

³⁴ Igrejas Reformadas, Luteranas, Congregacionais, Batistas, Presbiterianas, Anglicanas, Assembleianas, entre outras, são exemplos de denominações evangélicas.

³⁵ Existe um grande debate sobre a quem cabe o rótulo de seita, uma vez que é uma categoria acusatória que objetiva distinguir as religiões a partir de uma ideia de verdadeira ou falsa em relação a religião dominante. Sociologicamente seita é um termo utilizado para descrever grupos religiosos que se formaram a partir do rompimento com uma religião originária. Neste sentido, o protestantismo por muito tempo foi entendido como seita frente à igreja católica, com o passar dos anos e o estabelecimento e crescimento do protestantismo várias seitas começam a surgir tendo em vista romper com a tradição protestante a partir de uma concepção entendida como mais correta, pura ou a partir de uma outra figura profética para além do Cristo. (MATA, 2008)

³⁶ Segundo a tradição protestante os avivamentos são movimentos espirituais que marcam gerações e produzem direcionamentos para a atuação da Igreja. Seria algo que viria de cima para baixo, ou seja, diretamente do Espírito Santo para o grupo religioso.

³⁷ Puritanismo, Pietismo, Liberalismo, Fundamentalismo são exemplos de movimentos religiosos que são, em geral, desdobramentos dos avivamentos ou das tradições teológicas.

³⁸ O termo *evangélico* é geralmente utilizado na América Latina em referência a todos os protestantes e não tem ligação com a afiliação denominacional. E no Brasil é a nomenclatura mais utilizada pelas igrejas e fiéis de tradição protestante (ALMEIDA, 2020), ela é o equivalente a Protestantism nos EUA, já o nosso protestantismo histórico

As tradições missionárias vão se constituindo a partir de direcionamentos e tensões internas e externas ao protestantismo. Suas atuações, muitas vezes, foram entendidas como “orgânicas” ou “naturais” pelo cristianismo. Contudo, ainda que a percepção de que a *proclamação do evangelho* é algo que começa na narrativa bíblica, a partir do próprio Cristo, ela só se torna uma prática como a conhecemos hoje, a partir da influência de diferentes perspectivas teológicas e situações históricas, o que envolve aspectos econômicos, políticos e sociais.

Partindo disso, há uma tensão entre como os missionários explicam suas atuações – a partir da ideia de *proclamar o evangelho* como uma expressão de sua crença – e como isto é vivenciado na prática pelos grupos atingidos por ela. A religião é uma atividade constitutiva do mundo social que impacta nos modelos que os atores constroem de e para sociedade (ASAD, 2010). Assim, mesmo que as propostas missionárias partam de uma concepção metafísica da realidade, que implica em uma concepção de tempo sagrada (FABIAN, 2013) onde o tempo presente está no interstício entre a *ascensão* do Cristo aos céus e a sua *segunda vinda*, suas ações ocorrem no tempo secular e com impactos sociais e políticos que precisam ser compreendidos. Pois, são os modelos de religião e de atuações no mundo que tem conformado e atingindo diversos campos da vida social no seu processo de expansão, levando junto com seu escopo religioso formas, modelos e motivações que oferecem princípios sociais e econômicos próprios (BORNSTEIN, 2005).

Neste sentido, entender este universo passa pela compreensão tanto do linguajar missionário e de suas explicações sobre seus trabalhos, quanto da contextualização social e histórica dessas tradições, uma vez que seus agentes “têm sido alguns dos protagonistas mais pervasivos, poderosos e persistentes na longa história da globalização” (PELS apud NIELSEN et al, 2011, p. 01. Tradução da autora)³⁹.

Partindo disto, se eventualmente esta pesquisa tem alguma utilidade para as ciências sociais, ela está na aposta de que o aprofundamento etnográfico num tipo específico de missão nos ajudará a entender melhor este universo, que é parte constitutiva do campo de ações indigenistas e que nos últimos anos têm se tornado uma figura importante no cenário político nacional. Para isto, em alguns momentos precisaremos abrir o leque para o entendimento de outros atores parceiros e

brasileiro equivale a Mainline Protestant Church (DEIROS, 1991; MAFRA, 2001). A categoria *Evangelical* presente nos EUA, por exemplo, aqui no Brasil não é muito utilizada, sendo *evangélico* o termo mais comum.

³⁹ “Missionaries have been some of the most pervasive, powerful and persistent protagonist in the long story of globalization.”

antagonistas deste universo missionário, pois, entendo que estes disputam a legitimidade de posições e saberes no universo dos povos indígenas no Brasil.

A aposta aqui é que apesar da diversidade de tradições missionárias, acreditamos que focar em um tipo específico de missão nos ajudará a clarificar este universo, um tanto nebuloso que se apresenta na realidade brasileira hoje. Neste sentido, tentaremos entender e descrever melhor a atuação da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), refletindo sobre quais saberes utilizam, produzem e resignificam; e quais mecanismos sociais e políticos engajam, manipulam e incentivam neste processo.

**

Com base nesta apresentação teórico-metodológica inicial, essa tese se constrói a partir de quatro movimentos de análise. O primeiro apresenta a Missão Novas Tribos a partir de um contexto de disputas como uma instituição que ao buscar se legitimar no campo indigenista se posiciona e situa os outros agentes deste campo, incluindo a antropologia, o que permite demonstrar ao leitor as dificuldades em encarar este objeto. O segundo traz a história da instituição e seu processo formativo a partir de uma descrição antropológica. O terceiro busca discutir a missão a partir da tradição à qual ela está vinculada, analisando tanto as categorias nativas quanto a história desta tradição. E por fim, o quarto movimento encara este objeto a partir de sua atuação no contexto das práticas políticas.

Partindo disto, o capítulo “Etnografia de uma instituição religiosa” (capítulo 2) apresenta ao leitor a complexidade de encarar este objeto etnograficamente – tendo como pano de fundo uma abordagem situacional e histórica (GLUCKMAN, 1938; BALANDIER, 1955; MITCHEL, 1956; OLIVEIRA FILHO, 1988; COMAROFF & COMAROFF, 1992) – situando os missionários como atores do campo de ações indigenistas. Atores estes que antagonizam com outras atuações, principalmente com a antropologia, o que fica mais evidente a partir da análise do “Evento Dominique”, que aponta para a centralidade deste evento no contexto da Missão Novas Tribos do Brasil, que serve tanto para justificar o caráter de perseguição e de luta que a missão diz sofrer, como para situar os outros agentes deste campo, incluindo a mim, como pesquisadora. Assim, esta situação posiciona os agentes e aponta para os desafios da pesquisa, apresentando para o leitor indícios do desenho deste campo e um debate que pode contribuir para o desenvolvimento de pesquisas etnográficas em contextos semelhantes.

O capítulo 3, intitulado “História e desenvolvimento Missão: o processo de formação da NTM e MNTB” apresenta a instituição missionária em foco. Ele é construído a partir das narrativas históricas próprias da instituição, com apontamentos para seu contexto histórico e social. O objetivo deste tópico é apresentar ao leitor a Missão desde seu começo nos Estados Unidos da América (EUA) até sua chegada no Brasil, evidenciando marcos importantes e refletindo sobre a formação do profissional religioso, o missionário. Explorando qual o perfil do missionário da instituição, como ocorre o processo de recrutamento destes atores, quais os parâmetros da formação missionária, as mudanças no modelo de treinamento e quais saberes estes mobilizam nesse processo.

Partindo deste contexto mais localizado, o capítulo 4 – “Entre o espiritual e o terreno: fundamentalismo, evangelismo e conversão” – busca conectar esta trajetória e a história da Missão a um cenário mais abrangente, a partir da análise da tradição missionária fundamentalista a qual ela está vinculada. Assim, a reflexão aqui focará em entender a origem do movimento fundamentalista estadunidense, sua atuação na sociedade norte-americana, como também no contexto latino-americano e no Brasil, visto que esta tradição encontrou ambiente fecundo para propagar sua teologia e ideais entre as igrejas evangélicas brasileiras. Baseada nesta recuperação histórica este capítulo sinaliza para os vínculos entre o empreendimento missionário da MNTB e esta tradição, o que já havia sido apontado por Rubem Cesar Fernandes (1980), mas que agora é retomado e examinado mais profundamente, destrinchando categorias utilizadas de forma naturalizada dentro do universo evangélico missionário e as suas implicações sociais.

Por fim, partindo da perspectiva de que estes atores têm se engajado e mobilizado novas formas de atuação no atual cenário brasileiro, principalmente a partir do campo político, o último capítulo – “Políticas e práticas missionárias” – investiga as ligações entre estes universos, buscando compreender quais ideias e práticas políticas são mobilizadas e/ou desmobilizadas por estes atores. Aqui será retomada questões já apresentadas anteriormente com relação as disputas na legitimidade de atuação dos diversos agentes que compõem o campo de ações indigenistas.

Por se tratar de um objeto com várias dimensões, sobretudo quando pensamos nas divisões e clivagens do mundo fundamentalista evangélico, esse exercício de pesquisa constituiu-se a partir de uma multiplicidade de fontes que buscou levar o leitor a entender este cenário tanto a partir de seu contexto local, quanto de suas relações transnacionais. Neste sentido, o conceito de “jogo de

escalas” (REVEL, 1998) foi útil para ajudar a levantar fontes e dados de pesquisa que pudessem combinar a pesquisa etnográfica com uma reflexão teórica baseada na pesquisa documental. Além disso, a investigação se deu a partir de um campo multissituado (MARCUS, 1995) localmente, temporalmente e levando em conta diferentes dimensões (institucionais e individuais), apoiada numa perspectiva que considera a situação histórica (OLIVEIRA, 2012) na qual este objeto está inserido.

Assim, esta pesquisa, que para fins da escrita da tese começou em 2017, trouxe, a partir dos esforços anteriores de pesquisa, materiais etnográficos, documentais e bibliográficos que foram sendo coletados desde 2013. Muitos deles, haviam sido pouco explorados tanto pelo texto da monografia (SILVA, 2014), quanto pela dissertação (SILVA, 2016) e agora a luz de novos documentos e textos se mostraram primordiais para a análise.

Dessa forma, a primeira etapa de pesquisa se deu em revisar o material coletado até 2018. Este material engloba as (1) produções acadêmicas sobre missões tanto em seu nível local, sobre a Missão Novas Tribos do Brasil, quando global, sobre as tradições missionárias de uma maneira geral; (2) a etnografia feita no Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS), onde pude assistir as aulas, os cultos, participar dos eventos da instituição, entrevistar missionários, estudantes, professores e o presidente da MNTB, coletar material disponibilizado na biblioteca do instituto (fotos, revistas, livros, relatórios, filmes etc.) e (3) as pesquisas no acervo da FUNAI, do Instituto Socioambiental (ISA), juntamente com o acompanhamento dos debates da PEC 215 no Congresso Nacional.

A partir deste conjunto de dados pude refletir sobre a atuação da MNTB de forma mais localizada no contexto brasileiro e suas interações com os outros agentes do campo indigenista. Porém, nos últimos anos as disputas entre as agendas construídas para e com as populações indígenas especificamente, mas também para e com a sociedade brasileira como um todo foram se tornando mais proeminentes.

Tais questões políticas, que polarizaram a realidade brasileira, levaram meu olhar para a importância de se entender o contexto mais abrangente que envolvia pensar a tradição evangélica brasileira como um todo. Partindo disso, a historiografia norte-americana foi um ponto importante para o entendimento do fundamentalismo e suas implicações sociais, políticas e econômicas no

Brasil. Com a bolsa de Doutorado Sanduíche (PDSE/CAPES)⁴⁰ que proporcionou um ano de pesquisa (de novembro de 2018 a novembro de 2019) vinculada a *University of Massachusetts-Boston (UMass-Boston)* pude realizar uma pesquisa bibliográfica mais aprofundada em diversas bibliotecas de universidades importantes dos EUAS como a *Harvard Library (HOLLIS)*, *Boston Public Library*, *Yale Library*, *School of Theology Library (Boston University)*, *Library of Congress*, entre outras.

Esta pesquisa bibliográfica me colocou em contato com a produção sobre o fundamentalismo norte-americano, a política de missões na América Latina e a *New Tribes Mission*. Para além da revisão desta literatura, assim que cheguei aos EUA busquei estabelecer contato com a sede e os institutos da NTM (*Ethnos360*). Contudo, assim como quando comecei a pesquisa no Brasil, o processo de negociação foi lento e difícil, uma vez que esta é uma missão mais fechada ao universo acadêmico secular. No Brasil, o que tinha aberto as portas da MNTB era a rede de relações anteriores que eu tinha com este universo a partir do meu lugar como filha de pastor. Já nos EUA, ninguém me conhecia o que dificultou este processo, fazendo com que durante diversos meses eu ficasse, como na situação descrita por Maria Macedo Barroso (2014), “navegando na neblina”, sem saber muito bem se iria conseguir acessar aquele ambiente institucional missionário.

No entanto, acompanhando as redes sociais da *Ethnos360*, como parte integrante do próprio esforço da pesquisa, surgiu a oportunidade de pesquisa no *Open Campus* da instituição, que é um momento em que a Missão abre suas portas para prospectar estudantes. A partir desta abertura conheci uma das responsáveis pelo cadastro dos visitantes, consegui explicar para ela meu intuito em conhecer a instituição e ela possibilitou que eu pudesse participar do evento e ficar alguns dias a mais hospedada no dormitório feminino.

Dessa forma, pude acompanhar o dia a dia do *Ethnos360 Bible Institute (EBI)* que é o centro de formação teológica da Missão nos EUA. Neste lugar acompanhei algumas aulas, cultos, eventos, pude acessar a biblioteca da instituição, coletar alguns materiais e conversar com estudantes, professores e missionários visitantes.

⁴⁰ Financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Sob a orientação do professor Dr. Jean-Philippe Belleau.

Ao voltar para o Brasil em novembro de 2019, tinha como horizonte a possibilidade de visitar um trabalho missionário localmente, pois em 2017 havia visitado o povo Kapinawá⁴¹ e conversado com as lideranças sobre a atuação da MNTB que há anos atuava naquele contexto. Todavia, em março de 2020 chega ao Brasil a pandemia de Covid-19, que para além da enorme e profunda tragédia que levou a morte de mais de 649 mil⁴² brasileiros, impossibilitou a coleta de dados nas aldeias indígenas⁴³, como também impactou no desenvolvimento dessa escrita acadêmica, uma vez que o processo de isolamento social não foi algo fácil de manejar psicológica e fisicamente.

Neste sentido, este é o pano de fundo desta tese, produzida a partir das fontes apresentadas, como também, a partir de materiais coletados em *lives*⁴⁴, pregações em eventos *online*, postagens nas redes sociais, entre outras ferramentas metodológicas digitais que têm contribuído para a produção de um trabalho de tese dentro de um contexto pandêmico.

⁴¹ Povo Indígena que tem seu território próximo ao Vale do Catimbau no Sertão Pernambucano.

⁴² E no mundo chegando à marca aproximadamente 6 milhões de mortos.

⁴³ Por conta da situação de insegurança que se instalou entre povos indígenas com relação a pandemia – Dados sobre os números de infectados e mortos no contexto das populações indígenas disponível em: http://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/ Acesso: fevereiro 2022

⁴⁴ Por conta da Pandemia da Covid-19 acredito que esta tem sido uma ferramenta importante de coleta de dados para diversas pesquisas no contexto das ciências sociais.

2. ETNOGRAFIA DE UMA INSTITUIÇÃO RELIGIOSA

Etnografar⁴⁵ o universo missionário evangélico a partir da atuação da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) envolve olhar para este objeto de estudo de forma mais ampla, entendendo seus desdobramentos nos diferentes níveis de abrangência que se apresentam. A MNTB é uma instituição religiosa que trabalha com comunidades locais, ela se apresenta a partir de seus trabalhos, rotinas e empreendimentos locais. Entretanto, ela corresponde a uma tradição de conhecimento maior que a própria instituição, com escala de tempo e espaço transnacionais, que a interconecta com outras organizações a partir de perspectivas teológicas, políticas e sociais.

Neste sentido, é importante entender sua atuação a partir de múltiplas dimensões. Como instituição que é, seu processo de fundação e formação de agentes, sua estrutura organizacional e seu *modus operandi*; como fruto de uma tradição mais abrangente que a posiciona no terreno das ações baseadas na fé no contexto indigenista e por fim, a partir de suas estratégias políticas. Vale salientar que estas dimensões não se apresentam de forma conflitiva, pelo contrário, elas se coadunam em diferentes momentos deste trabalho.

Antes de apresentarmos a MNTB de forma mais minuciosa, é relevante pontuar algumas dificuldades que surgiram no decorrer do estudo dessa instituição religiosa. Dificuldades essas que, acredito, têm potencial de se transformarem em contribuições acadêmicas para pesquisadores neófitos. Por isso, este capítulo buscará apresentar o *background* da etnografia realizada que ajudará o leitor a melhor entender os dados e análises desenvolvidas.

⁴⁵ Retomando o que já foi discutido no capítulo anterior, etnografia aqui é entendida a partir de um escopo maior perspectiva que visa a interação tanto dialógica, quanto dialética (COMAROFF; COMAROFF, 1992), que pensa a *situação histórica* (OLIVEIRA, 2012) na qual o objeto está inserido, que é multissituada (MARCUS, 1995) e que também descende das críticas da antropologia do colonialismo (PELS, 2021).

2.1 Discutindo o estudo das instituições

O estudo das instituições é algo que tem ocupado as ciências sociais desde os primórdios. Eric Wolf (2005) aponta que um dos primeiros interesses das ciências sociais estava em entender os laços observáveis entre as pessoas. O que une os indivíduos em grupos, associações ou como membros de instituições? No primeiro momento, essas questões pairavam sobre aqueles que buscavam entender a “ordem social” para além da economia política. No decorrer da história da disciplina diversos autores, de clássicos a contemporâneos, com diferentes perspectivas, investigaram como e por que os indivíduos estabelecem relações mútuas e se associam construindo instituições. Tais autores buscaram entender e complexificar o debate em torno desta temática.

Existem diversas perspectivas que trazem as instituições como importantes em suas análises e apresentam diferentes formas de conceituá-las. Dentro deste universo podemos entender instituição, por exemplo, como “uma associação cuja ordem estatuída se impõe, com (relativa) eficácia, à toda ação com determinadas características que tenha lugar dentro de determinado âmbito de vigência” (WEBER, [1972] 2015, p. 274); ou como estruturadoras de “interações, influenciando a abrangência e sequência das alternativas na agenda de escolhas” (HALL; TAYLOR, 1996, p. 945); ou ainda como “um conjunto duradouro de ideias sobre como atingir metas reconhecidamente importantes na sociedade” (JOHNSON, 1997, p. 32); ou a partir dos teóricos do *novo institucionalismo*, como regras e normas que regulam os comportamentos dos indivíduos, neste sentido a ação social seria “determinada por instituições, e não meramente pelo somatório das preferências” (ANDREWS, 2005, p. 274).

Mary Douglas (1986, p. 57-59) é uma antropóloga que se destaca no estudo das instituições sociais. A autora buscou entender como as instituições pensam, operam, lembram, esquecem etc. Partindo disso, ela define instituição como um “agrupamento social legitimado” que é construído a partir de convenções cognitivas, políticas, econômicas, morais, entre outras. Estas convenções se tornam instituição ao classificar, decidir, pensar, dando sentido à existência, conferindo identidade e atuando como “organizadora de informações” que “fundamentam a ordem social”. Família, Estado, Economia, Religião etc. são exemplos desse tipo de instituição que os autores acima se referem.

Por outro lado, os estudos sobre instituições como prisões, hospitais, escolas, entre outras, principalmente a partir de reflexões que partem de uma análise das “práticas de governo e das práticas da política” (BARROSO; ABRANTES, 2020, p. 10) tanto no âmbito do Estado, como das Organizações não-governamentais (Ongs), entre outros tipos de instituição, mostraram a necessidade de olhar mais atentamente para esse lugar de gestão de populações, corpos, territórios, classificações etc. Essa reflexão que primeiramente começa em olhar para o Estado, não se limita a burocracia estatal, mas reflete os processos de formação de Estado também em outras instâncias sociais a partir do viés da “governamentalidade⁴⁶” (FOUCAULT, 2008).

Observar esse conjunto variado de técnicas, estratégias, dispositivos de poder, práticas, interesses, eventos, rotinas que formam agentes para a gestão de grupos específicos nos ajuda a compreender melhor os processos de dominação e resistência que se colocam nas relações sociais, o que para o objeto desta pesquisa se faz de extrema importância.

Assim, a análise que este trabalho propõe incorpora essas duas dimensões da reflexão sobre instituições, pois envolve tanto dispositivos de poder, quanto suas práticas. Primeiramente, pelo fato de que as instituições missionárias cristãs se legitimam a partir da convenção religiosa hegemônica no Ocidente, o cristianismo, fazendo assim parte de um conjunto maior do que a própria instituição, uma vez que a partir de uma macro perspectiva, estas instituições tem a “instituição religião cristã” como pano de fundo legitimador de suas ações, dispondo em seu processo de constituição de ferramentas que “emergiram da dialética colonial” forjadas na “governamentalidade ocidental” (PELS, 1997, p. 164) como continuidades e rupturas destes cenários.

Também, olhar para este objeto de estudo a partir da perspectiva micro, refletindo localmente sobre a instituição missionária Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), oferece a possibilidade de entender os processos de formação de agentes que munidos dos instrumentos

⁴⁶ Em tempo, Foucault define governamentalidade como: “o conjunto formado pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que possibilitam o exercício de sua forma assaz específica, embora complexa, de poder, que tem por alvo a população, por principal forma de conhecimento a economia política e por meio técnico essencial os aparatos de segurança. 2. A tendência que, por um longo período e em todo o mundo ocidental, tem levado sucessivamente à superioridade desse tipo de poder, que pode ser denominado governo, sobre todas as outras formas de poder (realeza, disciplina etc.), resultando, por um lado, na formação de uma série completa de aparatos governamentais específicos e, por outro lado, no desenvolvimento de um complexo inteiro de salvaguardas. 3. O processo, ou melhor, o resultado do processo, pelo qual o Estado de Justiça da Idade Média transformou-se no Estado administrativo durante os séculos XV e XVI e tornou-se gradualmente "governalizado" (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

oferecidos por essa governamentalidade ocidental formam indivíduos com o objetivo de através do trabalho missionário transformar as realidades dos grupos sociais com os quais interage, inclusive atuando em diversos contextos de gestão tanto no nível de “práticas da política”, quanto, algumas vezes, de “práticas de governo” (BARROSO; ABRANTES, 2020).

Aqui a tentativa é de a partir do “jogo de escalas” (REVEL, 1998) entender a instituição missionária, em seu sentido mais complexo, a partir do seu lugar como fruto da religião cristã, em especial a protestante que, como coloca Michael Herzfeld (2016) a partir das reflexões de Max Weber (1947), tem com sua ideologia ocupado esse lugar de constituição da ideia de ocidente. Fazendo parte, assim, tanto do linguajar do colonialismo (PELS, 1990) de uma maneira geral, como mais especificamente, no caso da MNTB que é fruto do contexto norte-americano, do imperialismo estadunidense (LOSURDO, 2010).

E por outro lado entender essa instituição a partir de seus projetos, programas, normas, agentes e suas relações localmente com agências de fomento e governos e de como isto é elaborado e formado pela ideia de *levar o bem, salvar os perdidos, libertar os povos*, neste “desejo de melhoria” (LI, 2007) que junto com o escopo de salvação leva também modelos e modos de vida, nos âmbitos sociais, econômicos e políticos (BORNSTEIN, 2005).

Outro ponto que é importante ressaltar é que, como colocam Teixeira, Lobo e Abreu (2019) as instituições tendem a serem vistas no desenrolar histórico como se fossem um dado da realidade, como se sempre existissem. E como se essa existência conferisse sentido a elas mesmas e aos que com ela interagem a partir de seus agentes, suas normas, sua missão institucional etc. Apesar de carregarem consigo este sentido naturalizado, as instituições são fruto do momento histórico no qual foram fundadas, dos seus fundadores e do processo político e econômico no qual estão inseridas.

As instituições se constituem em espaços e tempos específicos, a partir de disputas e relações de poder que nelas não se esgotam. São parte de um processo histórico conflituoso no curso do qual algumas práticas e valores saíram vitoriosas e lograram se estabilizar. E ao se estabilizarem tendem a negar sua própria historicidade e a apresentar-se como se fossem parte da natureza intrínseca do mundo social. (TEIXEIRA; LOBO; ABREY, 2019, p. 9)

Neste sentido, etnografar uma instituição não é apenas olhar para como ela atua hoje, mas refletir os processos que esta passou para se consolidar, entender as disputas e as relações de poder que a organiza interna e externamente as ações institucionais e os indivíduos que com ela interagem e/ou que dela fazem parte. Assim, penso que etnografar uma instituição requer que o pesquisador reflita sobre esta agência a partir deste lugar a-histórico que as instituições tendem a se posicionar, de forma a naturalizar sua existência, a partir das convenções que moldam os indivíduos, permitindo assim que se apreenda efetivamente na sua historicidade (BOURDIEU, 1996).

2.2 Um olhar para as instituições missionárias

De um modo geral, as organizações missionárias têm ocupado um lugar social persistente nos contextos coloniais. Usualmente, temos a impressão de que os grupos missionários sempre existiram nas realidades dos povos colonizados, todavia, sabemos que existem marcos que inseriram esses agentes no desenrolar histórico em diferentes contextos.

Se olharmos especificamente para o estabelecimento das missões fundamentalistas estadunidenses, que é a tradição missionária ao qual a Missão Novas Tribos do Brasil está vinculada, podemos perceber que este ocorreu em momentos específicos do processo histórico, o que será discutido de forma mais aprofundada no quarto capítulo deste trabalho. De antemão, enfatizo que estas missões se estabeleceram a partir do fim do século XIX na América Latina, em especial no Brasil, se aproveitando das oportunidades oferecidas pelo “século americano” (SCHÄFER, 2012), expandindo-se juntamente com os processos do pós-guerra e a guerra-fria, como uma das linguagens do imperialismo estadunidense (LOSURDO, 2010).

Neste sentido, embora muitas vezes as organizações missionárias fundamentalistas se apresentem como instituições que tentam se mostrar naturais as zonas de contato (PRATT, 1999) a partir de suas razões extramundanas e históricas, elas foram constituídas em contextos históricos e sociais específicos que reverberam conflitos e questões políticas, econômicas e sociais que culminam na formação dos seus agentes e em sua permanência ou não no cenário social.

Pelo fato de as missões serem instituições consolidadas por processos coloniais, elas se tornaram em muitos contextos instituições que compartilhavam do exercício do poder do Estado,

seja num primeiro momento da colonização (BOXER, 2007) ou em colonialismos contemporâneos (MURA, 2007). As missões estão vinculadas a tradições de conhecimento para a gestão da desigualdade (LIMA, 2007) e atuam nesta gestão continuamente, como coloca Peter Pels (1990), a partir de tentativas de resolução de “problemas”, criados pelo próprio centro missionário (representante do colonialismo), problemas estes que não eram, na grande maioria dos casos, reconhecidos como tais pelos atores do campo onde atuam.

Esse intuito de resolver problemas, melhorar a vida, levar ajuda é algo que a atuação missionária compartilha com outras agências do campo de ações indigenistas. É importante evidenciar que mesmo quando utilizada fora do âmbito religioso a categoria missão leva consigo a ideia de resolução de problemas definidos de antemão pelos agentes e que para serem resolvidos necessita-se de ajuda externa. Esses agentes, como coloca Tania M. Li (2007), ocupam uma posição definida pela pretensão de saber como os outros deveriam viver, o que mais precisam ou o que é melhor para eles.

Assim, as ações de intervenção são construídas a partir dos saberes dos agentes que tendem a olhar para o grupo onde atuam a partir de uma aparente tecnicidade enraizada em suposições que simplificam processos políticos e descontextualizam como o poder e a política são exercidos dentro de comunidades específicas, resultando no que James Ferguson (1994) chamou de “máquina anti-política”, que tende a se apresentar a partir de uma suposta neutralidade técnica, mas que ao levar ajuda também leva de forma intencional ou não saberes, valores e padrões dos agentes.

Neste sentido, a agenda da ajuda⁴⁷, da melhoria, do desenvolvimento tende a ser apresentada de forma despolarizada, no entanto, “nem as burocracias do Estado nem os projetos de “desenvolvimento” a elas associados são máquinas imparciais e apolíticas que existem apenas para fornecer serviços sociais, promover o crescimento econômico”⁴⁸ (FERGUSON, 1994, p. 178 – tradução da autora), levar ajuda humanitária, ou mesmo uma *mensagem de salvação*. Tais agências

⁴⁷ A partir da definição de Marianne Gronemeyer para o Dicionário do desenvolvimento: Guia para o conhecimento como poder (2000), o termo ajuda se torna melhor compreendido, uma vez que a autora demonstra como o conceito de ajuda foi se transformando a partir de processos históricos desde o século XVI até a modernidade e a perversão do conceito no contexto da ajuda para o desenvolvimento, o que para este trabalho tem uma importante utilidade pois “ajuda” no contexto pesquisado também aparece como um “instrumento que possibilita um exercício sofisticado do poder” (GRONEMEYER, 2000, p. 20).

⁴⁸ “In fact, neither state bureaucracies nor the ‘development’ projects associated with them are impartial, apolitical machines which exist only to provide social services and promote economic growth”. (FERGUSON, 1994, p. 178)

correspondem a interesses específicos e suas ações devem ser compreendidas dentro desse contexto.

É inegável que o desejo de ajudar um grupo não é algo condenável em si e não é meu objetivo neste trabalho mostrar desejos escusos que estariam por trás das ações de ajuda destes agentes. O interesse aqui está em entender nos termos e intencionalidades dos agentes o que estes fazem, como eles explicam suas ações e as definem. Assim, a partir de uma aparente apoliticidade e ahistoricidade estas agências buscam legitimar suas ações nesse “desejo de ajuda” e nosso exercício aqui é refleti-lo em seu contexto histórico e suas razões políticas.

Acredito que entender o que fazem e como explicam o que fazem é mais importante para a construção de um conhecimento aprofundado destas atuações, que não deixam de ser políticas por terem intenções benevolentes, generosas, utópicas ou por desejarem supostamente fazer o mundo melhor do que é (LI, 2007: p. 5), uma vez que, como colocado por Marianne Gronemeyer (2000), a ajuda historicamente aparece sempre vinculada mais aos interesses do ajudador do que do próprio ajudado, como um “elegante exercício de poder”.

Olhar para as ações de ajuda a partir desta perspectiva, possibilitará uma melhor compreensão destas atuações, pois para além do “desejo de melhoria” existem, tanto para ajudadores quanto para ajudados, diferentes ideias do que isto representa e como apontado por Tania M. Li (2007), além de tudo há uma lacuna ou um hiato entre as intenções de ajuda, sua efetivação e as expectativas sobre esta. Segundo a autora existe “uma tolerância limitada das elites em intervenções que possa realmente reestruturar as relações em favor dos pobres”⁴⁹ (Ibidem, p. 4 – tradução da autora). Então, de uma maneira geral, os esforços de ajuda vão se concentrando em ações que não têm um potencial revolucionário para os atingidos. As agências, em geral, buscam evitar tais questões, se colocando institucionalmente como se estivessem de fora de processos de realinhamentos políticos ou de lutas revolucionárias (FERGUSON, 1994).

O que James Ferguson (1994) aponta sobre as agências que atuam no campo do desenvolvimento, essa “máquina anti-política”, também podemos perceber no universo da Missões fundamentalistas. De uma maneira geral, as agências missionárias baseadas na fé buscam dissociar a questão política do seu trabalho, fazendo parecer quase que como se fosse incompatível uma

⁴⁹ “The limited tolerance of elites for intervention “that might actually restructure relations in favor of the poor” (LI, 2007, p. 4).

organização religiosa atuar politicamente. Contudo, como apontado pelo autor supracitado, “se os efeitos não intencionais de um projeto acabam tendo usos políticos, até mesmo parecendo ser ‘instrumentos’ de algum desdobramento político mais amplo, isso não é qualquer tipo de conspiração; realmente é assim que as coisas funcionam⁵⁰. (Ferguson 1994: 256 – tradução da autora).

Neste sentido, entendo as instituições missionárias como organizações políticas baseadas na fé, que mesmo quando buscam demarcar posições de afastamento de possíveis questões políticas – como colocado por um missionário entrevistado: “Nós trabalhamos junto com os indígenas, mas eles que precisam conhecer e lutar por isso; nós podemos até incentivar e falar dos direitos deles, mas preferimos nos manter afastados com relação a questões políticas”⁵¹ (SILVA, 2016, p.70) –, as suas ações de forma intencional ou não têm se aproximado de um campo político específico que têm implicações na nova política indigenista do governo Bolsonaro, como veremos mais à frente.

Além desse suposto distanciamento das questões políticas, as missões fundamentalistas também não costumam produzir ações que, como colocado por Li (2007), reestruturaram as “relações em favor dos pobres”, a quantidade de recursos alocados para ações de evangelização, tradução da bíblia e *plantação* de igrejas toma a agenda dessas organizações e suas possíveis ações no campo da diaconia⁵², por exemplo, aparecem muito mais como justificativa para permanência destas agências, do que como seu objetivo, pois a ajuda aqui está ligada principalmente a uma agenda espiritual: a *salvação*, o que em diversas situações não é algo que o grupo atingindo buscava resolver ou modificar, já que não tinham a compressão de sua situação como *pecador*, o que é adquirido após a chegada destes agentes.

2.2.1 Aproximando-me da Missão Novas Tribos do Brasil

⁵⁰ If unintended effects of a project end up having political uses, even seeming to be ‘instruments’ of some larger political deployment, this is not any kind of conspiracy; it really just does happen to be the way things work out. (Ferguson 1994:256)

⁵¹ Recorte da entrevista com um missionário da MNTB em 2015.

⁵² Atividades práticas de ajuda e prestação de serviço oferecidas pela Igreja nas mais diversas áreas como segurança alimentar, saúde, educação etc.

No caso da MNTB em seu site institucional, por exemplo, não se encontram informações sobre suas possíveis atuações no universo da diaconia, entretanto na página principal consta quantas bíblias completas e novos testamentos foram traduzidos para línguas indígenas e quantos povos precisam de trabalho missionário, pois ainda não foram *alcançados pelo evangelho* que é o objetivo central da organização.

Figura 2 - Print da página inicial do site da Missão Novas Tribos do Brasil



Fonte: Site Oficial da MNTB, acesso em maio de 2021

A disputa sobre o que deve ser considerada a pauta prioritária no contexto das populações indígenas no Brasil é algo que movimenta os agentes do campo de ações indigenistas numa disputa em torno da legitimidade de suas atuações, uma vez que os diversos agentes – estatais, religiosos, acadêmicos, indígenas, não-governamentais – presentes neste campo trazem diferentes motes de ações, que na maioria dos casos não tem como o propósito maior a dominação, mas sim o direcionamento e aumento da capacidade de ação dos grupos (LI, 2007) para objetivos específicos, seja no intuito de preservação, luta por terra, construção de conhecimento ou conversão, que é o caso dos agentes foco deste trabalho.

Neste sentido, os missionários evangélicos do campo fundamentalista têm buscado se apresentar dentro do campo de ações indigenistas como agentes preferenciais para lidar com a “questão indígena” (SOUZA; LIDÓRIO, 2008) no Brasil.

Entender a questão indígena no contexto de transição entre o mundo moderno e o pós-moderno é um desafio acadêmico, sociopolítico, emocional e espiritual. Para compreendê-la, é necessário acionar esforços racionais, humanitários e pessoais. Contudo, ironicamente, as respostas não estão nas iniciativas fragmentadas de acadêmicos burocratas confortáveis em suas salas com ar-condicionado; nem nas visitas esporádicas de políticos, governamentais ou não-governamentais, promotores de projetos sociais; nem na opinião de pessoas bem-intencionadas (ou não) de centros urbanos ou de núcleos rurais; nem no investimento metafísico que visualiza o indígena apenas como uma alma a ser salva, sem perceber o ser integral que ele é. Na realidade, as respostas mais acertadas parecem advir do investimento integrado das áreas acadêmica, sociopolítica, emocional-pessoal e espiritual (idem, p. 7).

Nesta disputa sobre o que é o bom, o melhor ou o correto para os grupos com os quais atuam, a MNTB junto com outras missões associadas à Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB)⁵³ buscam este lugar de legitimidade de atuação para com as populações indígenas. Em um texto escrito para a coletânea “A questão indígena – uma luta desigual: missões, manipulação e sacerdócio acadêmico”, organizado pelos missionários Isaac Costa de Souza⁵⁴ e Ronaldo Lidório⁵⁵ (2008), os autores – Cácio Silva⁵⁶, Cassiano Luz⁵⁷, Edward M. Luz⁵⁸ e Ronaldo Lidório fazem uma introdução intitulada “O evangelho e a cultura indígena” para mostrar que:

⁵³ A AMTB é uma associação que agrega mais de 88 missões de fé no Brasil. Segundo seu site institucional “a AMTB é na prática o fórum interdenominacional, que permite a realização de consultas, congressos e projetos em parceria entre igrejas e agências. Procura promover a sinergia necessária para uso do potencial pleno da Igreja Brasileira em missões, e desta forma, apoiar a Igreja Brasileira no cumprimento da Grande Comissão (Mt. 28:18-20)”. [<http://www.amtb.org.br/quem-somos/>].

⁵⁴ Missionário, missiólogo e mestre em Linguística pela Unicamp, faz parte da Associação Linguística Evangélica Missionária (ALEM) e da Associação Internacional de Linguística (SIL Brasil).

⁵⁵ Ronaldo Lidório é um dos principais nomes da missiologia no Brasil. Segundo currículo disponibilizado pela Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB), ele é graduado em teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte e possui doutorado em Estudos Interculturais e Antropologia pela Royal London University. Desenvolveu diversos estudos e projetos sociais e evangelísticos entre o povo Konkomba de Gana, dentre eles a tradução do Novo Testamento para a língua Limonkpehn. Atualmente Lidório representa uma grande liderança nos embates recentes entre as missões protestantes e a Funai, a partir de 2015. É pastor presbiteriano e missionário associado à Worldwide Evangelisation for Christ (WEC) e à Agência Presbiteriana de Missões Transculturais (APMT), que é associada à AMTB, compondo a liderança desta. Atualmente coordena a equipe Amanajé, que é uma frente missionária que atua em 12 diferentes grupos étnicos na Amazônia Brasileira, coordena, também, o Instituto Antropos, criado por ele, atuando nas áreas de Antropologia, Pesquisa Sociocultural e Missiologia Aplicada.

⁵⁶ Missionário da Agência Presbiteriana de Missões Transculturais (APMT) e da Worldwide Evangelisation for Christ (WEC).

⁵⁷ Bacharel em Ciências Sociais pelas UFRR e em Antropologia UniEvangélica. Atuou por quase uma década como missionário entre o Povo Indígena Yanomami pela MNTB e atualmente é vice-presidente da AMTB e diretor do Instituto Missional, é filho do Presidente da MNTB.

⁵⁸ Mestre em Antropologia Social pela UnB, antropólogo desligado da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) desde 2012, se tornou conhecido no cenário nacional principalmente após a CPI da Funai e do Incra, onde foi

em uma observação imparcial, destituída de pressupostos discriminatórios quanto à evangelização, perceberíamos que diversas sociedades indígenas que mantêm um relacionamento mais próximo com missionários evangélicos valorizam mais sua própria cultura e língua do que no passado (SILVA et al, 2008, p. 15).

Para os autores, os missionários evangélicos têm contribuído para um “despertar do indígena que busca seu lugar em nosso país” (SILVA et al, 2008, p. 9) e colocam que:

a influência intencional do movimento missionário evangélico orientado pela AMTB (Associação de Missões Transculturais Brasileiras) possuiu alvos de forte colaboração com a preservação cultural, social e linguística das sociedades indígenas de nosso País, tais como: Contribuir para que o indígena valorize e permaneça em sua terra natal, evitando migrações tempestivas e de consequência social negativa para as margens dos grandes rios, centros em urbanização ou urbanizados. Colaborar para que haja um bom programa de educação na própria língua materna do indígena, valorizando-a e possibilitando que seus fatos históricos e sociais sejam por eles registrados, preservados e transmitidos neste contexto de rápida influência social externa, que não raramente invalida o valor da língua materna para um grupo. Colaborar para que haja programas em áreas vitais, como a saúde, que respondam às necessidades essenciais dos grupos indígenas. Contribuir para que, em processos já em andamento de integração com a sociedade não indígena, os mecanismos de valorização étnica, cultural e linguística sejam observados a fim de que o grupo não seja diluído perante a sociedade maior. Também colaborar com o grupo em sua busca por uma convivência digna com outros, quando fora da sua terra natal. (SILVA et al, 2008, p. 14-15).

Ao elencar essas contribuições podemos entender que para além da agenda religiosa, os agentes deste campo apontam para colaborações no âmbito da “preservação cultural, social e linguística” com o intuito de mostrar o valor que a atuação missionária possuiria no contexto das populações indígenas brasileiras, uma vez que, segundo esta tradição missionária, os missionários seriam os “verdadeiros aliados dos indígenas”, pois “sacrificam-se para cumprir sua missão” (SOUZA, 2008, p. 37).

Partindo deste pressuposto, não seria possível colocar no mesmo patamar a ação do missionário que tem como justificativa primária ser altruísta, benevolente e sacrificial e as ações dos outros agentes do campo que, segundo o missionário Isaac C. de Souza, “são movidos por interesses diversos, muitas vezes duvidosos” (SOUZA, 2008, p. 37). Tal colocação nos leva a

convidado pela comissão composta majoritariamente por parlamentares da Frente Parlamentar da Agropecuária, era visto como um “antropólogo afinado com as posições da Mesa Diretora da CPI” (COSTA, 2019, p. 24), é filho do Presidente da MNTB.

questionar, quais interesses são esses que movem os outros agentes do campo indigenista que não o missionário?

No texto intitulado “Do sacerdócio acadêmico à orgia nas selvas: a (falta de) ética para com os povos indígenas” (SOUZA, 2008), Isaac C. de Souza questiona tais interesses duvidosos de um dos agentes deste campo: o acadêmico.

Fica patente que esses acadêmicos se nutrem dos etnoconhecimentos dos indígenas sem realmente se importarem com eles enquanto seres humanos. Os projetos de implementação de etnodesenvolvimento só são realizados para justificar pesquisas. O objetivo central não é atender às necessidades físicas dos indígenas, é implementar os estudos dos pesquisadores. E, como registra Fausto⁵⁹, os projetos são do tipo que eles tanto criticavam anteriormente. Essa incongruência desvela o mercado sujo da solidariedade por trás das iniciativas humanitárias desse contingente acadêmico. As motivações e intenções de auxílio são reprováveis. Nesse caso, o academicismo é totalmente dispensável pelas comunidades indígenas. Os cidadãos que possuem apenas o ensino médio⁶⁰ (“algumas vezes incompleto”) podem ser mais importantes aos indígenas do que alguns cientistas que perambulam pelas aldeias, em busca de um mestrado ou doutorado (ou mesmo pós-doutorado) (SOUZA, 2008, p. 23).

Nisto fica evidente que seguindo esta versão apresentada por Souza (2008) há uma contraposição primária entre a atuação missionária e a dos acadêmicos, pois estes últimos partiriam de “motivações e intenções de auxílio” que seriam “reprováveis”, uma vez que se movimentariam a partir de um “mercado sujo da solidariedade”, que teria por intuito apenas justificar as pesquisas realizadas nas aldeias.

Enquanto os missionários, segundo esta versão, não teriam intenções ou interesses duvidosos, pois estariam nas aldeias simplesmente pelo desejo de ajudar, de *doar a vida pelo*

⁵⁹ O autor usa como referência um recorte de uma crítica do antropólogo Carlos Fausto às pesquisas etnológicas na Comunicação: “Lados demais? Fazendo política indigenista no ano 2.000 d.C.” apresentada à mesa redonda “Política indígena contemporânea” (XXI Reunião da ABA, Vitória, 5-9 abr. 1998) para utilizando-se desta retórica criticar as atuações acadêmicas nas terras indígenas, segue a citação na qual Souza se baseia: “Muitas pesquisas etnológicas só se tornam viáveis, hoje, quando ligadas a um projeto de ONG. E é curioso notar, aqui, como as demandas práticas feitas aos pesquisadores são, em geral, aquelas que tanto criticávamos na Funai: os famosos projetos de viabilidade econômica” (FAUSTO, 1998, p. 3 apud SOUZA, 2008, p. 23).

⁶⁰ Aqui, Isaac Costa de Souza está fazendo uma crítica ao trabalho de Rubem César Fernandes (1980) sobre a Missão Novas Tribos do Brasil, no qual Fernandes trás os dados das formações acadêmicas e profissionais dos missionários da MNTB na época e Souza (2008) entende por isso uma crítica e não apenas uma descrição da realidade naquele momento.

próximo, visto que, segundo Souza (2008), “os indígenas, necessariamente, não precisam somente de cientistas em suas aldeias. Necessitam de aliados dispostos ao sacrifício” (idem, p.22).

Para corroborar com esta narrativa, o autor traz um trecho do artigo “Melhor alimentados do que mortos: Os Yuquí da Bolívia e a Missão Novas Tribos: Uma retrospectiva de 30 anos”⁶¹ da antropóloga estadunidense Allyn Stearman (1996) para a revista *Missiology* da Associação Americana de Missiologia, que diz que “muitos povos amazônicos estão aqui hoje porque foram protegidos de uma maneira ou de outra pelos missionários, certamente sofrendo aculturação como resultado, mas sobrevivendo para se tornarem participantes ativos no mundo moderno” (STEARMAN apud SOUZA, 2008, p. 22). Assim, o autor conclui que os missionários mesmo não tendo formação acadêmica no ensino superior são, talvez, mais importantes para a sobrevivência dos povos indígenas do que os “cientistas que perambulam pelas aldeias”.

Entretanto, o autor deixa escapar de sua narrativa o parágrafo completo de onde ele retirou o trecho supracitado:

Tanto em casos católicos com protestantes, os trabalhos missionários com os nativos da Amazônia são tipicamente providos pelos serviços sociais ocidentais, como atenção médica e educação, juntamente com o aprendizado da liturgia católica ou da Bíblia protestante. Em ambos os casos, contudo, os nativos da Amazônia muitas vezes foram inadvertidamente colocados em caminhos que culminaram em genocídio principalmente como resultado de doenças introduzidas, ou etnocídio na forma de assimilação ou aculturação (Bodley 1990. 1988; Hemming 1978). Mesmo assim, muitos povos indígenas da Amazônia estão aqui hoje porque foram protegidos de uma forma ou de outra pelos missionários, certamente sofrendo aculturação como resultado, mas sobrevivendo para se tornarem participantes ativos no mundo moderno. A relação entre missionários e povos indígenas foi, portanto, longa e complexa e continua a moldar a evolução da sociedade nativa amazônica⁶²(STEARMAN, 1996, p. 214 – tradução da autora).

⁶¹ Better Fed than Dead: The Yuqui of Bolivia and the *New Tribes Mission*: A 30-Year Retrospective. In: *Missiology*; an international review. V. 24, n 2

⁶² In both Catholic and Protestant cases, Native Amazonians on mission stations were typically provided with Western social services such as medical attention and schooling along with learning the Catholic liturgy or the Protestant Bible. In both instances, however, Native Amazonians were often inadvertently set on paths that culminated in genocide primarily as the result of introduced disease, or ethnocide in the form of assimilation or deculturation (Bodley 1990. 1988; Hemming 1978). Even so, many Native Amazonian peoples are here today because they were protected in one way or another by missionaries, certainly undergoing acculturation as the result, but surviving nonetheless to become active participants in the modern world. The relationship between missionaries and indigenous peoples has thus been long and complex, and it continues to shape the evolution of Native Amazonian society (STEARMAN, 1996, p. 214).

Nele fica evidente que a autora pontua que muitas atuações missionárias tanto católicas, quanto evangélicas culminaram em genocídio ou etnocídio de populações indígenas, e outras, entretanto, contribuíram para sua sobrevivência, como no caso dos Yuquí, porque foram alimentados e socorridos num momento crítico.

No entanto, a autora coloca que “não se pode interpretar a história da Missão Novas Tribos com os Yuquí em termos absolutos como costuma ser o caso nas polêmicas do envolvimento de missão com povos nativos⁶³” (STEARMAN, 1996, p. 224 – tradução da autora), pois esta é uma relação complexa, visto que apesar de terem ajudado na sobrevivência física desta população “esta proteção teve um grande custo em termos da independência e oportunidade de tomar decisões sobre o próprio futuro”⁶⁴ (idem), uma vez que os missionários, principalmente os mais antigos, segundo Stearman (1996) tendem a não enxergar uma validade intrínseca nos modos de vida destas populações.

Aqui, podemos perceber que neste conflito em busca da legitimidade de atuação Souza (2008) constrói sua narrativa trazendo recortes acadêmicos que poderiam conferir validade a sua tese de que os missionários seriam melhores agentes para lidar com as populações indígenas do que o “sacerdote acadêmico” que na verdade, segundo seu relato, apenas se utilizaria de “iniciativas humanitárias” como pretexto para interesses questionáveis que estariam por trás das ações acadêmicas no campo. Um desses interesses primordiais seria a conquista de uma titulação acadêmica, já os missionários não possuiriam interesses para si, o que eles almejavam era o bem do outro, através da *conversão*.

2.2.2 A construção do discurso missionário em oposição aos interesses/desinteresses acadêmicos

Talvez, poderíamos fazer um comparativo em termos de interesses dos acadêmicos e dos missionários. Será que a ação missionária é completamente desinteressada e a acadêmica egoísta

⁶³ “The history of the *New Tribes Mission* and the Yuqui cannot be interpreted in terms of absolutes as so often is the case in the polemics of mission involvement with native peoples” (STEARMAN, 1996, p. 224)

⁶⁴ “However, this protection came at great cost in terms of their independence and opportunity to make decisions concerning their own future”.

como podemos supor através do texto do Isaac C. de Souza? Obviamente não é meu objetivo aqui apenas contrapor o texto do autor, mas esta versão nos oferece questões para refletirmos, já que em alguma medida ela é uma resposta política do campo missionário as críticas recebidas do campo antropológico durante as últimas décadas e merece uma análise mais aprofundada.

Primeiramente, para se entender a *doação sacrificial* dos missionários é preciso ter em mente que este é um ato que é visto como uma resposta ao *chamado* de Deus. O missionário não é um trabalhador comum, em geral, ele não recebe um salário fixo, nem possui direitos trabalhistas, ele é um voluntário que recebe doações das igrejas, fiéis e missões para sobreviver no campo e assim cumprir a *grande comissão* deixada por Cristo aos seus seguidores. Entretanto, segundo a tradição fundamentalista existe uma recompensa dada por Deus aos que forem fiéis, o *galardão celestial*.

O galardão é uma recompensa que é dada por Deus, durante a eternidade, àqueles que forem fiéis. [...] Receber o galardão é colocado na bíblia como um estímulo pra nós pra gente se santificar nesse mundo e para servir a Deus. O tempo todo a bíblia tá dizendo: olha, se você for fiel, se você fizer a vontade de Deus. Deus haverá de recompensá-lo. Deus haverá de agraciá-lo, de favorecê-lo⁶⁵

Neste sentido, serão os títulos acadêmicos uma versão do *galardão celestial*? Assim, o interesse do acadêmico seria receber o título de mestre ou doutor e o do missionário receber o *galardão* por sua “abnegação e doação sacrificial”? Será que este seria o interesse escondido por trás da atuação missionária? É por isso que esses agentes se mobilizam? Para ganhar recompensas celestiais?

Aqui, para além da aparente jocosidade da contraposição entre *galardão* e título acadêmico, podemos refletir e discutir sobre as noções de interesse e nos questionar onde cada campo baliza suas ações, será por ganho individual, coletivo ou sem ganhos utilitários? O que nos leva a pergunta, assim como Bourdieu (1996): “será possível um ato desinteressado?”

Bourdieu (1996) propõe que o desinteresse é possível sociologicamente, mas apenas “por meio do encontro entre *habitus* predispostos ao desinteresse e universos nos quais o desinteresse seja recompensado” (p. 116). E então podemos questionar, o desinteresse recompensado também

⁶⁵Fala do reverendo Augusto Nicodemus para seu canal do Youtube, onde este tira dúvidas sobre as mais diversas questões teológicas. - <https://www.youtube.com/watch?v=7nRpFHgw0Io>

não ensejaria interesse? Para entender o que Bourdieu quer dizer por interesse, é preciso entender a categoria *Illusion*:

A *illusion* é, portanto, o contrário da ataraxia, é o facto de alguém está investido, investir os objetos em jogo existentes num certo jogo, pelo efeito da concorrência, e que só são existentes para as pessoas que, pelo contrário, parecem desprovidos de interesse do ponto de vista daquele que não está envolvido no mesmo jogo, e o deixam indiferente (idem, p. 108).

Nesta perspectiva, o interesse deve ser entendido em referência a um “interesse socialmente constituído e que só existe em relação a um determinado espaço social, no qual certas coisas são importantes e outras não”. (BOURDIEU apud AGUIAR 2017, p. 231). Assim, tanto o interesse, quanto o desinteresse deve ser compreendido a partir do campo específico ao qual estes correspondem, pois cada campo “requer e aciona uma forma de interesse, um investimento, uma *illusio* específica” (BOURDIEU apud AGUIAR 2017, p. 231). Nestes termos, um ato pode parecer desinteressado ou interessado dependendo do ponto de vista daqueles que estão ou não envolvidos no universo em questão.

Dessa forma, tanto apontar como um “interesse reprovável” o fato de os acadêmicos quererem títulos, como também mostrar que a ação missionária seria livre de interesses por ser supostamente sacrificial e possivelmente não trazer benefícios individuais para o missionário, sinaliza, na verdade, para uma retórica de poder do campo missionário que talvez tentando trazer pro terreno da abnegação e do longo tempo dispensado por eles nas aldeias em relação ao tempo dos antropólogos, que é o tempo acadêmico, buscam se apresentar para o campo de ações indigenistas como os agentes mais legítimos, pois não compartilhariam interesses com o mundo secular, o que talvez poderia transparecer como um ato desinteressado *per se*.

Todavia, como colocado anteriormente o desinteresse ele é recompensado no seu universo. Neste sentido, o missionário possui uma posição de relevância, honra e proeminência dentro do campo evangélico. Suas ações, talvez seria tipificada por Weber (1972) como uma ação racional com relação a valores, pela crença e consciência num suposto valor ético religioso sacrificial intrínseco a ela, o que não depende dos seus resultados, mas de sua doação a realizar aquele ato.

O que para uns pode ser visto como desinteresse, para outros é evidente que estes são agentes interessados que compartilham de interesses próprios de seu campo. Apontar quais seriam os interesses por trás das ações missionárias, sejam estes ganhos de *galardões celestiais* ou honorarias das igrejas locais, entre outros, talvez não explique completamente o motivo de ação destes agentes e não é o propósito desta tese fazer juízos de valores sobre essas ações. O que é significativo aqui é pensar nas narrativas construídas para a disputa do campo de ações indigenistas, e na capacidade dessas narrativas produzirem efeitos no mundo, inclusive institucional, permitindo desdobramentos dentro deste campo. Como também, as ginásticas retóricas que se fazem para justificar as ações e pensar que se por muito tempo pareceu que o mote acadêmico era criticar o trabalho missionário, talvez o mote atual dos pesquisadores missiólogos e missionários seja retoricamente dar ao campo acadêmico as mesmas críticas que receberam.

Segundo Souza (2008) “a tônica de alguns acadêmicos é colocar sob suspeita o trabalho missionário” (idem, p. 24), e possivelmente é isso que retoricamente ele faz com os pesquisadores, uma vez que a intenção do texto é apresentar uma crítica ao que chama de “sacerdócio acadêmico”, numa tentativa de mostrar que os acadêmicos que atuam com as populações indígenas no Brasil “se esforçam fervorosamente para salvar os indígenas da salvação proclamada pelos missionários” (idem, p. 26) e que este esforço parte de uma “intolerância sacerdotal” acadêmica que condenaria de antemão qualquer atividade missionária, dado que os acadêmicos tentariam ter a prioridade de atuação neste contexto e transformariam a aldeia, antes de tudo, em seus lócus de pesquisa, por isso não aceitariam outros atores no campo, principalmente o missionário.

Neste contexto de teses, antíteses, paradoxos, incongruências e manipulação, para o acadêmico secular, as aldeias são *loci* de pesquisa e não campo missionário. Portanto, os missionários estariam em geografias equivocadas, desenvolvendo atividades impróprias. Dessa maneira teriam que se retirar (ou serem retirados) das áreas indígenas. Como o primeiro caso é improvável, o segundo tem sido reivindicado pelos acusadores. Certamente, não há nada de científico nesse tipo de investida – pelo menos em termos modernos de ciência, baseada no *cogito* de Descartes –, uma vez que os denunciadores são movidos por pura emoção, não almejando o bem-estar indígena, mas a preservação de seu campo de trabalho. (SOUZA, 2008, p. 32-33)

Neste sentido, segundo esta versão do conflito, nas pesquisas, acusações e denúncias realizadas pelos antropólogos com relação ao trabalho missionário o que estaria vigorando seria o

lado emocional, uma vez que esta seria uma disputa pelo campo de trabalho, o que envolveria julgamentos e condenações e não uma pretensa neutralidade científica.

A ética missionária e a ética antropológica estariam, portanto, em conflito, o que segundo o relato missionário desta disputa era evidente pela constante tentativa de retirar os missionários do que seria o campo de trabalho do antropólogo. A disputa entre esses dois campos teve vários entraves e questões durante décadas (PIB, 1984; 1995; 2000; 2006; 2010), porém, para os agentes da Missão Novas Tribos do Brasil, acredito que o “Evento Dominique”⁶⁶ é aquele que marca profundamente as relações entre esses dois polos do campo de ações indigenistas brasileiro.

2.3 O evento *Dominique* revisitado: início do conflito e reflexões sobre a disputa do campo de ações indigenistas

Talvez o que chamo de “evento Dominique” seja um dos momentos de ruptura do que eu achava que seria minha pesquisa com o que ela foi se tornando, pois ao chegar no dia 22 de março de 2015 no Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS) da Novas Tribos fui surpreendida por essa história que nunca tinha ouvido falar, mas que apesar de ter ocorrido há bastante tempo ainda ocupava as discussões da aula de legislação indigenista, as conversas sobre antropologia e quase uma hora da minha entrevista com o presidente da Missão Edward Luz.

Naquele momento, como era algo novo, não tinha tido acesso a documentos sobre, apenas as narrativas da própria missão, do que parecia ser um dos maiores conflitos envolvendo a MNTB e a antropologia brasileira. Inicialmente na dissertação intitulada: “‘Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada’: reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) e a antropologia aplicada às ações missionárias” (SILVA, 2016), o “Evento Dominique” apareceu a partir da narrativa que ouvi nas entrevistas e que apareceu nas discussões das disciplinas que acompanhei no meu tempo de pesquisa no CTMS. Naquele momento, o interesse da dissertação estava em entender os usos da antropologia no contexto missiológico e o “Evento Dominique”

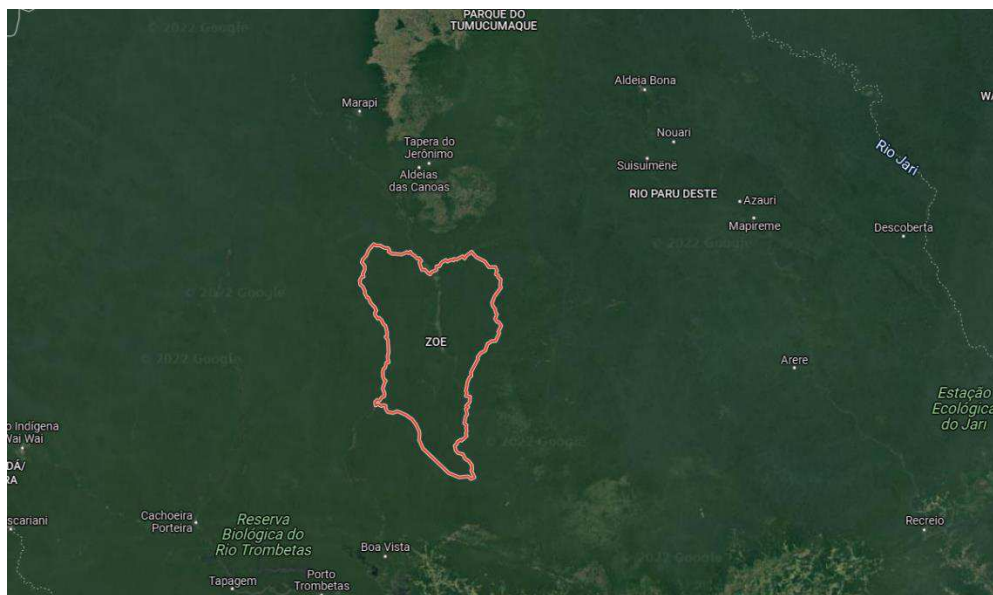
⁶⁶ Inspirada na análise de situacional feita por Max Gluckman (1938) e J. Clyde Mitchell (1956) utilizo a ideia da análise de um evento para compreender essa situação que marcou o campo missionário que pesquiso.

aparece para mostrar esse lugar ambíguo que os antropólogos e a antropologia têm ocupado em relação ao campo missionário fundamentalista.

Assim, a relação missionário-antropólogo ou missiologia-antropologia no contexto da atuação fundamentalista no universo indigenista brasileiro, em alguns momentos, se mostra como lados opostos da atuação indigenista, com disputas e críticas dentro do campo, em outros a antropologia é anexada ao campo missiológico como argumento de autoridade e legitimidade, o que os interlocutores da pesquisa chamavam de má ou boa antropologia respectivamente.

Para fins deste trabalho pretendo aprofundar um pouco o debate da dissertação a partir da análise de documentos que foram coletados no decorrer desta pesquisa para a tese. Antropologicamente defino o “Evento Dominique” a partir de 3 marcos históricos, (1) os relatórios feitos pela antropóloga Dominique Gallois sobre os Zo’é, (2) a retirada da Missão pela FUNAI e (3) as respostas posteriores da MNTB sobre estes acontecimentos que perduram até os dias de hoje, pois supostamente teria sido a partir da carta da antropóloga Gallois para a FUNAI que a MNTB teria sido convidada a se retirar do território Cuminapanema pela instituição governamental.

Figura 3 – Terra Indígena Zo’é⁶⁷ – Território Cuminapanema - PA



Fonte: Google Maps, 2022

⁶⁷ Homologada. REG CRI E SPU. por Decreto s.n. - 22/12/2009 (ISA, 2022).

Um dos missionários que foi impedido de trabalhar naquele contexto é o atual presidente da Missão, Edward Luz, que na oportunidade que tive de entrevistá-lo falou com muita tristeza sobre o episódio e como aquilo marcou profundamente sua vida e que antes de morrer ele “voltaria ao povo Zo’é, se assim fosse a vontade de Deus”⁶⁸

Segundo o relatório antropológico, Dominique Gallois e Luís Donisete B. Grupioni começam o trabalho com o povo Zo’é em 21 de outubro de 1989⁶⁹. Com a autorização de trabalho dada pela FUNAI (APL 89/0142/991) eles fazem uma visita inicial ao povo para a realização das primeiras pesquisas etnológicas no contexto dos Tupi do Cuminapanema. A partir desta primeira visita que durou 17 dias, os pesquisadores elaboram uma “primeira caracterização sociocultural do grupo, incluindo um censo, um vocabulário, informações preliminares sobre o modo de vida deste grupo Tupi, e dados sobre o contato, especialmente no que diz respeito a situação de saúde” (GALLOIS; GRUPIONI, 1989)

O primeiro relatório entregue pelos antropólogos em dezembro de 1989 apontava para a necessidade da retirada da Missão Novas Tribos do território Zo’é:

⁶⁸ Entrevista realizada em 2015 na sede da Missão Novas Tribos do Brasil em Anápolis – GO.

⁶⁹ Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, com os artigos 231 e 232, ficam “reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”, assim, o órgão governamental tem o dever de garantir esses direitos, controlando o acesso destes agentes ao território Zo’é.

Figura 4 - Recorte do Primeiro Relatório da Pesquisa Etnológica entre os Tupi do Cuminapanema, (GALLOIS; GRUPIONI, 1989)



-25-

5.
CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao término do relato e das observações realizadas durante nossa primeira estadia na área indígena Cuminapanema, gostaríamos de apresentar algumas sugestões e perspectivas para a continuidade do trabalho na área.

1. Retirada da MNTB:

Tendo em vista os objetivos declarados pelos missionários que atuam na área, nosso parecer é de que essa agência de contato deve ser retirada da área. Estudos antropológicos e observações oriundas dos próprios órgãos oficiais de assistência aos índios, em vários países do continente americano, têm repetidamente denunciado os efeitos etnocidas da presença de missões de fé nas áreas indígenas. A própria Coordenadoria de Índios Isolados da FUNAI estabeleceu normas que vetam a presença de missionários entre grupos indígenas que estão iniciando o contato com a sociedade nacional.

A morosidade de uma decisão nesse sentido - que se prolonga há quase um ano - irá favorecer a MNTB que se beneficia de uma infraestrutura já implantada e de seus importantes recursos financeiros e humanos para aprofundar a relação de dependência dos índios em relação à sua presença na área.

Consideramos que, para substituir a missão, é possível construir, com o apoio de várias instituições, um programa de assistência adequado aos interesses dos índios, a curto e longo prazo.

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental

Desde 1987 havia uma portaria que interditava o território do povo Zo'ê, determinava aquela uma área indígena para controle administrativo e vetava "o ingresso na área ora interdita, de não índios, sem expressa autorização da FUNAI" (Anexo II). Todavia, como consta no Relatório feito pelos missionários Edward Gomes da Luz, Onésimo Martins de Castro e Carlos Alberto Lacerda Carvalho em 1993 e disponibilizado pelo site oficial da MNTB, a estratégia tinha sido não entrar na aldeia, mas esperar os indígenas virem até eles, como teria sido a diretriz dada pelo diretor da Superintendência Executiva Regional (4ª SUER) da FUNAI em Belém/PA.

Assim, mesmo com a proibição dada pela Portaria PP/Nº 4.098, 30 de dezembro de 1987, os missionários interpretaram que não estavam descumprindo a norma, pois não adentraram a área interdita, mas sim ficaram próximos a ela.

Segundo relatório elaborado pelos missionários da MNTB⁷⁰, a instituição já se interessava em contactar o povo Zo'é desde que ouviram os primeiros relatos sobre indígenas naquela região, pois se preocupavam “com o perigo a que estavam expostos esses indígenas, sendo que o avanço da população branca em direção ao seu habitat era um fato” (LUZ; et al., 1993, p. 5). Assim, segundo relato, em 1980 a Missão protocolou um pedido junto à FUNAI para explorar a região com o objetivo de:

Averiguar a localização exata do grupo e o meio de acesso mais viável até eles. Confirmar se a região estava sendo visitada por pessoas de fora, oferecendo riscos à sobrevivência do grupo com tem acontecido com outros grupos étnicos. Analisar se o grupo mostrava ou não interesse em manter contato com as pessoas de fora. [E] de posse dessas informações, repassá-las à FUNAI para juntos analisar a viabilidade de um contato com o grupo (LUZ; et al., 1993, p. 5)

No relatório da Missão não consta a resposta da FUNAI, mas dá a entender que o órgão aprovou o pedido e por isso os missionários teriam começado a explorar a região, sobrevoando a fim de sondar e localizar as aldeias e montar acampamento próximo. Segundo o relato, a partir do acampamento, eles chegaram à conclusão de que os indígenas não gostariam de se manter isolados, pois vieram ao encontro dos missionários em agosto de 1982. Neste encontro, primeiramente dois homens e uma mulher Zo'é vieram e tentaram se comunicar, trocaram presentes e voltaram duas horas depois com outros indígenas. Outros encontros decorreram deste, os quais os missionários relatam como amigáveis e que ensejaram confiança em ambas as partes, pois os indígenas voltaram em maior grupo com mulheres e crianças.

Após esse contato inicial, os missionários contam que foram orientados pela FUNAI a permanecerem fora do alcance dos indígenas e assim o fizeram até janeiro de 1985. Durante esse tempo em Santarém, eles mantiveram contato com a FUNAI, que, segundo o relato dos missionários, havia demonstrado interesse em formar uma equipe conjunta para continuar o contato iniciado pela MNTB.

Com o passar dos anos, a MNTB, continua o contato com a FUNAI para estabelecer a parceria, mas como não conseguem fechar o acordo para a colaboração, decidem voltar por conta própria às proximidades da terra indígena. Assim, “em 1985 voltamos para o mato; ficamos fora

⁷⁰ Disponível em <https://www.novastribosdobrasil.org.br>

da área de perambulação dos índios, conforme tinha sido exposto ao superintendente da SUER e começamos a abrir pista de pouso” (LUZ; et al., 1993, p. 6).

Essa volta, segundo o relatório, teria sido comunicada tanto à SUER quanto à Força Aérea Brasileira⁷¹ e aos demais órgãos responsáveis. Dessa forma, seis missionários começaram o trabalho na região, construindo a pista de pouso e as suas casas, esse lugar eles nomearam de *Base Esperança*. Segundo o relatório, os anos de 1986 e 1987 foram gastos no preparo da infraestrutura e somente em novembro de 1987 chegaram indígenas à Base.

Novembro de 1987 chegou trazendo gratas surpresas. Um grupo de índios apareceu na base ficando por alguns dias apenas e retirando-se novamente. Nesta ocasião foram realizadas trocas de ferramentas que lhes seriam úteis, como terçados, enxadas, machados e outras coisas. Alguns estavam doentes com febre alta, dor de cabeça e no abdome, recebendo, dos missionários, as primeiras medicações. Voltaram ainda em pequenos grupos até fevereiro de 1988 (LUZ, et al., 1993, p. 6).

No relatório, os missionários dizem que sempre estavam informando a FUNAI tudo que ocorria e que haviam recebido a Portaria de N° 4098/1987 pedindo a retirada, mas que entendiam que por estarem nas proximidades desde 1985, tendo o aval do superintendente da SUER em Belém e por estarem combatendo uma epidemia entre os Zo'ê, a presença deles seria crucial para a saúde dos indígenas e por isso decidiram continuar no local e acrescentar ao convênio MNTB-FUNAI o trabalho com os Zo'ê.

Os missionários relatam que ficaram na *Base Esperança* sem entrar no território Zo'ê até maio de 1988, quando segundo estes, os indígenas fizeram um apelo para que eles fossem até às aldeias. Chegando lá, encontraram um cenário epidêmico, onde muitos indígenas estariam “cadavéricos, fracos, sendo consumidos por violenta febre e tremores contínuos, além de uma incessante dor de cabeça” (LUZ et al., 1993, p. 7). Estes seriam sintomas de malária, assim os missionários, coletaram amostras para determinar qual seria o tipo de malária e medicaram todos os doentes.

⁷¹ Uma vez que a entrada e saída destes agentes se dava através de uma monomotor que pertencia a instituição religiosa.

Durante dois meses lutamos desesperadamente contra a doença, chegando quase ao esgotamento pelas contínuas viagens... Finalmente no dia 17.07 voltamos às aldeias e logo na entrada notamos uma espetacular diferença: quando nos viram, ecoou por toda parte gritos de alegria. Saíram todos e nos abraçaram, falando todos ao mesmo tempo, sorridentes. Valeu a pena... as dificuldades da selva, as doenças, os perigos, o isolamento... Chegamos num momento de grande necessidade deste povo (a.p). Note bem: Encontramos esse quadro epidêmico na nossa primeira visita às aldeias em 05.88, e durante todos os dois anos de estadia na região da base (de 1985 a 1987), ninguém contraiu malária. Esse surto teve origem muitos anos antes da nossa chegada (LUZ et al., 1993, p. 8)⁷².

Com estes relatos, os missionários buscam mostrar que na verdade eles teriam encontrado os indígenas em situação de vulnerabilidade e doença, e não que teriam levado tais doenças ao povo, e segundo eles, isso pode ser comprovado pelo laudo do médico “Dr. Lauro da FUNAI” em março de 1989 e por relatos dos indígenas que estes anexaram ao relatório.

Em 1988 a FUNAI assina o convênio com a Missão, mas coloca uma cláusula que a proíbe de trabalhar com indígenas isolados. Diante disto, a MNTB elaborou uma contraproposta e continuou trabalhando com os Zo’é mesmo com o pedido da FUNAI de que eles deveriam se retirar. Segundo a Missão, a FUNAI ter solicitado a retirada imediata dos missionários representou uma ameaça a grave situação de saúde do povo Zo’é, uma vez que havia uma epidemia de Malária e os missionários estavam empenhados em ajudar os indígenas nesse processo. Assim a FUNAI, segundo o relato, reconsiderou a sua posição e decidiu preparar um grupo para realizar o trabalho de assistência numa parceria MNTB-FUNAI.

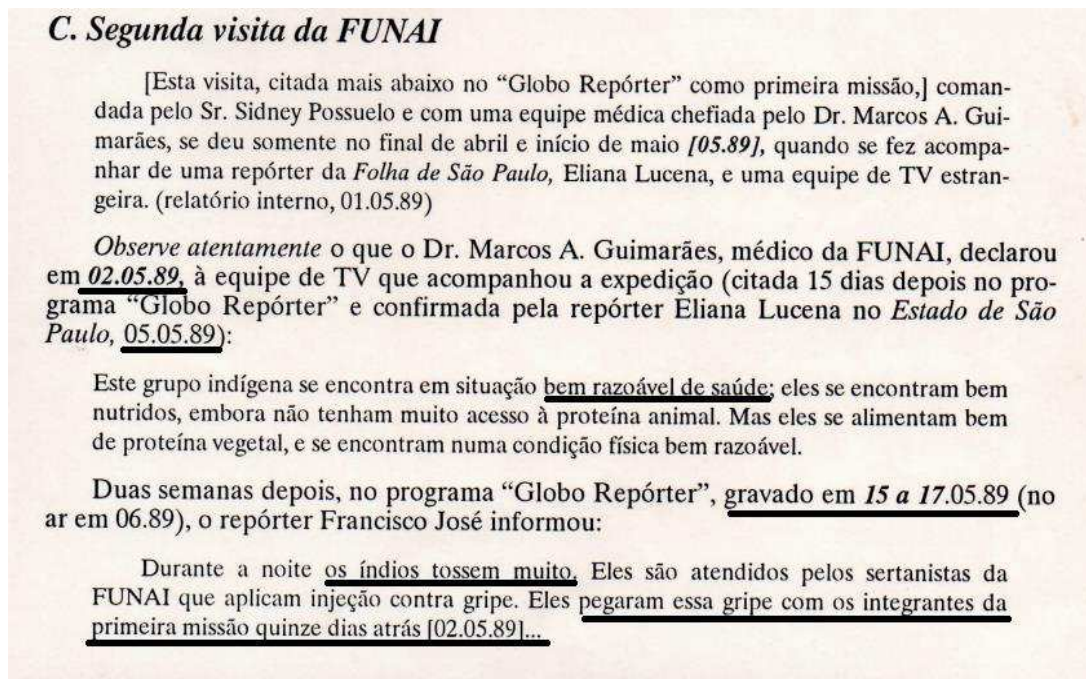
Segundo o relatório da MNTB, em fevereiro de 1989 a FUNAI faz sua primeira visita às aldeias Zo’é – quatro indigenistas (Sydney Possuelo, João Evangelista Carvalho, Afonso Alves da Cruz e Fiorello Parise), um médico (Dr. Lauro Lino Moreira Faro), um fotógrafo e seu assistente (no relatório consta que era um fotógrafo japonês de nome Mica-me e o seu assistente de nome Evandro, porém, não encontrei nenhum documento que comprovasse esses nomes) – inicialmente segundo os missionários, eles ficam hospedados em uma das casas da *Base Esperança* recebendo toda ajuda necessária. Nessa primeira visita, os missionários dizem que o médico da FUNAI atestou que o estado de saúde dos indígenas era relativamente bom e os missionários entregaram a ele um censo da população Zo’é que tinham realizado anteriormente, constando que havia 119 indivíduos.

⁷² O uso do itálico está presente no relatório dos missionários para indicar que aquela parte do texto era uma cópia de seus diários de campo.

Em maio do mesmo ano, outra equipe da FUNAI, liderada pelo Sydney Possuelo, teria voltado à região com uma outra equipe médica, uma jornalista e uma equipe de TV.

Os missionários relataram que assim que a equipe chegou ao território, o médico responsável teria constatado a “situação bem razoável de saúde” dos Zo'é. No entanto duas semanas após a chegada desta equipe os indígenas começaram a adoecer de gripe, o que segundo eles foi relatado pelo jornalista Francisco José no Globo Reporte em junho de 1989, programa produzido e veiculado em horário nobre pela TV Globo, atestando que os indígenas teriam sido contaminados pelos integrantes da expedição da FUNAI.

Figura 5 - Recorte do Relatório do trabalho missionário junto aos Zo'é (Poturu), MNTB, 1993



Fonte: Acervo da MNTB (grifo da autora)

As datas que o relatório traz para comprovar estes fatos são diferentes das relatadas posteriormente, pela FUNAI e pelo relatório antropológico. A segunda expedição que teria supostamente infectado os indígenas, teria acontecido no início de maio/1989. No recorte do relatório abaixo, os missionários dizem que o médico da segunda expedição teria constatado a boa situação de saúde dos Zo'é para a equipe de TV em 02 de maio de 1989 e duas semanas depois o

repórter Francisco José teria sido informado que os indígenas estavam gripados. Porém, como veremos mais à frente, a FUNAI diz que foi informada desde janeiro que os indígenas não estavam em boas condições de saúde.

É aqui que a história passa a ter dois relatos distintos, o dos missionários e o da FUNAI, que temos acesso tanto pelas reportagens da época documentadas pelo Instituto Socioambiental (ISA)⁷³, como pelos relatórios das equipes antropológicas que trabalharam no local a partir de 1989.

Segundo a antropóloga Dominique Gallois para o verbete Zo'é da coletânea Povos Indígenas no Brasil do Instituto Socioambiental (1997):

Foi também com presentes lançados por avião ou dependurados no caminho das aldeias que os membros da Missão Novas Tribos se aproximaram. Entre 1982 e 1987, eles estiveram várias vezes em acampamentos ou aldeias, saindo rapidamente. Segundo os Zo'é, muitas pessoas ficavam doentes na sequência dessas visitas e, como os missionários demoravam meses para voltar, as pessoas acometidas por doenças pulmonares morriam. Eles também relatam que resolveram se deslocar rumo ao sul, em busca de uma explicação para esse “sopro” de doenças e para pegar mais objetos, chegando finalmente à Base “Esperança” em outubro de 1987, data oficial do “contato” com a MNT. Após essa notícia, a Funai cria o PINC Cuminapanema, subordinado à 4ª SUER/Funai em Belém (Port.1.061 de 22 de maio de 1987). No ano seguinte, o convênio 008/88 celebrado entre a Funai e a MNT veda sua atuação em áreas de índios isolados. Mas a missão não se retira e continua seu trabalho junto aos Zo'é. Em janeiro de 1989, a missão alerta a Funai sobre a precária situação de saúde dos índios. O sertanista Sidney Possuelo consegue apoio da imprensa e pode assim realizar uma primeira visita à área. Numa segunda viagem, pouco tempo depois, a equipe da Funai verifica que a situação de saúde estava piorando e começa a planejar um trabalho mais sistemático. Durante mais de um ano, os Zo'é assistiram à convivência tensa entre as equipes da Funai e da Missão Novas Tribos, cada uma com sua base, entre as quais eles continuaram circulando para obter remédios e objetos industrializados. Quando conseguiu recursos e pessoal adequados para assumir um trabalho de assistência que abrangeria a totalidade das quatro aldeias existentes na época, a Funai retirou os missionários da área, em outubro de 1991.

No período de 1989 até 1991, quando ocorreu a retirada da Missão Novas Tribos do território, algumas expedições foram realizadas pela FUNAI até se estabelecerem definitivamente no local. Entre os meses de outubro e novembro de 1989 Gallois e Grupioni chegam ao território

⁷³ Segundo seu site institucional, “o Instituto Socioambiental (ISA) é uma organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos” (<https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa> - Acesso em fevereiro de 2022). Possui um dos maiores acervos digitais sobre povos indígenas, populações tradicionais e meio ambiente, disponíveis em textos, mapas, fotos e vídeos. (<https://acervo.socioambiental.org>).

pela primeira vez e elaboram um relatório preliminar, como dito anteriormente. Neste, os autores apontam para a necessidade de a FUNAI permitir um trabalho etnológico mais aprofundado na região, visando ajudar o processo de reconhecimento da população indígena e seu território, para assim favorecer também as atividades assistenciais que o grupo precisava.

No documento, onde os autores fazem o levantamento inicial, eles computaram a presença de 109 indivíduos, 10 a menos que o censo da MNTB e apontaram que existiam números divergentes entre a FUNAI e a MNTB, o que variava de 109 a 142 indivíduos (GALLOIS; GRUPIONI, 1989, p.1).

Nesta visita, os antropólogos ficaram três dias hospedados na *Base Esperança* da MNTB entre a ida e a volta das aldeias e agradecem no relatório as informações e os cuidados que receberam dos missionários (pois haviam se machucado na viagem). No relatório, os autores trazem outra versão do contato entre MNTB e o povo Zo'ê. Diferentemente do que foi relatado pelos missionários, que já foi abordado anteriormente aqui, os antropólogos contam que durante o período que os missionários ficaram em Santarém, entre o primeiro encontro em 1982 e 1985 quando voltaram para o território próximo, estes sobrevoavam a localidade e jogavam presentes para os indígenas. Dessa forma, mantendo um contato indireto com a população.

Depois do estabelecimento da *Base Esperança*, os contatos não teriam sido tão tranquilos, como relatado pelos missionários. Havia, segundo Gallois e Grupioni, um ar de tensão entre indígenas e missionários, o que fez com que estes últimos construíssem uma casa com sótão, “onde os missionários previam se retirar em caso de ataque” (GALLOIS; GRUPIONI, 1989, p. 11). Após os primeiros contatos, com as trocas de presentes e assistência na área de saúde, os missionários empreenderam viagens até as aldeias e teriam ficado cerca de um mês no local.

Sobre esta estadia pesam uma série de dúvidas quanto ao relacionamento entre os agentes da missão e os índios. De fato, o sertanista Possuelo acredita que os missionários teriam tentado se instalar definitivamente na aldeia e empreenderam a construção de uma pista de pouso na clareira da atual capoeira **Wiwaty**; os índios teriam reagido negativamente, obrigando os missionários a recuar, faltando, porém, informações sobre a razão que levou os missionários a se afastar da zona habitada pelos índios. Quando solicitamos explicações a esse respeito, os agentes da MNTB negaram que estavam abrindo uma pista de pouso e informaram que permaneceram algum tempo na aldeia para atender os índios; ainda mencionam que não teriam se instalado na aldeia sem autorização da FUNAI. A essas versões contraditórias se contrapõe a versão fornecida pelos índios que comentaram, no próprio local da “pista” do **Wiwaty**, que os missionários efetivamente trabalharam na limpeza daquela clareira. Informam que trabalharam na pista: Neto (Anestor), Duadu

(Eduardo), Nadi (Onésimo) e Rui (Luís) que trabalhou no início e depois foi embora; acrescentando que Bag (Paul Nagel) não estava. Isso ocorreu a mais ou menos 4 anos. Dizem ainda que **Sadi oham** (= o piloto de avião) e que **Sadi oeru Rui remiõ** (= Sadi trouxe a comida do Luís). Ficaram uma lua no **Wiwaty** e, depois, Nadi adoeceu e todos voltaram por terra. Embora corra a versão na FUNAI, segundo a qual aviões já teriam pousado naquela pista (que, de fato, encontra-se praticamente concluída), a versão dos índios indica apenas lançamentos de alimentos por avião. Não foi possível obter qualquer confirmação de conflito que tenha surgido, naquela ocasião, entre os índios e os missionários (GALLOIS; GRUPIONI, 1989, p. 12).

Aqui fica evidente que a versão dos indígenas, narrada pelo relatório antropológico, a da FUNAI e a da MNTB entram em contradição a respeito do início do contato, em quais moldes foram feitos e o ano exato que estes fatos teriam ocorrido, uma vez que a MNTB diz que o contato sempre foi amigável entre eles e os indígenas, que só foram até a aldeia em 1987 e que sempre comunicavam tudo a FUNAI (LUZ; et al., 1993). Já o relatório antropológico mostra que provavelmente o contato ocorreu antes de 1987, que os missionários teriam “medo dos índios”, pois estes teriam uma reação “totalmente imprevisível” e que poderiam “se revoltar” ou “agir com violência”, e que havia uma contradição entre a versão que corria na FUNAI e a relatada pelos missionários (GALLOIS; GRUPIONI, 1989).

Outro ponto em que há contradição nas narrativas é sobre o agravamento do estado de saúde dos indígenas. Segundo o relato missionário apresentado anteriormente, os indígenas só teriam piorado sua condição de saúde após a primeira expedição da FUNAI e que isso teria sido constatado pelo médico Marcos A. Guimarães em maio de 1989, pois entre fevereiro e março, que teria sido a primeira visita da FUNAI, o médico Lauro teria constatado o estado de saúde relativamente bom dos indígenas (LUZ et al., 1993, p.9). Já a FUNAI relata para os antropólogos que a MNTB teria no início de janeiro alertado a instituição sobre a situação de saúde dos Zo'ê e que teriam acontecido algumas mortes.

Em função dos rádios enviados pela MNTB no início de janeiro de 1989, alertando a FUNAI sobre a precária situação de saúde dos índios e da ocorrência de pelo menos 15 mortes nos últimos dois anos, o coordenador da CII/FUNAI, Sidney Possuelo, conseguiu organizar uma primeira expedição de reconhecimento, em fevereiro, e constatou que os índios estavam de fato enfrentando sérios problemas de saúde. [...] Na segunda viagem, a equipe da FUNAI avaliou que a situação sanitária havia piorado, estando os índios afetados por conjuntivite e gripe que atingiu a metade da população das três aldeias. (GALLOIS; GRUPIONI, 1989, p. 15)

Aqui, podemos perceber que a MNTB tenta colocar a culpa na FUNAI da piora da saúde dos indígenas e a FUNAI busca mostrar que já encontrou um estado preocupante, pois teria sido alertado pela própria Missão. A relação FUNAI-MNTB neste momento é ambígua, pois ao mesmo tempo em que estas instituições assinam um acordo de convênio (008/88), uma acusa a outra de negligência. Sendo que a FUNAI acusa a Missão de ter estabelecido o contato sem autorização, apresentando como subterfúgio o fato de os indígenas estarem ameaçados pela população abrangente, o que a FUNAI diz que não era o caso e sendo assim, colocaram a população em risco sanitário (GALLOIS; GRUPIONI, 1989). Já a MNTB diz que enquanto eles estavam lá o que fizeram foi salvar os indígenas de uma epidemia que já se alastrava pela população e que se não tivessem na região, provavelmente a população teria padecido (LUZ; et al., 1993).

Essa guerra de narrativas aparece no relatório antropológico de Gallois e Grupioni, que mostra como a relação FUNAI-MNTB estava conflituosa e “envolta num clima de rivalidade e acusações”. Apesar de fazer a crítica ao trabalho missionário, o relatório mostra que a Missão entrou no vácuo da falta de recursos e ações da própria FUNAI, pois esta não teria acionado o sistema de controle⁷⁴ para deter a MNTB e por isto a agência pôde operar de forma livre durante quatro anos (1985-1989). Passado este tempo, a FUNAI buscava naquele momento legitimar sua intervenção através das acusações contra a MNTB. Apesar das acusações, a FUNAI não tomou nenhuma providência para retirar e substituir a Missão da área. Segundo a MNTB isso aconteceu, pois a FUNAI não teria condições de realizar o trabalho de saúde que eles estavam executando (LUZ et al., 1993), pois não teriam recursos suficientes. Segundo o relatório, estes recursos só foram conseguidos após a primeira intervenção da FUNAI em fevereiro de 1989, através do apoio financeiro da imprensa nacional e internacional que cobriram as despesas da viagem (transporte com helicóptero).

A relação entre imprensa e início da atuação da FUNAI na área é, portanto, extremamente significativa para avaliar a real disposição e o futuro das intervenções protecionistas pretendidas pelo órgão responsável. Essa mesma imprensa que não economizou palavras para acirrar os objetivos conflitantes das duas agências de contato presentes na área, se incumbiu também da propagação de uma visão romântica, estereotipada e distorcida dos modos de vida do grupo Tupi (GALLOIS; GRUPIONI, 1989, p. 16).

⁷⁴ Esse sistema seria um cadastramento e regulação das agências missionárias e dos missionários com vistas a controlar a atividade missionária.

Neste sentido, o relatório questiona se esta era a forma ideal da FUNAI agir, já que também haveria críticas a inserção destes outros agentes no território Zo'ê e mostra que a falta de recursos da FUNAI em contraposição ao aparente “ilimitado recurso humano e financeiro da Missão” colocava a instituição governamental em uma situação de inferioridade de ação frente ao trabalho missionário.

Essa situação de conflito no território perdurou até 1991, quando, segundo o relato missionário, a antropóloga Dominique Gallois envia uma carta a presidência da FUNAI pedindo o afastamento imediato da MNTB, baseado em dados de mortes que segundo a antropóloga decorreu do contato com os missionários de 1982 a 1987. A FUNAI afirma que o afastamento da Missão ocorreu após a instituição conseguir os recursos necessários para substituir a assistência dada pela agência religiosa (PIB, 1997).

Historicamente a relação FUNAI-MNTB é marcada por parcerias e conflitos. Em vários momentos a Missão trabalhou com aval da FUNAI, inclusive, pode-se encontrar documentos anteriores ao convênio 008/88 que mostram uma certa parceria entre as instituições, pois a agência religiosa tinha um papel de assistência na área de saúde e educação o que fazia com que a agência governamental permitisse sua atuação em alguns contextos indígenas, como também de outras instituições religiosas.

Essas permissões tinham restrições principalmente com relação aos indígenas isolados e aos missionários estrangeiros. Assim, a MNTB diz que buscava sempre informar a FUNAI dos seus passos, buscando autorização para atuar e respeitando as diretrizes do órgão. Podemos encontrar na documentação pesquisada alguns marcos dessas parcerias, como por exemplo, o trabalho da MNTB com povo *Kaingang*⁷⁵, que tinha autorização concedida pela FUNAI, na qual a agência governamental catalogava os dados dos missionários juntamente com uma espécie de Curriculum Vitae e um termo compromisso assinado pelos agentes religiosos onde estes comprometiam-se a respeitar às normas ditadas pela instituição governamental.

⁷⁵ O povo Kaingang foi um dos primeiros povos que a MNTB trabalhou, assim que se instalou no Brasil, estando lá até os dias de hoje.

Figura 6 - Recorte da Ficha de catalogação da FUNAI com os dados de uma missionária americana da MNTB

MRL-13, p.12/278

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

FICHA INFORMATIVA PARA MISSIONÁRIOS Nº FUNAI 454219

Idade 45

Sexo mul.

DADOS PESSOAIS

NOME: RO-JEAN GARLOCK

Data do Nascimento: 26.09.1942 Local de Nascimento: Allegan, Michigan, EUA

Nacionalidade: Norte-Americana Estado Civil: Solteira

NOME DO CÔNJUGE: _____

Profissão: Missionária-Enfermeira Línguas que fala: Inglês e Português

Carteira de Identidade: _____

Carteira de Estrangeiro: Nº RG 343.817 RE 3.788

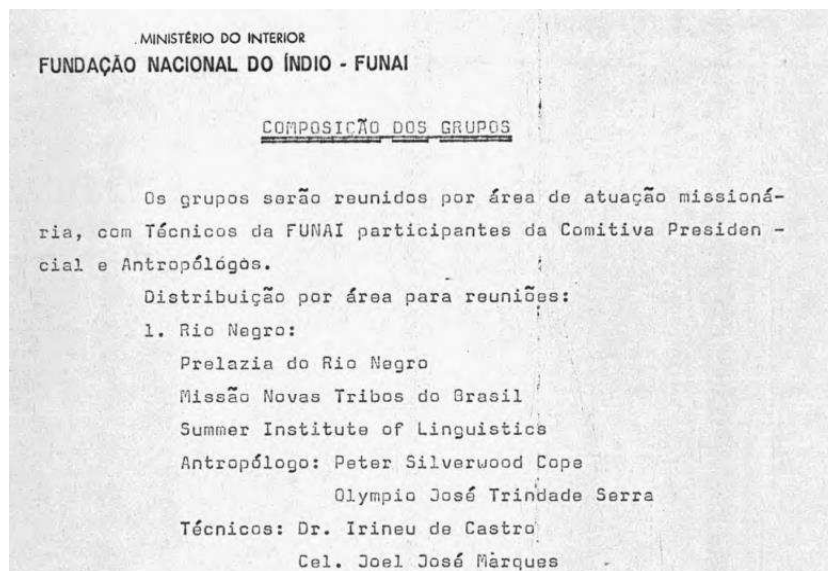
Data de entrada no Brasil: 27.11.72 Passaporte: C 338918

Credo Religioso: Evangélica

Fonte: Acervo da FUNAI

A agência governamental também realizou seminários que visavam estabelecer “bases de atuação conjunta” entre missionários e indigenistas da FUNAI (Anexo III). Nestes seminários eram designados técnicos da FUNAI e antropólogos para se reunir com agências religiosas específicas e ouvir os relatos desses agentes, tirar as dúvidas necessárias e orientar as ações para o campo da assistência.

Figura 7 - Parte do Documento referente ao II Seminário FUNAI e Missões, realizado em 1975 onde consta a participação da MNTB



Fonte: Acervo FUNAI

Nas tentativas de acordos e convênios havia questões que não eram compatíveis entre o que a agência governamental desejava ou esperava e o que a Missão poderia executar, dado que apesar da Missão realizar assistências na área de saúde e/ou educação, este não era seu objetivo. Como veremos mais a frente neste trabalho, o objetivo de uma agência missionária fundamentalista, de uma maneira geral, é “pregar o evangelho a toda criatura”, é para isso que eles se movimentam economicamente, politicamente e teologicamente. Contudo, as missões precisam justificar suas ações no campo da assistência para que o órgão governamental permita sua atuação (Anexo IV).

Então, as igrejas, os fiéis e as organizações missionárias esperam do missionário a pregação da *palavra de Deus* na língua indígena, para que se chegue ao propósito final daquela intervenção que é a *conversão ao evangelho*. Já a FUNAI espera que as agências missionárias concentrem suas ações no âmbito da ajuda, da assistência ou no linguajar cristão, da diaconia. Partindo deste contexto, as ações missionárias ficavam longe das expectativas da FUNAI (Anexo V), uma vez que esta última buscava regulamentar estas atuações em um espectro diferente do estritamente religioso.

Neste sentido, fica evidente que as expectativas, interesses e investimentos dessas duas agências não coadunam em vários momentos da trajetória de ambas e isso leva a quebra de

parcerias e convênios na história dessas duas instituições. Nisto fica a questão, por que o fechamento do trabalho Zo'é marcou tanto a MNTB? Por que até hoje seus agentes falam sobre essa questão? Por que disponibiliza na página principal do seu site institucional links para download de arquivos elaborados pelos missionários e apoiadores sobre este caso específico?

Figura 8 - Print da página inicial do site da MNTB em julho de 2021



Fonte: Site Oficial MNTB, acesso em maio de 2021

Inclusive, na pesquisa que realizei em 2015 no Centro de Treinamento Missionário Shekinah da MNTB (SILVA, 2016), me chamou a atenção o fato de que na disciplina Legislação Indigenista os estudantes eram convocados a apresentar uma resenha crítica do texto: “O índio na Missão novas tribos do Brasil” de Dominique Gallois e Luís Donisete B. Grupioni (1999), que é um artigo, que por tratar deste conflito tão importante para a Missão, repercutiu muito dentro da instituição. Os missionários que pude conversar naquele momento culpavam o artigo e conseqüentemente a antropóloga⁷⁶ pelo fechamento definitivo do trabalho com os Zo'é e pela “imagem distorcida” que se tinha daquela instituição.

⁷⁶ Apesar de os relatórios e do artigo terem sido feitos a quatro mãos, somente a Gallois recebe ataques e críticas mais pesadas, talvez um componente destas críticas seja a misoginia, o que explicaria o fato de Grupioni não ser muito lembrado como “usado pelo inimigo”.

Em brincadeiras que presenciei, muitos seminaristas chamavam a antropóloga Dominique Gallois de “*Demonique Gallois*” e na própria apresentação na disciplina, alguns alunos contra-argumentaram o artigo se referindo ao fato de que a pesquisadora poderia estar sendo influenciada por forças demoníacas. Como foi dito por uma das alunas da disciplina: “como diz a *Palavra de Deus* em segunda aos Coríntios 4:4: ‘o *Diabo* cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo’. Ela não é *salva*, por isso ela não entende os planos de Deus e está sendo usada pelo inimigo”.

Como abordado na dissertação “‘Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada’: reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) e a antropologia aplicada às ações missionárias”, esse dia de contra-argumentos ao trabalho da antropóloga Gallois é uma tentativa de preparar os alunos para lidar com as críticas, principalmente do campo antropológico. Eles aprendem no decorrer da formação uma antropologia aplicada às ações missionárias e buscam utilizar dela muitas vezes como argumento de autoridade/legitimidade para as atuações no campo ou como instrumental para pesquisas missiológicas e para contrapor laudos e relatórios antropológicos que envolvem suas atuações (SILVA, 2016).

É interessante notar que é o trabalho da Dominique Gallois que ganha essa proeminência dentro da Missão. Não encontrei, por exemplo, nenhuma discussão sobre o texto do Rubem César Fernandes (1980), da Aparecida Vilaça (2007) ou de qualquer outro antropólogo que tenha estudado ou falado em reportagens, por exemplo, sobre a MNTB. É a Gallois que é vista quase que como um totem representativo do que seria, para a Missão, o antropólogo. Ela seria a representante do que nomearam de “má antropologia”, aquele campo que “quer índio isolado para servir de objeto de estudo”⁷⁷.

Uma explicação para este fato e que também responde os motivos da Missão ter até hoje não se conformado com o fechamento do trabalho com os Zo’é, está no decorrer do “Evento Dominique”. Ao realizar os relatórios etnológicos a pedido da FUNAI, a antropóloga e sua equipe enumeram as mortes que ocorreram entre os Zo’é em datas específicas e entendem que o aumento delas corresponde ao momento de entrada e estabelecimento da Missão entre este povo.

⁷⁷ Fala de uma missionária retirada de uma das conversas que tive para a pesquisa realizada em 2015.

Figura 9 - Retirado do relatório: Pesquisa etnológica entre os Tupi do Cuminapanema (GALLOIS, 1992)

arquivo: mortes - 25.08.92

MORTES ENTRE OS ZO'É DO CUMINAPANEMA

ANTERIORES ou POSTERIORES AO CONTATO COM MNTB/FUNAI

NOS PERÍODOS 1982/89 (MNTB) e 89/92 (FUNAI)

A listagem a seguir complementa a primeira lista, que enumerava 37 pessoas mortas entre 82 e 91, enviada à CII/Funai junto com o relatório de nossa estadia na área em 1991.

Mortes registradas no censo realizado em 1991 e revisado em 1992

A lista só inclui casos sobre os quais obtive informações de pelo menos três pessoas; as discordâncias entre os informantes estão indicadas. Mantive a explicação fornecida pelos índios Zo'é, em sua língua. Uma síntese das categorias de causa-mortis utilizadas pelos índios será enviada posteriormente.

O registro até o momento disponível totaliza 71 indivíduos que faleceram nos seguintes períodos:

- sem data precisa = 16
- antes de 1982 = 12
- entre 1982/88 = 37
- entre 1989/07-92 = 06

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental

Segundo o presidente da Missão, Edward Luz, esses números teriam sido entendidos de forma errônea pela equipe, uma vez que a antropóloga não seria fluente na língua daquele povo. Ela tinha trabalhado com os Wayãpi que também pertenciam ao tronco linguístico Tupi e por isso conseguia se comunicar com os Zo'é, mas não entendia completamente tudo, logo teria se enganado com relação ao que os indígenas relataram. Na entrevista que pude fazer com o Edward Luz, ficou evidente que este era um assunto que marcava grandemente sua trajetória como missionário e presidente da Missão. Com lágrimas nos olhos ele descreveu sua tristeza em não poder voltar para aquele lugar e sua revolta em ter sido retirado “injustamente”, pois segundo ele o relatório tinha muitos erros e não representava a verdade.

Eu assentei e estudei três meses aquele relatório dela e encontrei 10 erros crassos, absurdos, que ela tinha cometido. Aí eu elaborei uma tese em cima daqueles 10 erros, e eram coisas simples. [...] aí eu fiz um relatório e mandei para Polícia Federal de Belém, e eu disse vocês vão ter que investigar isso. Aí a Polícia Federal se achou incapaz de analisar isso porque não tinha uma antropóloga no meio deles, aí mandou para o Museu Emilio Goeldi, eu sei que esse Museu é cria da USP e que a Dominique Gallois reinava soberana ali. Aí o Museu

nunca respondeu o relatório. Porque eu sei que qualquer pessoa com o mínimo de dever acadêmico iria condenar aquele relatório da mulher todinho, aqueles 10 erros (Entrevista com o Presidente da Missão, 2015).

A acusação de que a antropóloga teria mentido no relatório para forçar a saída da Missão é o grande argumento da MNTB, inclusive, após a saída da Missão em 1991 do território próximo aos Zo'é, todas as tentativas de voltar ao campo aconteceram com muitos debates que repercutiram na mídia, e o lema das respostas da Novas Tribos era “A verdade deve prevalecer”⁷⁸. Como veremos no capítulo quatro, a noção de verdade é importantíssima para esse campo, e como eles acreditam que possuem *a maior verdade* da humanidade que é a *salvação em Cristo*, logo a mentira não pode ser dada como algo que eles se utilizam, assim o outro que seria capaz de mentir e enganar para conseguir seus fins e não eles.

Durante todos esses anos, que envolve desde a saída em 1991 até os dias de hoje, a Missão busca voltar ao povo Zo'é, o que com as mudanças na política indigenista eles acreditam que possam conseguir. No entanto, mesmo com as proibições, houve tentativas de voltar ao território Cuminapanema “às escondidas”, segundo relatos documentados pela FUNAI em 1998, os indígenas teriam alertado que os agentes da Missão teriam “tentado entrar ao sul da área indígena para reativar a *Base Esperança*”. A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), também alertou à época escrevendo uma carta ao Presidente da Funai e ao Ministro da Justiça sobre esta “invasão às escondidas”, ao que a Missão responde como sendo uma mentira, afirmando que “nenhum membro da MNTB adentrou em área indígena dos Poturu ou Zo'é ‘às escondidas’”⁷⁹.

Trazer estas diferentes versões dos acontecimentos nos ajuda não a descobrir qual narrativa é a supostamente verdadeira, até porque é na contradição que podemos entender melhor a relação entre os agentes (FUNAI-MNTB-Gallois/ABA). Assim, não é o objetivo deste trabalho trazer quem está mentindo ou buscar, como dizem os missionários, “a verdade que libertará”, aqui interessa mostrar esse cenário que não por acaso marcou profundamente a MNTB, mas também o campo de ações indigenistas como um todo, pois envolve três agentes que se encontram e disputam lugares dentro deste universo. Dentro do campo, marcou principalmente a relação antropólogos-

⁷⁸ Coincidência ou não, este também é o lema do Bolsonarismo: “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” usado em muitos momentos na campanha e no decorrer desta gestão para apresentar uma verdade relativa a como este grupo tem encarado os fatos.

⁷⁹ Todas essas informações foram retiradas de documentos do acervo do Instituto Socioambiental.

missionários, que de uma maneira geral, é, como sabemos, uma relação de encontros e desencontros desde a formação da disciplina antropológica (MALINOWSKI, 1922; STIPE, 1980; PELS, 1990; ZEHNER, 2018) até os dias atuais.

Portanto, o “Evento Dominique” é importante para o entendimento mais aprofundado deste universo, pois além de situar os agentes no campo de ações indigenistas, também mostra os limites e desafios para a pesquisa antropológica. Este evento me posicionou no campo antes mesmo de eu começar a pesquisa e inegavelmente impactou a construção desta tese, por isso, antes mesmo de apresentar a história, a tradição e atuação da MNTB, se fez relevante apresentar este debate para o leitor, pois ele dá indícios do desenho deste campo de pesquisa.

2.4 Etnografar entre desconfianças e a construção de um campo de pesquisa

A partir da análise do “Evento Dominique” foi possível situar os atores deste campo de pesquisa. Entender uma parte do conflito, da desconfiança presente no processo da pesquisa etnográfica, o que foi se tornando cada vez mais evidente na medida em que ouvia e lia sobre as versões deste acontecimento. Assim, tendo como pano fundo o evento, pois ele foi uma das primeiras informações que tive acesso ao chegar na Missão, fui entendendo que este seria um campo de pesquisa complexo e um desafio para a realização da etnografia.

No entanto, neste caso específico, a dificuldade estava no fato de que as relações anteriores entre antropologia e missão forneciam as bases da minha relação como antropóloga pesquisadora naquele contexto. Assim, a desconfiança foi se tornando a tônica dos primeiros contatos com os missionários.

Por muito tempo pairou sobre minha pesquisa uma pergunta: Como fazer etnografia com pessoas que não desejam ser estudadas? Não que eu estivesse sendo impedida de realizar a etnografia, uma vez que apesar dos contratemplos, das desconfianças, dos não e dos silêncios, consegui durante esses anos encontrar um caminho para a pesquisa. Porém, era notório que a Missão preferia se manter longe da condição de objeto a ser investigado pela antropologia, seja pelos motivos que podemos entender a partir do “Evento Dominique”, seja pelo fato de que as missões evangélicas no Brasil trabalhavam no limite das permissões de trabalho oferecidas pela

FUNAI, assim seria mais prudente não chamar atenção para a forma como estavam atuando neste campo.

Dessa forma, o olhar de ela-não-deveria-estar-aqui era perceptível na maioria das pessoas com as quais eu interagi nesses anos de pesquisa. Por se tratar de uma missão fundamentalista, eles, de uma maneira geral, se mantinham mais fechados para o “mundo secular”, logo a minha entrada também precisaria de uma alguma justificativa dentro do universo religioso.

Assim, minha presença foi se tornando mais aceitável na medida em que eu conseguia compartilhar alguns códigos deste universo. Por ter sido filha de pastor e convivido com missionários durante a maior parte da minha vida, pude ser vista como alguém que entendia minimamente o “sacrifício da vida missionária”, além disso era percebida ou como uma pessoa cristã, que mesmo que não compartilhasse com todos os dogmas da Missão, podia ser entendida como alguém que estava talvez *desviada*⁸⁰, que poderia “voltar para os caminhos do *Senhor*” e quem sabe se tornar uma missionária.

Essa esperança numa conversão genuína ou na “volta para os caminhos do *Senhor*”, trazia de certa forma, principalmente para meus anfitriões uma tranquilidade de que eu não faria nada para prejudicá-los. De fato, esse nunca foi meu objetivo, aliás, segundo o próprio código de ética da ABA, os grupos estudados possuem a “garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado⁸¹”.

No entanto, uma coisa é importante salientar, a construção do código de ética na antropologia está relacionada com a proteção de um grupo que não exerce poder na estrutura social, para garantir que no processo de produção do conhecimento antropológico aquele povo não sofra algum tipo de penalidade por sua contribuição. Sabemos que a antropologia, por muito tempo, esteve atrelada aos processos coloniais, muitas vezes, se aproveitando das oportunidades oferecidas por essas estruturas sociais.

Assim, dos primeiros antropólogos até os pesquisadores contemporâneos diversas reflexões foram sendo construídas para repensar a produção etnográfica, atentando para o fato de que a antropologia é uma disciplina que comumente trabalha com grupos sociais que vivem às margens

⁸⁰ Seria alguém que saiu da igreja e “se afastou dos caminhos de Deus”.

⁸¹ Código de ética da Associação Brasileira de Antropologia. Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012 – Fonte: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>

da sociedade capitalista ocidental e por isso a produção de conhecimento deve levar em consideração os interesses daqueles grupos e ter consciência de que esta possui impacto político, social, econômico etc. e deve buscar de forma colaborativa atender para o que o grupo estudado almeja⁸².

Dessa forma, questiono: quais os limites éticos quando estudamos grupos que não ocupam posições marginais na sociedade e pelo contrário, atuam de forma deliberada para transformar a realidade de povos que vivem as margens da sociedade? Como produzir um conhecimento compartilhado, colaborativo, levando em consideração os interesses do grupo estudado, quando este grupo atua no mundo de forma a exercer poder sobre grupos vulneráveis?

Esses limites éticos se tornam um dilema na etnografia, uma vez que tais grupos são notoriamente parte interessada no que está sendo escrito sobre eles⁸³. E este interesse, muitas vezes, se apresenta como um desejo de “manipular sua própria representação para proteger sua posição na sociedade” (SOULELES, 2021, p. 210 – tradução da autora)⁸⁴. Neste sentido, a prática antropológica precisa refletir sobre esse tipo de economia representacional, pois, não apenas tais grupos buscam exercer esse controle, como eles podem inclusive deter mais poder que o antropólogo que os pesquisa (NADER, 1972), o que em contextos de pesquisa mais extremos pode colocar não só a etnografia em risco, como também o próprio pesquisador (ARCHER; SOULELES, 2021).

No caso deste trabalho, não experienciei um risco pessoal, mas a pesquisa foi em muitos momentos colocada em xeque, seja pela dificuldade de acesso, visto que, como colocado por Daniel Souleles (2021) as burocracias tendem a dizer não. Assim, quando se pesquisa grupos que ocupam certas posições na sociedade, é preciso encontrar brechas na estrutura institucional para superar o não da burocracia e encontrar o sim dos indivíduos. Seja pelas tentativas de controle sobre as possíveis representações que poderiam aparecer na minha escrita, numa forma de censura

⁸² A declaração de Barbados (1971) é um exemplo desse processo de reflexão sobre as práticas antropológicas. Porém, esta não visava apenas refletir sobre as práticas antropológicas, mas também missiológica e do Estado no contexto da América Latina para a construção da libertação das populações indígenas. A declaração foi assinada no Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul em Barbados no ano de 1971.

⁸³ Obviamente que todos os grupos estudados, sejam estes detentores ou não de poder na sociedade, são partes interessadas no que se está sendo produzido sobre eles mesmos, a questão aqui tem mais a ver com os diferentes mecanismos de controle de produção.

⁸⁴ Elites are often interested parties seeking to manipulate their own representation to protect their position in society.

indireta, o que me deixou num lugar incômodo como pesquisadora, pois ao mesmo tempo que eu tinha clareza quanto ao fato de que queria produzir uma pesquisa mais focada na compreensão do que na crítica, existiam questões que fatalmente não seriam vistas com bons olhos pela instituição missionária.

Esse lugar desconfortável posicionou este trabalho numa dualidade ou melhor num dilema, no qual ao mesmo tempo em que havia a necessidade de produzir uma etnografia baseada na ética antropológica, levando em consideração a ideia de não prejudicar o grupo estudado; havia também a impossibilidade de produzir uma etnografia completamente colaborativa e compartilhada entre pesquisadora e interlocutores, uma vez que existem questões políticas e sociais mais abrangentes que era preciso analisar sobre aquele grupo que exerce poder em contextos de vulnerabilidade social, além do que os missionários não entendiam suas ações como exercício de poder, o que faria com que eles não concordassem com esta dimensão da pesquisa.

Dessa forma, concordo com Souleles (2021), quando ele diz que o consentimento informado e a busca por não causar danos, não é algo que se torna possível, quando o objeto de estudo faz parte de um exercício de poder ao qual nos opomos ou mesmo aqueles que simplesmente queremos examinar.

Assim, com a dificuldade de encarar esses dilemas, meu intuito, no primeiro momento da pesquisa, que resultou na dissertação de mestrado, foi entender qual antropologia estava sendo utilizada pela Missão em sua prática missionária. Tal tema, que acredito ser muito importante e esclarecedor sobre a prática missionária, acabou também sendo um lugar mais conveniente para a MNTB, já que não trazia muito do que poderia ser mais polêmico da sua atuação. Com o passar do tempo e as mudanças políticas no Brasil, a Novas Tribos saiu de uma organização que tentava se colocar na arena indigenista de forma mais discreta e passou a entrar na arena de debates, a partir da atuação de agentes ligados as organizações missionárias fundamentalistas, de forma mais significativa e contundente.

Portanto, agora num segundo momento da pesquisa, aprofundando tanto teoricamente, quanto em dados, se fez necessário compreender as relações da Missão dentro do universo indigenista brasileiro refletindo de forma mais ampla as ligações políticas, sociais, teológicas etc. que se apresentam.

Este tema que é sobretudo político coloca este trabalho num terreno de maior atrito – mesmo compartilhando da perspectiva de que a antropologia, por ter essa característica mais descritiva, nos coloca num lugar mais de compreensão dos fenômenos do que necessariamente de uma crítica pela crítica – o que dificultou a ideia de um consentimento informado. Estava evidente para meus interlocutores que eu estava fazendo uma pesquisa antropológica sobre a atuação da Missão, mas nem eu tinha muito claro todos os caminhos que a pesquisa iria traçar posteriormente, como também, por estar lidando com exercício de poder que não apenas envolvia o campo, mas também a mim mesma, pelas disputas na arena indigenista entre antropólogos e missionários, havia um tensão de que a qualquer momento aquelas portas poderiam ser fechadas e eu não conseguiria mais continuar com este empreendimento etnográfico.

Neste sentido, como apontado na introdução, a negociação para a realização da pesquisa foi complexa, no Brasil demandou uma rede de contatos anterior que me abriu as portas do Centro de Treinamento Missionário, para acompanhamento do dia a dia e da presidência da MNTB, para realização de entrevistas. E nos EUA após diversas tentativas de contato não respondidas, a oportunidade veio em um *Open Campus*⁸⁵, que apesar de ser um evento formal e mais burocrático, foi a porta de entrada inicial. A partir dele pude ficar alguns dias a mais no Campus, conhecer os estudantes e professores, realizar algumas entrevistas e assistir algumas aulas.

Esse processo de tentativas e negativas, essa “navegação na neblina” (BARROSO, 2014 (b)) onde não se sabia muito bem aonde iria chegar ou até mesmo se iria conseguir extrair as informações necessárias para a construção de uma pesquisa do escopo de uma tese foi a tônica destes anos de investigação, o que demandou perseverança e criatividade para desenvolver alternativas que possibilitassem a construção da pesquisa, mesmo em face de barreiras, buscando se inserir nos espaços que iam sendo permitidos.

A relação entre pesquisador e interlocutores, neste contexto de pesquisa, escapa do modelo etnográfico clássico (MALINOWSKI, 1922; EVANS-PRITCHARD, 1937; etc.), se apoia em alguns de seus desdobramentos posteriores – que percebe o estabelecimento da distância entre pesquisador e “nativos” demarcada pela colonialidade (ASAD 1973), geopolítica (SAID, 1978), temporalidade (FABIAN, 1983), localidade (APPADURAI, 1991), classificações (PELS, 2021),

⁸⁵ O Open Campus é um evento no qual todos os semestres a instituição abre suas portas para visitantes e para prospecção de possíveis novos alunos e contribuintes.

entre outros pontos que colocaram a “autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 1998) em questão e reformularam epistemologicamente o fazer etnográfico – e olha para o campo desafiando a noção de nativo para dar conta de outros agentes do universo indigenista que disputam poder.

A questão do poder é um tema muito importante para repensar a disciplina antropológica (WOLF, 1969) e se questionar como Laura Nader (1972): “e se, ao reinventar a antropologia, os antropólogos estudassem os colonizadores em vez dos colonizados?” (NADER, 2020, p. 334). Esse movimento que a antropóloga nomeou de *Studying Up* nos ajuda a repensar as “tradições antropológicas”, tendo em vista que elas não são “fontes inesgotáveis de respostas” e precisam ser repensadas para lidar com contextos “politicamente tensos”, trazendo para além da observação participante outros recursos possíveis que possibilitem “negociar as condições de obtenção de informações” (CASTILHO; LIMA; TEIXEIRA, 2014, p. 11).

Segundo Jean & John Comaroff (1992):

Não há nenhum fundamento para supor que as histórias dos reprimidos, em si mesmas, fornecem uma chave especial para a revelação; [...] os discursos dos dominadores também rendem insights fundamentais sobre os contextos e processos de que fizeram parte. O corolário: não há um grande equilíbrio historiográfico a ser restabelecido, compensado de uma vez por todas, pela simples substituição das crônicas burguesas pelos relatos subalternos – “varrendo a fachada” das culturas passadas (Porter, 1983:3). A história, lembra-nos Antonio Gramsci, é produzida no confronto entre diversos mundos da vida que coexistem em dados momentos e lugares – entre as “linguagens tendenciosas” que, para Bakhtin (1982:263; Holquist, 1982:xix), jogam umas contra as outras e contra a “totalidade” (postulada, “realizada”) que lhes confere significado. Para a historiografia, assim como para a etnografia, são as relações entre fragmentos e campos que apresentam os maiores desafios analíticos. (COMAROFF & COMAROFF, [1992] 2010:21)

Neste sentido, olhar para atores que exercem poder e que no caso desta pesquisa disputam posições de poder com a própria disciplina antropológica e por tabela com a minha presença em campo se mostrou um desafio que exigiu um olhar metodológico e epistemológico situado, destacando as construções dos posicionamentos em campo e tendo em vista que, como colocado por Peter Pels (2021) a metodologia não fornece uma zona livre, um lugar tranquilo ou condição incondicional para exercer a pesquisa de forma independente das nossas próprias posições no campo, pois “tempo e posição são condições inalienavelmente concretas de nossas práticas de

conhecimento, por mais divinos e transcendentais que façamos nossas afirmações metodológicas parecerem” (PELS, 2021, p. 17 – tradução da autora)⁸⁶.

Dessa forma, como pesquisadora do campo antropológico fui situada nesta arena de disputas pelos interlocutores que também são posicionados e se posicionam neste universo a partir das relações entre os agentes do campo de ações indigenistas, mas também pelas “práticas de poder” que estes exercem no cotidiano das populações onde atuam, uma vez que estes agentes são “pessoas que se constituem em tipos sociais, cuja condição de sujeitos morais dá vida às instituições em que se inserem e [isto] é fundamental à sua compreensão” (CASTILHO; LIMA; TEIXEIRA, 2014, p. 22).

Assim, encarar este desafio, como colocado por Antonio Carlos de Souza Lima, Carla Costa Teixeira e Sérgio Ricardo R. Castilho (2014), envolve não apenas uma vigilância epistemológica, mas principalmente uma “política epistemológica” que dê conta de abarcar as subjetividades em jogo, tanto dos pesquisadores quanto dos interlocutores e que revele as tensões e “efeitos de poder” no qual os atores estão imersos; é necessário que para além do que foi observado em campo – as entrevistas e trocas com os interlocutores –, entre na construção deste conhecimento os limites de acesso, os controles, as posições impostas, os documentos, discursos, constrangimentos, dando “contextos aos textos” (COMAROFF; COMAROFF, 2010) para que a compreensão deste universo saia da superfície comum e consiga produzir um tipo de conhecimento que faça sentido não apenas para o campo das ciências sociais, mas também para os outros atores que circulam nos mundos sociais que esta pesquisa abarca (BARROSO, 2014 (a)).

Nessa perspectiva, a escolha foi por entender que as diferentes posições dos atores, revelam, como no caso do “Evento Dominique”, nuances da configuração do campo e que devem ser entendidas como parte do espaço público de disputas e conflitos na conformação e manutenção de um campo indigenista. Neste sentido, busco refletir a partir de um campo extenso ou multissituado (MARCUS, 1995), que passeia pelas atividades de formação da Missão no Brasil e nos EUA, as relações cotidianas com alunos, professores; entrevistas com os líderes; documentos oficiais e oficiosos que circulam tanto dentro quanto fora das instituições; histórias; reportagens; *lives* nas

⁸⁶ Time and position are inalienably concrete conditions of our knowledge practices, however god-like and transcendent we make our methodological claims out to be (PELS, 2021, p. 17).

redes sociais e reuniões online⁸⁷ e que também passa por entender as posições nas quais fui situada não apenas em um contexto, mas em todas essas experiências.

Assim, acredito que essa pesquisa em alguns momentos encarou o campo a partir do *Studying Up* (NADER, 1972) utilizando a estratégia de “estudar para cima” recortando verticalmente o campo, olhando para essas pessoas que possuem posições de práticas de poder e buscando acessá-las.

Por que, se os antropólogos ainda estão interessados na dominação, eles tendem a focalizar sua atenção no dominado, o 'outro', em vez de fazer dos processos de dominação o assunto da investigação antropológica? Tais questões levam a uma investigação que inclui as perspectivas daqueles que dominam e uma análise das maneiras pelas quais eles sustentam seu domínio. (WRIGHT; REINHOLD, 2011, p. 87)⁸⁸

Para isso, a ideia de *Studying Through* (WRIGHT; REINHOLD, 2011) também ajudou a refletir esses processos de dominação não apenas de cima para baixo, mas “através de” conectar as diferentes experiências e materiais de pesquisa ao longo deste anos, buscando concatenar pequenas questões e situações a processos mais longos de mudança, entendendo as relações de poder que se modificaram, principalmente nos últimos anos e assim encontrar maneiras de estudar as especificidades destas formações de poder.

Aqui também, penso num estudo “entre” (*Studying Between*), pois as negociações se deram em alguns momentos de “baixo para cima”, mas em outros era uma negociação entre uma pessoa que era vista como de alguma forma participante deste campo, seja porque compartilhava de um universo simbólico cristão comum e, por isso, era vista muitas vezes como alguém que podia ser *tocada por Deus* e se tornar missionária ou uma agente de defesa deste campo. Seja porque era entendida como um agente de disputa dentro do campo indigenista brasileiro e assim precisava ser encarada de frente, alfinetada alguma vezes e quem sabe ser convencida.

Assim, ao chegar em campo a imagem que foi sendo construída sobre mim na Novas Tribos, era de uma pesquisadora neófita que podia ser vista em alguns momentos como ameaça, mas que

⁸⁷ O que por conta da Pandemia de Covid-19 se tornou um dos principais instrumentos de coleta de dados dos últimos dois anos.

⁸⁸ In short, why, if anthropologists are still interested in domination, do they tend to focus their attention on the dominated, the 'other', rather than making the processes of domination the subject of anthropological inquiry? Such questions prompt an investigation which includes the perspectives of those who dominate and an analysis of the ways in which they sustain their dominance. (WRIGHT; REINHOLD, 2011, p. 87).

depois passou a ser vista como uma esperança para diminuir as tensões presentes no universo indigenista. Após o depósito da minha dissertação na biblioteca da Universidade Federal da Paraíba, e algumas publicações que saíram em congressos, essa perspectiva foi se modificando de esperança à frustração⁸⁹, pois, como ouvi de uma das interlocutoras: “Ah, achei que você não falou nada que não fosse verdade, mas achei o texto um pouco depreciativo em relação ao CTMS e a comunidade”, ao que eu perguntei: “Depreciativo? Por quê?” e ela me respondeu: “talvez tenha criado expectativas. Só isso”.

Esse lugar como pesquisadora que maneja as expectativas do campo pesquisado, os limites éticos, temporais, conceituais e que precisa também responder a questões que interessem o campo acadêmico, trazendo contribuições para o desenvolvimento posterior de investigações neste universo; é um lugar ambíguo que, acredito, muitos outros contextos de pesquisa compartilham.

Para pesquisadores das elites, das instituições, dos processos de formação de Estado etc., essas questões tomam um contorno diferente, pois muitas vezes, como dito anteriormente, esses grupos estão em posições de poder e controle tanto sobre o trabalho, podendo fechar a porta completamente e impedir o acesso, como também, sobre âmbitos maiores, uma vez que estes manejam recursos financeiros, humanos e políticos de grande porte, principalmente no contexto político atual e em especial se comparado a uma pesquisadora de uma universidade pública do interior do nordeste brasileiro sem muitos recursos e que se interessou por um tema de pesquisa complexo que tem como seus “objetos de pesquisa” um grupo que em sua trajetória tem antagonizado com antropólogos e diversas organizações do campo de ações indigenistas.

Esse desafio de etnografar elites, instituições e processos de formação de Estado, como coloca Antonio Carlos de Souza Lima (2019) é:

uma forma de luta e de produção de subsídios para uma visão menos abstrata, homogeneizada e totalizante de ações que, de tão supremas, nos deixam como alternativas apenas o cansaço extremo, a exaustão, a desistência ou a adesão a escolhas incontornáveis, ou uma exposição suicida (e genérica) aos ataques das forças dominantes no momento, que se propõem definidoras de nossa vida e de nossa morte, como, por vezes, o são (Idem, p. 57).

⁸⁹ Também saliento que a partir de 2018 com o apoio explícito de grande parte dos missionários a eleição de Jair Messias Bolsonaro se tornou mais evidente que estes passaram a me ver a partir de uma perspectiva incompatível às suas aspirações e desejos.

Nesta perspectiva, penso que este empreendimento de pesquisa foi desafiador em muitos aspectos. Nos últimos anos e mais especificamente desde 2015, vários embates, confrontos e conflitos políticos foram se agudizando, trazendo consigo disputas entre agendas construídas para e com as populações indígenas, uma vez que há antagonismos de projetos no que diz respeito às concepções de desenvolvimento social, político e econômico e após 2018, com eleição de uma agenda de poder que de forma declarada e notória, propôs o desmonte da agenda indigenista e a ambiental no país, contando com o apoio das organizações missionárias do campo fundamentalista, que pode nomear pessoas para órgãos governamentais e também efetuar políticas assistenciais, como veremos mais adiante, transformou completamente o campo de pesquisa no qual comecei a me inserir em 2013.

Dessa forma, no decorrer da pesquisa, a primeira reação a minha presença foi de apreensão e espanto, depois, desconfiança e cuidado, mapeando minha história e perspectiva, para assim tecer críticas ao trabalho antropológico – como por exemplo: “os antropólogos não se importam de fato com os índios, eles vão lá, fazem o trabalho para enriquecer às custas dos povos indígenas”⁹⁰ – em seguida, de expectativas quanto aos frutos que este trabalho pode gerar e, no contexto atual, passou-se para suspeita, dúvida e desconfiança novamente.

Por fim, saliento mais uma vez que a suspeição sobre minha pesquisa e escrita, tem sido uma ferramenta de controle, poder e delimitação tanto do acesso aos dados, quanto da própria escrita. Mas, que para além disso tem proporcionado reflexões que acredito serem importantes para o campo etnográfico, mostrando o lugar ambíguo que o pesquisador pode estar inserido e quem sabe produzir reflexões que escapem esse contexto específico e propicie o desenvolvimento de instrumentos epistemológicos e metodológicos mais profícuos às ciências sociais.

⁹⁰ Fala de uma das alunas do MNTB na aula de Legislação Indigenista que acompanhei.

3. HISTÓRIA E DESENVOLVIMENTO DA MISSÃO: O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA NTM E MNTB

*Seldom do people realize how closely missionary work parallels
that of one of Uncle Sam's jungle fighters
(Brown Gold, 1944)*

A partir deste pano de fundo que indica o contexto desta pesquisa, podemos começar a situar e apresentar a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB). Ela é uma instituição religiosa que trabalha com a evangelização de populações indígenas e outros povos tradicionais no Brasil e no mundo. Faz parte da *New Tribes Mission* (NTM), que desde 2017 se chama *Ethnos360*, sua sede fica nos Estados Unidos, mas a instituição possui ramos em diversos países no mundo, como Canadá, Alemanha, Nova Zelândia, entre outros.

Entender as raízes históricas da MNTB, sua doutrina e ideologia, sua estrutura organizacional, a composição de seus membros e grupos de apoio, suas estratégias para lidar com as questões políticas, governos nacionais, estrangeiros e outras agências não-governamentais; e seu *modus operandi* nos dá uma compreensão mais completa desta instituição religiosa.

No decorrer desses anos de pesquisa, a partir da etnografia e da coleta e análise de documentos foi possível construir um entendimento sobre esta organização que ocupa um lugar importante no contexto da atuação indigenista no Brasil hoje. Por muito tempo, as missões de fé buscaram ocupar um lugar de menor destaque neste cenário, uma vez que não ser lembrado, não estar em evidência pode oferecer um lugar de maior liberdade de atuação para estas agências no processo histórico. Contudo, buscar um lugar de menos destaque não os fizeram menos atuantes, pelo contrário, desde que foi fundada no Brasil, a Novas Tribos buscou articular sua presença e continuidade entre as populações indígenas por diversos meios políticos e sociais.

Assim, neste capítulo buscarei apresentar um panorama geral desta instituição para que a partir dele possamos compreender diferentes dimensões deste universo e que mesmo que não seja possível explicitar todas as dimensões desta instituição, colaborará com o desenvolvimento de pesquisas posteriores, apresentando a construção histórica desta organização, começando com a sua fundação nos EUA, sua chegada, permanência e crescimento no Brasil através de suas escolas e parcerias.

Um primeiro ponto importante sobre a história da Missão Novas Tribos é que ela é contada a partir da história dos missionários. É importante perceber que as mulheres missionárias na maioria dos relatos, como ficará explícito no decorrer da narrativa, são reduzidas a esposas dos missionários, mesmo que muitas delas tenham realizado o treinamento, são os homens que recebem os destaques, fazendo com que muitas vezes nem o nome da mulher seja citado, ela entra na história como esposa, viúva ou família do missionário. Assim, a história da *New Tribes Mission* é, em geral, a história de homens brancos cristãos da classe média/ média-baixa americana que deixam seus empregos comuns e decidem oferecer suas vidas com o objetivo de levar a mensagem do *evangelho* aos lugares mais afastados do mundo.

Em segundo lugar, essa não é uma história contada a partir da percepção de construção de uma instituição, mas sim a partir da ideia de que Deus havia tocado o coração de “homens comuns” (como usualmente os missionários da Novas Tribos se referem aos seus fundadores) para sua *obra*. Paul Fleming é apresentado na narrativa de fundação da NTM como esse homem comum: “Deus não utilizou um gigante espiritual para fundar a *New Tribes Mission*. Ele usou Paul Fleming” (WISHART, 2017).

Paul Fleming começou a construir a *New Tribes Mission* em 1942 e foi seu principal representante até 1950 quando morreu em um acidente de avião a bordo do *Tribesman II*⁹¹ (DOUGLAS C-47). Para Fleming, a criação de uma organização como a NTM que pudesse enviar todo cristão que tivesse o *chamado*⁹² para o campo missionário, era de extrema importância para o avanço do evangelho entre os povos não contactados. Muitas organizações missionárias naquele momento tinham diversos pré-requisitos para admitir novos missionários, como por exemplo, ser casado, não ter muitos filhos, ter um certo grau de educação, ser jovem, com saúde e ter suporte financeiro (COCHRAN, 2017).

Fleming acreditava que se Deus havia *chamado* aquelas pessoas para sua *obra*, nenhuma organização poderia barrar o “*ide dos servos de Deus*”, não importavam questões financeiras, educacionais, habilidades etc. tudo era uma questão de ter *fé* em Deus. Sobre o trabalho inicial de

⁹¹ Segundo avião comprado pela *New Tribes Mission* para o transporte dos missionários.

⁹² O chamado é o termo utilizado no contexto evangélico para designar a vocação que o indivíduo possui no trabalho cristão. Acredita-se que Deus distribuiu dons entre seus servos e a partir destes alguns terão o chamado para o pastorado, para o ensino, para missionar etc.

Paul Fleming uma missionária da *Ethnos360*, que pude conversar durante pesquisa feita no *Ethnos360 Bible Institute (EBI)* em 2019, me disse:

“Paul desafiava os missionários para que sua confiança estivesse em Deus, somente em Deus, e não no quanto dinheiro eles tinham ou quais eram suas habilidades ou o que eles sabiam sobre outras línguas, outros povos ou mesmo teologia. Deus não escolhe os capacitados, capacita os escolhidos” (Tradução da autora)⁹³.

Dessa forma, começa a ser desenhado o que seria esta Missão, que tinha como principal objetivo direcionar suas ações para os campos de trabalho onde nenhum esforço missionário havia sido feito ou nenhuma mensagem do evangelho havia chegado (COCHRAN, 2017). Para isso, Paul Fleming juntamente com outros três homens, Cecil A. Dye, Lance “Doc” Letham e Robert William, começaram a construir esta organização.

A história de fundação da NTM é contada por eles mesmos, não há muitas menções ao trabalho desta instituição em outros textos sobre as organizações missionárias. Na pesquisa bibliográfica para a construção desta tese realizada em diversas bibliotecas seculares⁹⁴ dos EUAS, buscadores on-line e bibliotecas de Escolas confessionais (Divinity Schools⁹⁵), pude constatar que a *New Tribes Mission* aparece de forma muito reduzida nas buscas. Não havia livros sobre a NTM, apesar de haver dezenas de livros sobre várias missões católicas e protestantes (ROBERT, 2009). A *New Tribes* apareceu em apenas 15 menções, entre alguns artigos repetidos, nenhum livro e uma tese de 2008 feita por Robert McConnell Strauss, missionário e professor do *New Tribes Bible Institute* a época.

Segundo a professora Dra. Dana L. Robert da Escola de Teologia da Boston University, que estuda a história do cristianismo e das missões ao redor do mundo, as Missões de Fé, frequentemente, não se importam muito com suas histórias, não costumam publicar seu processo

⁹³ “Paul challenged the missionaries to be sure their confidence was in God, only in God, and not how much money they had or what their skills were or what they knew about other languages, other peoples or even theology. God doesn’t call the qualified, He qualifies the called”.

⁹⁴ UMass-Boston, Harvard University, Boston Public Library, Yale University, Boston University, Library of Congress, entre outras.

⁹⁵ Harvard Divinity School, School of Theology Boston University, Yale Divinity School

histórico e muitas vezes reescrevem essas histórias, modificando marcos controversos. Em seu livro: “*Christian Mission: How Christianity became a world religion*”, Robert explora como o cristianismo se tornou uma religião mundial através das missões e examina a história de diversas missões cristãs ao redor do mundo, a grande maioria delas é marcada por figuras importantes, na maioria dos casos homens⁹⁶. Por outro lado, existe a partir das missões conectadas a tradições eclesiásticas (Batistas, Metodistas, Luteranas etc.) um maior cuidado⁹⁷ em contar suas histórias, estabelecendo marcos históricos importantes e publicando sobre ela no decorrer do processo histórico (ROBERT, 2009).

Partindo disso, essa história que vai ser apresentada aqui buscará trazer a narrativa que é contada pela Missão através das conversas que tive em campo, de algumas publicações em seus sites e blogs e do livro *Founded: The heritage of Ethnos360* escrito pela missionária Rosie Cochran⁹⁸ (2017). A narrativa é marcada por explicações metafísicas da realidade e não por explicações do mundo secular (contexto histórico, político, financeiro e social). Mas, este trabalho buscará traçar paralelos e estabelecer relações com o contexto abrangente, para que a possamos entender melhor o contexto de fundação desta instituição.

3.1 From New Tribes Mission to Ethnos360

*“By unflinching determination,
we hazard our lives and gamble all for Christ
until we have reached the last tribe
regardless of where that tribe might be.”
(New Tribes Mission Vision, 1942)*

Como dito anteriormente a *New Tribes Mission* começa a tomar forma como instituição em julho de 1942 e em novembro do mesmo ano envia para a Bolívia 16 pessoas, sendo 10 adultos e 6 crianças, para evangelizar o povo Ayoré. O mundo vivia a segunda guerra mundial, o que

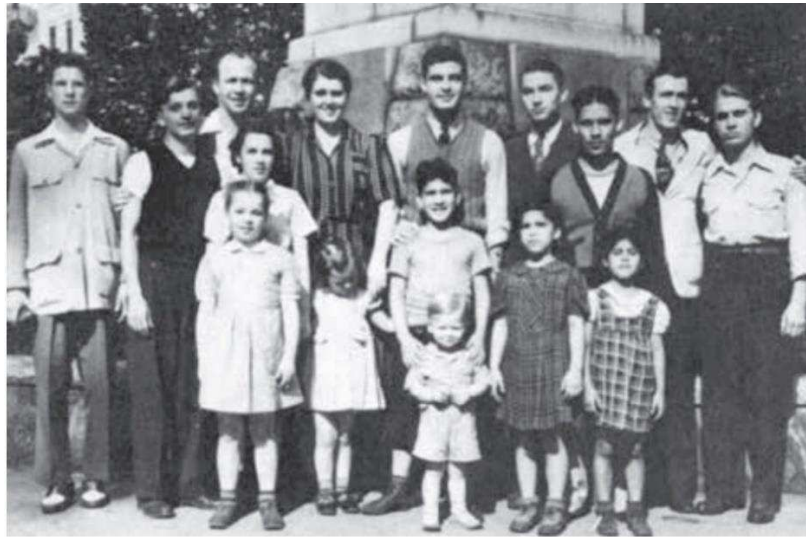
⁹⁶ A proeminência masculina no universo das missões protestantes é um fato que a autora discute e busca levar o olhar para a mulher no mundo missionário (ROBERT, 2009).

⁹⁷ Talvez este exercício de escrever e demarcar suas histórias seguindo os cânones seja um elemento de reivindicação de um lugar em meio aos outros concorrentes, como um marcador de legitimidade neste universo.

⁹⁸ Rosie Cochran juntamente com sua família (seu marido, Matt Cochran, e seus quatro filhos) foram missionários da *Ethnos360* na Venezuela. Atualmente, ela trabalha como redatora da equipe do escritório doméstico da *Ethnos360* em Sanford, FL.

dificultava emissões de passaporte e processos burocráticos, o que para os missionários correspondia também a uma “guerra espiritual”, visto que as pessoas precisavam com urgência ouvir a mensagem de salvação e os empecilhos que porventura apareciam eram provas dessa batalha.

Figura 10 – Primeiro grupo de missionários da *New Tribes Mission*



Fonte: COCHRAN, 2017

Neste primeiro momento a NTM não possuía recursos financeiros para enviar o grupo, mas, segundo a narrativa missionária, “Deus proveu” o dinheiro necessário para a compra das passagens de navio, custos da viagem e estadia, também conseguiram em tempo recorde emitir passaportes e resolver todas as burocracias. Não fica explícito na narrativa quem ou quantas pessoas ajudaram na burocracia ou fizeram a doação do dinheiro, apenas que a quantia necessária foi levantada e foi possível realizar a viagem em tempo hábil.

É importante salientar que este é o modelo de respostas das Missões de Fé, pois acreditam que “Deus está no controle” e por isso tudo o que ocorre é pela vontade dele, principalmente no que diz respeito as questões financeiras, apesar de movimentar atualmente valores econômicos

numa escala surpreendente: algo em torno de 64 milhões de dólares⁹⁹, o dinheiro é sempre indicado como providência divina.

O primeiro grupo missionário que inaugura os trabalhos da NTM é enviado ao campo sem um treinamento específico, uma vez que neste momento a New Tribes ainda não oferecia nenhum tipo de formação missiológica. Entre os missionários enviados, apenas uma missionária é apontada como tendo feito alguma formação, Dorothy que é apresentada na narrativa como esposa do Cecil Dye (*NTM's Chairman*), fez um curso de verão na Summer Institute of Linguistics no mesmo ano de sua ida ao campo missionário (COCHRAN, 2017).

Este grupo que tinha como objetivo evangelizar o povo Ayoré, que era conhecido como um povo pouco aberto a sociedade abrangente. Todas as tentativas de contato tinham resultado em conflitos e mortes. Mas, para os missionários aquele era um desafio que eles gostariam de enfrentar. Assim após alguns meses de preparação sete missionários da equipe vão ao encontro dos Ayoré. Após entrarem no Território Ayoré a equipe se divide e cinco missionários continuam a intervenção e dois voltam para a cidade:

Reconhecendo que eles talvez estivessem no território Ayoré, concordaram que aquele era o momento de mandar as armas, instrumentos musicais e o excesso de bagagem e volta para Roboré com Wally e Clyde. Roberto Zebers já havia voltado, pois teria se recusado a encontrar os Ayoré desarmado. Um filme colorido de 16 mm de suas jornadas até agora foi enviado para processamento. Cecil Dye, Bob Dye, Dave Bacon, George Hosbach e Eldon Hunter permaneceram¹⁰⁰ (COCHRAN, 2017, p. 48 – Tradução da autora).

⁹⁹ Segundo informado pela MinistryWatch, que é uma organização sem fins lucrativos que observa os ministérios cristãos para oferecer a possíveis doadores um portal da transparência destas instituições, mostrando o quanto de receita, despesas e quando os ministérios arrecadaram a cada ano. Segundo consta em seu site: “MinistryWatch is an independent donor advocate facilitating the information needs of donors. It provides information on organizations alleging to be charitable and its key leadership to identify materially misleading behavior, or wasteful spending practices, as well as identifying those operations that are above board and running efficiently. The objective is to limit consequences of scams and prevention of fraudulent activity, promote better allocations of giving, encourage intelligent questions of organizational structure, financial health, and advance the idea of organizational transparency and best practices. MinistryWatch is the online database component of Wall Watchers those profiles and reports on nonprofit ministries. MinistryWatch is not an organization but is just one communication outlet for Wall Watchers. MinistryWatch is sometimes seen as a type of consumer reporting website of faith-based charities”.

¹⁰⁰ Recognizing that they could very well be in Ayoré territory, they agreed that now was the time to send the firearms, the musical instruments, and all excess baggage back to Roboré with Wally and Clyde. Roberto Zebers had already returned, as he refused to face the Ayorés unarmed. A 16mm colored motion picture film of their journey thus far was sent out for processing. Cecil Dye, Bob Dye, Dave Bacon, George Hosbach and Eldon Hunter remained.

Esta foi a última vez que esta equipe foi vista. Depois disso várias equipes de buscas foram estabelecidas, mas os corpos nunca foram encontrados. Este foi o primeiro grupo missionário da NTM. Apesar da tentativa frustrada, a narrativa que a Missão apresenta sobre essa história mostra que para eles essa era vontade de Deus: “Uma coisa que você aprende na caminhada com Deus é que não adianta brigar com ele. Nós não entendemos os planos dele agora, mas depois tudo fica claro. Hoje os Ayoré conhecem a palavra de Deus, aqueles cinco homens deram suas vidas para isso¹⁰¹.”

Assim, mesmo após a tragédia, a liderança da NTM não se abateu e continuou os trabalhos de consolidação da Missão, pois a dificuldade também é um marcador de confirmação da missão. Em maio de 1943 lançaram a revista *Brown Gold* que seria o meio de divulgação oficial da instituição. Três mil cópias foram enviadas por todo o país para “desafiar” mais pessoas para o trabalho missionário. A partir da divulgação tanto da revista, quanto das viagens que Fleming e outros representantes da New Tribes faziam pelos EUA, conseguiram arrecadar mais recursos e receberam doações importantes como o primeiro terreno para a construção de um centro de treinamento.

Em setembro de 1943 foi aberta a primeira turma para o curso preparatório de missionários nos moldes de um acampamento. Nele foram oferecidas aulas de mecânica, soluções para construções na selva, economia missionária, métodos de campo, bem como outras fases de preparação missionária prática. Assim que abriram o curso trinta estudantes começaram o treinamento de seis meses. O modelo do treinamento era militar.

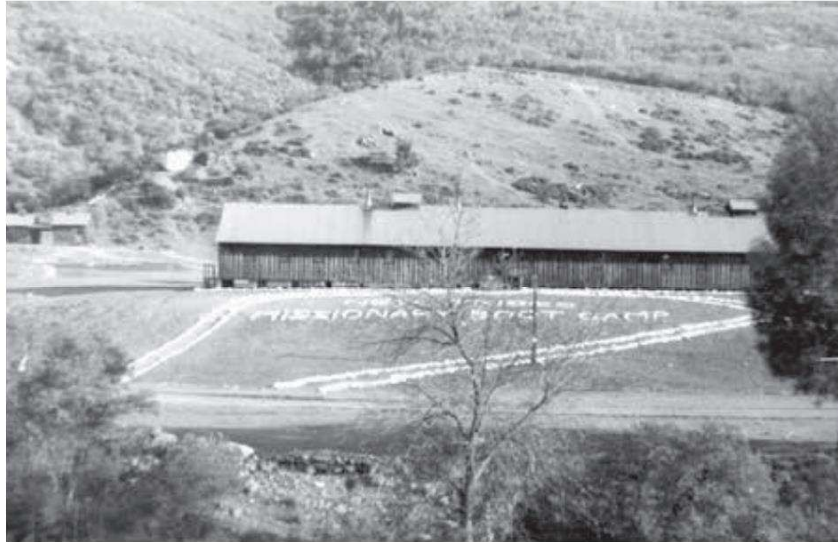
Raramente as pessoas percebem como o trabalho missionário se assemelha ao de um dos combatentes da selva do Tio Sam. (...) Um missionário precisa estar preparado fisicamente para enfrentar as dificuldades do pioneirismo no estado mais natural da selva de um país. Ele deve saber se manter e ser capaz de combater as muitas barreiras naturais que o confrontarão¹⁰² (Brown Gold, 1944 – Tradução da autora)

¹⁰¹ Fala de uma das missionárias entrevistadas.

¹⁰² Seldom do people realize how closely missionary work parallels that of one of Uncle Sam’s jungle fighters. ... A missionary need to be prepared physically to stand up under the hardships of pioneering in the rawest jungle

Com o passar dos anos o treinamento em estilo militar da NTM foi se consolidando e se tornando conhecido. Em 1945, 100 estudantes estavam sendo preparados para a “vida na selva” através do curso de treinamento missionário no *Fouts Springs Boot Camp*.

Figura 11 – Primeiro local de treinamento da *New Tribes Mission*



Fonte: COCHRAN, 2017

O treinamento e as mudanças que ocorreram em seu formato, estilo e modelo educacionais será abordado ao final deste capítulo fazendo um comparativo com o modelo de treinamento anterior e o realizado atualmente tanto no Brasil quanto nos EUA. No entanto, importa observar que para os líderes da Missão naquele momento, por sua tradição fundamentalista¹⁰³, o treinamento que o missionário deveria receber precisaria ser mais focado em questões de sobrevivência. Segundo Robert M. Strauss (2008), Paul Fleming “encorajava os missionários a não confiarem em sua educação, mas apenas em Deus”¹⁰⁴ (tradução da autora).

country. He must know how to maintain himself and be able to combat the many natural barriers that will confront him.

¹⁰³ No próximo capítulo ficará mais evidente o que isto significa

¹⁰⁴ “He encourages men not to confidence in their education, but in God alone”.

Assim, a NTM começa sua trajetória de formação de agentes de trabalho para o campo missionário. Essa trajetória que começa com uma tragédia, que é a morte dos primeiros cinco missionários enviados, continua a ser marcada por diversos infortúnios, alguns deles fatais.

Em janeiro de 1946 acontece um incêndio que começa em um dos dormitórios do *Fouts Springs Boot Camp* e se espalha por todo alojamento que naquele momento abrigava 60 pessoas, foi um incêndio de grandes proporções, um bebê perdeu a vida e o alojamento com pertences pessoais dos estudantes e materiais da NTM foram destruídos. Após a tragédia tiveram que arrecadar fundos para reconstrução do local, o que aconteceu rapidamente e voltaram a ativa.

Com o treinamento de novos missionários, os dirigentes da organização começaram a perceber a necessidade de um transporte que pudesse levar mais rapidamente os missionários aos campos de trabalho, uma vez que:

conseguir candidatos para o treinamento era a parte mais fácil; encontrar passagem para levá-los ao campo durante a guerra era quase impossível. Havia lista de prioridade para os assentos, exigindo meses de espera; as tarifas de embarcações e companhias aéreas estavam subindo rapidamente; além disso greves de transporte e conexões ruins adicionavam-se ao problema em questão (COCHRAN, 2017, p. 75 – Tradução da autora).¹⁰⁵

Visando conseguir enviar um número maior e mais frequente de missionários aos campos, Paul Fleming começa a articular a possibilidade de compra de uma aeronave. Era um plano audacioso visto que os preços das aeronaves variavam na época entre US\$ 20.000 e US\$ 60.000. Isto, até o início de 1949, quando a American Airlines decidiu vender sua frota de DC-3 para comprar aeronaves mais novas, maiores e mais rápidas. A notícia chegou ao Comitê Executivo da NTM de que esses DC-3 seriam vendidos por US\$ 8.500 cada.

Segundo o relato, os próprios missionários da instituição contribuíram para a compra da aeronave, pois cada um investiu o dinheiro de suas passagens individuais para a aquisição coletiva. Eles nomearam a aeronave DOUGLAS DC-3 de *Tribesman*. Além de alguns pequenos reparos,

¹⁰⁵ Getting candidates into the *training* was the easy part; finding passage to get to them to the field during wartime was nearly impossible. Seats came on a priority basis, requiring months of waiting; boat and airline fares were rising rapidly; and shipping strikes, and poor connections added to the problem at hand

ajustes e limpeza, a aeronave estava em perfeitas condições. Após aquisição do avião, precisavam de pilotos, o que não foi um problema, uma vez que Bill Post, ex-piloto do Exército Americano já era membro da Missão, com a experiência e formação que tinha se tornou primeiro piloto, mecânico certificado e instrutor de voo. Ben Wetherald, um jovem interessado em ingressar na NTM, tornou-se o segundo piloto, pois também havia sido um piloto do Exército, pilotando um DC 3 na guerra. Por fim, Ken Finney que tinha experiência como navegador no Exército completou a equipe para o primeiro voo, visto que ele e sua esposa tinham acabado de completar o treinamento em *Fouts Springs*.

Figura 12 – *Tribesman*: primeira aeronave da NTM (1950)



Fonte: COCHRAN, 2017

Assim, o avião fez seu primeiro voo, levando a equipe para a Venezuela em junho de 1949. Segundo o relato dos missionários, mais de 160 missionários foram levados para diversos países da América do Sul, entre eles o Brasil. Contudo, em junho de 1950, um ano após o primeiro voo do *Tribesman*, a aeronave a caminho da Venezuela, após abastecer em Kingston Jamaica, perdeu altitude e se chocou contra uma montanha. Nenhum dos 15 ocupantes da aeronave sobreviveram

Sobre esta tragédia Paul Fleming escreveu na revista *Brown Gold* (1950):

Na América do Sul, assim como em muitas outras partes do mundo, escondidas em densas selvas, mesmo no local onde o avião caiu, existem milhares presos pela escuridão pagã.

Eles não morrem apenas uma morte física, mas morrem a morte eterna dos condenados, simplesmente porque não há farol espiritual, nenhum farol espiritual através do qual o Senhor possa derramar sua mensagem de esperança eterna aos homens. Os 15 a bordo do grande avião terminaram seu trabalho, mas Deus não permitiu que isso acontecesse para nos lembrar da solene responsabilidade que temos de levar outro modo de vida a esses milhões que morrem tão desesperadamente sem Cristo? Devemos viver e viver de todo o coração para cumprir essa responsabilidade¹⁰⁶ (FLEMING apud COCHRAN, 2017, p. 82 – Tradução da autora).

Assim, como a morte da primeira equipe, esta outra tragédia também recebe a justificativa divina e serve como incentivo para que outros possam também dar suas vidas ou pelo menos contribuir financeiramente a esta causa que para as Missões de Fé vale todo recurso humano e monetário possível.

Após esta publicação na revista *Brown Gold* que circulou por todo país, a *New Tribes Mission* recebeu diversas doações e em apenas três meses conseguiram o montante de US\$ 28.000 que eles precisavam para comprar uma outra aeronave. Assim, compraram um avião modelo DOUGLAS C-47, era um avião de carga que foi reformulado e se tornou um avião comercial com 21 assentos para passageiros. Foi pintado nas cores da NTM, marrom e dourado, e chamado de *Tribesman II*. Assim como no primeiro avião, os pilotos eram ex-combatentes do exército americano.

O primeiro voo do *Tribesman II* tinha como destino o Brasil, mas, antes iria pousar em Dretoit, uma das ocupantes era a viúva do piloto do *Tribesman I*, Sra. Donna Wetheral, que estava indo junto com seu filho, um bebê de 7 meses para trabalhar com professora dos filhos dos missionários no Brasil. Juntamente com ela, a Sra. Edna Greiner e seus cinco filhos, ela que também perdeu o marido no acidente do *Tribesman II*, estava indo servir como missionária. Além delas outros missionários e o diretor da Missão, Paul Fleming, embarcaram.

¹⁰⁶ “In South America, as well as many other parts of the world, tucked away in dense jungle country, even in the very range where the plane went down, there are thousands bound by heathen darkness. They do not die just a physical death, but they die the eternal death of the doomed, simply because there is no spiritual beacon, no spiritual lighthouse through which the Lord can pour His message of eternal hope to men. The 15 aboard the big plane have finished their job, but hasn’t God allowed this to happen to remind us of the solemn responsibility we have of bringing the way of life to these multiplied millions who die so desperately without Christ? We must live and live wholeheartedly to fulfill that responsibility.

Infelizmente, assim como o *Tribesman I*, o segundo avião da NTM sofre um acidente que não deixa nenhum sobrevivente. A aeronave foi surpreendida por uma tempestade, os pilotos perderam o controle e o avião se chocou contra o Mount Moran em Wyoming.

Com esse segundo acidente e com a morte de Paul Fleming, os diretores da instituição começaram a duvidar do futuro da organização. Mas, assim como nas outras tragédias, eles acreditavam que Deus tinha um propósito maior com aqueles acontecimentos. E utilizaram destas perdas como combustível para o trabalho. Até aquele momento eles já tinham enviado missionários para diversos países da América do Sul, África e agora estavam começando o trabalho na Papua Nova Guiné.

Segundo o relato oficial da instituição, a morte de Paul Fleming se deu para que Deus pudesse mostrar que aquela Missão era maior que apenas um homem. “Não foi uma missão de um homem só. [...] Paul costumava dizer: ‘Deus não quer fazer um homem grande com muitas bênçãos, mas Ele quer abençoar muitos pequenos homens usando suas vidas’”¹⁰⁷ (COCHRAN, 2017, p. 89 – Tradução da autora).

É importante notar que no universo de explicações metafísicas, como este próprio das missões de fé, onde tudo está sendo controlado por um ser supremo para um bem maior, todas as tragédias, que são vistas enquanto um martírio, servem como meio de divulgação da causa. Assim, esse conjunto de tragédias que aconteceram ainda antes que a Missão completasse uma década de existência, ajudaram a oferecer as bases de fundação da instituição, moldando a imagem da organização, uma vez que muitas igrejas e fiéis passaram a apoiar financeiramente ainda mais a NTM, pois se aqueles homens e mulheres estavam dispostos a correr risco de vida para levar a *mensagem* aos povos que nunca ouviram do *evangelho* cristão, era porque esta era uma instituição missionária que se comprometia com a pregação do evangelho a todo custo.

Homens e mulheres podem ter dado suas vidas, mas a visão permaneceu. Mais importante, o Espírito de Deus permaneceu e a obra continuou. Paul e os outros fazem uma grande falta, mas a visão foi passada para que outros homens e mulheres tivessem confiança na

¹⁰⁷ . It wasn't a one-man mission. [...] Paul used to say: “God does not want to make one man big with a lot of blessings, but He wants to bless a lot of little men by using their lives”.

capacidade de Deus para liderá-los e dirigi-los¹⁰⁸. (COCHRAN, 2017, p. 92 – Tradução da autora)

As tragédias não pararam por aí, existem outras dezenas de histórias de martírios de missionários da NTM e de outras missões de fé que foram mortos em situações de contato. A última delas, que tomou os noticiários mundiais em novembro de 2018 foi de um jovem missionário norte-americano que obstinado em evangelizar os moradores da Ilha Sentinela do Norte na Índia, foi morto por flechadas.

Essas histórias para este universo são utilizadas como fonte de encorajamento, pois mesmo com tantos riscos, eles acreditam que a cada incursão rumo a evangelização de um novo grupo se torna cada vez mais próximo o cumprimento da vontade de Deus. Como veremos melhor no próximo capítulo, a evangelização mundial é o grande objetivo das missões de fé, pois por serem de tradição fundamentalista, estes fazem uma leitura literal das escrituras sagradas e acreditam que a volta de Jesus Cristo está associada com a evangelização mundial. Neste sentido, quando está escrito na bíblia que toda língua confessará a Deus¹⁰⁹, o entendimento da Missão é de que depende de que todos os povos conheçam a *palavra* para que possa se cumprir as profecias do fim dos tempos.

Voltando a narrativa da história da NTM, após perderem o meio de transporte dos missionários no último acidente aéreo. A missão precisava conseguir um outro meio de transporte para levar os missionários o mais rápido possível e com o menor custo. Com os conflitos da Guerra da Coreia começando, não era possível comprar aeronaves. Assim, em fevereiro de 1951, a NTM adquire um barco de patrulha que havia sido colocado à venda.

Assim como no caso dos pilotos de avião, a NTM tinha entre seus membros e recém-formados missionários ex-integrantes da marinha americana, que tinham servido na segunda guerra mundial e agora estavam se preparando para o trabalho missionário. Pouco tempo depois da compra do barco, a Missão conseguiu realizar todos os reparos e trabalhos necessários. Dessa forma, neste

¹⁰⁸ Men and women might have given their lives, but the vision remained. More importantly, God’s Spirit remained, and the work continued. Paul and the others were greatly missed, but the vision was passed on to other men and women who had confidence in the ability of God to lead and direct them.

¹⁰⁹ “Porque está escrito: ‘Por mim mesmo jurei’, diz o Senhor, ‘diante de mim todo o joelho se dobrará e toda a língua confessará que eu sou Deus’” (Romanos 14:11)

mesmo ano, a tripulação juntamente com a equipe de missionários chega ao Brasil a bordo *do M.V. (Motor Vessel) Tribesman*.

Figura 13 – Primeiro navio a motor da NTM – M.V Tribesman (1951)



Fonte: COCHRAN, 2017

Com o passar do tempo, a *New Tribes Mission* foi se expandindo e voltaram a adquirir aviões que facilitavam a chegada nos locais mais isolados. Inclusive, atualmente a aviação se tornou um ramo da *Ethnos360* que busca oferecer suporte aos missionários que ficam em campo no Brasil, Ásia-Pacífico, Papua Nova Guiné e Filipinas, contam com uma variedade de aeronaves que inclui helicópteros (Bell LongRangers, Robinson R44s e Robinson R66s) e monomotores (Cessna 206 e 185s).

Presenciei a entrega de um desses monomotores a Novas Tribos do Brasil em 2015, quando fazia a pesquisa de campo. Em 2020 a Missão recebeu um helicóptero. Nas imagens abaixo, podemos ver estes dois momentos. Na primeira imagem, as pessoas estão impondo as mãos orando sobre a aeronave no culto de consagração do avião, este era o primeiro avião que pertenceria a Missão Novas Tribos do Brasil, por muito tempo ela trabalhou em parceria com outras

organizações, como por exemplo, Asas de Socorro¹¹⁰. Na segunda imagem o missionário da *Ethnos360 Aviation* está em frente ao helicóptero entregue a MNTB em janeiro de 2020, sendo este o primeiro helicóptero da Missão.

Figura 14 - Monomotor da MNTB (2015)



Fonte: SILVA, 2016

Figura 15 – Helicóptero da MNTB (2020)



Fonte: Instagram da MNTB, 2020

Além desta ampliação no que diz respeito ao transporte de missionários, o que é um importante indicativo da quantidade de recursos financeiros que a Missão movimenta. Houve também a ampliação de seus centros de treinamento, com a abertura de novas escolas e novas filiais em outros países como no Brasil, Canadá, México, Alemanha, Inglaterra, entre outros.

O treinamento que antes era restrito ao *Boot Camp* ganha um outro componente após a fundação do *New Tribes Bible Institute* em 1955. Este instituto – que hoje se chama *Ethnos360 Bible Institute*, onde fiz parte da pesquisa etnográfica para essa pesquisa em 2019 e pude acompanhar algumas aulas ofertadas, conhecer alguns professores, líderes e casais de missionários, como também etnografar o dia a dia das estudantes solteiras, pois só tive acesso ao andar feminino – teria como principal objetivo formar teologicamente os futuros missionários, pois perceberam a

¹¹⁰ Segundo seu site institucional a Asas de Socorro é “uma organização cristã missionária. Entidade sem fins lucrativos, de caráter beneficente, filantrópico, cultural, educativo, religioso, de assistência social e de direitos humanos. Fornece apoio logístico para programas assistências desenvolvidas em áreas remotas, e ainda desenvolve programas culturais, educacionais e de saúde especialmente nas regiões mais carentes de transporte e comunicação da Amazônia - <<https://www.asasdesocorro.org.br>>. Acesso em dezembro de 2021.

necessidade de oferecer um outro lugar de formação bíblica no contexto tanto norte-americano, quanto nos outros países onde foram se estabelecendo.

Figura 16 – Ethnos360 Bible Institute em Waukesha, Wisconsin (2019)



Fonte: Autoria própria (2019)

O curso oferecido pelo *New Tribes Bible Institute*, atual *Ethnos360 Bible Institute*, tem duração de dois anos. Naquele momento inicial seu objetivo era alinhar o entendimento bíblico dos missionários, pelo fato de que a NTM fazia parte da tradição fundamentalista estadunidense, o que a coloca num contexto de extremo cuidado e zelo com as interpretações das escrituras, o que veremos melhor no capítulo seguinte.

Assim, neste primeiro momento a formação do missionário começava com os dois anos de seminário teológico no *New Tribes Bible Institute* e em seguida seis meses de *Boot Camp* para preparar este agente nas questões de sobrevivência, aprendizagem de língua e desenvolvimento de habilidades práticas.

Com o passar dos anos, mudanças ocorreram no contexto dos povos com os quais a Missão trabalhava ou queria iniciar um trabalho. Os processos pós-coloniais e as resoluções para garantia de direitos a essas populações se tornaram um desafio para as missões de fé que frente as novas políticas governamentais tiveram que se adaptar e incrementar a formação dos seus missionários

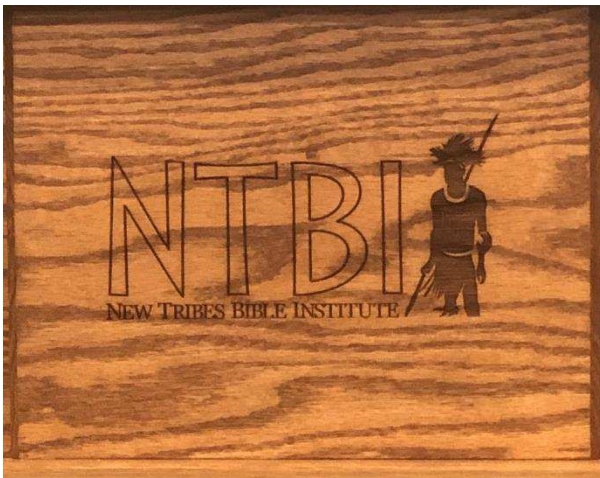
para cumprir exigências. A formação do *Boot Camp*, que antes tinha um caráter mais militarizado vai sendo incrementada com a ideia de uma formação transcultural, o que primeiro passou por um processo de reestruturação do treinamento – com mudanças no quadro de disciplinas, integrando outros conhecimentos, como antropologia, pedagogia, linguística etc., a essa formação – chegou até a mudança de nome. Em 2017 a *New Tribes Mission* passou a se chamar *Ethnos360*. Segundo a própria instituição, a mudança ocorreu para que a organização se tornasse mais conectada com os novos tempos. “Assim como reconhecemos que o Google era um nome melhor para um mercado mundial, também *Ethnos360* é um nome que nos coloca em uma posição melhor para alcançar nosso mundo em constante mudança” (*ETHNOS360 Magazine*, 2017).

Esta mudança além de apresentar uma instituição mais cosmopolita, conectada com os novos tempos, afasta a Missão das polêmicas que ela se envolveu no decorrer da história, uma vez que, diversas denúncias de abusos, assédios sexuais, trabalhos forçados, contrabando sementes e de material genético, venda ilegal de madeira, construção de pistas de pouso clandestinas, remoção de pessoas de seus territórios sem autorização; adoção suspeita de crianças, uso indevido de imagens dos povos onde atuavam, entre outras denúncias se acumulavam nos diversos países onde atuavam¹¹¹.

Assim, ao modificar o nome e o design da instituição, uma parte deste passado também é colocado para trás. O nome e a marca *New Tribes Mission* carregavam além da carga negativa do histórico de denúncias, uma bagagem conectada a uma imagem antiquada dos povos autóctones. Juntamente com a revista *Brown Gold*, que tinha esse apelo de conquista do ouro, do tesouro não alcançado que eram supostamente os indivíduos de “pele marrom”, o que já demonstrava o preconceito que a organização tinha, uma vez que existem diversas etnias com diferentes tons de pele no universo das populações que estes desejavam converter. Neste sentido, com essa mudança, a *Ethnos360* buscou desvincular a imagem da instituição de uma perspectiva estereotipada das populações, apresentando uma imagem mais próxima a de uma organização atenta às novas dinâmicas sociais, como podemos perceber nas imagens a seguir:

¹¹¹ Dados retirados do livro *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*.

Figura 17 - Foto do púlpito do tempo do *Ethnos360* Bible Institute (2019) e do novo logo da missão



Fonte: A autoria própria (2019)



Fonte: *Ethnos360.org*

Entretanto, apesar da mudança na marca da instituição, o que inclui seu nome e logotipo, a Missão reafirma que sua visão não se modificou:

Já se passaram 75 anos [agora 80 anos] desde que a Missão Novas Tribos foi fundada. Muita coisa mudou desde aqueles primeiros dias: as guerras vieram e se foram, os avanços tecnológicos e a metodologia mudaram a forma como nos comunicamos e ministramos, e até nosso nome mudou. Mas nossa visão não oscilou¹¹² (COCHRAN, 2017, p. 93 – Tradução da autora)

Dessa forma, desde 1942, quando a NTM começou, sua visão era evidente e com o passar dos anos se tornou imutável, pois mesmo com as mudanças o objetivo final continuava o mesmo: “Pela determinação inabalável, arriscamos nossas vidas e jogamos tudo por Cristo até chegarmos

¹¹² It’s been 75 years since *New Tribes Mission* was founded. Much has changed since those early days: wars have come and gone, technological advances and methodology have changed how we communicate and minister, and even our name has changed. But our vision has not wavered.

à última tribo, independentemente de onde essa tribo possa estar¹¹³” (*Brown Gold* magazine, 1943 apud *Ethnos360.org*). Esta frase dita por Paul Fleming ainda na fundação da NTM permanece até hoje como a visão da organização em seu site institucional e traduzida para o português se tornou o lema da Missão Novas Tribos do Brasil: “Evangalizando todas as tribos até a última ser alcançada”.

Com este panorama, hoje a *Ethnos360* possui aproximadamente 3300 missionários vinculados a ela, estes trabalham em mais de 20 países. O foco principal da agência está no processo de formação de agentes para a *obra*¹¹⁴ e na arrecadação financeira para custear monetariamente este empreendimento, o que a faz movimentar milhões de dólares anualmente, o que mostra que este universo é muito mais complexo, abrangente e poderoso do que possamos supor.

3.2 Missão Novas Tribos do Brasil

*“Onde tiver um povo não alcançado
Nós queremos colocar um missionário”
(Edward Luz, 2020)*

A história de fundação e estabelecimento da Missão Novas Tribos no Brasil foi explorada inicialmente na dissertação “‘Evangalizando todas as tribos até a última ser alcançada’: reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) e a antropologia aplicada às ações missionárias” (SILVA, 2016). Partindo deste primeiro exercício descritivo, este tópico trará uma breve sinalização dos marcos de fundação da organização e as informações que foram acessadas posteriormente a dissertação.

Criada como uma ramificação da *New Tribes Mission*, a Missão Novas Tribos do Brasil é fundada no Brasil em 1953. A preparação para a começar o trabalho no país ocorre antes da sua fundação como pessoa jurídica. Em 1946 a *New Tribes Mission* envia para o campo brasileiro o missionário Lyle Sharp e sua família, eles são os primeiros missionários da instituição a

¹¹³ “By unflinching determination, we hazard our lives and gamble all for Christ until we have reached the last tribe regardless of where that tribe might be.”

¹¹⁴ Dados retirados do site institucional da Missão - <https://Ethnos360.org/> >. Acesso em 2020

conseguirem visto brasileiro, entretanto ainda não tinham autorização de trabalho, o que acontecerá em 1947 após uma reunião com Marechal Rondon (SILVA, 2016).

Em março de 1947, Lyle Sharp e Clyde Collins conseguiram reunir-se com o Marechal Rondon para contar-lhe sobre os seus planos de trabalhar entre os indígenas, recebendo como resposta do ilustre Marechal o seguinte: “É bem isso que estas tribos precisam: de uma igreja e de uma escola bíblica dominical”. Logo depois ele concedeu permissão verbal para os missionários iniciarem suas atividades na região de Guajará-Mirim no estado de Rondônia. Nos meses seguintes, os obreiros estabeleceram contato com os indígenas Macurapi, que prontamente aceitaram a presença dos missionários em sua aldeia. Numa das viagens do avião da NTM, o *Tribesman*, havia 29 novos missionários a bordo, a maioria visando serviço missionário na Bolívia. Enquanto Lyle cuidava da documentação, Paul reuniu-se com o grupo. Ele abriu um mapa da região de Guajará-Mirim e os desafiou: “Por que prosseguirem para a Bolívia quando há tantas necessidades aqui? Por que não ficar nesta cidade? Aqui é o ponto final do voo”. Face ao desafio, catorze dos novos missionários decidiram ficar no Brasil¹¹⁵

Apesar da autorização verbal, Paul Fleming buscava uma parceria mais formal com o governo brasileiro. Assim, através de amigos em comum pode conversar com Assis Chateaubriand e apresentar o trabalho que estavam realizando. Segundo o relato da instituição, Chateaubriand ficou entusiasmado com o trabalho da NTM e apresentou Fleming a pessoas importantes para facilitação do trabalho missionário, o Diretor da Aeronáutica Civil, o que poderia facilitar não apenas as viagens do *Tribesman*, mas também o transporte dos missionários a partir de outras aeronaves; o Ministro da Agricultura e Diretor da Fundação Central Brasil, que tinha sido criada em 1943 para “desbravar e colonizar as zonas compreendidas entre os altos-rios Araguaia e Xingu, do Brasil Central e Ocidental”¹¹⁶, zonas que muito interessavam a Missão.

Segundo Fleming: “Todos mostraram-se dispostos a ajudar-nos em tudo o que for possível. [...] Uma coisa parece certa, a porta ao Brasil está bem aberta, especialmente às tribos que têm sobrevivido através dos séculos e sem nenhum testemunho do Evangelho”. Assim, após a boa recepção, a NTM manda para o Brasil novos missionários e em 1950 Fleming faz o que seria sua última viagem ao país, uma vez que ele morre num acidente de avião no mesmo ano. Nesta viagem,

¹¹⁵ Informações disponibilizadas pela Missão Novas Tribos do Brasil no texto “História da Missão” publicado em seu site institucional - <https://novastribosdobrasil.org.br/historia/>. Acesso em dezembro de 2021.

¹¹⁶ DIBRARQ - <<http://dibrarq.arquivonacional.gov.br/index.php/fundacao-brasil-central-1968>>. Acesso em dezembro 2021.

o fundador da Missão orienta os novos missionários a adentrar o mais rápido possível o território brasileiro afim de se aproximar das populações indígenas, provavelmente esta orientação era uma estratégia para assegurar permanência e legitimidade para a NTM.

Partindo disso a missão envia mais missionários para o território brasileiro e estabelece contato de trabalho com os Baniwa, Koripako, Nheengatu, Kaingang, Karajá, Marubo e Pacaás Novos. Segundo relato dos missionários: “Todas elas, até os nossos dias, têm a sua identidade étnica e cultural preservada, conhecem a Palavra de Deus e o amor de Cristo alcançou o coração de muitos deles”.

Figura 18 – M.V. *Tribesman II* a caminho do Brasil (1951).



Fonte: SILVA, 2016

Em 1953 a Missão foi registrada como pessoa jurídica no Brasil na cidade de Goiânia. Naquele momento, todos os missionários da organização ainda eram norte-americanos, apenas em 1955, Francisco Alves de Souza, se tornou o primeiro brasileiro a ser aceito como membro da organização missionária.

Por ser uma agência vinculada a uma perspectiva teológica específica e muito profícua nos EUA, que é o fundamentalismo, a instituição não enxergava no Brasil nenhum instituto que pudesse preparar futuros missionários com o escopo teológico que eles desejavam. Por isso, começaram a

arrecadar fundos para a construção de um seminário. Em 1956 o Instituto Bíblico Peniel¹¹⁷ (IBP) foi fundado. A escola tinha como objetivo oferecer uma formação teológica para os alunos com foco na missão transcultural. Neste sentido, além dos ensinamentos bíblicos era fornecido também treinamento na área linguística e missiológica. Posteriormente com as mudanças curriculares, tanto na formação missionária americana, quanto na brasileira, passou a incluir em sua grade disciplinas como antropologia, prática de ensino, entre outras.

Diferentemente do que ocorreu na *New Tribes Mission* nos Estados Unidos, que primeiramente viu a necessidade de criação de um centro de treinamento linguístico e cultural, visando principalmente o ensino de habilidades para a sobrevivência selva e apenas, dez anos depois criaram o instituto bíblico. No Brasil ocorreu o movimento contrário, primeiramente foi criado o instituto bíblico visando ajustar a crença dos futuros missionários a cultura teológica fundamentalista estadunidense.

Anos depois, a Novas Tribos separa a formação teológica da missiológica e fundam o Centro de Treinamento Missionário Shekinah¹¹⁸ (CTMS) que começa a funcionar em 1968 com seis alunos. Assim como o treinamento que ocorria no *Fouts Springs Boot Camp* nos EUA que tinha, segundo os próprios missionários, um estilo próximo ao militar, no Brasil, a formação se dava de forma semelhante, mas aqui a formação era apresentada como mais próxima ao estilo sertanista.

Nos anos seguintes a missão vai se consolidando, aumentando em recursos financeiros e humanos. Com esse crescimento em 1973 abrem um novo instituto para oferecer uma formação focada na linguística, nos moldes do *Summer Institute of Linguistics*, o Instituto Linguístico Ebenezer¹¹⁹ que funcionou até 2013, quando a formação linguística voltou a ser oferecida pelo Centro de Treinamento Missionário Shekinah.

¹¹⁷ Peniel é uma categoria cristã presente no texto bíblico de Gêneses 32:30: “Jacó chamou àquele lugar Peniel, pois disse: Vi a Deus face a face e, todavia, minha alma foi poupada” (Bíblia Sagrada, Nova Versão Internacional).

¹¹⁸ Shekinah é uma palavra hebraica que significa “habitação” ou “presença de Deus”.

¹¹⁹ Ebenezer é uma categoria cristã presente no texto bíblico de I Samuel 7:12: “Então Samuel pegou uma pedra e a ergueu entre Mispá e Sem; e deu-lhe o nome de Ebenézer, dizendo: "Até aqui o Senhor nos ajudou" (Bíblia Sagrada, Nova Versão Internacional)

Assim, o CTMS se tornou o principal local para o treinamento missionário da Missão Novas Tribos. Foi neste lugar que realizei parte da minha pesquisa para a dissertação em 2015, onde pude acompanhar um módulo inteiro de aulas e etnografar o dia a dia da instituição.

Figura 19 – Campus do Centro de Treinamento Shekinah, Vianópolis-GO (2015)



Fonte: SILVA, 2016.

Atualmente, segundo seu site institucional, a MNTB com 69 anos de existência tem em torno de 435 missionários atuando em 45 etnias indígenas no Brasil. Estabeleceram desde sua fundação 102 Igrejas e converteram ao cristianismo evangélico cerca de 5.350 indivíduos. “Chegamos a muitos lugares, alcançamos várias etnias, algumas isoladas por séculos, mas permanece diante de nós o grande desafio alcançar os povos indígenas até que o último seja alcançado”¹²⁰.

Para alcançar este objetivo de evangelizar todas as populações indígenas, a Missão tem focado principalmente na formação de novos missionários. Assim como a antiga *New Tribes Mission*, atual *Ethnos360*, modificou seu treinamento, a Novas Tribos do Brasil também passou

¹²⁰ Fala de uma missionária no Culto de aniversário de 67 anos da instituição, transmitido de forma virtual em 2020 por conta da Pandemia de Covid-19.

por reformulações que são interessantes para nossa reflexão. Também é importante entender quem é esse indivíduo que entra para a Missão? Quem o recruta? Existem diferenças nos perfis dos futuros missionários estadunidenses e brasileiros? Quem os financia? Essas são questões que o próximo tópico tentará discutir melhor.

3.3 Missionário: a formação de um profissional religioso

“A MNTB não é uma organização, são pessoas”, essa frase foi dita pelo presidente da Missão no culto de celebração dos 67 anos da instituição em agosto de 2020. Instituições são sempre formadas por pessoas, o que é importante saber é quem são essas pessoas? Qual é o perfil do missionário? Será que ele mudou com o passar do tempo? Será que existem diferenças entre o perfil dos missionários estadunidenses e brasileiros? Como são treinadas essas pessoas?

Em 1980, Rubem César Fernandes escreveu o artigo intitulado: “Um exército de anjos: as razões da missão novas tribos”, ele é um dos primeiros autores brasileiros que faz o esforço de refletir sobre a atuação missionária da MNTB. Neste artigo, ele analisa, entre outras coisas, as fichas cadastrais dos missionários nos arquivos da FUNAI. A partir dela ele busca montar um perfil dos missionários da Novas Tribos. Naquele momento basicamente 40% dos missionários eram brasileiros, 40% estadunidenses e 20% de outras nacionalidades, a maioria dos missionários entrava para a missão entre 20 e 30 anos e entre os 25 e 40 anos estavam no campo. Apesar de toda narrativa da missão ser contada a partir dos homens, são as mulheres que mais respondem ao *chamado* missionário, sendo, entre 1970-71, cinco mulheres para cada homem. A maioria dos missionários e missionárias são casados e possuem pouco grau de escolarização. Suas profissões anteriores a atividade missionária estão majoritariamente dentro de duas categorias que Fernandes chamou de Trabalhos manuais (mecânico, eletricitista, operário, pedreiro etc.) e serviços (escriturário, empregada doméstica, dona de casa, estudante nível médio, enfermeira etc.) correspondendo respectivamente a 25% e 67% dos agentes da instituição. (FERNANDES, 1980).

Com o passar do tempo será que este perfil se modificou? Em 2015 fui a FUNAI em Brasília buscar alguns dados relativos à atuação missionária da MNTB, me interessava saber se a FUNAI mantinha ainda fichas cadastrais dos missionários e qual o nível de relação e/ou parceria havia entre a organização missionária e a governamental. Aquele ano em Brasília estava um clima

politicamente tenso, estava em curso o golpe que destituiu a presidente eleita Dilma Rousseff (JINKINGS; DORIA; CLETO, 2016) e no período que eu estava fazendo a pesquisa documental na FUNAI estava ocorrendo na Câmara dos Deputados a instalação da comissão da PEC 215¹²¹ e no Senado se discutia o novo marco legal da biodiversidade¹²².

Figura 20 – Reunião antes da instalação da Comissão - Câmara dos Deputados (2015)



Fonte: Autoria própria (2015)

Esses acontecimentos em parte dificultaram um pouco minha pesquisa na FUNAI, uma vez que a PEC 215 era uma grande ameaça aos direitos das populações indígenas e por isso trazia a Brasília diversos representantes, lideranças indígenas e movimentos sociais, o que fazia com que

¹²¹ A Proposta de Emenda à constituição 215 buscava acrescentar o inciso XVIII ao art. 49; modificar o parágrafo 4º e acrescentar o parágrafo 8º ambos no art. 231, da Constituição Federal para incluir “dentro as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei” (PEC 215/2000), o que representava um grande retrocesso aos direitos dos povos originários.

¹²² Proposta de Lei que lei buscava facilitar “a pesquisa com o patrimônio genético, estimular a fabricação de produtos oriundos do conhecimento gerado por essa pesquisa e ampliar a compensação às comunidades tradicionais, que detêm o conhecimento sobre a utilização de plantas e animais nativos” (Agência Senado, 2015).

muitos funcionários da FUNAI estivessem encarregados com as demandas que surgiam tanto da instalação da comissão quanto da presença massiva das representações sociais. Por outro lado, a PEC 215 e este dia no Congresso também foi significativo para o entendimento do cenário indigenista, pois permitiu perceber os participantes e as lógicas (distintas) envolvidas.

Um fato que vale a digressão neste momento e que depois será retomado no último capítulo é que acompanhando aquele dia de protestos até o momento da plenária percebi a presença de algumas instituições importantes acompanhando as lideranças indígenas, como a própria FUNAI, a OAB, CIMI, ISA, APIB, Mídia Ninja, entre outras. Não consegui perceber a presença de nenhum agente das missões de fé. A única missão presente era o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que ocupava um lugar de evidência pelo seu histórico de lutas com o movimento indígena.

Então, quando o presidente da comissão propôs que entrassem para a plenária 7 representantes indígenas e 7 representantes de Ongs, os representantes indígenas exigiram a presença de 12 representantes indígenas e apenas 2 de Ongs e estes seriam do CIMI. Com algumas negociações por parte da FUNAI, os indígenas aceitaram que entrasse o advogado da OAB junto com “Paulinho do Cimi”, o que indica este lugar de relevância que o CIMI construiu por sua atuação junto ao movimento indígena. Este é um lugar que as missões de fé não buscam ocupar, haja vista que não havia nenhum representante delas naquele evento e, nas entrevistas realizadas com os missionários das Novas Tribos, estes afirmavam que buscavam se manter afastados de pautas políticas (o que iremos ver que, na verdade, depende da pauta política). Neste sentido, este é um processo que opõe lógicas organizativas, visto que o CIMI tem buscado construir sua atuação com o protagonismo indígena, enquanto a MNTB com voz de Deus e dos missionários.

Figura 21 – Protestos em frente a plenária da comissão da PEC 215



Fonte: Autoria própria (2015)

Voltando a pesquisa na FUNAI em plena agitação da PEC 215, dada a sua gravidade, dividi o tempo de pesquisa entre o Congresso Nacional e a FUNAI, visto que observar as mudanças no ordenamento constitucional gera desarranjos que nos permitem observar os agentes, suas posições, os lugares, os discursos, os pontos de tensão etc. Na FUNAI, a pesquisa documental ainda tinha a burocracia institucional para transpor. Apesar da boa vontade de diversas funcionárias que me ajudaram no processo, o acesso ao acervo não foi liberado rapidamente.

Dias depois com a liberação, descobrimos que no acervo presente no prédio da FUNAI havia apenas documentos relativos as demarcações de terra indígena e alguns outros que diziam respeito a questões relativas à educação e saúde indígena. Não consegui achar nada que tratasse da atuação missionária, convênios assinados ou denúncias. Depois junto com uma funcionária da FUNAI que me auxiliou na busca descobrimos que os documentos relativos as missões estavam no prédio que havia sido condenado, dessa forma, não foi possível o acesso. O que nos leva a questionar: o que é considerado relevante para ser levado e o que é deixado para atrás no universo dos documentos oficiais? Em certa medida, a questão das fichas, dos processos pedindo autorização, propondo trabalhos conjuntos entre missionários, missões e o Estado brasileiro, não parece importante naquele momento para compor o acervo físico no novo prédio da instituição.

Segundo uma funcionária que trabalha no setor de educação indígena, a FUNAI não mais trabalhava em parceria com as organizações missionárias baseadas na fé, uma vez que, “muitas vezes essas organizações religiosas utilizavam como subterfúgio a educação indígena para fazer proselitismo religioso”¹²³. Assim, apesar de alguns informantes me relatarem que existiam convênios entre as missões e a FUNAI, como também existiam denúncias com relação a atuação missionária não consegui acesso a nenhum destes documentos naquele momento.

Dessa forma, a ideia de fazer um comparativo entre os dados da FUNAI acessados por Rubem César Fernandes (1980) e dados mais atuais não se fez exequível. Contudo, a partir da minha pesquisa etnográfica nos institutos da Missão, como também no acompanhamento de suas publicações através das redes sociais, sites e cartas foi possível construir um panorama geral do perfil do missionário na atualidade.

Com relação a nacionalidade dos missionários da Novas Tribos que atuam no Brasil, foi informado por um dos líderes da Missão que a imensa maioria são de brasileiros (79,8%) e alguns são filhos de missionários estadunidenses e poucos são estrangeiros (20,2%). Ele informou que todos os missionários que atuavam diretamente com as populações indígenas tinham autorização do órgão governamental. Na época da minha pesquisa no Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS), que é a última etapa do treinamento missionário antes do envio ao campo de trabalho, havia apenas uma estudante estadunidense fazendo o curso, o restante dos estudantes era de brasileiros, entre estes havia uma indígena Pankararu¹²⁴. Entre os professores da instituição também não havia estrangeiros. Conheci apenas uma missionária estrangeira no tempo que passei no CTMS, ela era casada com um brasileiro e estavam de férias de passagem pelo Campus.

A MNTB não fornece de forma pública uma lista com os nomes dos 435 missionários que atuam no país. Já a *Ethnos360* fornece a partir de seu site o nome de todos os missionários da instituição com um link para doações. Fazendo uma busca dos missionários que trabalham no Brasil, consegui encontrar alguns missionários que já conhecia como vinculados a MNTB e outros que apenas eram vinculados a *Ethnos360*. 136 nomes apareceram na busca, 107 referiam-se a casal/família de missionários, 27 mulheres solteiras e 2 homens solteiros, formando o total de 243

¹²³ Fala de uma informante que trabalhava no setor de educação indígena na FUNAI em 2015.

¹²⁴ Povo Indígena localizado nas proximidades do Rio São Francisco, seu território é homologado desde 1987. Sofrem com o contato desde o período Imperial.

missionários. Destes, 48% estrangeiros e 52% brasileiros (entre estes uma família indígena da etnia Gavião). Nem todos os missionários da MNTB apareceram nesta lista, mas muitos dos que apareceram eu os tinha conhecido no tempo da pesquisa no CTMS, alguns eram estudantes naquela época, outros professores e um casal de missionários que trabalha entre o povo Yanomami.

Quadro 1 – Perfil do missionário da *Ethnos360* no Brasil

Missionários							
Brasileiros			Estrangeiros*				
125			118				
Casados**		Solteiros		Casados**		Solteiros	
108		17		106		12	
		Mulheres	Homens			Mulheres	Homens
		17	0			10	2

Fonte: Quadro construído a partir do material de divulgação da *Ethnos360*

*Entre os não-brasileiros a maioria são estadunidenses. Contudo, existem missionários de outros países (Canadá, Alemanha, Nova Zelândia, entre outros) e alguns missionários que são filhos ou a terceira geração¹²⁵ de missionários no Brasil.

**Entre os casais da organização quatro são formados por pessoas de nacionalidades distintas

Com relação a idade dos missionários e ingressantes na Missão não foi possível acesso formal a este dado, mas uma coisa que chamou atenção diz respeito a discrepância de idade entre brasileiros e estadunidenses que começam os estudos nas instituições de formação da Missão. No Brasil, um seminarista, em geral, é enviado para começar seus estudos teológicos e missiológicos pela sua Igreja local. É muito comum que as Igrejas assumam as responsabilidades financeiras referente aos estudos daquele futuro missionário.

Senti o chamado de Deus quando ainda era adolescente. Eu sabia que Deus queria me usar para levar a mensagem do evangelho, só não sabia aonde. Um dia uma missionária veio na minha igreja e contou seu testemunho no culto. Naquele dia eu tive a confirmação. Mas, eu ainda era muito novo e imaturo na fé. Depois de alguns anos e muito discipulado, eu conversei com o pastor para saber se a nossa igreja poderia me abençoar com meu sustento e ele disse que sim, então fui fazer o seminário, terminei o treinamento e hoje sirvo a Deus,

¹²⁵ Apesar de serem filhos ou mesmo a terceira geração de missionários no Brasil, a maioria deles não se declaram brasileiros, estudam em casa com os pais (*homescholling*) ou na escola para missionários, continuam com o inglês como primeira língua e fazem a formação educacional e missionária nos EUA.

sendo sustentado pelos meus irmãos em Cristo tanto na fé, quando com recursos financeiro e sirvo a Deus onde ele me mandar (Missionário entrevistado, 2020).

Em geral é mais comum que os seminaristas no Brasil estejam numa faixa etária após os 20 anos. Já para minha surpresa no *Ethnos360 Bible Institute* (EBI) a grande maioria dos estudantes eram adolescentes recém-saídos do *High School*. Quando eu cheguei no EBI fiquei hospedada no andar das solteiras, a maioria eram meninas dos seus 16 aos 20 anos, muitas haviam sido educadas em casa através da prática do *homeschooling* (bastante comum entre as famílias evangélicas americanas¹²⁶) e aquela era a primeira experiência delas num Campus. Para algumas estudantes aquele também era o espaço para conhecer o futuro marido, pois sabia que se ele estava ali também tinham a mesma visão.

Conversando com uma futura missionária brasileira que estava concluindo os estudos junto com seu marido no EBI, perguntei se ela também se surpreendeu com a diferença de faixa etária entre os seminaristas brasileiros e os norte-americanos, ela me respondeu que provavelmente a diferença se dá porque nos EUA aquela formação era como a sequência de estudos pós *High School* e em geral era bancada pelos pais ou pelos próprios estudantes, assim como fariam com outros *Colleges* e isto não significava que eles iriam seguir como missionários, pastores etc., pois poderiam levar os créditos para outras instituições confessionais americanas e se graduar em diversas áreas como psicologia, enfermagem, direito etc., segundo ela, apenas 10% dos estudantes do instituto se tornavam missionários. Assim, o EBI era mais um lugar para manter a fé cristã na juventude, formar casais e prospectar possíveis missionários. Já no Brasil a ida para o seminário, em praticamente 100% dos casos, significa ter uma carreira eclesiástica.

Como minha pesquisa nos Estados Unidos se deu no instituto bíblico (EBI) e não no centro de treinamento missiológico (antigo *Boot Camp*, atual *Ethnos360 Training*) e no Brasil se deu no centro de treinamento missionário (CTMS) e não no instituto bíblico (Peniel), a comparação sobressaltou ainda mais aos olhos, pois no CTMS – que é a parte final do treinamento para se tornar um missionário das Novas Tribos – havia aproximadamente 60 alunos na época, a maioria deles

¹²⁶ Uma anedota: uma das meninas que dividia o quarto comigo ao saber que eu tinha sido filha de pastor, me perguntou se eu havia estudado em casa ou em um colégio evangélico, quando respondi que tinha estudado em escolas comuns brasileiras, ela se surpreendeu e me disse que seu pai jamais a deixaria estudar num colégio comum, pois nos EUA se ensinavam muitas coisas absurdas nas escolas.

eram casados, havia cerca de 15 solteiras e 5 solteiros, entre estes todos tinham acima de 20 anos. Já no EBI, pelo contrário, havia alguns estudantes casados, mas a maioria destes eram solteiros e solteiras e estavam entre a adolescência e o início da juventude.

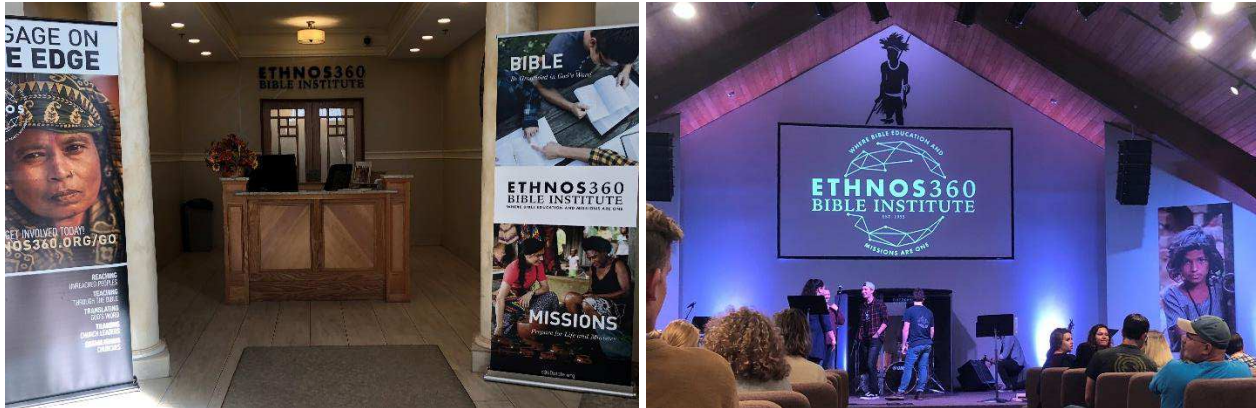
Figura 22 – Sala de aula *Ethnos360 Bible Institute*



Fonte: Autoria própria (2019)

Um dado que não aparece no artigo de Fernandes, mas que chamou minha atenção diz respeito a raça/etnia dos missionários. Durante toda minha estadia no *Ethnos360 Bible Institute*, conheci apenas um estudante afro-americano e um casal de brasileiros, todo o restante das pessoas que conheci eram brancas. Como nos EUA existem até dos dias de hoje igrejas negras e brancas como resquício da segregação racial que marcou o país e perdura a partir de convenções muitas vezes veladas, a *Ethnos360* é visivelmente uma missão de pessoas brancas. E é interessante ressaltar que pessoas negras, indígenas, nativos e de comunidades tradicionais aparecem em contraste com os missionários brancos em diversas imagens distribuídas ao redor do Campus com pedidos de oração para a *salvação* destas almas.

Figura 23 – Hall de entrada e Templo do *Ethnos Bible Institute*



Fonte: Autoria própria (2019)

Mesmo após a mudança de nome, o ideal de alcançar o “*brown gold*” permanece. O outro racializado é aquele que deve ser alcançado e “trazido para a luz de Cristo”. De uma maneira geral, o perfil do missionário da Novas Tribos não mudou tanto desde a pesquisa feita por Fernandes (1980). O que nos faz questionar: como ocorre o processo de recrutamento deste indivíduo para o serviço missionário?

O processo de recrutamento da missão ocorre com a divulgação do trabalho missionário, tanto a partir de testemunhos pessoais contado nos cultos missionários nas igrejas locais, sempre com muito sofrimento, perseguição e milagres, como a partir de suas revistas, peças teatrais, filmes, vídeos e imagens. O que antigamente ocorria basicamente através de cartas entre missionários e membros das igrejas locais e das revistas institucionais (*Brown Gold* nos EUA e *Confins da Terra* no Brasil) hoje ocorre a partir de diversos meios digitais (*Site, YouTube, Instagram, Facebook* etc.)

As revistas continuam sendo o meio informativo institucional das duas organizações, em geral, elas trazem uma palavra do presidente da missão, textos explicativos sobre o trabalho missionário, relatos dos missionários em campo com pedidos de oração e sustento financeiro e um apelo¹²⁷ para o recrutamento de futuros agentes.

¹²⁷ Termo utilizado pelos cristãos evangélicos para designar um pedido que vem diretamente do mundo espiritual.

Figura 24 – Exemplos de versões dos anos 2000, 90 e 87 da Revista da MNTB e das Revista Brown Gold da NTM



Fonte: Autoria própria (2022)

Fonte: Acervo Ethnos360 Bible Institute, 2019

Figura 25 - Últimos exemplares da revista Confins da Terra (MNTB) e da Revista Ethnos360



Fonte: Montagem produzida a partir das capas das revistas digitais disponíveis em <<https://novaatribosdobrasil.org.br/confins-da-terra>> e <<https://ethnos360.org/magazine/archives>>. Acesso em fevereiro de 2022

Os relatos missionários para a divulgação de seus trabalhos são pautados, como dito anteriormente, em diversas histórias de sofrimento, perseguição e milagres. Toda a dificuldade

sofrida pelos missionários em campo é vista como uma confirmação do valor do trabalho missionário e isso dentro do contexto evangélico é uma forma de prestígio e visibilidade.

Durante esses anos de pesquisa, pude assistir a dezenas de cultos missionários em diversas igrejas evangélicas no Brasil. Em todos eles os testemunhos dos missionários foram apresentados de forma similar, primeiramente o que eles chamam de “desafio”, onde apresentam a realidade de “escuridão” na qual vivem os povos indígenas, em seguida falam sobre seus “chamados”, quando sentiram que Deus os havia vocacionado para aquela atividade e por fim, falam sobre as dificuldades que sofreram no processo e fazem o “apelo” para convocar os “trabalhadores da seara”¹²⁸

Essas dificuldades, que podem ser desde doenças, falta de comida, dinheiro até a perseguição que dizem sofrer da mídia, dos acadêmicos e do governo etc. são sempre vistas como possibilidade de comprovar o valor do trabalho missionário:

Naquela noite a dor era generalizada e fui dormir com febre e inchaço no corpo. “Assim diz o Senhor: Reprime a tua voz de choro e as lágrimas de teus olhos, porque há galardão para o teu trabalho...” Jr. 31:16. Embora a Palavra de Deus já tenha sido anunciada aos Mayoruna que se fixaram no Peru, porém, no lado brasileiro o inimigo do evangelho há muito tempo vem tentando impedir que alguém chegue até este povo com as Boas Novas de salvação, e diante desse desafio Deus nos deu forças e falou intimamente aos nossos corações (Depoimento dos missionários Sérgio e Francisca Oliveira, Confins da Terra, 1991).

A bênção de ser caluniado: Muitos irmãos têm procurado saber qual tem sido, entre os missionários e para a obra em geral, a repercussão das reportagens caluniosas exibidas no Fantástico. [...] O antagonismo dos membros do outro reino é uma evidência de nosso compromisso com a causa de Cristo. [...] Esse antagonismo evidencia a legitimidade de nossa missão profética. “Assim como no passado perseguiram os verdadeiros profetas de Deus, também perseguirão vocês” avisou Jesus. Que bom que a Globo fez-nos alvos do cumprimento da palavra profética! (Depoimento do missionário Silas de Lima, Confins da Terra, 2000).

Muitas vidas preciosas foram martirizadas nos últimos anos por manterem a sua fé. Choramos e oramos por elas. Porém, um outro tipo de perseguição tem sido contundente, agressiva e terrivelmente maligna contra os missionários: a calúnia, a difamação e a mentira. [...]. Já encontrei calúnias e mentiras em livros usados em universidades. Um

¹²⁸ Esta é uma expressão que aparece no texto bíblico de Lucas 10: 2-3, onde Jesus envia seus discípulos para pregar sua mensagem: “E lhes fez a seguinte advertência: A seara é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, pois, ao Senhor da seara que mande trabalhadores para a sua seara. Ide! Eis que eu vos envio como cordeiros para o meio de lobos.” (Bíblia Sagrada versão Almeida revista e atualizada), que aponta para o entendimento deste universo missionário sobre seu trabalho.

doutorando em linguística me informou que um orientador caluniou-me durante uma de suas aulas. Tomaremos providências jurídicas contra estas calúnias, mas o meu maior consolo foi voltar os olhos para as palavras do Senhor Jesus Cristo. Ele disse em Mateus 5.11 e 12 “Bem-aventurados sois quando, por minha causa, vos injuriarem, e vos perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vós. 12 Regozijai-vos e exultai, porque é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós. As palavras “Bem-aventurados” e “Regozijai-vos” se destacam neste texto. É uma bem-aventurança que nos traz regozijo quando o cristão sofre por Cristo Jesus, e não abriremos mão deste privilégio (Presidente Edward Luz, Confins da Terra, 2020).

Estes são alguns exemplos de depoimentos no decorrer da história da organização que nos ajuda a entender esta dimensão do uso das dificuldades e do sacrifício como uma forma de se apresentar ao campo evangélico como aqueles que “sofrem por amor a causa de Cristo”, pois este sofrimento é uma confirmação da missão para este universo.

Assim, é com os testemunhos de sofrimento que conseguem também tocar o coração de outros cristãos para a causa missionária. Outro mote das divulgações é o de apresentar “a escuridão espiritual na qual vivem os povos indígenas”¹²⁹. Para isso a MNTB utiliza filmes, imagens e histórias que contam sobre esta “escuridão espiritual”, para tocar o coração de futuros possíveis missionários.

Na maioria dos materiais de divulgação a imagem veiculada sobre as populações indígenas ainda é uma imagem exótica. Apesar de nos últimos anos a Missão, tanto nos EUA como no Brasil, ter tentado mudar um pouco esta perspectiva, como por exemplo, trazendo na penúltima edição da Confins da Terra (ed. 179, ano 2021) as “Vozes Indígenas”, com depoimentos de indígenas Terena, Arara, Tikuna e Zoró. Ainda permanece uma série de materiais que colocam as populações indígenas, aborígenes e nativas como *tribos* exóticas, inclusive como mais próximos à uma animalidade, que agem impulsivamente ou instintivamente.

¹²⁹ Tema de um culto missionário que pude acompanhar em uma Igreja Batista na cidade de Campina Grande-PB em 2018.

Figura 26 - Cena de Enforcamento Filme Ee-Taow



Fonte: Canal do Youtube da Ethnos360¹³⁰

Figura 27 - Cena de um conflito entre duas aldeias. Filme: End of the spear



Fonte: Cine Cristão¹³¹

¹³⁰ <<https://www.youtube.com/watch?v=hjRTBQcf-uc>> acesso em outubro de 2017.

¹³¹ <<http://www.cinecristao.com>> acesso em outubro de 2017.

Para demonstrar essas questões trago frames de dois filmes, o primeiro deles (Figura 26) foi elaborado pela *New Tribes Mission*, se chama Ee-Taown¹³² e conta a história da conversão de um povo na Papua Nova Guiné. Este povo é apresentado no filme como “um povo aterrorizado pelas suas crenças”. O “documentário” apresenta todo o processo de evangelização que parte das histórias do antigo testamento, até o surgimento de Jesus como salvador.

A figura 26, especificamente, mostra uma cena em que uma mulher é enforcada pelos seus irmãos, pelo fato de ter descoberto alguns processos rituais restritos para os homens. Dessa forma, o filme ajuda a perpetuar uma imagem destes como presos a “tradições primitivas, selvagens e cruéis”. Uma fala do filme que nos ajuda a visualizar melhor esse lugar de certo terror e cura entre ser indígena e se tornar cristão, ocorre no final do filme, quando os missionários estão mostrando os “frutos” do trabalho evangelístico: “Ensinamos que eles padeciam em seus pecados e eles tiveram medo de que Deus os destruíssem e disseram: ‘nós somos iguais aquelas pessoas de Sodoma e Gomorra, nós somos terríveis, precisamos de perdão’. E assim, Jesus se tornou o herói da tribo”.

O outro frame (Figura 27) corresponde a um filme que me foi indicado por uma missionária da Novas Tribos, no Brasil o filme se chama Terra Selvagem¹³³. Ele retrata o primeiro contato dos missionários com os indígenas do povo Waodani. Segundo o relato, os missionários se aproximam através de sobrevoos à terra indígena, deixando presentes para o grupo (costume comum da Novas Tribos) para tentar estabelecer contato e conseguirem ir até o povo.

A Figura 27 mostra umas das cenas iniciais do filme em que os indígenas Waodani entram em conflito com outro povo da região do Amazonas e os exterminam. A cena especificamente mostra um homem arrastando uma mulher pelos cabelos para matá-la. Estas cenas apresentam um

¹³² “Impressionante documentário da chegada das boas novas ao seio de uma comunidade primitiva onde reinava o engano e as sutilezas do animismo. Praticava-se inclusive a pena de morte para mulheres que bisbilhotassem e descobrissem segredos exclusivos aos homens. Numa remota ilha da Papua Nova Guiné vivia o povo Mouk. O casal Mark e Glória Zook vem compartilhar sua vida e sua fé com eles. O impacto do evangelho é tremendo e a libertação da opressão e medo dão lugar a uma vibrante celebração da fé cristã. Surge uma nova forma de encarar a vida. Aqui pode-se ver cenas reais dos primeiros passos de sua caminhada”. (Sinopse do Filme, retirada do site da MNTB - <https://www.confinsdaterra.org.br/produto/ee-taow-i-e-verdadeiro-2013-10-29-16-44-17.html>)

¹³³ “‘End of the Spear’ ou Terra Selvagem é uma adaptação para o cinema de uma história verdadeira que se desdobrou em 1956, quando missionários evangélicos americanos foram cruelmente assassinados na selva amazônica por indígenas da etnia Waodani. Após a morte dos missionários as esposas deles vão até a Amazônia para evangelizar estes índios e a aldeia se converte em uma história de amor Cristão que excede todo entendimento humano” (Retirado de um site cristão - <http://www.cinecristao.com/2010/11/resenha-filme-terra-selvagem.html>).

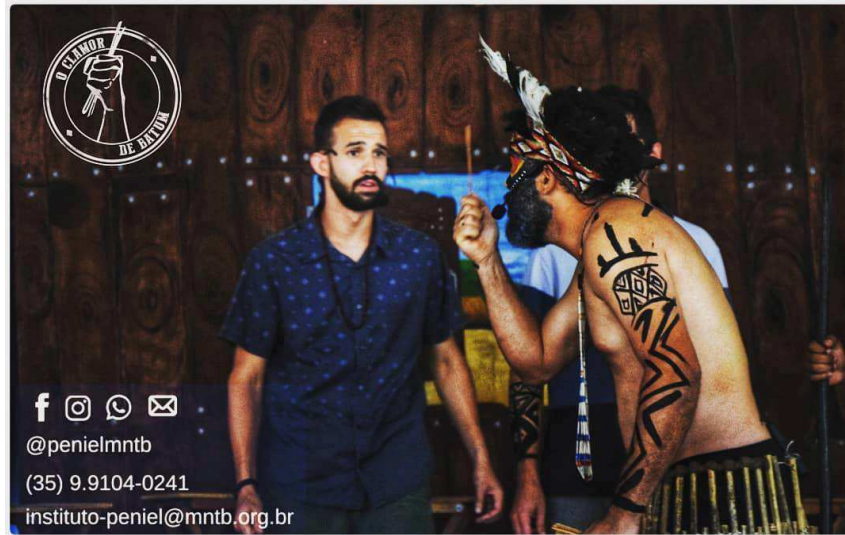
povo bravo e perigoso, em contrapartida o filme mostra os missionários americanos empolgados e felizes em conhecer um povo não contactado, mesmo sabendo que este povo poderia matá-los. Um dos momentos ápicos do filme é quando os indígenas entram em contato com os missionários e os matam violentamente. Todavia, ao fim do filme, os indígenas se convertem a partir da ação evangelística das viúvas desses missionários, buscando mostrar que por causa do evangelho ocorre a redenção da “alma selvagem” e ao fim, essa população se torna “pacífica”.

Estes filmes mostram a coragem dos missionários frente aos perigos da selva e do desconhecido, indicando estes como “instrumentos da vontade de Deus”. Assim, estas narrativas de sofrimento, perigo etc. são disponibilizadas como meios de divulgação do trabalho missionário a partir da perspectiva de que este é um trabalho maior do que a vida do indivíduo e pelo fato de os *galardões* e as recompensas divinas ocorrerem no pós-morte, há uma lógica de doação da vida para uma causa: “porque para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro¹³⁴”.

Nessa mesma perspectiva, outro material de divulgação da MNTB é uma peça teatral chamada “O clamor de Batum”. Ela é anualmente apresentada no Instituto Peniel para mostrar aos estudantes a “triste realidade em que vivem os povos que não conhecem a Deus”. Ela também é apresentada em diversas igrejas em cultos missionários. Esta peça, segundo relato da Missão, é baseada em fatos e mostra um povo que vive em completo estado de medo por conta de questões espirituais e que “clama para serem libertos da prisão espiritual em que vivem”.

¹³⁴ Versículo bíblico bastante reproduzido no universo das missões de fé. (Filipenses 1:21 – Bíblia Nova Versão Internacional)

Figura 28 – Imagem da Peça O clamor de Batum



Fonte: Página do Facebook da Missão Novas Tribos do Brasil. Acesso em fevereiro de 2020

A encenação começa com uma conversa que se passa entre dois nativos da Papua Nova guiné, um deles se chama Batum, o outro tem o nome desconhecido:

Nativo 1: – Sokiboyoki, liloba na Nzambe te, bokokende na lifelo! (Se vocês não ouvirem o evangelho irão para o inferno!) **Batum:** – Ndengeninyooyebiyango? (como você sabe disso?) **Nativo 1:** – Sokiboyoki, liloba na Nzambe te, bokokende na lifelo! (Se vocês não ouvirem o evangelho irão para o inferno!). A insistência do índio de outra aldeia leva toda aldeia de Batum chorar em desespero (Script da Peça, acervo MNTB).

Segundo a história, este desespero em saber do seu destino, que seria o inferno, leva Batum e Wadu, que são retratados como dois chefes do povo, a fazer uma caminhada de três dias a pé a fim de chegar ao acampamento dos missionários que trabalhavam com outro povo naquela região. Ao encontrar o acampamento, estes nativos pedem para os missionários irem até seu povo falar sobre o *evangelho*, pois eles tinham medo de ir para o inferno. Entretanto, não havia missionários disponíveis, o que faz Batum clamar: “Não, não. Queremos missionários. Se não ouvirmos a

palavra de Deus, iremos para o inferno!”. Esta falta de “obreiros”¹³⁵ que leva Batum ao desespero chega ao conhecimento de jovens seminaristas que estavam visitando o campo missionário. Estes jovens voltam para instituto missionário terminam seus estudos e retornam a Papua Nova Guiné. Porém, ao chegar descobrem que Batum já havia falecido. Apesar disso, procedem com a evangelização do povo, fazendo com que quase todo grupo se converta.

Essa história apresentada no formato de peça teatral é um dos meios de divulgação mais eficazes da instituição nesse processo de arregimentar missionários. Muitos seminaristas do Instituto Bíblico Peniel responderam ao “chamado missionário” após assisti-la. “O clamor de Batum ecoa profundamente no coração de quem é temente a Deus, nos faz refletir sobre como é preciosa a mensagem do evangelho e quantas pessoas precisam ouvi-la”¹³⁶ Assim, a peça mostra que somente o missionário pode salvar aquelas almas em desespero, ela se torna dessa forma um meio de recrutamento através do “apelo” para que mais trabalhadores se inscrevam para a obra missionária transcultural.

Após arregimentar os futuros missionários é preciso treiná-los para o trabalho. Como apresentado anteriormente a Novas Tribos conta com diversos institutos para o treinamento deste profissional religioso. Este treinamento para a formação de missionários foi sendo modificado com o passar dos anos. Robert McConnell Strauss, doutor em missiologia pela universidade confessional *Biola University*, fez uma análise do treinamento dos missionários da *New Tribes Mission* entre os anos de 1994 e 2007. A partir desta análise escreveu sua tese (2008), que representa também um olhar interno da instituição pois Strauss trabalhou na NTM por 23 anos (1979-2001) como diretor, instrutor e administrador. Em seu texto ele coloca: “eu estava envolvido em quase todos os aspectos da avaliação e redesenho do programa de treinamento da NTM”¹³⁷ (STRAUSS, 2008, p.35 – tradução da autora).

Partindo do trabalho de Strauss (2008) e retomando algumas análises feitas na minha dissertação (2016), onde discuto a formação antropológica do missionário no CTMS, sinalizarei

¹³⁵ Outro termo utilizado para designar os trabalhadores do que seria o Reino de Deus, pastores, missionários etc.

¹³⁶ Missionário da MNTB.

¹³⁷ I was involved in almost every aspect of the evaluation and redesign of the NTM training program.

pontos importantes na formação deste profissional religioso que nos ajudará a entender melhor este objeto de estudo.

Quando a *New Tribes Mission* iniciou suas atividades no início dos anos 1940 a formação educacional não ocupava um lugar importante no treinamento do missionário. A tradição fundamentalista tinha muita força no universo protestante americano, como veremos no próximo capítulo de forma mais aprofundada, sua teologia era focada na literalidade e suficiência das escrituras sagradas para todas as questões da vida e principalmente para as espirituais. Assim, conhecimento, cultura e ciência não tinham valor naquele momento para o treinamento missionário.

O treinamento oferecido no *Boot Camp*, como dito anteriormente, era muito próximo ao treinamento militar. Os fundadores da missão acreditavam neste paralelo e encaravam o encontro com os povos não contactados mais como um desafio físico de entrar na selva do que um desafio intelectual, de entendimento sobre cultura ou algo relacionado. Sobre este treinamento Paul Fleming disse:

A primeira introdução que um jovem recebe no Exército é o treinamento básico; para o homem da Marinha, é o *boot camp*. Homens de todas as esferas da vida civil são postos à prova. É difícil para o sujeito médio, mas é vitalmente necessário; pois, além de estarem mentalmente alertas, eles devem estar fisicamente aptos, capazes de enfrentar a dura rotina da guerra moderna. Raramente as pessoas percebem como o trabalho missionário se assemelha ao de um dos combatentes da selva do Tio Sam (Brown Gold, 1944 – Tradução da autora)¹³⁸

Quatro cursos eram oferecidos neste primeiro modelo de treinamento: (1) Métodos Missionários, que incluía como abordar a pessoa que será evangelizada, equipamentos, dicas de viagem, itinerário e os planos de operação; (2) Missões mundiais a luz da Bíblia; (3) Prática missionária, que abordava o desenvolvimento de habilidades práticas para sobrevivência na selva:

¹³⁸ The first introduction a young man gets to the Army is the basic training; to the man in the Navy, it is the boot camp. Men from all walks of civilian life are put through the paces. It is hard on the average fellow, but it is vitally necessary; for, as well as being mentally alert, they must be physically fit, able to take the grueling grind of modern warfare. Seldom do people realize how closely missionary work parallels that of one of Uncle Sam's jungle fighters.

primeiros socorros, mecânica, marcenaria etc. e (4) Linguística: fonética, fonologia, morfologia, sintaxe e outras técnicas.

Para os fundadores da Missão, não era o treinamento que formava o missionário, era Deus quem escolhia e preparava os indivíduos espiritualmente, assim o treinamento não figurava como algo definidor para o envio dos missionários.

Deve-se afirmar de uma vez por todas que é Deus, o Espírito Santo, quem faz missionários. É Deus quem molda as ferramentas que Ele deseja usar [sic]. A obra é espiritual e os homens não podem imitá-la. Sim, o curso (curso de treinamento missionário) era manifestamente diferente. Era diferente em seu objetivo. Paul Fleming escreveu mais tarde: "Tínhamos um único objetivo que era descobrir através da oração fervorosa quais aqueles que são verdadeiramente homens e mulheres de Deus". Isso é impressionante. O objetivo do curso não era produzir homens e mulheres de Deus, mas encontrá-los¹³⁹ (*History of New Tribes Mission*, 1962, p. 40-41 – Tradução da autora).

Partindo desta mesma perspectiva, um dos professores da Missão me disse que tirar boas notas, fazer um bom curso não garante que essa pessoa será um missionário, uma vez que o comitê que avalia o candidato ao final e decide se este vai ou não para o campo está mais interessado no “caráter cristão” do estudante do que em seu desempenho no treinamento.

O que importa para nós é o caráter, se essa pessoa tem o caráter de um obreiro aprovado, pois o resto Deus capacita. Temos várias histórias aqui na missão de pessoas que não fizeram um bom curso, em termos de notas, porém chegaram no campo e são um exemplo. Relacionamento com Deus e com os colegas, fidelidade no trabalho e tudo, então talvez a seleção que se faça e a exigência maior é que essa pessoa tenha esse caráter (Professor do CTMS, 2015).

¹³⁹ It must be stated at once that it is God, The Holy Spirit, who makes missionaries. it is God who fashions the tools He wishes to make use of [sic]. The work is a spiritual one and men cannot imitate it. Yes, the course (missionary training course) was manifestly different. It was different in its objective. Paul Fleming was later to write, "We had one objective and that was to find out through earnest prayer those who are truly God's men and women". This is striking. The end of the course was not to produce men and women of God, but to find them.

A dimensão da fidelidade, a facilidade de se adaptar, os relacionamentos pessoais são dimensões que não podem ser avaliadas pelas notas nas matérias estudadas. Comparando com o treinamento das forças armadas (quebrar a vontade da pessoa e torná-la capaz de aderir à hierarquia da instituição. Sempre com a fantasia de que na guerra não se pode ter alguém que vacile e que tenha opiniões próprias), talvez seja ao final este treinamento que estas instituições ainda têm como horizonte educativo. Mas, que por conta dos processos pós a 2ª Guerra Mundial com a acelerada mudança a partir da expansão da formação universitária, como também da revolução tecnológica que começa nos anos 1980, impele essas agências a oferecer um treinamento mais formal que ao fim se torna prescindível para a formação missionária.

Assim, apesar da mudança no estilo do treinamento, ele ainda é visto como um complemento ao principal que é a pessoa ser um “obreiro aprovado por Deus”, pois seria Deus quem escolhe e capacita o futuro missionário. Juntamente com essa perspectiva, a Missão Novas Tribos acreditava que a simples mensagem do evangelho era tão poderosa que romperia as barreiras culturais (STRAUSS, 2008). Neste sentido, a ideia de ter que traduzir aqueles conhecimentos bíblicos culturalmente não era uma preocupação para os missionários, pois acreditam que “os valores bíblicos são supra culturais, estão acima da cultura e podem ser entendidos em qualquer cultura” (Professor do CTMS, 2015).

Apesar desta compreensão do *evangelho* como uma *verdade* universal e supra cultural, no desenrolar histórico ocorreram diversos problemas na comunicação destas *verdades*. Um exemplo que ouvi tanto no Campus do CTMS, quanto no EBI foi o da missionária Sophia Müller. Segundo conta a Missão, ela foi a responsável pela *plantação* de dezenas de igrejas no Alto do Rio Negro e pela tradução do Novo Testamento para a língua Kuripako. Embora Müller seja descrita como “a mulher que desbravou a Amazônia” e colecionasse *frutos* importantes do seu trabalho missionário, ela acabou produzindo distorções ao apresentar as *verdades bíblicas*. Em umas das aulas de “Roteiro para Pesquisa Antropológica” (RPA) que pude assistir no CTMS, o professor destacou que “por ela não ter conhecimento antropológico das culturas que estava evangelizando acabou produzindo o que eles chamam de *Sophianismo*, que seria um cristianismo ensinado pelas lentes de missionária” (SILVA, 2016, p. 72).

Figura 29 – Missionária Sophia Müller



Fonte: acervo *Ethnos360*

Distorções da mensagem bíblica é algo que não é aceito no contexto das missões fundamentalistas que prezam pelo entendimento literal das escrituras. Assim, era necessário oferecer ao futuro missionário ferramentas que o ajudasse a realizar esta “tradução cultural” (MONTERO, 2012) sem o que eles consideravam como possíveis perdas no entendimento do evangelho. Outro ponto que mudou no treinamento é que ele saiu de uma perspectiva focada na ideia do evangelismo pessoal para uma focada na “*plantação* de igrejas genuinamente nativas” através da evangelização. Tanto esta mudança, quanto o cuidado na tradução do evangelho aproximou este campo do conhecimento antropológico¹⁴⁰.

No decorrer desta pesquisa, pude conversar com alguns professores da Missão tanto no Brasil, quanto nos EUA e era unanime posição de que a antropologia tinha um valor incontestável para a missiologia. “Hoje, missões e antropologia cultural se encaixam como mão e luva”¹⁴¹; “fazer

¹⁴⁰ Na dissertação: “‘Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada’: reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) e a antropologia aplicada às ações missionárias” (SILVA, 2016) pude aprofundar a discussão sobre que tipo antropologia está sendo utilizada pelas missões de fé nesse processo de construção de sua tradição. Quais as bases antropológicas de seu conhecimento, o que era ensinado nos cursos e quais as visões missiológicas e missionárias sobre a disciplina. Por isso para fins deste trabalho buscarei apenas pontuar o lugar da antropologia nessa mudança do treinamento.

¹⁴¹ Today, missions and cultural anthropology fit together like hand and glove (Professor EBI)

uma ponte entre a antropologia e a missiologia, mostrando o valor da antropologia como instrumento de aferição cultural”¹⁴².

A antropologia, pensada como um conhecimento instrumental que contribui para o processo de compreensão dos grupos humanos, tem sido utilizada por diversos órgãos visando o aperfeiçoamento nos modos de lidar com o outro, principalmente e em especial nos contextos de contato. No entanto, ela é utilizada a partir da compreensão que estas instituições têm do que seja a antropologia, construindo por vezes uma antropologia aplicada aos seus interesses (SILVA, 2016).

Essa antropologia aplicada às ações missionárias teria potencial de ajudar o missionário no entendimento da cultura do povo que desejam alcançar. Contudo, como coloca Strauss (2008) as primeiras concepções antropológicas que chegam a missão estão baseadas numa perspectiva evolucionista, tendo como ponto de referência a teoria unilinear de Lewis Henry Morgan, que entendia que todas as culturas progredem através de estágios de desenvolvimento tecnológico e moral, do simples ao complexo, que passariam pela selvageria, barbárie até chegar à civilização. A literatura que a missão passou a utilizar para construir seu entendimento sobre cultura era carregada desta visão e comumente se utilizavam do termo selvagem para se referir as populações que iriam recebê-los.

Esta perspectiva antropológica muda com tempo para uma mais próxima da antropologia culturalista norte-americana, buscando traçar perfis culturais dos grupos. Estes perfis são construídos a partir de uma visão categorizadora/classificadora que cria oposições fixas, demarcam e circunscrevem cada sociedade como uma mônada (SILVA, 2016). Aqui tem um limite no modelo cultural boasiano porque se trata de uma diferença a ser mantida em si mesma, enquanto na missão se busca trazer todos para a (única) verdade, a do evangelho.

Cristopher R. Ducan (1982), estudou a atuação da *New Tribes Mission* com o povo Tobelo na Indonésia e aponta os objetivos que a NTM, naquele momento, elencavam como importantes neste processo de aprendizagem cultural:

¹⁴² Professor do CTMS

1) Descrever a cultura a partir da perspectiva de uma pessoa da tribo para ser capaz de compreender o ponto de vista nativo, sua relação com a vida, sua visão de mundo. 2) compreender o raciocínio que está por trás da perspectiva particular do grupo tribal sobre a vida. 3) antecipar os aspectos de sua cultura que dificultarão a compreensão correta da Palavra de Deus, bem como aqueles que facilitarão a compreensão. Ao fazer isso, seremos capazes de orientar nossos ensinamentos para atender às necessidades deles de maneira significativa¹⁴³ (SHEFFIELD apud DUCAN, 1982, p. 312 – tradução da autora).

Com fins para este objetivo, a Novas Tribos elaborou o curso de “Aquisição de Cultura e Língua” (ACL), que é oferecido dentro da etapa de treinamento missionário. Nele o estudante é introduzido a uma metodologia de aprendizagem para que ele possa obter o nível necessário de fluência e compreensão cultural. Esse método envolve quatro etapas, (1) o planejamento das interações e atividades em campo; (2) a participação, que segundo, me foi relatado por professores da instituição, é inspirado no modelo antropológico da observação participante e descrição densa; (3) o processamento do conhecimento adquirido, que no Brasil envolve um método chamado Antropos¹⁴⁴ e (4) colocar em prática o que foi aprendido. Todo missionário da Novas Tribos é ensinado a aplicar esta metodologia para que depois desses quatro passos possam pregar o evangelho.

A ideia é fazer com que o aluno se utilizando desta metodologia consiga entender qual a cultura que ele está trabalhando, classifique-a dentro do esquema aprendido (Progressista ou Tradicional, Existencialista ou Histórica, Teófana ou Naturalista) (SILVA, 2016) e tenha “a capacidade de se comunicar claramente com o público, contar histórias e pregar de uma forma que tenha um impacto poderoso. Tudo isso acontece enquanto se aprende a cultura e as crenças que

¹⁴³ 1) to describe the culture from the tribal person's perspective-to be able to grasp the native's point of view, his relation to life, his vision of his world. 2) to understand the reasoning that lies behind the tribal group's particular perspective on life. 3) to anticipate the aspects of their culture that will hinder a correct understanding of God's Word, as well as those that will facilitate understanding. In doing this we will be able to gear our teachings to meet their needs in a meaningful way.

¹⁴⁴ Elaborado pelo missionário Ronaldo Lidório, o “método Antropos de pesquisa sociocultural”, propõe “a observação de uma cultura específica a partir de quatro dimensões distintas e complementares: a histórica, a ética, a étnica e a fenomenológica” (LIDÓRIO, 2008:11), este método vem acompanhado de um chamado questionário direcionador geral, com 418 perguntas, as quais ajudariam o missionário a montar um “roteiro de pesquisa cultural”.

estão mantendo as mentes das pessoas como reféns e mantendo-os cegos para a verdade”¹⁴⁵ (*Ethnos360*, 2020 – Tradução da autora).

Assim, o instrumental adquirido através da antropologia culturalista é aplicado para ajudar no processo de *conversão*. Todavia, este processo, como veremos no final do próximo capítulo, não ocorre de forma simples. A *conversão* é um processo dialético que envolve mediação, dominação, reapropriação que mesmo com a utilização de uma certa prática antropológica não se dá de forma linear partindo da Missão para a comunidade, por isso as maneiras pelas quais os grupos vão entender, processar e aceitar ou não a mensagem cristã irá variar o que depende de diversos fatores políticos, sociais, culturais etc.

A Missão acredita que munir o missionário com uma boa formação para o entendimento cultural e linguístico ajuda a evitar, o que eles chamam, de “deturpações da mensagem” O professor da disciplina de Roteiro para Pesquisa Antropológica (RPA) do Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS) em uma das aulas que acompanhei falou um pouco sobre estes problemas, mostrando alguns “desastres na história das missões”. Para ele, pelo fato de alguns missionários não conseguirem a “aproximação ideal” com a cultura do grupo, acabaram por produzir distorções, como o sincretismo religioso e o nominalismo evangélico.

Por sincretismo religioso, entende-se a modificação e mistura dos princípios cristãos com os valores de outras religiões presentes na sociedade, e por nominalismo evangélico, refere-se ao grupo que adere ao sistema religioso, apenas modificando alguns costumes, mas não tem “comprometimento de vida cristã” (SILVA, 2016, p. 57).

Neste sentido, “para evitar o sincretismo, os missionários devem ser capazes de antecipar todas as maneiras pelas quais seus ouvintes podem entender mal a mensagem. Só então eles podem

¹⁴⁵ the ability to communicate clearly to an audience and tell stories and preach in a way which has powerful impact. All this takes place while learning the culture and beliefs that are holding the minds of the people group hostage and keeping them blinded to the truth.

abordar proativamente cada um desses mal-entendidos em potencial à medida que apresentam a verdade de Deus¹⁴⁶ (*Ethnos360*, 2020 – Tradução da autora).

Atualmente a formação do Missionário da Novas Tribos tanto nos EUA como no Brasil, além do curso de ACL, o missionário também cursa outras disciplinas antropológicas, porém, na formação dada pelo *Ethnos Bible Institute* (EBI) não existem disciplinas antropológicas específicas. A antropologia aparece na disciplina Teologia 3 para mostrar a origem do homem a partir da criação e do pecado de Adão e Eva. Já no Instituto Bíblico Peniel (IBP) além da antropologia aparecer também neste contexto bíblico, há uma disciplina chamada “Introdução a Antropologia Cultural” no quinto semestre do curso.

Quadro 2 – Currículo dos institutos bíblicos da Novas Tribos EUA e Brasil

<i>Ethnos Bible Institute</i>	Instituto Bíblico Peniel
<p>Primeiro Semestre: Fundamentos Bíblicos, Bibliologia, Evangelismo em um Mundo Pós-Moderno, Hermenêutica I, História do Antigo Testamento, Pentateuco e Princípios de Comunicação.</p> <p>Segundo Semestre: Atos, Base Bíblica de Missões, Evangelhos, Introdução aos Livros de Sabedoria, Meta-Narrativa, Profetas, Oratória e Teologia II</p> <p>Terceiro Semestre: 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Missões na História da Igreja, Epístolas da Prisão, Romanos, Auto e Identidade Social, Teologia III</p> <p>Quarto Semestre: 1 e 2 Tessalonicenses, Vida Cristã, Daniel/Apocalipse, Epístolas Gerais, Epístolas Pastorais, Filipenses e Teologia IV.</p>	<p>Primeiro semestre: português I, Panorama Velho Testamento I, Bibliologia, Geografia Bíblica, Ensino Bíblico Fundamental, Atos, Panorama do Novo Testamento I e Oratória.</p> <p>Segundo semestre: português I, Panorama Velho Testamento II, Seitas, Ética/Vida Cristã, Hamartiologia/Soteriologia, Hermenêutica, Panorama do Novo Testamento II, I e II Pedro.</p> <p>Terceiro semestre: Homilética, inglês I, Romanos, Lar Cristão, Antropologia/Teologia, português II, História da Igreja e Daniel.</p> <p>Quarto semestre: Missiologia, inglês II, Evangelho de João, Filipenses/ Colossenses, Prática de Ensino, Português II, Cristologia, Gálatas.</p> <p>Quinto semestre: Hebreus, Grego I, Angeologia/Pneumatologia, Efésios, Introdução a Antropologia Cultural, hebraico, I Coríntios e Eclesiologia.</p> <p>Sexto semestre: Mateus, Grego II, Escatologia, Epístolas Pastorais, Apocalipse, Epístolas de João, Salmos e II Coríntios.</p>

Fonte: Quadro construído a partir do material de divulgação dos institutos

¹⁴⁶ “To avoid syncretism, the missionaries must be able to anticipate every way in which their hearers might misunderstand the message. Only then can they proactively address each of those potential misunderstandings as they present God’s truth”.

Na etapa de treinamento seguinte, o curso segue no *Ethnos Training Center* (ETC) a partir de quatro componentes:

(1) Plantação de Igrejas: cosmovisão, princípios da Igreja do Novo Testamento, habilidades práticas do ministério, religiões populares, desenvolvimento de currículo, evangelismo, o modelo de igreja madura. (2) Vida Cristã: ensino bíblico fundamental, trabalho em equipe, administração da vida e dos recursos, discipulado, paternidade eficaz, resolução de conflitos; (3) Cultura e Aquisição da Língua: Fonética, metodologia da cultura e da linguagem, animismo, gramática, semântica e tradução, alfabetização, fonêmica e (4) Cursos de Assistência: Saúde e bem-estar missionário, tecnologia missionária, segurança, estilos de aprendizagem, habilidades de comunicação¹⁴⁷ (*Ethnos360*, 2021 – Tradução da autora)

Existe também após essa etapa dois cursos de Pós-Graduação oferecido pela instituição: Especialidades Técnicas e Linguística. No Centro de Treinamento Missionário Shekinah (CTMS) o treinamento é dado a partir de seis componentes:

(1) Missiologia: ensino bíblico fundamental, plantação de igrejas, discipulado, princípios de relacionamentos, família e ministério; (2) Antropologia: antropologia missionária I, antropologia missionária II, roteiro de pesquisa antropológica, metodologia de análise cultural, ACL - teórico e prático; (3) Linguística: introdução à linguística, fonética articulatória, introdução à análise fonológica, gramática, educação bilíngue, princípios de tradução bíblica; (4) Ministeriais: política indigenista, história e estrutura da MNTB, desenvolvimento de projetos sociais, desenvolvimento de parcerias ministeriais, proteção da criança e do adolescente, segurança; (5) Práticas: curso básico de saúde, conhecimentos gerais, acampamento, estágio e (6) Atividades complementares: conservação de alimentos, construção de fogão rústico, manutenção e manuseio de motor de popa, caminhada na mata (CTMS, 2021)

¹⁴⁷ Church Planting: Worldview, New Testament Church principles, practical ministry skills, folk religions, curriculum development, evangelism, the mature church model. Christian Living: Foundational Bible teaching, teamwork, stewardship of life and resources, discipleship, effective parenting, conflict resolution. Culture and Language Acquisition: Phonetics, culture and language methodology, animism, grammar, semantics and translation, literacy, phonemics. Assist Courses: Missionary health and wellness, missionary technology, safety, learning styles, communication skills.

Aqui podemos perceber que a antropologia também não aparece de forma evidente na formação americana. Questionando um dos professores da *Ethnos360* sobre este fato, ele me relatou que a antropologia é um conhecimento importante que forneceu algumas bases para a construção da metodologia da instituição, que ela pode não aparecer de maneira formal, mas está presente em diversos momentos do treinamento.

Já na formação missionária brasileira da MNTB a antropologia ocupa um lugar de maior destaque, talvez como respostas as críticas que este campo recebeu do campo antropológico e das marcas deixada pelo “Evento Dominique” na instituição. Assim, a antropologia possui lugar tanto na formação bíblica quanto no treinamento missionário, neste último compondo um módulo de disciplinas que apresenta uma antropologia aplicada as ações missionárias.

Entretanto, apesar deste lugar de relevância, permanece na visão da instituição a concepção de que mesmo se não houvesse o conhecimento antropológico, a Bíblia seria autossuficiente para ensinar aos missionários como deve ser feito o trabalho. Como disse o professor de antropologia do CTMS: “Muitos dos conceitos antropológicos que utilizamos e conhecemos, são antes de tudo teológicos, como a contextualização, a etnologia, entender o valor do outro, são questões mencionadas na própria bíblia, como você pode ver em primeira aos Coríntios 9:19 à 23¹⁴⁸”

Assim, a antropologia aparece como um argumento de autoridade/legitimidade muito mais para fora do universo missionário do que dentro dele. Proporcionando “certa segurança ao missionário, pois caso ele seja confrontado, quanto a sua atividade, este estaria assegurado pela sua formação antropológica” (SILVA, 2016, p. 59).

A formação deste profissional religioso apesar de durante os anos ter incorporado conhecimentos do universo secular, ela é uma formação espiritual. O treinamento missionário tem a duração de mais ou menos de três anos e meio nos EUA e de quatro anos e meio no Brasil, incluindo o instituto bíblico e o treinamento missionário. Mas, como dito pelo diretor do instituto:

¹⁴⁸ Porque, embora seja livre de todos, fiz-me escravo de todos, para ganhar o maior número possível de pessoas. Tornei-me judeu para os judeus, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão debaixo da lei, tornei-me como se estivesse sujeito à lei, (embora eu mesmo não esteja debaixo da lei), a fim de ganhar os que estão debaixo da lei. Para os que estão sem lei, tornei-me como sem lei (embora não esteja livre da lei de Deus, mas sim sob a lei de Cristo), a fim de ganhar os que não têm a lei. Para com os fracos tornei-me fraco, para ganhar os fracos. Tornei-me tudo para com todos, para de alguma forma salvar alguns. Faço tudo isso por causa do evangelho, para ser coparticipante dele. (Bíblia Sagrada na Linguagem NVI)

“buscamos oferecer um dos melhores treinamentos para o trabalho transcultural, mas quem faz o missionário é Deus”.

Esta confiança no espiritual em detrimento de qualquer tipo de formação é uma característica comum aos agentes da fé. Todavia, no caso da MNTB por ser uma missão de caráter fundamentalista, ganha contornos ainda mais relevantes. Rubem César Fernandes, ao olhar para esta instituição em 1980 a partir do contexto das missões de tradição fundamentalista nos ofereceu um bom mote para entender este universo.

4. ENTRE O ESPIRITUAL E O TERRENO: FUNDAMENTALISMO, EVANGELISMO E CONVERSÃO

*“Talvez haja festa no céu quando você morrer,
mas o modo como esse fato é encarado na terra
é algo que apresenta considerável relevância existencial”
(Wolf, [1997] 2005)*

Para se refletir sobre uma atividade missionária específica é preciso fazer um exercício de não examinar apenas o contexto localizado ao qual a Missão está vinculada, mas conectá-la a trajetórias e histórias que extrapolam os contextos locais, numa tentativa de construir uma perspectiva que não reduza as relações e conexões que este tema pode evocar. (APPADURAI, 1991).

Neste sentido, a Missão Novas Tribos do Brasil faz parte de um contexto mais amplo dentro do universo das missões protestantes. De uma maneira geral, as igrejas protestantes no Brasil são chamadas de evangélicas. Esta tem sido uma categoria guarda-chuva que abriga centenas de denominações e correntes teológicas, principalmente, na América Latina. (ROLIM, 1985; FERNANDES et. al, 1998; MAFRA, 2001, FRESTON, 2008; GUADALUPE, 2019). No Brasil, o Censo Demográfico classifica estas a partir do alinhamento a dois grandes grupos: os *evangélicos não pentecostais* e os *pentecostais*¹⁴⁹ (ALMEIDA, 2017). Contudo, para entender o universo das atividades missionárias é preciso ir além desta dicotomia, pois muitas vezes, esses dois grupos se relacionam e trabalham em parceria. Mesmo não coadunando teologicamente, é possível encontrar denominações *pentecostais* atuando em colaboração com as *não pentecostais* para a expansão do *evangelho* no Brasil e no Mundo.

Em dois momentos da pesquisa tal percepção se tornou evidente. O primeiro, se deu logo em 2015, quando pude entrevistar o Presidente da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), Edward Luz¹⁵⁰. Nesta ocasião o missionário me alertou para o fato de que havia muitos conflitos entre o

¹⁴⁹ Esta dicotomia não explica tudo, há muitas diferenciações, disputas e desacordos dentro de cada um destes polos classificadores. No universo evangélico, de uma maneira geral, podemos encontrar autores que classificaram as denominações a partir dos desdobramentos históricos da Reforma Protestante e a fundação das denominações, outros levaram em consideração a liturgia de culto ou ainda os modelos de organização eclesial.

¹⁵⁰ Edward Luz faz parte da MNTB desde a década de 1970, atuou com o Povo Zoé como missionário e está à frente do conselho diretor da organização como presidente há vários anos.

Governo Brasileiro¹⁵¹, a partir da atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a sua agência missionária no que diz respeito a *evangelização*. Para ele tais conflitos não estavam circunscritos a MNTB, mas sim ao *povo evangélico* como um todo:

O povo evangélico é muito dividido, vamos imaginar, por exemplo, a homossexualidade, a gente é dividida, somos divididos doutrinariamente, por exemplo, a presbiteriana, a batista, então nós temos várias divisões, porém em uma coisa nós somos unidos, se alguém proíbe de pregar o evangelho, é perseguição e todos se juntam, todos mesmos. E se a gente se ajuntar, nós somos otimistas, falamos de 30% da população brasileira. A gente para ser realista fala 20%, mas 20% com peso (SILVA, 2016, p. 71).

Aqui, há um sentido de unidade entre todos os *evangélicos* no que diz respeito a expansão da fé através da pregação do evangelho. O missionário Ronaldo Lidório, que é vinculado a Igreja Presbiteriana do Brasil¹⁵², de tradição histórica reformada, em um evento de Missões que acompanhei em fevereiro de 2020¹⁵³, também apontou para essa unificação. Em um dado momento quando falava sobre suas pesquisas na Amazônia Brasileira para mapear povos não alcançados¹⁵⁴, contou de forma animada sobre a história de uma família assembleiana¹⁵⁵, de tradição pentecostal, que largou tudo que tinha em Tefé/AM para viver em um casebre flutuante na região do Alto Solimões para *evangelizar* comunidades indígenas na região e assim, segundo Lidório, cumprir a *missão* que Deus designou a sua igreja: “fazer discípulos de todas as nações, de todos os povos, esta é a missão exclusiva, singular, intransferível e específica da igreja de Deus na terra”

¹⁵¹ Em referência ao Governo Dilma, mas também em referências aos governos desde o processo da redemocratização.

¹⁵² A Igreja Presbiteriana do Brasil é uma igreja protestante de tradição reformada (calvinista). Foi fundada em 1862 pelo missionário estadunidense Ashbel Green Simonton em 1859, fazendo parte assim das denominações brasileiras históricas não pentecostais.

¹⁵³ Seminário: “Qual a Missão da Igreja?”. Evento ocorreu como parte do Encontro Nacional para a Consciência Cristã, que é um evento gratuito interdenominacional que está na sua 22ª edição e ocorre todos os anos na cidade de Campina Grande/PB no período do Carnaval e conta com a participação de nomes relevantes do cenário evangélico brasileiro e mundial. Este evento surge como um desdobramento discordante do Encontro para a Nova Consciência que é um evento ecumênico que ocorre há 31 anos em Campina Grande no período do Carnaval.

¹⁵⁴ Segundo catálogo de terminologias da Associação Brasileira de Missões Transculturais um povo não alcançado é “um povo sem comunidade cristã autóctone, com insuficiente número, recursos e visão para fazer discípulos de Jesus no seu próprio povo sem apoio externo, em geral com menos de 2% de evangélicos. (http://www.amtb.org.br/wp-content/uploads/2018/07/amtb_terminologias.pdf)

¹⁵⁵ Pertencente a igreja de tradição pentecostal clássica: Assembleia de Deus

(LIDÓRIO, 2020 - informação verbal)¹⁵⁶ e frisou que não havia distinções teológicas quanto ao cumprimento da *grande comissão*.

Assim, no contexto missionário parece que a divisão entre pentecostais e não pentecostais não é o principal, mas sim o compromisso das denominações, igrejas e crentes em cumprir a *Missão*. No Brasil, a Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB) têm trabalhado para essa unificação com o propósito de buscar mapear onde e como as missões já existentes atuam para assim fornecer o apoio a estas.

A AMTB surge na década de 1970 a partir de uma tentativa de impulsionar e ajudar os diversos movimentos missionários que estavam ocorrendo no Brasil desde o início do século XX e que havia se intensificado a partir da década de 1950. Outro fator que contribuiu para sua criação foi a Conferência Mundial de Evangelização, que ocorreu na Suíça em 1974. Na ocasião, “vários líderes brasileiros participaram da conferência e trouxeram ao Brasil o desafio da evangelização mundial” (EKSTROM, 2017).

Deste modo, fundaram a associação que há mais de 45 anos tem concentrado seus esforços na “mobilização das igrejas evangélicas para missões transculturais, promovendo diálogo e cooperação, prestando serviços técnicos e assistenciais, desenvolvendo material, incentivando, instalando cursos e provendo os recursos necessários para estes fins” (EKSTROM, 2017).

Hoje a AMTB conta com 88 missões¹⁵⁷ associadas a ela. A cada três anos promove o Congresso Brasileiro de Missões¹⁵⁸ que reúne diversas agências e igrejas com o objetivo de impulsionar o trabalho missionário no Brasil. No evento, teólogos e missiólogos são chamados para compartilhar suas experiências teóricas e práticas no que diz respeito ao trabalho e a mobilização missionária¹⁵⁹.

Apesar do engajamento com as agências missionárias não é a AMTB quem dita como as missões vão atuar e nem estabelece a perspectiva de missão que as agências vão aderir. Várias

¹⁵⁶ Fala do missionário Ronaldo Lidório no “Seminário Qual é a Missão da Igreja?” em Campina Grande, em 24 fev. 2020.

¹⁵⁷ Entre estas está a Missão Novas Tribos do Brasil que é a missão objeto desta pesquisa

¹⁵⁸ O evento iria acontecer em outubro de 2020, mas por conta da Pandemia do novo Corona Vírus foi adiado e ocorreu de maneira online em outubro de 2021.

¹⁵⁹ Temas como empreendedorismo missional, missões em países fechados e negócios como missão aparecem na divulgação do evento - <http://cbm2021.org.br> - <https://www.ultimato.com.br/conteudo/congresso-brasileiro-de-missoes-2020-aborda-o-tema-verdades-que-nao-podemos-ignorar>

missões com diferentes perspectivas podem se associar desde que compartilhem do objetivo comum que é *alcançar* os povos culturalmente diferentes no Brasil e no mundo.

No entanto, existem outras missões evangélicas que não se associam a AMTB, pois têm feito um movimento de trabalhar a partir de uma perspectiva diaconal, mais próxima a ação humanitária e ao campo ecumênico do desenvolvimento¹⁶⁰. Neste sentido, talvez a divisão que mais dê indícios sobre este campo não seja entre *pentecostais* e *não pentecostais*, mas sim entre as missões que tem a prática evangelística e de plantação de igrejas evangélicas como prioritárias e aquelas que trabalham a partir de uma colaboração mais ecumênica visando projetos de desenvolvimento.

Rubem César Fernandes (1980) oferece uma divisão inicial do universo missionário baseada nesta perspectiva. O autor divide o campo em duas principais tradições¹⁶¹. A primeira identificada como missões de *tradição liberal* com viés mais ecumênico e menos centrado na conversão específica do indivíduo à uma denominação. Estas missões começaram a agrupar-se no início do século XX e a partir da segunda metade uniram-se ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI)¹⁶². Tal conselho tem como objetivo reunir mundialmente as igrejas missionárias com o foco no compartilhamento de uma visão de mundo e de valores cristãos que não implicariam necessariamente em fazer prosélitos. Aqui o *chamado*¹⁶³ estaria em “servir as necessidades humanas, quebrar as barreiras entre as pessoas, buscar a justiça e a paz, e defender a integridade da criação” (tradução da autora)¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Sobre o trabalho missionário e o campo do desenvolvimento ver: Bornstein, 2005; Barroso, 2015; Costa, 2016; entre outros

¹⁶¹ Esta é uma concepção histórica que parte de um recorte inicial no campo das pesquisas sobre as missões no Brasil. Aqui, o autor buscou distinguir duas principais tradições tendo como balizador as atuações que se pautavam por agendas mais do campo do desenvolvimento e em contrapartida as atuações de missões que tinham com agenda prioritária o proselitismo. Por isso, é importante entender que esta divisão possui limites no contexto atual.

¹⁶² Segundo consta em seu site institucional, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), criado em 1948, é a principal organização ecumênica em nível internacional, congregando 350 igrejas (de diversas denominações, como Batistas, Luteranos, Metodistas e outras igrejas reformadas) em sua membresia. Estas igrejas e denominações representam mais de 500 milhões de fiéis presentes em mais de 110 países. Disponível em: <<https://www.oikoumene.org/en/about-us>>

¹⁶³ Termo utilizado no contexto protestante para designar o trabalho específico que Deus conferiu para os fiéis.

¹⁶⁴ Chamado para as missões retirado do site institucional do CMI: “engage in Christian service by serving human need, breaking down barriers between people, seeking justice and peace, and upholding the integrity of creation”. Disponível em: <<https://www.oikoumene.org/en/about-us>>

A segunda tradição seria a *fundamentalista*. Estas missões possuiriam um viés mais centrado na literalidade das *escrituras*, sendo seu foco principal a prática evangelística. Geralmente elas funcionam a partir de agendas ligadas às igrejas locais e dependem financeiramente destas. Segundo o autor, estas missões podem ser chamadas de *Missões de Fé*. Elas são agências autônomas, não-denominacionais e dependem prioritariamente das recorrentes *ofertas* dos membros das igrejas locais (FERNANDES, 1980). Estas missões têm por tarefa principal a propagação da mensagem religiosa de *conversão e salvação*, como também a *plantação* de igrejas e a tradução da Bíblia para línguas dos povos que desejam *alcançar*.

Dentro deste universo, não temos a pretensão de apresentar um trabalho exaustivo sobre todos os tipos de entendimentos e modelos de se fazer missão. Como também entendo que separar em apenas duas tradições os grupos missionários evangélicos não esgota o tema e nem a diversidade de atuações, uma vez que para além desta definição histórica, as agências missionárias têm buscado se colocar no campo a partir de múltiplas formas e perspectivas, o que implica em disputas nos processos de classificação dessas atuações.

O aprofundamento no entendimento de como esses dois campos surgiram e se estabeleceram nos ajuda no processo de compreensão deste universo. Assim, o objetivo aqui será entender como este campo se dividiu, focando principalmente no campo fundamentalista que é o cenário no qual a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) se desenvolveu.

Buscaremos entender a atuação missionária da MNTB a partir deste escopo das missões fundamentalistas (missões de fé), pois ela carrega semelhanças com o que é apontado por Fernandes (1980), como também é fruto do movimento evangélico fundamentalista que surgiu nos Estados Unidos no início do século XX e que é responsável pelo que ficou conhecido como a *primeira onda missionária* no contexto evangélico brasileiro.

Por outro lado, fundamentalismo não é um termo utilizado pelo grupo pesquisado, mas sim, uma categoria classificatória que se pretende analítica e que pode nos ajudar a entender melhor como esta atuação se processa. Sem dúvidas, entendo que a categoria tem suas limitações e deixa vários problemas em aberto. Mas, tentaremos clarificar e retrabalhar este conceito.

4.1 Fundamentalismo: perspectiva histórica e implicações no movimento evangélico brasileiro

Fundamentalismo é uma categoria que por muitas vezes se torna vaga de sentido, uma vez que um termo utilizado para explicar fenômenos variados acaba por perder um pouco de seu significado no processo, por isso penso ser necessário estabelecer um entendimento sobre qual o uso e significado que se traz para o debate ao falar em fundamentalismo, visto que ele traz consigo várias ideias pré-concebidas. Seu uso é bastante comum ao se referir a um segmento religioso mais conservador ou mais rigoroso em sua prática, principalmente no Islamismo, mas também em outras religiões como o Cristianismo, Judaísmo etc. Dentro do universo dos estudos das missões protestantes no Brasil, Rubem César Fernandes (1980) nos apresenta essa categoria para mostrar um tipo específico de tradição missionária que, como dito anteriormente, estaria mais ligada à literalidade das escrituras e à prática evangelística.

No entanto, algumas questões sobre o uso desta categoria podem ser levantadas: será que este ainda é um conceito útil para a compreensão destes grupos? É aceito pelo grupo pesquisado? Ela simplifica o debate em termos acusatórios ou descreve um cenário específico? Pensando nessas questões, entendo ser de grande relevância buscar analisar melhor essa categoria a partir de suas implicações históricas e dos reflexos na atualidade.

Primeiramente, os estudiosos sobre fundamentalismo distinguem o que chamam de “fundamentalismo global”, que corresponde ao uso do termo para descrever experiências globais tanto de religiosidades mais rigorosas e restritivas como experiências políticas e econômicas conservadoras, do “fundamentalismo protestante”, que seria um movimento histórico norte-americano elaborado pelos próprios fiéis (WOOD; WATT, 2014).

O termo em questão aparece pela primeira vez no âmbito protestante americano e norte-americano (ou anglo-americano), em referência a um movimento que se desenvolve durante o primeiro conflito mundial e cujos protagonistas se definem, às vezes, a si mesmo como "fundamentalistas". Tendo surgido no coração do Ocidente como uma autodesignação positiva e orgulhosa de si, a categoria *fundamentalismo* é agora utilizada para rotular os "bárbaros" colocados fora do Ocidente, os quais, na realidade, gostam de se apresentar como “islâmicos” autênticos. (LOSURDO, 2010: 54).

Dessa forma, antes da década de 1970 o termo fundamentalista era mais utilizado como uma autodefinição de um segmento do protestantismo norte-americano. A partir do crescimento do Islamismo no mundo ocidental e principalmente após a Revolução Iraniana em 1979 ocorre uma mudança na utilização da categoria, se tornando mais comum o uso global do termo para descrever de forma acusatória seguidores extremistas principalmente mulçumanos, mas também de outras religiões (MARTY, 1980).

Entretanto, o fundamentalismo no âmbito protestante, como dito anteriormente, não é um adjetivo acusatório para descrever um protestantismo mais conservador ou tradicional. Ele foi um movimento histórico que foi nomeado e levantado pelos próprios protestantes. Segundo o *The American Heritage Dictionary* (2000), fundamentalismo é “um movimento evangélico organizado e militante que se originou nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX em oposição ao liberalismo protestante e ao secularismo, insistindo na inerrância das Escrituras¹⁶⁵. Neste sentido, ele surge como um contraponto de parte da igreja protestante, principalmente do norte dos EUA, à teologia liberal e à modernidade secular, que acreditavam estar corrompendo a sociedade e entrando nas igrejas, retirando o que seria principal da mensagem cristã.

É significativo que esse movimento surge num contexto de uma sociedade pouco secularizada como a estadunidense no início do século XX – onde quase 70% dos habitantes diziam acreditar na existência do Diabo e acreditavam que a bíblia era a própria *palavra de Deus*, três quartos acreditavam na vida após a morte e um terço dos adultos diziam que Deus falava com eles (AMMERMAN, 1991 & LOSURDO, 2010) – e que com o passar do tempo precisou reafirmar suas crenças frente a uma sociedade em mudança.

Segundo o teólogo Bruce Shelley (2018), o início deste movimento se deu a partir de um projeto financiado por uma elite protestante estadunidense que acreditava na necessidade de reafirmar ou reavivar as *verdades cristãs fundamentais* frente à uma teologia liberal que estava surgindo e se tornando proeminente nos Estados Unidos desde o movimento que ficou conhecido como Terceiro Grande Despertamento¹⁶⁶ que começou a ocorrer a partir de 1850.

¹⁶⁵ “An organized, militant Evangelical movement originating in the United States in the late 19th and early 20th century in opposition to Protestant Liberalism and secularism, insisting on the inerrancy of Scripture.”

¹⁶⁶ A história do protestantismo norte-americano é marcada por uma série de grandes despertamentos (avivamentos) que impactaram o desenvolvimento e o surgimento de denominações no país. O primeiro deles e que é considerado o mais marcante se deu entre 1730 e 1740 criando uma identidade evangélica comum entre as

De acordo com este movimento fundamentalista, a teologia liberal, que estava crescendo no país, estava produzindo uma releitura crítica da Bíblia que ocasionaria a destruição do protestantismo considerado verdadeiro. Tal perspectiva gerou diversas disputas dentro das denominações que acabaram se dividindo. Um marco deste momento foi a publicação entre os anos de 1910 e 1915 de uma coletânea de livros chamada *The Fundamentals: A Testimony to the truth* (Os Fundamentos: Um testemunho para a verdade), esta série de livros foi financiada por uma família do ramo petrolífero do Sul da Califórnia que sustentou o processo e conseguiu parceiros para a escrita, publicação e divulgação deste projeto (SHELLEY, 2018).

Ao todo foram mais de três milhões de cópias que foram gratuitamente enviadas a estudantes de teologia, pastores e missionários. Cada livro tratava de “verdades espirituais” consideradas fundamentais, e que por isso não podiam ser contestadas. Como por exemplo: a criação do mundo; o nascimento virginal de Jesus; o sacrifício dele na cruz de forma substitutiva como pagamento dos pecados da humanidade; a ressurreição física; a autenticidade dos milagres; o fim dos tempos, entre outros temas, tudo baseado numa leitura literal da Bíblia, que deveria ser vista como a própria *palavra de Deus*.

Foram escolhidos 64 autores para estar no *The Fundamentals*. O movimento norte-americano pré-milenarista e a conferência inglesa Keswick estavam bem representados. Outros conservadores, entretanto, também estavam entre os colaboradores, incluindo E. Y. Mullins, do Seminário Batista do Sul, e Benjamin B. Warfield, do Seminário de Princeton (SHELLEY, 2018, p. 551).

Após a primeira Guerra Mundial a controvérsia liberais-fundamentalistas começou a eclodir mais fortemente nas denominações protestantes e um dos marcos foi uma conferência Batista em 1920, onde o termo passou a ser utilizado mais claramente para designar este grupo de igrejas e cristãos protestantes que não aceitavam as descobertas científicas da modernidade e lutavam para manter uma cultura separatista entre a sociedade e a igreja.

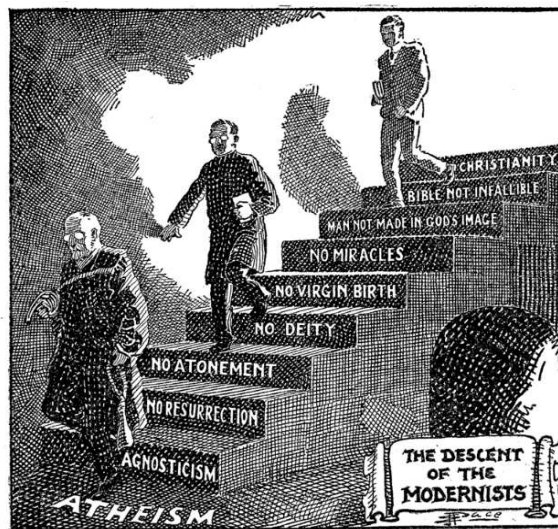
denominações contra o pensamento Iluminista que vinha da Europa para os EUA. O segundo entre os anos de 1790 e 1840 que teve como resultado movimentos religiosos românticos com foco nas pregações emocionais para a salvação individual, o que posteriormente fornece as bases para o movimento carismático. E o terceiro, que estaria focado nas obrigações sociais do cristão frente a sociedade corrompida, numa ideia de promover justiça social (AMMERMAN, 1991).

É razoavelmente bem conhecido que a palavra fundamentalistas foi cunhada por Curtis Lee Laws, jornalista Batista, em 1920, para designar um movimento no protestantismo americano cujo surgimento era evidente na reunião anual daquele ano da Convenção Batista do Norte, realizada em Buffalo, Nova York. Esse movimento pode ser chamado de fundamentalismo histórico. Foi um movimento de protestantes conservadores que sentiu que os protestantes modernistas (Harry E. Fosdick, por exemplo) abandonaram as doutrinas mais importantes - "fundamentos" - da fé cristã. (WOOD; WATT, 2014, p. 2-3. Tradução da autora)¹⁶⁷

O embate entre as ideias fundamentalistas e as liberais ocasionaram um cisma em diversas denominações, uma vez que havia um grupo de protestantes que acreditava na necessidade de adaptar a religião tanto a partir das questões sociais, como a partir das descobertas científicas modernas, que mostravam por exemplo que a Terra não tinha apenas 5 ou 6 mil anos de existência, como acreditavam os fundamentalistas a partir da linha temporal bíblica.

Para os fundamentalistas tais mudanças eram um caminho para o ateísmo, pois questionar qualquer ponto da bíblia seria o mesmo que questionar a *palavra de Deus* e a autoridade divina, o que levaria a perda da fé e consequentemente da *salvação*.

Figura 30 - The Descent of the Modernists (*O declínio dos Modernistas*)



Fonte: BRYAN, W. J. Seven Question in Dispute. New York: Fleming H. Revell Company, 1924.

¹⁶⁷ It is reasonably well known that the word fundamentalists was coined by Curtis Lee Laws, a Baptist journalist, in 1920, to designate a movement within American Protestantism whose emergence was clearly evident at that year's annual meeting of the Northern Baptist Convention, held in Buffalo, New York. This movement can be referred to as historic fundamentalism. It was a movement of conservative Protestants who felt that modernist Protestants (Harry E. Fosdick, for example) had jettisoned core doctrine "fundamentals" of the Christian faith.

Neste embate os liberais se tornaram o *Mainline Protestantism*, que seria a linha mais histórica do protestantismo nos EUA. Principalmente no norte dos Estados Unidos, tal grupo se constituiu por muitos anos como a linha majoritária ou *mainstream*, mas nas últimas décadas tem perdido espaço para um grupo que se origina no movimento fundamentalista, mas que atualmente prefere ser chamado de *evangelicals*¹⁶⁸ no contexto estadunidense.

Esse processo de ruptura entre fundamentalistas e liberais fez com que os fundamentalistas buscassem formar suas próprias igrejas, comunidades, universidades, editoras etc. para apregoar suas verdades fundamentais.

É importante ressaltar que nem todos os fundamentalistas tinha a mesma visão doutrinária, visto que diferentes denominações com suas tradições, costumes e liturgia aderiram a este movimento se desvinculando de suas igrejas históricas e formando uma corrente independente. Contudo, podemos encontrar em todas elas características semelhantes como: a crença na inerrância bíblica; o evangelismo proselitista; o pré-milenarismo¹⁶⁹ e uma cultura separatista que divide o que é do *mundo* e por isso profano e o que é de Deus¹⁷⁰ (AMMERMAN, 1991).

¹⁶⁸ *Evangelical* (evangelical) é uma designação que surge a partir da divisão da igreja protestante numa escala mais global a partir do século XVIII. Diferentemente da terminologia evangélicos que na América Latina basicamente pode ser sinônimo de protestante, os evangelicais representariam um grupo distinto dos protestantes históricos que, segundo o historiador britânico David Bebbington (1989), se distinguem por quatro marcas: o foco na conversão pessoal, a obrigação da evangelização, o biblicismo e a salvação pelo sacrifício de Jesus na cruz. Tais parâmetros se coadunam com a perspectiva fundamentalista e provavelmente o fundamentalismo americano se consolidou baseado nela, algumas categorias sinônimas são: born-again protestantism, evangelicals e believers. Uma definição mais completa sobre os evangelicais pode ser encontrada no texto: Defining and locating evangelicalism: “An evangelical is: 1. an orthodox Protestant 2. who stands in the tradition of the global Christian networks arising from the eighteenth-century revival movements associated with John Wesley and George Whitefield; 3. who has a preeminent place for the Bible in her or his Christian life as the divinely inspired, final authority in matters of faith and practice; 4. who stresses reconciliation with God through the atoning work of Jesus Christ on the cross; 5. and who stresses the work of the Holy Spirit in the life of an individual to bring about conversion and an ongoing life of fellowship with God and service to God and others, including the duty of all believers to participate in the task of proclaiming the gospel to all people” (LARSEN, 2007, p. 1).

¹⁶⁹ Crença dispensacionista sobre o *fim dos tempos*. Baseado nesta teologia o mundo foi dividido previamente por Deus em etapas que começa com a *inocência* (Adão e Eva no Jardim do Éden), passando pela Consciência (Comer do fruto proibido e a expulsão do Jardim), *Governo Civil e Patriarcal* (todos os acontecimentos descritos do Genesis até Êxodo 18, como o dilúvio, torre de babel, a escravidão no Egito, entre outros), *Lei Mosaica* (quando Deus entrega a Moises as leis para o seu povo no deserto) até chegar a *Graça* (que é estabelecida por Jesus) que dura até os dias de hoje, pois só irá ter um fim quando começar o *Milênio*, este é descrito como a finalização do tempo terreno quando Cristo irá governar por mil anos na terra até começar a eternidade nos céus para os salvos e no inferno para os que rejeitarem a Jesus. Assim o pré-milenarismo se refere a este momento em que, em tese, estamos na busca dos sinais da eminente volta de Cristo.

¹⁷⁰ Esta cultura se refere tanto a uma separação da modernidade secular, quanto de suas tradições religiosas, uma vez que romperam com a tradição da qual faziam parte historicamente e construíram suas igrejas independentes.

Dessa forma, este movimento tinha como ponto principal a *verdade* incontestável da bíblia, que era entendida não apenas como um livro com inspiração divina, mas como a própria *palavra de Deus*, e que por isso não precisa de uma mediação hermenêutica para sua compreensão, pois ela é a própria revelação divina, nela não cabem críticas ou questionamentos, é um “manual de fé e prática”, “é a palavra de Deus de capa a capa”¹⁷¹. Aqui a bíblia é entendida como um livro que deve guiar não apenas os *convertidos*, mas toda a sociedade, dado que ela seria o relato mais confiável sobre a história, a moralidade e o futuro.

Segundo a socióloga Nancy T. Ammerman (1991), com o passar do tempo os fundamentalistas passam a batalhar por espaços importantes na sociedade estadunidense, principalmente nas escolas, pois eles enxergavam a cultura norte-americana como que tomada ou dominada por influências não cristãs que corrompiam o ideal da “Nação Cristã Americana”. A partir daí estes atores se organizam mais fortemente em redes para enfrentar tanto o modernismo nas igrejas, quanto a moralidade na sociedade abrangente, por isso muitos passam a educar seus filhos em casa; as igrejas estabelecem escolas e universidades teologicamente fundamentalistas, como forma de evitar que fosse ensinada uma ciência que pudesse contradizer a bíblia; como também passam a integrar ambientes políticos para disputar a moralidade na sociedade americana.

Os fundamentalistas encaravam o mundo a partir da perspectiva de que ele precisava ser salvo das ideias humanistas seculares que não permitiam que as pessoas enxergassem a *verdade* que estava contida nos textos bíblicos. A noção de verdade é essencial para se entender este universo, pois é a através do compartilhamento da ideia de que se possui o saber verdadeiro que estes atores constroem uma realidade que pode ser compartilhada dentro de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 1991) alcançável através da evangelização.

Assim como Michel Foucault (1977) entendo que a verdade não existe fora das relações de poder, ela é um “conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 2012, p. 53). Neste sentido essa verdade que os fundamentalistas apregoam é mais do que uma questão de fé, uma vez que não é a crença que sustenta essa verdade, mas é própria ideia de possuir a verdade, neste sentido foucaultiano, que

¹⁷¹ Frase comum do universo evangélico – principalmente no contexto dos missionários da MNTB, ouvi diversas vezes no decorrer da pesquisa – que sintetiza essa perspectiva mostrando a importância incontestável do texto bíblico.

sustenta a crença, ou seja, a fé é retroalimentada a partir desses regimes de verdade que a define. Portanto, sem estas verdades fundamentais a fé cristã estaria esvaziada de sentido.

Dessa forma, a disputa pela verdade é a razão de ser deste grupo. Por isso produzem “regimes de verdade” (FOUCAULT, 1977) que devem idealmente gerenciar não apenas os que nela acreditam, mas toda sociedade. Consequentemente, os fundamentalistas com o passar das décadas se tornaram militantes na sociedade (CRAWFORD, 2014), travando batalhas ideológicas a partir desta lógica de possuir a verdade, se organizando em redes que produziam material, distribuía panfletos, organizavam seminários, transmitiam programas televisivos e faziam lobby no congresso, numa batalha pelas mentes e almas estadunidenses (AMMERMAN, 1991).

Ainda esperando que Jesus poderia voltar a qualquer momento, os crentes colocavam suas energias na salvação das almas desta civilização decaída. Alguns se convenceram que a tarefa de evangelização demandava alguma acomodação e cooperação com os caminhos do mundo, e eles lentamente começaram a evitar o nome “fundamentalistas”. Outros insistiram no separatismo como a única posição legítima para os defensores da verdade. E alguns radicais se aventuraram na arena política em busca do tipo de pureza ideológica necessária para preservar a herança Cristã Americana (AMMERMAN, 1991, p. 37-38. Tradução da autora)¹⁷²

Essas diferentes formas de atuação apontam para a facilidade organizacional e financeira que os fundamentalistas dispõem, uma vez que mesmo rompendo com denominações históricas que detinham a maioria da força protestante e social estadunidense, eles conseguiram criar uma infraestrutura de atuação a partir de diversas frentes, o que os tornou, segundo Ammerman (1991), uma força na cultura norte-americana e como o exercício da pesquisa dessa tese nos permite colocar, através dos movimentos missionários, na cultura latino-americana.

O período entre guerras e o pós-guerra proveram um benefício particular para a expansão desses grupos a partir da atividade missionária. Segundo o historiador Axel Schäfer (2012) a partir de 1945 os “protestantes conservadores”¹⁷³ se tornaram os grupos missionários dominantes nos

¹⁷² Still expecting that Jesus might return at any moment, believers put their energy into saving souls from a decaying civilization. Some become convinced that the evangelistic task demanded some accommodation and cooperation with the ways of the world, and they slowly began to shun the name “fundamentalist”. Others insisted on separatism as the only legitimate position for the defenders of truth. And a few radicals ventured into the political arena in pursuit of the king of ideological cleansing perceived necessary to preserve America’s Christian heritage.

¹⁷³ O autor usa a categoria conservador para falar destes que chamamos de fundamentalistas neste trabalho.

EUA. Estes se beneficiaram das oportunidades oferecidas pelo “século americano” para buscar vigorosamente construir em outros países revivalismos, missões e agências religiosas.

Isso se deu tanto a partir de financiamentos públicos, pois segundo o pesquisador apesar de tais grupos buscarem manter uma imagem de outsider, anti-estado ou anti-establishment, eles se beneficiaram de ajudas governamentais a partir de oportunidades de financiamento público nas áreas de saúde, educação e ajuda internacional (SCHÄFER, 2012). Como também a partir de financiamentos privados, o que o trabalho do historiador Darren Dochuk (2019) aponta para as ligações entre empresários independentes do petróleo e as agências, institutos e associações protestantes e missionárias, que ele chama de Cristianismo *Wildcat*¹⁷⁴. Tal relação, sabemos, formou a base para o surgimento do movimento fundamentalista, uma vez que, como dito anteriormente, a publicação que deu o ponta pé inicial nas doutrinas fundamentalistas foi o *The Fundamentals* financiada por empresários do petróleo no início do século XX.

Esses financiamentos criaram oportunidades para o crescimento e a manutenção destes grupos resultando na criação de novas missões e na adesão de um maior número de missionários nesse período (SCHÄFER, 2012). Além do acesso aos recursos, outro ponto que contribuiu para o avanço destes grupos foi o espírito anticomunista que se intensificava com a Guerra Fria. Havia uma certa coalizão ideológica entre as crenças escatológicas¹⁷⁵ fundamentalistas e as concepções antimarxistas e anticomunistas estadunidenses e que a partir da atividade missionária foi se consolidando nas igrejas latino-americanas (DEIROS, 1991). Um exemplo disso foi o apoio das Igrejas Evangélicas Chilenas à Ditadura Pinochet, como mostra a *Declaración de la Iglesia Evangélica Chilena* (Declaração da Igreja Evangélica Chilena) de 1974, assinada pelas lideranças de mais de trinta denominações do país: “O levante das forças armadas, no processo histórico do nosso país, foi uma resposta de Deus as orações de todos os crentes que viram o marxismo como a mais poderosa expressão do mal e das trevas”. (DEIROS, 1991, p. 142. Tradução da autora)¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Cristianismo independente também ligado a uma ideia de teologia da prosperidade. Aqui a busca por petróleo tanto nos terrenos das igrejas como dos fiéis estava ligada a uma ideia de presente divino, como também a ideia dos Estados Unidos como uma nação de Deus e por isso apregoavam o “*America First*” e agora o “*Make America Great Again*” (DOCHUK, 2019).

¹⁷⁵ Doutrinas sobre o *fim dos tempos*.

¹⁷⁶ The uprising of the Armed Forces, in the historical process of our country, was a response from God to the prayers of all believers who saw Marxism as the most powerful expression of evil and darkness”.

Havia um entendimento, que persiste entre os fundamentalistas até os dias atuais, de que as ideias comunistas e marxistas precisavam ser combatidas. O que podemos ver em uma citação de um Reverendo Chileno no início da década de 1970: “nós estamos convencidos que o marxismo só pode ser totalmente derrotado pelo evangelho de Jesus Cristo, pois só ele pode mudar o coração”¹⁷⁷ (DEIROS, 1991, p. 142-143 - tradução da autora), é também ainda hoje compartilhado em pregações de pastores no Brasil: “o marxismo é uma ideologia carregada de pressupostos anticristãos [...] nós repudiamos essa associação, não dá pra juntar, é água e óleo”¹⁷⁸.

Essa concepção está baseada na crença dispensacionalista¹⁶⁹ que, como coloca Joel Robbins (2004), os fiéis estão à espera de uma força de ruptura que mudará o curso da história de uma forma imprevisível, mas que dá sinais, um desses seria o surgimento do Anticristo.

Assim que o Anticristo surgir, os dispensacionalistas saberão que a narrativa bíblica foi retomada. Como os dispensacionalistas estão sempre procurando por sinais de que o Anticristo apareceu dessa forma, eles muitas vezes veem as mudanças na ordem política como um presságio de que os atores estão se alinhando para representar o drama do fim dos tempos escrito no livro do Apocalipse (ROBBINS, 2004, p. 162 – tradução da autora)¹⁷⁹.

Dessa forma, os atores políticos comunistas são vistos pelos fundamentalistas como esse inimigo que ameaça a “Nação Cristã” e por isso é entendido e encaixado nessa história sagrada como um dos inimigos que precisa ser combatido para a volta do Messias. Essa posição anticomunista propicia uma entrada facilitada para os missionários nos regimes ditatoriais latino-americanos.

Segundo Pablo Deiros (1991), no final da década de 1970, 53.500 missionários americanos estavam atuando no continente, movimentando mais de 1.2 bilhão em renda. Havia neste momento um debate se a América Latina já poderia ser considerada um território cristianizado, dado os

¹⁷⁷ “We are convinced that Marxism can only be defeated by the gospel of Jesus Christ, since he alone can change the heart” (DEIROS, 1991, p. 142-143).

¹⁷⁸ Fala do Reverendo Augusto Nicodemus, que é uma referência para a tradição evangélica histórica, calvinista e fundamentalista no Brasil, sobre se há proximidade entre marxismo e o cristianismo para o Canal no Youtube do evento Encontro Para a Consciência Cristã, sobre o evento ver nota 45. <https://www.youtube.com/watch?v=L2DZqEMIKXQ>

¹⁷⁹ Once the Antichrist has arisen, Dispensationalists will know that the biblical narrative has resumed. Because the Dispensationalists are always looking for signs that the Antichrist has appeared in this way, they very often view changes in the political order as portending that the players are aligning themselves to enact the drama of the end-time scripted in the book of Revelation.

esforços anteriores, principalmente da Igreja Católica no território latino-americano, por isso, os movimentos missionários protestantes são considerados tardios nesses países, pois apenas no século XX que começaram a chegar um contingente maior de organizações missionárias e denominações evangélicas.

Esse é o contexto histórico que propicia a chegada e a consolidação dessas agências missionárias, grupos evangelísticos, denominações e pastores no território latino-americano. Os financiamentos públicos e privados, as pregações emotivas, o uso das mídias de rádio e posteriormente de TV, a fundação de editoras e a distribuição de livros e panfletos potencializaram o fundamentalismo protestante tanto no território estadunidense, como por todo o continente.

Na América Latina quase todas as denominações tiveram influências fundamentalistas por conta deste esforço missionário. Assim, mesmo em igrejas de tradições reformadas, históricas ou pentecostais, podemos encontrar características que demonstram associação com este movimento, que não pode ser entendido apenas como um movimento institucionalizado, pois não são muitas as igrejas que se denominam como fundamentalistas¹⁸⁰, mas como uma “tendência ideológica” em diversas denominações, o que pode ser visto em suas crenças, práticas e costumes (DEIROS, 1991).

Dessa forma, o protestantismo que vai chegando a América Latina e mais especificamente ao Brasil, têm hegemonicamente influência da tradição fundamentalista. Os estudiosos sobre o protestantismo no Brasil, em geral, vão diferenciar o movimento protestante ou evangélico a partir das matrizes de fundação e teologia ao qual as igrejas e denominações se associam, como por exemplo: protestantes de imigração, protestantes de missão, pentecostais, neopentecostais, seitas, entre outros (MENDONÇA, 2005). No entanto, a influência fundamentalista percorre todas estas vertentes e talvez seja um importante indicador político e social para se entender a realidade brasileira hoje, pois, o “fundamentalismo construiu uma presença permanente na mentalidade dos evangélicos brasileiros. Sua aceitação não se deu somente por meio do convencimento, mas também por meio de alianças por parte de lideranças e estruturas eclesiais” (SANTOS; ALMEIDA, 2014, p. 144).

¹⁸⁰ Algumas igrejas de que foram fundadas diretamente a partir de missionários estadunidenses fundamentalistas têm como nome de sua denominação a categoria fundamentalista, como por exemplo: Igreja Batista Fundamentalista, entre outras.

Neste sentido, entendo o fundamentalismo como um fenômeno histórico, cultural, religioso e político que moldou o “ser evangélico” no Brasil, tanto a partir dos fundamentos teológicos construídos desde a publicação do *The Fundamentals*, como também a partir de uma oposição às mudanças que vieram no escopo da modernidade, se colocando em contraposição aos avanços da ciência, do direito e até mesmo da democracia ao se aliar a ditaduras (SANTOS, 2020 – informação verbal)¹⁸¹.

Rubem Alves (1979) escreve que os protestantes latino-americanos se dividiam em apenas dois tipos: os conservadores e os revolucionários, talvez esta seja uma divisão simplificadora, mas esta dicotomia revela elementos que nos ajudam a entender o lugar que as missões fundamentalistas ocupam na história e na política nesta região.

Como coloca Domenico Losurdo (2010), o fundamentalismo é também uma linguagem do imperialismo estadunidense e foi utilizado como uma ferramenta política. Não temos elementos suficientes para afirmar que há uma ligação factual entre as missões fundamentalistas estadunidenses e as ditaduras latino-americanas, mas existe uma coincidência histórica de que é a partir do início da Guerra fria que começa a chegar um número muito maior de missões fundamentalistas na América Latina (DEIROS, 1991) e como sabemos nas décadas que se seguiram, emergiram Ditaduras apoiadas pelo Governo dos EUA (GREEN; JONES, 2009).

Sabemos que no período da Guerra Fria os Estados Unidos disputavam a narrativa da história política no Ocidente e na América Latina buscavam frear ao máximo o avanço de ideias socialistas/ comunistas. Até mesmo governos que não se declaravam comunistas, mas tinham ideais mais progressistas, poderiam ser vistos como uma ameaça a hegemonia estadunidense, como no caso do Presidente João Goulart que foi deposto pela ditadura civil-militar em 1964, apoiada e financiada pelos EUA.

Havia, assim, uma coadunação dos ideais do governo estadunidense e da ditadura militar brasileira, o que fica exposto no Relatório feito pelo governo brasileiro através do Ministério das Relações Exteriores em 1969:

¹⁸¹ Lyndon Araújo Santos é professor de história da UFMA e tem se dedicado em sua pesquisa de Pós-doutorado a entender e historiografar o fundamentalismo evangélico no Brasil. Esta citação indireta foi orientada a partir das informações retiradas do curso ministrado pelo mesmo: “O que é o fundamentalismo protestante: uma visão histórica e teológica”.

O discurso do Presidente Nixon, de 31 de julho último, sugere novos caminhos para as relações interamericanas em geral, que certamente repercutirão no diálogo Washington-Brasília. Dois diferentes fatos, entretanto, têm condicionado de maneira especial as relações Brasil-EUA. Por um lado, a política brasileira de atração e favorecimento dos investimentos privados americanos e, por outro, a atitude simpática do Governo norte-americano em relação aos objetivos democráticos da Revolução de 1964. [...] O êxito dessas negociações decorreu necessariamente da harmonia de interesse entre as teses do Brasil e a dos Estados Unidos da América. (Relatório 1969. Ministério das Relações exteriores. Assuntos Americanos, Seção de publicações da divisão de documentação, 1973)¹⁸²

Essa conjunção de “teses” da ditadura brasileira e do governo Nixon, não é algo exclusivo do Brasil. Havia um interesse estadunidense em manter a América Latina sempre próxima aos seus ideais políticos e para isso o governo buscou mapear e entender a vida e a política no continente. Em 1969, o então presidente dos Estados Unidos, Richard Nixon, pediu ao então governador do estado de Nova York, Nelson Rockefeller¹⁸³, que preparasse um relatório (*Rockefeller Report on Latin America*¹⁸⁴), com este fim. Esse relatório trazia informações sobre como estava a relação política dos Estados Unidos na América Latina com foco no estado da Aliança para o Progresso¹⁸⁵ e no papel, força e a abrangência da Igreja Católica na região.

A constatação do relatório Rockefeller e do governo Nixon, entre muitas outras, era de que a Igreja Católica junto com os Militares estava “entre as forças atuais para a mudança social e política nas outras repúblicas americanas” e que “desde a chegada dos conquistadores, há mais de 400 anos, a história dos militares e da Igreja Católica, trabalhando de mãos dadas com os

¹⁸² Relatório disponível na biblioteca digital da Fundação Alexandre Gusmão: <https://www.funag.gov.br/chdd/images/Relatorios/Relatório%201969.pdf> Acesso em 19/06/2021.

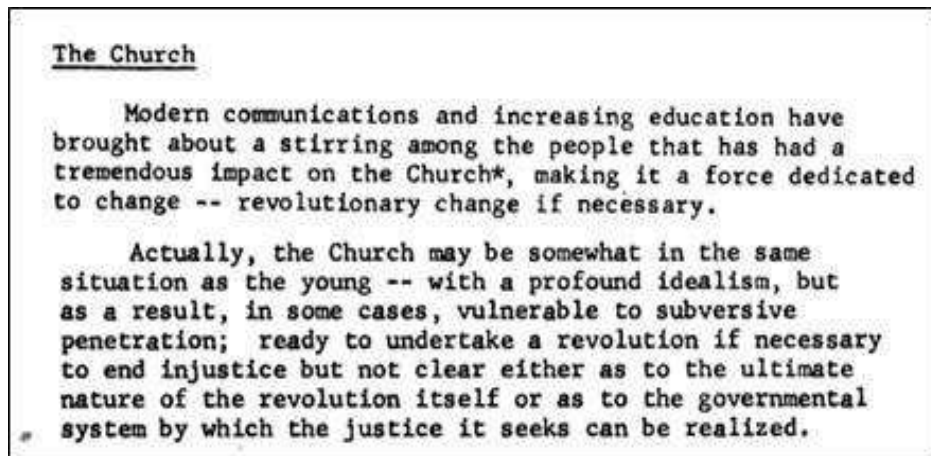
¹⁸³ Líder do Partido Republicano na época, serviu no Departamento de Estado dos EUA como o líder da divisão responsável pelas relações latino-americanas e tinha amplos interesses comerciais e relacionamentos pessoais na região. Segundo artigo publicado pela Revista Pesquisa Fapesp (2009) Nelson Rockefeller, o “capitalista missionário”, apesar de ser visto como o “tinhoso ianque” teria feito doações que contribuíram na criação de bolsas da FAPESP para desenvolver pesquisas em diversas áreas entre elas a agropecuária, segundo o artigo a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), por exemplo, “não teria a sua atual excelência, porque foi Nelson que estabeleceu bases para a pesquisa agrônômica tropical” – Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/o-capitalista-missionario/>

¹⁸⁴ Relatório completo acessado em 20/06/2021, disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=1dY0r99MLMsC&printsec=frontcover&pg=GBS.PP1>

¹⁸⁵ Aliança para o Progresso (*Alliance for Progress*) foi um amplo programa cooperativo interamericano formalizado em 1961 no Governo John Kenedy com o objetivo de apoiar o desenvolvimento econômico na região baseado em uma lente da Guerra Fria que contribuiu para a desestabilização da democracia brasileira no pós-guerra e para a instauração do regime militar (LOUREIRO, 2020).

latifundiários para proporcionar ‘estabilidade’, tem sido uma lenda nas Américas” (UNITED STATES, 1969 – tradução da autora)¹⁸⁶.

Figura 31 - Print de parte do Relatório Rockefeller sobre a América Latina, 1969



Fonte: Report on Latin America: Hearing before the Western Hemisphere Affairs of the Committee on Foreign Relations United States Senate, Ninety-First Congress, First Session, Washington: U.S. G.P.O., 1969.

No apêndice do relatório (*Quality of life in the Americas*), Rockefeller buscou descrever o relacionamento dentro do que ele chama de hemisfério ocidental, explanando a situação existente e as forças de mudança que atuavam nos países latino-americanos. Entre estas forças estava a Igreja, como vemos na figura acima (*The cross and the sword* e *The church*).

O interesse do Nelson Rockefeller pela Igreja Católica se dá a partir da constatação da força e importância que esta tinha na região, o que ele enxergava de forma ambígua, uma vez que, segundo o relatório ela proveu a “estabilidade” para a região a partir das parcerias com ruralistas e militares, mas ao mesmo tempo vinha se aproximando de ideais “subversivos” com potencial de

¹⁸⁶ Although it is not yet widely recognized, the military establishments and the Catholic Church are also among today's forces for social and political change in the other American republics. This is a new role for them. For since the arrival of the Conquistadores more than 400 years ago, the history of the military and the Catholic Church, working hand in hand with the landowners to provide “stability,” has been a legend in the Americas. (Report On Latin America: Hearing before the Western Hemisphere Affairs of the Committee on Foreign Relations United States Senate, Ninety-First Congress, First Session, Washington: U.S. G.P.O., 1969.)

promover de forma “revolucionária” uma mudança social, como mostra parte do relatório apresentado anteriormente e traduzido abaixo:

As comunicações modernas e o aumento da educação têm causado uma agitação entre as pessoas que teve um tremendo impacto na Igreja, tornando-a uma força dedicada à mudança – mudança revolucionária se necessário. [nota de rodapé no texto diz: Ver documentos preparados pela Segunda Conferência Geral do Episcopado Católico Romano Latino-Americano em Medellín, Colômbia, em 1968.] Na verdade, a Igreja pode estar um pouco na mesma situação que os jovens – com um profundo idealismo, mas como resultado, em alguns casos, vulnerável à penetração subversiva; pronto para empreender uma revolução se necessário para acabar com a injustiça, mas não está claro quanto à natureza desta revolução em si ou quanto ao sistema governamental pelo qual a justiça que se busca pode ser realizada. (UNITED STATES, 1969 – tradução da autora).

O relatório Rockefeller acende no governo Nixon um alerta sobre os rumos que a Igreja Católica na América Latina estava tomando e que poderia desestabilizar a força dos EUA na região, o que nos leva a questionar qual seria o impacto dessas informações dentro do governo estadunidense? E quais ações poderiam ser tomadas por eles para conter esta possível força revolucionária na região?

De fato, não temos documentos que comprovem que o governo estadunidense investiu nas missões fundamentalistas de forma intencional para dirimir a força católica na região, mas como dito anteriormente, algumas coincidências históricas nos fazem refletir sobre os acontecimentos que, mesmo sem um suposto cálculo prévio, resultaram na força e crescimento desta tradição evangélica no continente.

Como dito anteriormente, a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria aproximaram os evangélicos fundamentalistas da política dos EUA, a partir da identificação evangélica com o anticomunismo da Guerra Fria, o que facilitou a convergência ideológica entre a Igreja e o Estado e forneceu ao movimento evangélico ressurgente novas oportunidades de envolvimento político.

Os formuladores das políticas sabiam que a crença religiosa em uma causa justa, uma visão de mundo baseada em uma distinção clara entre o bem e o mal, a adesão a princípios morais e fortes imagens do inimigo eram ferramentas eficazes durante a Guerra Fria. Eles definiram o Cristianismo como um aliado natural e estavam muito dispostos a reduzir a religião a uma arma no arsenal anticomunista. O diretor do FBI J. Edgar Hoover declarou “o poder de fogo espiritual da Igreja Cristã” como “suficiente para destruir todos os mísseis soviéticos feitos pelo homem” E Dwight Eisenhower perguntou: “Qual é a nossa batalha contra o comunismo se não é uma luta contra o anticristo e a crença no Todo-Poderoso”,

concluindo que “quando Deus entra, o comunismo tem que ir”¹⁸⁷ (SCHÄFER, 2012, p. 26 – tradução da autora).

Esse processo aproximou os evangélicos do Estado tanto ideologicamente, quanto institucionalmente e moldou a dinâmica da mobilização política destes. Nesse contexto, como o historiador Axel Schäfer (2012) apontou, o governo estadunidense disponibilizou bilhões de dólares de fundos públicos para organizações sociais que trabalhavam com hospitais, instituições educacionais, agências de serviço social e organizações de ajuda estrangeira, entre elas as *faith-based organizations*.

À medida que os evangélicos gradualmente aproveitavam as oportunidades de financiamento público expandido, eles construíram sua infraestrutura religiosa em assistência médica, educação, assistência social e assistência ao exterior. [...] Na maioria dos casos, o governo simplesmente entregou o dinheiro com certas diretrizes gerais e deixou as agências religiosas agirem à vontade. (SCHÄFER, 2020, p. 3)¹⁸⁸.

Esses financiamentos contribuíram nessa infraestrutura assistencialista evangélica que não apenas formou suas bases dentro do país, mas também expandiu para outros países entre eles, como sabemos, os latino-americanos. Delcio Monteiro de Lima, autor de “Os demônios descem do Norte” (1987), que pelo título e narrativa do texto está incomodado com o avanço das novas denominações evangélicas que chegavam na América Latina e mais especificamente no Brasil, advindas dos Estados Unidos, apresenta o lado da igreja católica nessa disputa. Segundo o autor o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) via a “expansão das seitas nos últimos decênios,

¹⁸⁷ Likewise, policy makers knew that religious belief in a just cause, a worldview based on a clear distinction between good and evil, adherence to moral principles, and strong enemy images were effective tools during the Cold War. They defined Christianity as a natural ally and were only too willing to reduce religion to a weapon in the anticommunist arsenal. FBI director J. Edgar Hoover pronounced “the spiritual firepower of Christian Church” to be “sufficient to destroy all the Soviet man-made missiles” And Dwight Eisenhower asked, “What is our battle against communism if is not a fight against anti-God and belief in the Almighty?” concluding that “when God comes in, communism has to go” (SCHÄFER, 2012, p. 26),

¹⁸⁸ “As evangelicals gradually took advantage of expanded public funding opportunities, they built up their religious infrastructure in health care, education, welfare, and foreign relief. [...] In most instances government simply handed over the money with certain broad guidelines and let religious agencies proceed at will.” (Informação apresentada pelo Professor Dr. Axel Schäfer no curso Online Internacional: Religião, corporações e conservadorismos: diálogos com a recente historiografia norte-americana que participei como aluna em julho de 2020).

acompanhada de uma extraordinária proliferação denominacional, [como] uma prova clara [da] penetração e também [da] influência política” estadunidense (LIMA, 1987, p. 24).

Grande parte dos missionários procedentes dos Estados Unidos pertencentes a grupos fundamentalistas ou a seitas cometem, todavia, o grave erro de equiparar o americanismo ao cristianismo, forçando a absorção do *American way of life*, virtualmente obrigando as pessoas a adotarem os padrões institucionais em voga na América do Norte. É comum, assim, a identificação fácil de um paralelismo entre a pregação daqueles missionários e o discurso político americano, especialmente o anticomunismo, caracterizando o Oeste - o Ocidente - como o bem e o Leste - a União Soviética e satélites - como o mal. (LIMA, 1987, p. 76).

Esta disputa religiosa no território latino-americano e a percepção de que havia uma ligação entre as agências fundamentalistas que iam chegando e o governo estadunidense leva alguns pesquisadores a se questionarem sobre a atuação destas missões. O antropólogo David Stoll (1982), por exemplo, em seu livro “*Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America.*” pesquisa a atuação da Missão *Wycliffe Bible Translators* (WBT)¹⁸⁹ a partir da agência *Summer Institute of Linguistics* (SIL)¹⁹⁰.

A pergunta que o autor faz e tenta responder em sua pesquisa é se tais grupos são “pescadores de homens ou fundadores de um império?”, uma vez que eles tinham ampla entrada nos mais diversos países e em geral faziam o processo de entrada a partir do SIL, como se esta fosse uma agência secular para preservação e desenvolvimento de soluções linguísticas para as línguas indígenas. Como o autor mostra em seu texto, os linguistas do SIL da época tentam esconder que são missionários vinculados a WBT que é uma missão que tem como meta a tradução da bíblia para as mais diversas línguas do mundo. Assim, o SIL usa o argumento de oferecer soluções a partir do trabalho dos linguistas para fazer parceria com vários governos ao redor do mundo como Panamá, Chile, Filipinas, Papua Nova Guiné, Vietnã, Camboja, entre outros (STOLL, 1982).

O SIL é composto por pessoas que se consideram principalmente como cristãos engajados na missão de tradução da Bíblia. Ao mesmo tempo, a maioria deles são americanos que têm visões políticas predominantemente conservadoras e que veem o comunismo como uma

¹⁸⁹ No Brasil chama-se Associação Linguista Evangélica Missionária (ALEM).

¹⁹⁰ No Brasil chama-se Associação Internacional de Linguística (SIL Brasil).

manifestação da obra do Diabo. [...] é verdade, entretanto, que o SIL tem laços influentes com empresas capitalistas, políticos e figuras militares nos Estados Unidos e nos países em desenvolvimento nos quais trabalha. Em vez de ser uma simples ferramenta desses interesses, parece que o SIL depende do apoio de tais setores para manter seu status de trabalho em vários contextos nacionais. O SIL não é um “império” per se, mas missões estrangeiras como o SIL fazem parte de um processo maior no qual nações poderosas exportam padrões políticos, econômicos, sociais e ideológicos para as regiões relativamente mais fracas e pobres do mundo.¹⁹¹ (VICKERS, 1984, p. 201).

Dessa forma, a entrada das missões – como o SIL/WBT – eram facilitadas pela política estadunidense, seja diretamente pelo *United States Agency for International Development* (USAID)¹⁹² como no caso do Vietnã e do Camboja após a invasão dos Estados Unidos, seja por acordos diretos com os governos ou até mesmo através de parcerias com universidades e organizações não-governamentais. No caso do Brasil, o SIL começa contato a partir do Museu Nacional e da Universidade Brasília e depois em 1969 faz um acordo de trabalho com a FUNAI. (HVALKOF; AABY, 1981).

Assim como o SIL/WBT, diversas outras missões, agências e denominações fundamentalistas vão chegando ao Brasil muitos talvez não estabelecessem uma relação com o governo brasileiro como o SIL ou convênios de trabalho como a MNTB (como vimos no segundo capítulo), mas os anos do pós-guerra e guerra fria foram decisivos para entrada e estabelecimento destes grupos no país.

O movimento fundamentalista começa a chegar no Brasil a partir da década de 1930 com a chegada de um casal Batista Regular no Rio Grande do Norte, mas vai se consolidando nas décadas posteriores com a numerosa entrada de denominações e missões no país (SANTOS, 2020 – informação verbal)¹⁸¹. Em 1958 no Rio de Janeiro ocorre o 4º Congresso do Conselho Internacional

¹⁹¹ The SIL is composed of people who see themselves primarily as Christians engaged in a mission of Bible translation. At the same time, most of them are Americans who have predominantly conservative political views and who see communism as a manifestation of the devil’s work. [...] It is true, however, that the SIL has influential ties to capitalist enterprise, politicians, and military figures in the United States and in the developing countries in which it works. Rather than being a simple tool of these interests, it appears that the SIL depends on support from such quarters to maintain its working status in various national contexts. The SIL is not an “empire” per se, but foreign missions such as the SIL are part of the larger process in which powerful nations export political, economic, social, and ideological patterns to the relatively weaker and poorer regions of the world. (VICKERS, 1984, p. 201).

¹⁹² Agência dos Estados Unidos para desenvolvimento internacional

das Igrejas Cristãs (CIIC), que teve sua primeira edição em 1948 em Amsterdam. Este conselho surgiu em oposição direta ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI)¹⁹³.

**Figura 32 - 4º Congresso Mundial do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs.
Petrópolis/RJ. 1958**



Fonte: SANTOS, 2020 – Curso: O que é Fundamentalismo Protestante: Uma Visão Histórica e Teológica

O CIIC tinha como principal objetivo fazer frente ao movimento da teologia liberal e do ecumenismo. Este grupo fundado pelos fundamentalistas entendiam o mundo a partir da ótica de que os eventos naturais, sociais e políticos ocorriam para cumprir sinais e profecias que antecipariam a segunda vinda de Cristo, por isso as igrejas deveriam se unir e cooperar internacionalmente na tarefa de pregar o evangelho massivamente, uma vez que “o fim está próximo”.

O Brasil é o primeiro país da América Latina a receber o congresso, o que demonstra o potencial que os fundamentalistas enxergavam no país. Segundo consta no site institucional do

¹⁹³ O Conselho Internacional das Igrejas Cristãs é fundado pelo Pastor Presbiteriano americano Carl McTear, que se autodefinia como fundamentalista, em oposição direta a criação do Conselho mundial de Igrejas, o qual eles consideravam Apóstatas da fé. “The International Council of Christian Churches (ICCC) was founded in Amsterdam, the Netherlands on August 4, 1948. (...). The apostate World Council of Churches was formed that same year in Amsterdam. The ICCC was determined to stand against apostasy, and “for the word of God, and for the testimony of Jesus Christ” (Revelation 1:9). Segundo consta em seu site institucional - <https://iccc-churches.org/about>

CIIC os encontros ocorriam com o objetivo de levar a discussão sobre “modernismo, incredulidade, ecumenismo, inerrância e total confiança na Bíblia”¹⁹⁴ a todos os lugares.

Assim, a chegada massiva de missionários americanos a partir de meados dos anos 1940, a fundação de editoras que traduziam as produções fundamentalistas para o português, o congresso do CIIC, as transmissões de cultos e pregações na rádio e posteriormente na TV, vão consolidando as ideias fundamentalistas, formatando e reconfigurando o campo evangélico brasileiro (Santos, 2020 – informação verbal)¹⁸¹.

Até os anos de 1980, segundo o censo do IBGE, apenas 6,6% das pessoas se declaravam evangélicos no Brasil. Eles eram uma minoria, mas uma minoria dinâmica e em crescimento. Em 2000 há um salto percentual, onde 15,4% da população passa a se declarar evangélica. No último censo de 2010 este número já era de 22,4%. Numa projeção para os dias de hoje alguns institutos de pesquisa, como o Data Folha e o Instituto Humanitas Unisinos, apontam para 30% da população evangélica e nos próximos anos, se a tendência continuar a mesma, haverá possivelmente a superação dos católicos em número de fiéis (ALVES et.al, 2017).

Com certeza não podemos afirmar que todos estes evangélicos se enxergam ou se enquadram no universo institucional fundamentalista, mas podemos constatar que o projeto fundamentalista foi amplamente incorporado por boa parte das igrejas evangélicas no Brasil, a partir de uma agenda ideológica que faz uma leitura da Bíblia como a *Palavra de Deus*, inerrante, infalível e por isso inquestionável, que lê a história buscando sinais da volta de Cristo dentro de uma perspectiva dispensacionista e que tem a evangelização como sua tarefa mais importante.

Neste sentido, as missões são essenciais para a propagação desta agenda. E a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) é um bom exemplo deste movimento. Pois, como dito anteriormente, a organização foi fundada e se desenvolve no contexto do fundamentalismo. Segundo consta em seu site institucional ela é uma agência interdenominacional¹⁹⁵, mas não ecumênica, o que ela faz questão de frisar – já se contrapondo ao movimento ecumênico mais ligado a tradição liberal – por

¹⁹⁴ “In all these meetings, the issues were Modernism, unbelief, ecumenism, and the inerrancy and full truthfulness of the Bible. This strategy brought the issues everywhere” (<https://iccc-churches.org/carl-mcintire-on-iccc-history/>).

¹⁹⁵ Como agência interdenominacional aceita membros de diversas denominações evangélicas.

isso seus membros devem seguir e crer em dogmas bem estabelecidos sobre a fé cristã, tais dogmas, como vimos, estão ancorados na perspectiva fundamentalista:

A Missão Novas Tribos do Brasil crê: 1. Na inspiração verbal e divina da autoridade das Sagradas Escrituras; 2. Em um Deus único e verdadeiro, que subsiste eternamente em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo; 3. No nascimento virginal do Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem pecado. Em Sua morte vicária, Sua ressurreição corporal, Sua presente intercessão e Sua volta, física e pré-milenial; 4. Na queda do homem, resultando em completa e universal separação de Deus e sua necessidade de salvação; 5. Na morte de Cristo: voluntária e substituinte, como sacrifício pelos pecados do mundo inteiro; 6. Na salvação eterna pela Graça, como um dom de Deus, inteiramente independente de obras; que cada pessoa é responsável por si própria quanto a aceitar ou rejeitar a salvação pela fé no Senhor Jesus Cristo, e que a alma uma vez salva, jamais perecerá; 7. No Espírito Santo, que regenera o crente com vida divina pela fé; 8. Na ressurreição corporal dos crentes e dos não crentes. Eterna felicidade com Cristo para os salvos e eterno tormento para os não salvos; 9. Na responsabilidade dos crentes em obedecer a Palavra de Deus e testemunhar a todos acerca da graça salvadora de Cristo. Embora de caráter interdenominacional, a Missão não é ecumênica, carismática e nem neoevangélica¹⁹⁶

Apesar de não utilizar a categoria fundamentalista para se definir, podemos perceber esta profunda ligação. Dessa forma, entendo a missão como uma ferramenta deste sistema e o missionário como sua encarnação que a partir da evangelização expande e consolida o projeto fundamentalista. No entanto, entendo que este não é um processo completamente consciente por parte de seus atores sociais, mas é reafirmado a partir da crença em possuir a *verdade* que liberta e salva e que deve ser apresentada a todas as pessoas para que elas conheçam a Deus e escolham de livre arbítrio a *salvação*.

Junto com a tradição fundamentalista, há também a tradição teológica Arminiana, que surgiu na Holanda a partir dos estudos do teólogo protestante Jacó Armínio¹⁹⁷ e que foi desenvolvida posteriormente tendo como principal concepção a culpa da humanidade no pecado

¹⁹⁶ Credo retirado do site institucional da MNTB. Disponível em: <<http://www.novastribosdobrasil.org.br/quem-somos/nisto-cremos/>>. Acesso em setembro de 2020.

¹⁹⁷ Teólogo holandês do final do século XVI que em seus estudos se contrapôs as teses de João Calvino sobre predestinação e expiação dos pecados. De forma sucinta, podemos dizer que a partir de seus estudos houve uma divisão entre os protestantes e isto influenciou diretamente as origens teológicas de várias igrejas como por exemplo: Batistas (Arminianos em sua maioria) e Presbiterianos (calvinistas). A partir dos escritos de Armínio os Redemonstrantes (como ficou conhecido aquele movimento) fizeram uma contraposição às 5 teses de Calvino, principalmente no que diz respeito ao livre arbítrio para a aceitação de Jesus como Salvador, a Eleição dos salvos, que dependia da ação voluntária do indivíduo em escolher a Deus e não apenas numa escolha divina dos salvos, e a crença na expiação do pecado para toda a humanidade crente.

original¹⁹⁸, a morte de Jesus na cruz como pagamento para expiação dos pecados¹⁹⁹ e a aceitação voluntária (livre-arbítrio) em Jesus Cristo para a salvação da *morte eterna*²⁰⁰. Neste sentido, como a aceitação ao sacrifício de Jesus na cruz é voluntária e é oferecida a toda a humanidade, a resposta da igreja deveria ser, para este grupo de cristãos, a evangelização de todas as pessoas no mundo.

Entender a *evangelização*, seus pressupostos e processos é uma tarefa importante para a compreensão deste universo, pois é através dela que os missionários colocam em prática estratégias para a *conversão*. Evangelização e conversão são categorias intrínsecas ao universo missionário de tradição fundamentalista, elas são amplamente utilizadas para explicar suas ações.

Neste sentido, é importante para a compreensão deste universo explorar, compreender e conceituar estas categorias, entendendo que elas são construídas a partir de uma racionalidade diferente da nossa, mas são operadas no mundo social. Dessa forma, estabelecer um entendimento de que tipo de racionalidade e a partir de quais mecanismos estes atores operam é essencial para a elaboração de um conhecimento mais aprofundado sobre esta atuação. É evidente que estes grupos compartilham uma racionalidade metafísica, pertencente a uma lógica de tempo sagrada, mas ela é aplicada e quer se fazer efetiva no tempo secular. Esta é uma questão que esta tese também quer se debruçar na construção de um conhecimento menos superficial sobre este campo.

4.2 Evangelismo e Conversão: entre o ponto de vista metafísico e sociológico

Outro mote para se entender este universo está em tentar compreender as categorias utilizadas pelos missionários para descrever e explicar suas atividades, pois apesar de estas se referirem a algo espiritual ou metafísico, elas possuem relações e implicações concretas na vida social.

¹⁹⁸ “Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus” (Carta aos Romanos 3:23; Bíblia Sagrada: Versão Almeida Corrigida Fiel)

¹⁹⁹ “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu seu filho unigênito, para que todo aquele que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (Evangelho segundo João 3:16; Bíblia Sagrada: Versão Almeida Corrigida Fiel)

²⁰⁰ “Se você confessar com a sua boca que Jesus é Senhor e crer em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo.” (Carta aos Romanos 10:9; Bíblia Sagrada: Versão Almeida Corrigida Fiel)

Talvez, um dos pontos centrais para aprofundar o conhecimento sobre este universo, está na percepção de que as atuações desses atores são fundamentadas em racionalidades distintas das que, por exemplo, operam os atores laicos do campo de ações indigenistas. O que queremos dizer com isso é que a base das ações missionárias é religiosa e tem ligação profunda com o tipo de entendimento teológico que tais agências acreditam e seguem.

Por exemplo, no universo da tradição missionária fundamentalista, suas ações estão baseadas na perspectiva *dispensacionalista*, que como dito anteriormente, encara a realidade a partir de uma concepção de tempo sagrada que pode ser explicada por etapas históricas descritas na Bíblia que foram cumpridas e que vão se cumprir. Aqui o tempo foi divinamente dividido em cinco etapas, neste processo, o momento contemporâneo seria a quarta etapa, o tempo da *Graça*, onde a principal atividade da *Igreja* é a *evangelização* de todos os grupos humanos, visando a *conversão* da maioria possível de pessoas, uma vez que estaríamos na eminência da volta de Jesus o que necessitaria de que sua *palavra* estivesse espalhada por toda terra, segundo tal visão.

Neste sentido, precisamos compreender melhor como estes atores explicam suas ações, tendo em vista que estes se utilizam de categorias do campo religioso do qual fazem parte e por isso operam um instrumental lógico e argumentativo diferente do nosso, mas que tem implicações e consequências na vida social, que precisam ser também analisadas e contrapostas sociologicamente.

A primeira categoria que precisamos compreender melhor é a *evangelização* e talvez o embate entre os termos *evangelismo* e proselitismo nos revele um pouco sobre como os missionários veem suas ações e como essas são entendidas fora dos limites da organização.

Primeiramente, *evangelização*, *evangelizar* e *evangelismo* são os termos utilizados pelos missionários, deste campo que pesquisamos, para descrever o que seria sua principal atividade. A *evangelização*, como dito anteriormente, é entendida como a tarefa prioritária da *Igreja de Cristo*²⁰¹, ela é “a missão específica de todo cristão” (LIDÓRIO, 2020 – informação verbal¹⁵³). O termo vem do grego *euangelion* (εὐάγγελος) que significa *boas novas* ou *boa mensagem* (CHAMPLIN, 2014). A ideia de comunicação de uma mensagem está no cerne desta atividade e

²⁰¹ Termo bastante utilizado pelos interlocutores da pesquisa para se referirem a uma espécie de Igreja formada por todos aqueles que creem e professam a fé em Jesus, o que está para além das denominações específicas.

não por acaso está na origem do ser *evangélico*, que como dito anteriormente está fundamentalmente ligado a essa perspectiva *evangelista*.

Em 1966, em Berlim houve o Congresso de Evangelização Mundial organizado por diversas lideranças cristãs evangélicas do mundo, tendo como principal nome Billy Graham²⁰², na ocasião foi estabelecido coletivamente um significado para o termo *evangelização*.

Evangelização é a proclamação do Evangelho do Cristo crucificado e ressurreto, o único redentor do homem, de acordo com as Escrituras, com o propósito de **persuadir** pecadores condenados e perdidos a pôr sua confiança em Deus, recebendo e aceitando a Cristo como Senhor em todos os aspectos da vida e na comunhão de sua igreja, aguardando o dia de sua volta gloriosa (SHEDD, 2010, p. 08)

Partindo deste conceito, evangelização implica persuasão, ela é um processo que envolve estratégias de convencimento do *outro* sobre uma mensagem que está sendo passada. Este processo de convencimento é explicado pelos missionários a partir de um processo metafísico, no qual o *Espírito Santo* age para convencer a pessoa que recebe a mensagem sobre sua condição de *pecador* que necessita de *salvação*.

O evangelismo se propõe a isso: a contar quem é Deus, a história de Deus, sua obra e sua história, isso seria o evangelismo. Então, a pessoa que adere a essa nova ideia ela passa por uma transformação que não cabe exatamente ao homem defini-la porque ela é uma transformação que vem do próprio Deus (Professor do Centro de Treinamento Missionário Shekinah, 2015 – informação verbal²⁰³).

²⁰² Foi um Pastor Batista estadunidense que se tornou conhecido mundialmente pelas suas Cruzadas Evangélicas. Teve um papel importante na expansão do cristianismo evangélico tanto dentro dos EUA, como no mundo, pois foi um dos pioneiros no uso de rádio e TV com fins evangélicos, como também organizou grande eventos em estádios e pregou em mais de 185 países durante sua vida. Segundo sua equipe, ele foi a pessoa que pregou para a maior quantidade de pessoas já registrado no mundo. Foi conselheiro espiritual de vários presidentes dos EUA, como Nixon e Bush (<<https://memorial.billygraham.org/>> - Acesso em junho de 2020). Atualmente seu filho Franklin Graham dá continuidade aos trabalhos associados a organização Billy Graham com uma agenda de apoio a extrema direita e está próximo ao então Presidente Donald Trump, segundo a Professora Dana L. Robert que entrevistei em 2019 na Boston University.

²⁰³ Entrevista concedida no contexto da pesquisa de mestrado: “‘Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada’: Reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil e a antropologia aplicada às ações missionárias” (SILVA, 2016).

Apesar de delegar a Deus este papel de convencimento, o missionário passa por uma longa formação que o prepara teológica e missiologicamente e o aparelha com ferramentas didáticas, como ilustrações, músicas, entre outras formas pedagógicas para o ensino e a transmissão dos conhecimentos que desejam compartilhar. Esse processo é entendido como baseado numa certa dialogia, o que, segundo esta tradição, diferiria da catequese católica e de outros modelos proselitistas.

A evangelização se dá nos códigos do ouvinte (língua materna e cultura), a catequese ocorre com os códigos de quem fala, do transmissor. A evangelização concentra-se na mensagem do evangelho a ser transmitida, enquanto a catequese destaca os símbolos e a estrutura da igreja que a realiza. [...] a evangelização é dialógica e relacional, uma vez que utiliza processos de conversão, exposição e discipulado que visam o entendimento da mensagem e à sua aplicação na vida diária. A catequese é impositiva e distanciada, pois ocorre no ensino não dialogado e num ambiente de transmissão sem conversação, quase puramente litúrgico. (LIDÓRIO, 2011, p. 44)

Nesse sentido, a concepção de evangelização como dialógica e relacional implica em uma idealização, por parte dos seguidores desta tradição missionária, como algo que não causaria prejuízos a sociedade, grupo ou pessoas que a receberem, pois haveria uma pretensa liberdade entre a parte que comunica e a parte que recebe a mensagem e que a partir de um escopo missiológico, baseado inclusive numa certa antropologia (SILVA, 2016), “as verdades espirituais podem ser compartilhadas respeitando a língua e a cultura do povo que se quer alcançar”²⁰⁴.

A partir da ideia de evangelização há uma pretensão em distanciar esta ação da prática proselitista, pois esta última é vista enquanto carregada de sentido negativo e autoritário, como também era desencorajada pela FUNAI a partir da Instrução Normativa n° 2 de 8 de abril de 1994 (Anexo I), na qual o Órgão buscava direcionar as ações missionárias para a ajuda humanitária, numa tentativa de coibir o proselitismo religioso (Of. n° 83/94 - PIB, 1995).

Segundo o dicionário da língua portuguesa Michaelis online, proselitismo significa uma “tentativa persistente de persuadir ou convencer outras pessoas a aceitar suas crenças, em geral relativas à religião ou à política”²⁰⁵. Note que a persuasão também aparece como característica

²⁰⁴ Fala de um missionário em conversa na pesquisa de campo feita em 2019

²⁰⁵ Acesso em agosto de 2020 - <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=proselitismo>

desta atividade, assim como apareceu no significado de evangelização elaborado pela Conferência de Evangelização Mundial, citada anteriormente.

O convencimento é parte inerente destas atividades, faz parte do processo de propagar a mensagem e fazer com que os outros a entendam e a aceitem como *verdadeira*, por isso, muitas vezes essas duas categorias são utilizadas social e sociologicamente como sinônimas. Contudo, os missionários evangélicos disputam a legitimidade de suas ações dentro do campo indigenista e por isso precisam se diferenciar de outras atuações que marcaram negativamente a história, neste sentido a evangelização é entendida como um contraponto ao proselitismo. Segundo o professor do Centro de Treinamento Missiológico Shekinah (CTMS) da MNTB:

Proselitismo é vender um novo formato, vender uma nova forma, seja de vida, de crença, de qualquer outra coisa, com o objetivo de simplesmente fazer com que as pessoas venham a aderir uma nova forma, um novo sistema, esse termo vem lá do passado, quando outros povos se faziam judeus, eles simplesmente aderiram as formas, essas formas eram culturais, elas tinham aspectos religiosos também, mas elas estão muito ligadas a aspectos culturais. A diferença de proselitismo para evangelização, é que o evangelismo não propõe forma, ele propõe uma ideologia, acima de religião que é o conhecimento de Deus. [...] Então, com isso o evangelismo não é uma oferta de uma nova forma de viver, não é uma oferta de uma nova forma de se fazer, de se entender e de interagir com o mundo. Ela é a história de Deus para a humanidade. Proselitismo é a oferta de uma nova forma de um novo jeito de viver e é descabido a comparação. Eu sei que talvez por falta de um conhecimento mais específico do que significa evangelismo ou talvez por não compreender tudo que se faz no universo do evangelismo, tem-se a ideia de que poderia se usar as duas palavras como sinônimos. Mas, elas não cabem por causa da proposta. Uma oferece forma, a outra conta história e essa história, se provocar mudanças de formas, ela não muda a partir de quem está contando, mas do indivíduo a recebe (2015).

A partir desta explicação podemos entender que há uma tentativa em definir a evangelização como o ato de compartilhar uma mensagem que é entendida como uma verdade acima de qualquer religião, cultura ou modelo social, que por isso é adaptável e compartilhável de forma dialógica e não impositiva. Sabemos que o estabelecimento de regimes de verdade carrega em si efeitos de poder (FOUCAULT, 1977) e por isso não é possível compreender as ações evangelísticas como num vazio histórico e cultural, onde as pessoas se encontram e compartilham uma mensagem de forma livre de modelos e formatos. O missionário carrega consigo tradições de conhecimento que impactam na forma como ele expõe a mensagem, no modo que ele concebe o grupo com o qual vai atuar, como também os grupos que aceitam ou rejeitam essa mensagem elaboram modelos de e para realidade, como colocado por Geertz (1973), a partir desse processo evangelizador.

Outro ponto que nos ajuda a entender melhor a *evangelização* é o seu caráter de urgência e de atividade exclusiva de um grupo específico. Há na prática evangelística uma urgência, advinda da concepção de tempo sagrada baseada na tradição fundamentalista, na qual estaríamos vivendo na eminência da volta de Jesus Cristo e por isso as pessoas precisariam ouvir o mais rápido possível sobre a *mensagem de salvação* que só pode ser contada por aqueles que já foram *salvos*. Assim, os missionários precisariam se dedicar principalmente a esta atividade mais do que a qualquer outra, uma vez que a ajuda humanitária, por exemplo, pode ser oferecida por diversas organizações, já a evangelização, que seria o meio de levar a *salvação* à humanidade, só pode ser oferecida pelos crentes e numa espécie de corrida contra o tempo. Segundo, Ronaldo Lidório, em uma pregação que acompanhei em fevereiro de 2020:

O envolvimento com os vulneráveis, fragilizados e excluídos é parte do DNA da Igreja de Cristo, o que o próprio mestre, o senhor Jesus, falou abundantemente sobre viúvas, enfermos, órfãos e encarcerados. O amor ao próximo deve assim levar a igreja a um contínuo envolvimento com aqueles que sofrem, mas essa tarefa não encerra a missão da igreja, nem é sua parte prioritária. Eu explico por quê. Enquanto a ongs, governos e pessoas, e eu destaco, até pessoas não-cristãs, atuam no cuidado com as ações sociais e no zelo ecológico. A missão particular da igreja, ou seja, a evangelização do mundo, é singular, exclusiva e intransferível. É a prioridade da igreja. A missão particular da igreja e que é também uma prioridade das prioridades, como vemos em Romanos capítulo 15, versículo 20, é pregar o evangelho onde cristo não foi ainda anunciado. A prioridade das prioridades (LIDÓRIO, 2020 – informação verbal).

Partindo disso, entendo a *evangelização* como uma prática que busca levar uma mensagem que é vista como urgente, eminentemente verdadeira e que por ser entendida como *verdade* dá sentido e reveste de poder os agentes que a praticam, legitimando suas ações entre os seus pares, o que proporciona um grande apoio financeiro²⁰⁶ para a realização deste empreendimento.

Assim, para além do entendimento metafísico destas ações, existem implicações sociais, econômicas e políticas que se apresentam ao pesquisarmos estas atuações, pois estas movimentam um material humano, financeiro e estrutural gigantesco que afeta diretamente os grupos que buscam *alcançar*. Nesta perspectiva os empreendimentos evangelísticos locais devem ser entendidos “tanto como um projeto cultural em si quanto como metonímia de um movimento global” (COMAROFF; COMAROFF, [1991] 2010, p. 41), visto que, como coloca Maria Macedo Barroso (2014):

²⁰⁶ Disponível em: <<https://ministrywatch.com/compare.php>>. Acesso em janeiro de 2020

Eles constituem redes transnacionais de atuação que operam tanto em nível local, conectando pessoas e instituições através de fronteiras nacionais, quanto em nível translocal, representando corporações religiosas cujas estratégias, ideologias e práticas têm sido discutidas e acordadas em conferências e encontros missionários e eclesiais internacionais (BARROSO 2014c, p. 12-13).

Por ser um movimento transnacional articula processos locais - de evangelização - a processos abrangentes de constituição de uma *comunidade imaginada* (ANDERSON, 1991) para além das fronteiras estatais. Nesse sentido, precisamos refletir sobre como as dimensões transnacionais das missões interferem nas dimensões políticas locais e globais. Pois, de um modo geral estas contribuíram para a consolidação e implantação de projetos políticos (o que tentaremos discutir melhor no próximo capítulo).

Dessa forma, as ações evangelísticas promovem não apenas elementos religiosos, mas também elementos políticos, sociais e culturais constitutivos das sociedades que atuam, ligando indivíduos, grupos, movimentos e empreendimentos globais. (NIELSSEN et. al, 2011). A noção de *evangelização* que primeiramente aparece como uma exigência da própria interpretação da mensagem cristã – o cristão deverá (de acordo com o evangelho segundo Marcos capítulo 16, versículo 15) “*ir por todo mundo e pregar o evangelho a toda criatura*” – a partir de uma premissa de verdade universal – “até o cristão mais afável tinha que considerar sua religião como inquestionavelmente verdadeira e todas as demais, portanto, como radicalmente falsas” BOXER, 2007: 54) – deve ser refletida como um movimento transnacional que envolve relações de poder e interesses que tem como principal objetivo tornar cristão o maior número possível de pessoas e se tornar, assim, cada vez mais hegemônica.

O processo de se tornar cristão é no linguajar evangélico retratado como o ato de se *converter*. A categoria *conversão* deve ser compreendida tanto a partir do que os agentes religiosos apresentam como explicações para esse processo, como também do que ocorre de forma prática na sociedade, uma vez que ser um *convertido* pode ter diferentes significados dependendo do contexto.

Os sinais diacríticos da fé evangélica podem variar dependendo da denominação ou tradição a qual os fiéis se associam, como também às expectativas sociais onde estes estão inseridos. Alguns exemplos desses sinais são os rituais sacros (batismo, santa ceia), vestimentas,

hábitos corporais, apoiar ou não certas pautas sociais e políticas, entre outros. Neste sentido, existe o que as diferentes teologias bíblicas falam sobre a *conversão*, o que as igrejas estabelecem como regras e costumes para os *convertidos* e o que isto representa no contexto cultural, político e econômico no qual os agentes estão inseridos.

Segundo o dicionário de língua portuguesa Michaelis online *conversão* significa “ação ou efeito de converter”, que por sua vez significa “mudar-se ou mudar (uma coisa em outra, um fato em outro, um estado em outro); reverter(-se), transforma(-se), transmudar(-se)”²⁰⁷. A mudança é um fator importante no entendimento do ato de se converter, o que segundo a tradição evangélica é uma transformação que envolve duas palavras chaves: *arrependimento* e *fé*. O teólogo Wayne Grudem²⁰⁸ coloca que “conversão é nossa resposta voluntária ao chamado do evangelho, no qual nos arrependemos sinceramente dos nossos pecados e colocamos nossa fé em Cristo para salvação” (GRUDEM, 1994, p. 616 – tradução da autora)²⁰⁹.

Na tradição fundamentalista a *conversão* é um ato individual que deve ser realizado uma vez na vida, é o *nascer de novo*, um momento de ruptura com o pecado da incredulidade. “A conversão é uma única ação de se afastar do pecado em arrependimento e se voltar a Cristo em fé” (THIESSEN, 2007, p. 620). Segundo professor de soteriologia²¹⁰ do *Ethnos360 Bible Institute* a conversão envolve três fases ou melhor três temporalidades: a *justificação* (“tempo passado da salvação”), – o ato de depositar a fé no sacrifício feito por Jesus na cruz para a salvação dos pecados torna os cristãos justificados, ou seja, os salva instantaneamente de pagar o preço do pecado que é a morte eterna – a *santificação* (“tempo presente”) – o processo de colocar a fé em prática, se tornar parecido com Jesus – e a *glorificação* (“tempo futuro”) – seja pela morte física, seja pela volta de Jesus, quando os salvos viverão nos céus com o Cristo.

Para estes agentes a *conversão* exige uma mudança moral a partir do arrependimento do pecado e uma mudança de fé a partir da aceitação do sacrifício de Cristo na cruz. No entanto, esse processo não é experienciado da mesma maneira por todos que se *convertem*, dependendo do

²⁰⁷ Acesso em janeiro 2021: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=converter>

²⁰⁸ Titular do Departamento de Teologia Bíblica e Sistemática na Trinity Evangelical Divinity School.

²⁰⁹ “Conversion is our willing response to the gospel call, in which we sincerely repent of sins and place our trust in Christ for salvation.” (GRUDEM: 1994, p. 616)

²¹⁰ É o estudo teológico da salvação.

contexto denominacional, tradição teológica ou contexto social, o que se espera de um *convertido* mudará.

Por exemplo, alguns estudos sobre a atuação missionária evangélica com grupos autóctones ao redor do mundo²¹¹ nos mostram que diversos grupos ao se converterem manejam a fé protestante de muitas formas diferentes, uma vez que os processos de *conversão* não ocorrem de maneira homogênea, eles dependem e são influenciados por diferentes questões, como por exemplo, pelo contexto das tradições religiosas já existentes sujeitas a influência da missão localmente, pelos motivos, estratégias e recursos que as missões dispõem, pelos regimes de recepção que cada povo elabora que pode resultar em exclusividade de fé, sincretismo religioso, divisão interna, compartimentalização da fé ao privado em oposição à ações públicas ritualísticas, alternância de modelos religiosos ou mesmo pela rejeição do coletivo ao cristianismo (PARMENTIER, 1994).

Dessa forma, existem muitas razões e disposições no processo de se adotar ou não uma nova fé, todavia, de uma maneira geral a expectativa missionária fundamentalista é de que a *conversão* seja uma ruptura, um momento de transformação completa do *velho homem* para o *novo homem*²¹² e esta seria conduzida pela própria divindade.

A palavra de Deus transforma e por ela ser supra cultural, ela vai fazer a mudança. Muitas pessoas acham que nós que somos esses agentes de mudança, mas na verdade o encontro com a Graça redime e modifica o ser, não tem como a pessoa não mudar depois que se converte, e as culturas indígenas, assim como a nossa, tem suas coisas boas e ruins e é Deus quem faz a transformação e não nós (missionário da MNTB, 2015 – informação verbal)²¹³.

Aqui, podemos perceber que a expectativa é de transformação, mesmo que esta não seja uniforme, a mudança ela é encorajada e esperada. Neste sentido, para os agentes da Missão, mas também para a tradição fundamentalista, de um modo geral, o *convertido* é alguém que ouviu a *mensagem de salvação*, se arrependeu dos seus *maus caminhos*, depositou a *fé* em Jesus e assim

²¹¹ Caputo-Jaffe (2017), Vilaça (2016), Ducan (2003), Wright (1999), Lattas (1996), Hefner (1993) entre outros.

²¹² Analogia muito utilizada no contexto missionário para representar essa mudança de perspectivas quando ocorre a conversão.

²¹³ Trecho retirado de entrevista realizada em março de 2015 no contexto da pesquisa de mestrado: “‘Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada’: Reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil e a antropologia aplicada às ações missionárias” (SILVA, 2016).

nasceu de novo, isto implica em mudanças de comportamento que tem como base a noção de pecado, de arrependimento e de fé, o que é trazido no escopo da pregação bíblica.

Um exemplo que ilustra um pouco desta dimensão, foi relatado por um missionário da MNTB que trabalha com o povo Yanomami-AM, ele estava no CTMS quando da minha pesquisa. Neste relato o missionário coloca que entre este povo existe uma celebração que envolve toda a aldeia. Nela os indígenas comem, bebem e realizam rituais importantes. Os cristãos Yanomami temendo cometer algum pecado ao participar desta festa, perguntaram ao missionário se era permitido a participação. O missionário, segundo seu próprio relato, afirma que não proibiu a participação, apenas recomendou que estes cristãos orassem e pedissem a direção de Deus. Então, segundo o missionário, eles se reuniram e estabeleceram o que seria permitido para um crente Yanomami naquele contexto. Assim, ficou decidido que participar da festa não seria pecado, mas beber do mingau feito no processo ritual com as cinzas dos parentes falecidos sim.

Este relato nos leva a refletir sobre os limites entre a continuidade de práticas culturais e as mudanças que a fé cristã pode produzir. Robert W. Hefner define a conversão cristã como uma “reformulação das relações sociais, dos significados culturais e das experiências pessoais nos termos de supostos ideais cristãos²¹⁴” (HEFNER, 1993, p. 3-4 – tradução da autora), o que segundo Aparecida Vilaça (2016) nos remete a ideia de uma continuidade no tempo e no espaço, como se a reformulação fosse um processo não disruptivo, o que para a autora não corresponde com a realidade, uma vez que este é um processo que envolve não apenas continuidades, mas também rupturas. “O cristianismo é uma religião que concentra uma boa dose de atenção sobre a possibilidade e a necessidade de uma mudança radical. (...) os evangélicos sempre fomentam a necessidade de mudança radical na conversão” (ROBBINS, 2011, p. 17), mas, isso nem sempre ocorre da maneira almejada e nem do mesmo modo. Por isso é importante abordar fenômeno da conversão juntamente com outros contextos que envolvem formas, motivações e situações históricas diferentes.

Existe um certo paradoxo entre a expectativa religiosa da conversão e os processos de conversão na prática. Nesse sentido, é necessário que tenhamos uma compreensão mais abrangente do conceito de conversão. Primeiramente como categoria nativa que envolve um processo que se

²¹⁴ "reformulation of social relations, cultural meanings, and personal experiences in terms of putatively Christian ideals" (HEFNER, 1993, p. 3-4)

pretende transformador, pois requer uma mudança realizada por Deus. Mas também como categoria analítica, que envolve processos dialéticos de continuidades e descontinuidades (CAMPOS; REESINK, 2014) tanto no âmbito religioso quanto fora dele.

Desse modo, o fenômeno religioso da conversão não pode ser pensado apenas a partir da ideia de assimilação, reprodução ou adoção de uma fé (ROBBINS, 2004), como um processo de apenas continuidade (HEFNER, 1993) ou descontinuidade (ROBBINS, 2007), mas como um paradoxo entre essas duas instâncias (VILAÇA, 2016), um processo dialético, pois, ao se converter o “novo cristão” modela sua fé a partir das prerrogativas adquiridas pelo cristianismo ensinado, mas também as modifica a partir de seu contexto, apresentando novos formatos de ser cristão no mundo, visto que algumas práticas, valores, significados e ações ensejam a adesão e outros são objetos de resistência e rejeição (COMAROFF; COMAROFF, 1991).

É de fundamental importância entender a conversão a partir de um olhar contextualizado e histórico para cada situação social, pois, como colocam Jean e John Comaroff (1991), este é um processo que envolve dominação e resistência, luta e inovação que para além de buscar modificar “coração, mentes, sinais e práticas” para uma concepção cristã, aciona também lugares de confronto e resistência. Por isso os estudiosos do fenômeno devem, segundo os Comaroff, ir além dos *testemunhos*²¹⁵ espirituais que os *convertidos* e missionários dão sobre o processo e dialeticamente levar o olhar para as formas materiais e sociais nas quais este foi estabelecido.

Neste sentido, é importante evidenciar que os processos de conversão por não se darem em um vazio histórico, devem ser pensados também como uma ação política:

No estudo sobre o Reavivamento, devo argumentar, podemos ver a conversão religiosa sob uma luz diferente: não como uma importação analiticamente estéril da metafísica liberal, e nem ainda como um fragmento epifenomenal de ideologia, mas como uma ação política que abre novos caminhos de autonarrativas, constitui novos modos de vida e perturba os alinhamentos fixos da cultura colonial²¹⁶. (PETERSON, 2011, p. 215 – tradução da autora)

²¹⁵ Termo utilizado no contexto evangélico para falar do relato da conversão

²¹⁶ “In the study of the Revival, I shall argue, we can see religious conversion in a different light: not as an analytically barren import from liberal metaphysics, and neither still as an epiphenomenal bit of ideology, but as a political action that opens up novel paths of self-narration, constitutes new ways of living, and unsettles the fixed alignments of colonial culture.” (PETERSON, 2011, p. 215)

Dessa forma, voltar o olhar para a *conversão* como uma ação política nos ajuda a compreender as situações históricas nas quais os processos de conversão ocorrem e assim entender a complexidade das atuações missionárias que, de forma recorrente, não ocorrem apenas no campo religioso. Como mostrou Erica Bornstein (2005) os ideais de salvação, progresso e desenvolvimento vão historicamente se interligando e ganhando força juntamente com a propagação do pensamento cristão.

Assim, por mais metafísico que possa parecer o processo de *conversão*, ele deve ser dialeticamente entendido a partir das ações que enseja, dos recursos materiais e humanos que mobiliza, dos espaços e relações que modifica, das posições políticas que se associam, entre outras questões sociais que possam ser abarcadas.

Acredito que não esgotamos este tema, mas até aqui foi apresentado um panorama geral desta instituição, suas categorias nativas principais, seu contexto formativo interno e externo, refletindo a partir de um cenário social, político e teológico mais abrangente. Partindo deste quadro, precisamos apresentar a atuação desta instituição agora a partir do contexto do campo político de ações indigenistas brasileiro.

A MNTB tem encarado os outros agentes deste campo – antropólogos, agentes da FUNAI e Ongs – como inimigos do seu trabalho: “Na FUNAI havia um espírito contra a obra missionária” (Fala do Presidente da MNTB, 2020); “A maioria dos antropólogos não são salvos, por isso eles são contra o trabalho missionário” (Aluna do CTMS, 2015); “Os povos indígenas estão presos as agendas das Ongs, não tendo o controle para decidir o próprio futuro” (missionário da MNTB, 2018). Esta arena de disputas, mostra que para além de buscar demarcar diferenças entre as atuações, há uma oposição a certas lógicas de atuação e uma tentativa de legitimar sua atuação frente outras. Esta disputa, agrupamentos e afastamentos, vinculações e oposições a práticas políticas é o que iremos discutir no próximo capítulo.

5. POLÍTICAS E PRÁTICAS MISSIONÁRIAS

*O Etnocídio não é a destruição física dos homens,
mas a destruição sistemática de seus modos de vida e pensamento.
Enquanto o genocídio assassina os povos em seu corpo,
o etnocídio os mata em seu espírito”*
(Pierres Clastres, 1974)

O cristianismo protestante, como já bem discutido desde o clássico Weberiano, “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (1934), contribuiu a partir de sua ética para a construção do modelo de sociedade capitalista moderna. O processo de expansão capitalista tem na figura do missionário cristão, não comumente visto a partir deste olhar, um agente importante para sua abrangência e desenvolvimento. As agências missionárias têm figurado entre alguns dos mais importantes difusores dos modelos políticos e econômicos capitalistas nos processos de contato em contextos coloniais e pós-coloniais (COMAROFF & COMAROFF, 1991 e 1997; PELS, 1997; BORNSTEIN, 2005, BARROSO HOFFMANN, 2008).

Neste sentido, a tentativa de separar a religião cristã protestante do discurso do desenvolvimento capitalista liberal é enganosa visto que categorias de bem e mal, religião e política, indivíduo e sociedade estão imbricadas na perspectiva cristã repassada por essas agências (BORNSTEIN, 2005). Em sua Tese, Maria Macedo Barroso (2008) aponta para esta ligação ao refletir sobre a atuação de uma missão protestante norueguesa no universo da Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, visto que, em diversos contextos, a atuação missionária é vista como algo benéfico, justamente por seu vínculo com o “espírito do capitalismo”:

[..] a presença missionária foi vista com relativa benevolência em certos círculos da cooperação internacional norueguesa, sendo descrita tanto como um veículo capaz de disseminar as virtudes protestantes associadas ao “espírito do capitalismo” – algo visto como um “bem” (Simensen 2006) – e as qualidades vinculadas a valores “tipicamente noruegueses”, apreciados por amplos setores da população, incluindo o espectro político da esquerda (Kjerland e Liland 2002) (BARROSO HOFFMAN, 2008, p. 198).

As ideias de desenvolvimento e progresso estão historicamente relacionadas ao desenvolvimento do pensamento cristão e ecoa nas organizações missionárias sejam estas as “missões civilizatórias” coloniais, as “missões para o desenvolvimento” (NISBET, 1980; ASAD, 1993; BORNSTEIN, 2005) ou as “missões de fé”. Partindo disso é importante afirmar que para além do escopo espiritual, professar uma fé, fazer parte de um movimento religioso, trabalhar para levar outros a professarem esta mesma crença é uma “prática da política” (BARROSO; ABRANTES, 2020), pois, as atuações missionárias junto com seu escopo religioso levam formas, modelos e motivações sociais, econômicas e políticas.

As crenças religiosas informam os caminhos que os projetos de desenvolvimento econômico são recebidos, interpretados, e aceitos em contextos sociais e históricos específicos. Crenças religiosas também informam os caminhos pelos quais os projetos de desenvolvimento são construídos pelas organizações de desenvolvimento. Elas informam como o caminho para o desenvolvimento é planejado, conceitualizado, motivado e instituído. Este sistema de crenças, ou cosmologias, pelas quais são ligadas experiências do mundo material com conceitos do reino espiritual (ou sua ausência) são integrados aos processos pelos quais os indivíduos ordenam seus mundos e dão sentido a suas experiências (BORNSTEIN, 2005, p. 02. Tradução da autora)²¹⁷.

As missões são, neste sentido, aparelhos deste sistema, buscando expandir os ideais cristãos de salvação, racionalidade e progresso, colocando em prática modelos políticos de uma sociedade específica para outras realidades sociais. Jean e John Comaroff (1991) em *Revelation and Revolution* (1991 e 1997) abordam algumas dessas questões no contexto da África do Sul de 1820 a 1920. Os autores através de uma abordagem que leva em consideração o cristianismo e o colonialismo buscam entender as conexões históricas e conceituais entre cultura, consciência e ideologia.

Pesquisando a atuação de uma missão protestante britânica (*Nonconformist mission*) na Tswana do Sul, os Comaroff olham para o processo de conversão e as relações de poder que estão

²¹⁷ Religious beliefs inform the ways that economic development projects are received, interpreted, and accepted in specific social and historical contexts. Religious beliefs also inform the ways in which development projects are constructed by development organizations. They inform the way development is planned, conceptualized, motivated, and instituted. These systems of belief, or cosmologies, which link experiences of the material world with conceptions of spiritual realm (or lack of it) are integral to the process through which individuals order their worlds and make sense of experience.

envolvidos nele, numa espécie de economia política da conversão, para refletir sobre os processos de adoção do cristianismo como adoção a certa ideia de civilização/modernidade colonial.

É um processo no qual os “selvagens” do colonialismo são conduzidos, por fervorosos evangelistas protestantes, à revelação de sua própria miséria, recebem a promessa de salvação através da autodescoberta e da civilização, e são atraídos para uma conversa com a cultura do capitalismo moderno, apenas para se verem enredados, voluntariamente ou não, em sua ordem de signos e valores, interesses e paixões, desejos e necessidades²¹⁸ (COMAROFF; COMAROFF, 1991: XII – tradução da autora).

Para os autores, estes agentes eram simultaneamente portadores de uma ideologia protestante, comunicadores da modernidade e veículos humanos de uma visão de mundo hegemônica. Entretanto é importante salientar que apesar de historicamente a missão chegar junto com aparato colonial, os processos de conversão não devem ser vistos apenas através do viés da dominação. A conversão, como visto no capítulo anterior, não é uma simples escolha entre dominação ou apropriação, mas sim uma dialética entre os dois (COMAROFF; COMAROFF, 1991).

Neste sentido, refletir sobre a atuação destas agências que persistem desde os processos coloniais, pós-coloniais e nos colonialismos contemporâneos, requer um olhar que ao mesmo tempo em que não coloca as populações com as quais elas interagem como despossuídas de qualquer possibilidade de resistência, pois não é esta a realidade, aponta para relações mais complexas que envolve também a vulnerabilidade destas populações frente a cooperações com recursos financeiros e humanos gigantescos e muitas vezes com aparato do Estado.

Para encarar este desafio, a bagagem da antropologia do colonialismo e seus desdobramentos (ASAD, 1973; FABIAN, 1983; CLIFFORD & MARCUS, 1986; COMAROFF & COMAROFF, 1992; PRAT, 1992; OBEYSEKERE, 1992; PELS & SALEMINK, 1994, THOMAS, 1994, PELS, 1997; 1998; 2021; OLIVEIRA, 1998) nos permite sair da dicotomia entre

²¹⁸ It is a process in which the "savages" of colonialism are ushered, by earnest Protestant evangelists, into the revelation of their own misery, are promised salvation through self-discovery and civilization, and are drawn into a conversation with the culture of modern capitalism only to find themselves enmeshed, willingly or not, in its order of signs and values, interests and passions, wants and needs.

dominação *versus* resistência, luta *versus* negociação e nos ajuda a entender com mais profundidade as relações de poder, orientando o nosso olhar para compreender o legado do colonialismo nas relações estabelecidas entre as populações autóctones e os demais atores e forças sociais que interage com estes grupos²¹⁹.

Partindo deste contexto abrangente e dos desdobramentos dos capítulos anteriores, este capítulo situa a Missão Novas Tribos de forma específica e o universo das missões de fé de uma maneira geral, no contexto do campo de ações indigenistas. Diversos atores deste campo já foram estudados por uma longa tradição da antropologia brasileira, o Estado, seus regimes de tutela, SPI, FUNAI, aparato jurídico, as organizações não governamentais, os movimentos sociais, a antropologia e as missões têm constituído esta arena de disputas. (OLIVEIRA, 1998; LIMA, 2002; BARROSO HOFFMAN, 2008; CORREA, 2008; LIMA, 2012; VIANA, 2013; OLIVEIRA, MURA & SILVA, 2015).

Como dito anteriormente as missões são aparelhos políticos, neste sentido, entendo a atuação da MNTB como uma atuação política do campo religioso neste cenário de disputas de atuações, posições e legitimidade. Esta é uma atuação política baseada na fé, que se apresenta a partir do mote de uma atuação desinteressada politicamente. Por carregar como seu escopo de trabalho a propagação de uma mensagem vista como eminentemente *verdadeira* (o que foi visto no capítulo anterior), tenta universalizar estas crenças. Contudo, sabemos que as interpretações e leituras da bíblia acontecem dentro de uma tradição teológica e hermenêutica específica, a partir de uma estrutura metafísica (cosmologia) própria e de uma condição social, cultural e política concreta.

Partindo disso, esta tradição missionária, apesar de se apresentar não como uma agência política, mobiliza e desmobiliza entre seus agentes diversas pautas deste universo. Um ponto que já discutimos no capítulo anterior, mas que é importante retomar diz respeito a esta origem fundamentalista que apesar de buscar se apresentar como uma tradição *anti-establishment*, foi uma força de constituição da sociedade norte-americana, uma ferramenta política do imperialismo

²¹⁹ Como apontado por Peter Pels (1997) para os antropólogos, mais do que para qualquer outro tipo de pesquisador, o colonialismo não é apenas um objeto histórico. A antropologia descende deste contexto, suas técnicas de observação e pesquisa emergiram da “dialética colonial da governamentalidade ocidental” e as populações com as quais trabalha precisam lidar com este legado.

estadunidense (LOSURDO, 2010) e se beneficiou das oportunidades dadas por este contexto (SCHÄFER, 2012).

O fundamentalismo protestante, como visto no capítulo 3, que surge em um contexto de ruptura entre as igrejas protestantes dos Estados Unidos da América (EUA) a partir de discordâncias no entendimento das questões espirituais, mas também de posicionamentos sociais e políticos, têm sido uma força social no processo de formação do Estado (ELIAS, 2002) americano. A ideia de um “destino manifesto” estadunidense a partir da convicção de que os EUA são uma nação “escolhida por Deus”, produto de uma trajetória excepcional e que por isso teria soberania (teria uma missão) para atuar para além dos domínios de suas fronteiras é anterior ao movimento fundamentalista.

O excepcionalismo norte-americano é fenômeno profundamente assentado em bases religiosas. O tema do “país com uma missão”, de uso freqüente em discursos políticos, [...] tem suas origens mais remotas em mitos protestantes como os da “providência divina” (*divine providence*), da “cidade na colina” (*city upon a hill*), do “povo escolhido” (*chosen people*) e da “missão na natureza selvagem” (*errand into the wilderness*) os quais integraram a narrativa simbólica dos primeiros colonos puritanos da Nova Inglaterra (FONSECA, 2007, p. 156).

Porém, é com movimento fundamentalista e seus desdobramentos na cultura evangelical, a partir de seus recursos financeiros e humanos, que essa ideologia de um destino excepcional traçado divinamente vai ganhando mais força, fazendo com que, de uma maneira geral, as pessoas não achem incomum falas, como por exemplo, as do ex-presidente George W. Bush: “Sou movido por uma missão de Deus. Deus me dizia: ‘George, vá lutar contra esses terroristas no Afeganistão’. E eu fiz. E então Deus me dizia ‘George, vá e acabe com a tirania no Iraque’”²²⁰.

Olhar para o processo de formação de Estado (ELIAS, 2002) a partir da força fundamentalista que contribuiu na formação dos EUA, nos alerta para este processo que vem

²²⁰ “I am driven with a mission from God’. God would tell me, ‘George go and fight these terrorists in Afghanistan’. And I did. And then God would tell me ‘George, go and end the tyranny in Iraq’. And I did.” (The Guardian, 7.11.2005 - <https://www.theguardian.com/world/2005/oct/07/iraq.usa>).

ocorrendo há algumas décadas no contexto brasileiro, mas que desde 2018 tem se apresentado de forma mais nítida²²¹.

Trazer justificativas metafísicas para explicar ações do campo político é o mote das ações do campo fundamentalista e tem sido corriqueiramente acionada nos novos arranjos entre Igreja-Estado no Brasil. Quando consideramos as relações frequentes entre partidatismo político e religião fica evidente que estes são debates fundamentais para a compreensão da agenda de políticas públicas e para o entendimento da direita evangélica na atualidade (ALMEIDA, 2020).

Este cenário mais abrangente se apresenta de forma localizada na atuação da Missão Novas Tribos do Brasil. Quando comecei esta pesquisa ainda em 2013, os missionários da instituição evitavam se expressar politicamente²²². Havia, baseada na tradição missionária da qual eles faziam parte, um ideal de que a sociedade e a política eram vistas como “do mundo”, ou seja, que não era de Deus, era “do inimigo”²²³, por isso, estes agentes diziam preferir se “manter afastados dessas questões políticas”²²⁴.

Contudo, como discutido anteriormente, este afastamento político enunciado pela organização é também uma forma de se posicionar politicamente e é preciso, como coloca Maria Macedo Barroso (2020), a partir das contribuições de James Ferguson (1994), tornar política a máquina antipolítica. Pois, com o discurso apolítico, pode-se instaurar com menor resistência suas práticas que são, afinal, políticas, visto que esta é uma agência que se coloca em contato com populações indígenas com discursos e práticas de intervenção sobre as realidades de tais povos a partir de seu escopo cristão fundamentalista.

²²¹ “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, lema da campanha e da gestão do governo Bolsonaro, é um indicador deste processo.

²²² Ressalto que isso também é uma posição política.

²²³ “Sabemos que somos de Deus e que o mundo inteiro jaz no Maligno. (1 João 5:19 – Bíblia Sagrada, versão Almeida revista e corrigida)

²²⁴ Missionário da MNTB, 2015.

5.1 MNTB: uma atuação política baseada na fé

Missionários estabelecem suas instituições a partir de suas aspirações evangelísticas. Aspirações estas que se apresentam como ações altruístas e benevolentes, pois estão baseadas na ideia de doação e *salvação*. Contudo, até conseguirem chegar ao seu intuito que é o de pregar a mensagem do *evangelho*, eles precisam estabelecer contato harmônico com o grupo que desejam alcançar. Nos relatos históricos da própria instituição (COCHRAN, 2017), mas também nos relatos antropológicos sobre o primeiro contato da Novas Tribos com alguns grupos autóctones (LATTAS, 1996; DUCAN, 2003; CAPUTO-JAFFE, 2017) se pode perceber que os agentes da organização buscam através de bens materiais apresentados como presentes, tais como roupas, medicamentos, ferramentas de trabalho etc., ir construindo uma relação de confiança com estas populações.

Em 2017 quando visitei o povo Kapinawá²²⁵, conversando com algumas das lideranças do grupo, ouvi uma frase que me chamou bastante atenção: “lei de crente não se cria em aldeia”. A Missão Novas Tribos tem um trabalho de muitos anos com esse povo e eu buscava entender melhor como era a atuação daquele casal de missionários da Missão. Ao questionar o motivo pelo qual a “lei de crente” não se criava (combinava, não se dava bem ou não era compatível) com a aldeia, recebi a seguinte resposta: “aqui já tem igreja de crente, minha sobrinha virou evangélica. Eu sou católico, mas o padre não diz que o maracá é do demônio. Depois que ela entrou pra os crentes, não pode mais dançar, não pode tocar maracá, não pode fazer ritual, eles acham que tudo é do Diabo”. As roupas de caroá, o maracá, a Jurema e o Toré são elementos diacríticos importantes no processo da construção da indianidade deste povo (ANDRADE, 2014), porém, por conta da perspectiva fundamentalista missionária, estes fazem uma relação direta entre os processos rituais que “invocam a força dos antepassados”, os encantados, com espíritos malignos diabólicos.

Este é um posicionamento comum dos missionários da Novas Tribos nos contextos de contato, Alessandra Caputo-Jaffe (2017), no texto intitulado: “Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad Eñepá de La Baeta a partir del impacto evangelizador de Misión Nuevas Tribus (Amazonas Venezoelano)” mostra que os missionários tentavam apagar o passado do grupo, num

²²⁵ Ver nota 38

processo de proibição de ritos para os convertidos, apresentando uma nova noção de bem e mal própria do cristianismo, assim algumas coisas eram vistas como de Deus e outras como do Diabo.

Este processo de ressignificação de práticas a partir de políticas da memória e do esquecimento é refletido por Andrew Lattas (1996) em seu texto, “Memory, forgetting and *New Tribes Mission* in West New Britain”, sobre o contato da NTM com o povo Kaliai. O autor mostra que os missionários utilizavam a história do grupo se apropriando de alguns fatos e ressignificando outros. Quando havia alguma história na qual eles conseguiam estabelecer um paralelo com a história bíblica, eles traziam como algo positivo, para mostrar a *verdade* cristã. Já aqueles acontecimentos ligados a uma cosmologia que não era compatível com a história cristã eram vistos por esses agentes como um fato enganoso ou diabólico. O que parece estabelecer mecanismos que produzem divisões entre os modos de ser da totalidade não convertida e a comunidade de convertidos, discriminando e produzindo positivamente para os escolhidos e negatividade aos que persistem nas práticas lidas como próprias ao demônio.

Dessa forma, apontar para alguns elementos próprios da cultura indígena como principalmente os rituais de cura, iniciação, luta, morte etc. como negativos e vinculados a Satanás faz com que os indivíduos que se convertam passem a olhar para estas tradições como pecaminosas, tenham medo e se afastem dessas práticas²²⁶. O documentário “Ex-Pajé” do diretor Luiz Bolognesi mostra este processo ao contar a história de Perpera Surí, um antigo xamã do povo Paiter Suruí²²⁷. No documentário o sobrinho de Perpera pergunta a ele se ele tem vontade de voltar a ser Pajé, ao que Perpera responde: “Não, não é possível. Depois que o pastor disse que pajé é coisa do Diabo, ninguém mais falou comigo, viravam o rosto para mim. [...] Só voltaram a falar comigo depois que eu fui pra igreja”.

²²⁶ Este processo remete também a um tipo de mentalidade que foi a tônica dos encontros coloniais entre nativos americanos e colonizadores ingleses. A ideia “*Kill the Indian, Save the man*” apreogada nas *boarding schools* nos EUA e no Canadá, que tinha como propósito afastar os indígenas de sua cultura para que eles pudessem se tornar “*real men*” no sentido de deixarem comportamentos que os colonizadores não consideravam civilizados, incluindo suas línguas, roupas, cortes de cabelo etc. Não é de se espantar que estas escolas eram, em sua maioria, geridas pela Igreja Cristã. Sobre as *boarding schools*, é importante salientar as recentes descobertas divulgadas no último ano pela imprensa a respeito dos restos mortais de até 751 pessoas, principalmente crianças indígenas, encontrados no local de uma antiga escola na província de Saskatchewan no Canadá, o que alerta para a provável recorrência de acontecimentos semelhantes em centenas de escolas no Canadá e nos EUA que agora estão sendo alvo de investigações. < <https://www.scientificamerican.com/article/canadas-residential-schools-were-a-horror/> >.

²²⁷ Terra indígena localizada na região fronteira entre o estado de Rondônia e de Mato Grosso.

A construção do medo destas práticas por serem “do Diabo” e terem potencial de “levar as pessoas ao inferno” é uma ferramenta que contribui para o processo de conversão (DUCAN, 2003). Como os missionários chegam as aldeias com definições de *verdade*, estabelecendo o que é certo e errado, muitos indivíduos por medo de estarem indo para o inferno (como mostrado no capítulo 3 na história do “Clamor de Batum”) se convertem. Em uma das narrativas coletadas por Christopher Ducan (2003) sobre a experiência de conversão entre o povo Tobelo através da atuação da *New Tribes Mission*, traz esta concepção:

O medo da morte, e mais especificamente do inferno, aparece na narrativa de Ngo Letu. Um dos missionários disse a ela que as histórias que eles estavam ensinando eram a “Palavra de Deus” e completamente verdadeiras. Essa simples declaração a levou a acreditar antes mesmo de entender o que eles estavam ensinando. Depois de contar tudo isso, ela acrescentou que um dos principais motivos de sua fé está no medo da morte e do inferno, onde sofreria no fogo por toda a eternidade. “Estou com medo desse fogo, então acredito em Deus”²²⁸ (DUCAN, 2003, p. 317 – Tradução da autora).

É evidente que não se pode reduzir os processos de conversão ao medo. Existem diversas questões implicadas em se aceitar ou não uma fé, como já foi explicitado no capítulo anterior. Entretanto, este é um mecanismo usual da Missão, por sua tradição fundamentalista, eles acreditam piamente que aqueles indivíduos estão sendo levados ao inferno por viverem sem conhecer a *palavra de Deus* e por praticarem, mesmo sem ter a consciência disso, atos demoníacos. Neste sentido, a concepção explicitada na frase de uma das lideranças Kapinawá: “lei de crente não se cria em aldeia” mostra que para estes atores sociais, a “lei de crente” se choca com a cultura local, o que produz em alguns casos resistência e em outros aceitação.

Este espaço social onde diferentes entendimentos cosmológicos, ideológicos, culturais etc. se chocam, o que Mary Louise Pratt (1999), chama de “zona de contato”, onde culturas se encontram, se chocam, se misturam ou se embatem, ocorrem geralmente em contextos de assimetria nas relações de poder decorrentes do colonialismo. O que é o caso das missões, apesar

²²⁸ This fear of death, and more particularly of hell, appears in the narrative of o ngo Letu. One of the missionaries told her that the stories they were teaching were the "Word of God" and completely true. This simple statement moved her to believe before she even understood what they were teaching. After telling all this, she added that one of the main reasons she has faith lies in her fear of death and of hell, where she would suffer in fire for eternity. "I am scared of that fire, so I believe in God.

de os missionários não pensarem a si mesmos como agentes do projeto colonial, estes chegam as localidades com prerrogativas garantidas pela hegemonia cristã decorrente da governamentalidade ocidental (PELS, 1997). Deste modo, a *verdade* do missionário colide com as concepções indígenas e por esta ser uma relação assimétrica, ela não está apenas dentro do âmbito do diálogo, não se tratar de uma troca simétrica, o aparato missionário favorece os processos de conversão.

Desta forma, é preciso pensar as interações, experiências e processos interpretativos e transformativos que acontecem nesses espaços construídos pelas instituições missionárias evangélicas dentro das aldeias, pois apesar desta fala de enfrentamento de uma das lideranças Kapinawá, há também um reconhecimento do missionário como um agente da ajuda: “a gente fala isso porque ser crente não é coisa de índio, mas quando a gente precisa deles, eles sempre nos ajudam, um carro, remédio, eles ajudam”²²⁹.

Essas ajudas oferecidas servem tanto para a criação de laços de confiança, como para relações de dependência, uma vez que mesmo criticando a atitude proselitista dos missionários, pois a fé evangélica supostamente não combinaria com a cultura Kapinawá, existiam benefícios que esta atuação proporcionava, o que fazia com que a presença deles naquele contexto fosse aceita. Assim, ao se utilizarem da “ajuda” como um instrumento de contato, a partir da distribuição de alimentos, medicamentos, ferramentas etc., produzindo uma relação de amizade e confiança a partir destas doações, os missionários inserem as crenças evangélicas na realidade indígena, o que produz nos convertidos noções de medo, abandono ou rejeição a certas práticas culturais, pois praticando-as estariam “desobedecendo a Deus”.

Em suma, pode-se entender que para a Missão alguns costumes indígenas são vistos como pecaminosos, mas, como já abordado no capítulo anterior, assim como alguns costumes da sociedade ocidental também o são – dado os ideais fundamentalistas embasados numa leitura literal da bíblia sagrada –, pois a *palavra de Deus* seria “supracultural” e por isso “vai fazer a mudança”. Partindo disso, sempre que perguntei aos missionários sobre as mudanças culturais que o *evangelismo* poderia causar, as respostas se concentraram em dois motes. O primeiro que aponta para a mudança como algo inerente a conversão:

²²⁹ Fala de uma das mulheres líderes Kapinawá, 2017.

A palavra de Deus vai provocar mudança aonde ele chegar, a bíblia fala em Hebreus 4:12 “a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais penetrante que qualquer espada de dois gumes; ela penetra até o ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e julga os pensamentos e intenções do coração”. É a fé em Cristo, que é a verdade e a vida, que modifica a pessoa e por consequência a sociedade que ela faz parte (missionário da MNTB, 2015).

Aqui, a modificação que vem pela *mensagem do evangelho* é vista pelos missionários como algo próprio da condição de se converter, é algo que é almejado, mas como sabemos nem sempre alcançado plenamente, por isso os processos de conversão, como discutido anteriormente, devem ser entendidos dialeticamente a partir das adesões e resistências que ensejam (COMAROFF; COMAROFF, 1991).

O segundo mote apresenta a mudança social como algo que ocorre através de diferentes instâncias:

O olhar sempre cai em nós como esse agente de mudança, mas, por exemplo, a bolsa família e a aposentadoria, entre os Yanomami causou mudança, ele tem mexido com a mente de alguns, [...] eles juntam o dinheiro e descem pra gastar. Os que tem muitos filhos, a vida deles gira em torno disso. Além desse fator psicológico na vida das pessoas, há um desequilíbrio social, as relações que antes eram feitas através da roça, “eu vou lá trabalhar para conquistar a minha esposa, eu vou lá trabalhar com meu sogro na roça, eu vou lá pescar pra minha sogra, eu vou matar um animal para meus cunhados”, isso tudo, essa... esses fatores de controle sociais estão mudando. Então hoje uma pessoa que recebe bolsa família ou que é aposentado ou filho de um aposentado, ou também que é contratado do governo, o que é que ele faz: “vamos comprar, você não quer comida, eu vou lá te dar dinheiro e você compra um saco de arroz, um fardo de farinha e acabou o problema”. [...] Então, esse dinheiro, essas situações, esses programas também têm causado modificação, também são agentes modificadores (missionário da MNTB, 2015).

Assim, as modificações ocorreriam não só a partir da missão, mas também a partir das políticas públicas e de outros agentes que estão inseridos no contexto indígena. Contudo, os missionários apontam que por conta da suposta perseguição que sofrem, apenas as mudanças que vem no escopo da *pregação do evangelho* seriam apontadas como prejudicial.

Apontar para outros agentes de mudança com a intenção de mostrar a transformação social como algo característico das sociedades em contato é algo que a missão traz acionando inclusive o conceito antropológico de dinamicidade da cultura (SILVA, 2016). Dessa forma, a missão se utiliza da antropologia para justificar suas ações no contexto indigenista, mostrando que a cultura não poderia ser tomada como algo parado no tempo e por isso, as políticas públicas, as inovações tecnológicas, a medicina, como também, o cristianismo trariam mudanças. No entanto, para a missão, o cristianismo não mudará aquilo que eles consideram essencial para indianidade que é a língua, principalmente, mas também a organização social e alguns costumes.

Esta perspectiva é uma forma de se colocar no debate político em torno da legitimidade de suas atuações, pois se existem outros agentes de mudança, por que o trabalho missionário seria prejudicial? Deste modo, a missão tem buscado se apresentar no campo como agentes que apesar de trazerem a mudança como algo característico de suas ações, sabem lidar melhor com a “questão indígena” (SOUZA; LIDÓRIO, 2008) no Brasil.

Como vimos no capítulo 2, os missionários apontam os outros agentes do campo de atuações indigenistas como agentes equivocados em suas ações, pois não conheceriam a realidade indígena tão bem quanto eles, já que moram e vivem a vida nas aldeias. Assim, os acadêmicos teriam atuações fragmentadas e burocráticas diretamente do conforto de suas salas climatizadas; os políticos e agentes governamentais visitariam apenas esporadicamente as comunidades; os agentes das Ongs promoveriam projetos sociais pouco conectados com a realidade da população (SOUZA; LIDÓRIO, 2008), sobrando, portanto, apenas os missionários como aquele que pelo fato de “estar lá” (GEERTZ, 1988) teriam legitimidade para atuar e ouvir o que seria a “voz dos povos indígenas”.

Em um editorial para a revista *Confins da Terra da MNTB*, o presidente da organização fala sobre esta voz dos indígenas:

A voz dos povos indígenas, como ondas sonoras que conduzia seus significados, se definha na grande distância do seu isolamento e não alcançava os ouvidos de quem deveria ouvir estes clamores. Porém, alguns momentos cruciais aconteceram: primeiro, por causa da tradução do NT [novo testamento] para muitas etnias, pelo esforço e dedicação dos missionários, os indígenas dessas etnias deram ouvidos à voz de Deus, ouvindo de um novo mundo e uma nova esperança da qual fazem parte como filhos amados. Por terem crido na Voz de Deus, que ouviram em sua própria língua, se assenhorearam da mensagem

revelada dentro do seu contexto socio-cultural e tiveram as suas vidas mudadas, ressignificando a sua existência, encontrando assim novo sentido para a vida individual e coletiva da sua etnia. Ainda que timidamente, descobriram que podiam ter participação no contexto em que estavam inseridos, sendo agentes do seu destino junto com as sociedades envolventes. Muitos destes indígenas, conhecedores do seu tempo e do seu povo, sem manipulação ideológica e política, tão somente guiados por uma interpretação pessoal e coletiva das Sagradas Escrituras, alçaram a sua voz e começaram a manifestar o sonho do seu povo para o presente momento e para o futuro dos seus filhos. O termo cunhado dentro da antropologia é “Auto-determinação dos Povos”, mas a semântica era outra. Implicava o direito de ser o que eram e de fazer o que queriam, contanto que continuassem no isolamento e praticassem a desintrusão de qualquer elemento, concreto ou abstrato, dentro o seu povo. Era um condicionamento ideológico que “petrificava” o povo a um passado remoto. Porém, a Palavra de Deus é a verdade que liberta a alma, dá vida ao espírito e renova a mente, e a auto-determinação dos povos tem novo significado. (Edward Luz, 2021).

Esta fala do Presidente da Missão Novas Tribos do Brasil é exemplificativa desta concepção. Apresentando essa “voz dos povos indígenas” e ressignificando o conceito de autodeterminação dos povos para mostrar que os indígenas desejam conhecer a Deus e estão, de certa forma, sendo impedidos por um “condicionamento ideológico que ‘petrificava’ o povo”, Luz busca colocar a atuação missionária, no debate público da arena de disputas do campo indigenista, como uma atuação que ocorre “sem manipulação ideológica e política”. Como se, diferente das outras atuações próprias do campo, a missão não tivesse perspectiva política e ideológica, o que sabemos que não corresponde à realidade, uma vez que as instituições missionárias não são espaços sem relações de poder, elas são influenciadas por questões sociais e políticas próprias das tradições as quais estão associadas (BORNSTEIN, 2005).

5.2 O campo das ações indigenistas: posições e disputas

Apesar de se apresentarem ao campo como apolíticas, as missões engajam políticas de fé que junto com o conteúdo religioso produzem mobilizações e desmobilizações sociais que geram disputas políticas. Os empreendimentos missionários ao se movimentarem na busca por transformar o mundo espiritual das populações com as quais atuam, também impactam questões que envolvem o mundo social, dado que as atuações não partem do nada, existe um background

político e econômico tanto por parte dos agentes das missões, quanto por parte das próprias instituições missionárias.

No caso específico da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), como vimos até aqui, eles têm tentado se apresentar como este agente de maior legitimidade no contexto indígena brasileiro. Nos últimos anos a partir de doações monetárias de grande volume – como a doação de um helicóptero em janeiro de 2020²³⁰ (Figura 15), sobre o qual o presidente da Missão falou: “se para alcançar o perdido um helicóptero é necessário? Ah! Deus faz, Deus age, porque ele quer ver todos os homens ouvindo o evangelho”, apresentando esse helicóptero como uma dádiva divina – e a partir de um maior alinhamento político com o governo atual – conseguindo, inclusive, nomear para a Coordenação de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) da Diretoria de Proteção Territorial da FUNAI, Ricardo Lopes Dias, ex-missionário ligado instituição²³¹ – a MNTB, em especial, e as missões de fé de um modo geral, têm visto o campo se abrindo para suas ações.

Em um seminário intitulado “Qual é a Missão da Igreja” que ocorreu no evento 23º Encontro para Consciência Cristã²³² em 2020, que é um evento de relevância nacional dentro do movimento evangélico no Brasil, Ronaldo Lidório disse: “nós estamos vivendo um momento novo no Brasil, talvez Deus esteja realizando um impulso na nossa geração e na autoridade de Cristo é possível concluir a missão em nossa geração”.

Este impulso que o missionário fala, talvez possa ser traduzido como uma abertura econômica – pelos significativos recursos monetários que conseguem levantar – e política. Desde a eleição de 2018 que colocou no poder Jair Messias Bolsonaro, temos acompanhado no noticiário brasileiro diversas denúncias de abertura das terras indígenas, tanto na perspectiva econômica, quando religiosa.

O Projeto de Lei 191/2020²³³, apresentado pelo poder executivo em fevereiro de 2020 que busca modificar o parágrafo 1º do artigo 176 e o 3º parágrafo do art. 231 da Constituição Federal

²³⁰ Segundo entrevista dada por agentes da MNTB a revista Repórter Brasil, o helicóptero foi doado por um empresário americano que deseja não ser identificado. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2020/06/integridas-respostas-para-a-reportagem-sobre-evangelizacao-de-indigenas-isolados/> acesso em fevereiro de 2022)

²³¹ Dias ficou como coordenador da pasta durante 9 meses, e, segundo matérias veiculada pela imprensa, por conta da pressão de organizações da sociedade civil foi exonerado.

²³² Ver nota 149.

²³³ Está tramitando na Câmara dos Deputados aguardando a criação de Comissão Temporária pela MESA.

para regulamentar a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas, é um dos movimentos do governo neste processo de abertura econômica para exploração dos territórios indígenas e tem sido apontada pelos movimentos indígenas como um retrocesso aos direitos estabelecidos desde a Constituição de 1988 que garantia a essas populações o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Bolsonaro tem feito falas anti-povos indígenas em toda sua carreira política:

“A cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e hoje em dia não tem esse problema em seu país” (Pronunciamento na câmara dos Deputados em abril²³⁴ de 1998)

“Em 2019 vamos desmarcar [a reserva indígena] Raposa Serra do Sol. Vamos dar fuzil, com porte de armas pra todos os fazendeiros.” (vídeo gravado no Congresso em janeiro de 2016)

“Pode ter certeza que se eu chegar lá (Presidência da República) não vai ter dinheiro pra ONG. Se depender de mim, todo cidadão vai ter uma arma de fogo dentro de casa. Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola.” (Jornal Estadão, abril 2017)

“Vamos integrá-los à sociedade. Como o Exército faz um trabalho maravilhoso tocante a isso, incorporando índios, tá certo, às Forças Armadas” (Globo News, agosto de 2018)

Esses discursos que vêm sendo enunciados ao longo das últimas duas décadas, apontando na direção do extermínio, destituição das terras ou da integração dos povos indígenas, não fizeram as agências missionárias deste campo das *missões de fé* se posicionarem contrariamente a eles ou a eleição de Bolsonaro. Pelo contrário, em 2018 conversando pelas redes sociais com um missionário da MNTB que sempre fazia postagens favoráveis a eleição de Bolsonaro, perguntei sobre como ele enxergava o futuro dos povos indígenas na gestão do referido candidato, ao que ele me respondeu: “com muita esperança”. Para ele, os indígenas viviam preso as agendas de Ongs, de acadêmicos, de políticos e a partir de um governo como o de Bolsonaro, eles poderiam ser libertos.

²³⁴ Vale ressaltar que abril é o mês que tradicionalmente a pauta indígena se apresenta à sociedade, através dos meios de comunicação, por conta da comemoração do Dia do Índio, que se comemora no dia 19.

Como apontado no capítulo 2, os missionários buscam, de um modo geral, se afastar de questões políticas. Na pesquisa etnográfica realizada no CTMS, perguntei a um missionário, que trabalhava junto a um povo que estava em processo de retomada do território, se ele se engajava nestas questões, ao que ele me respondeu que não seria papel dos missionários interferir nas lutas dos povos com os quais trabalham, assim preferiam se manter afastados com relação a questões políticas.

Dizer que preferem se manter afastados de questões políticas já é si mesmo uma posição política, para além disso, esta fala não condiz com a realidade, pois dependendo da questão política não só os missionários se posicionam como também se engajam na defesa. A fala anterior que via com esperança a eleição de Bolsonaro reflete uma aproximação deste campo, e de um modo geral da igreja evangélica (ALMEIDA, 2020) a extrema-direita política brasileira.

Com a eleição de Bolsonaro e a nomeação da ministra Damares Alves²³⁵ para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH)²³⁶ para onde o poder executivo repassou a pasta da FUNAI durante os anos de 2018 e 2019²³⁷, a missão encontrou um terreno mais favorável para o seu trabalho. Damares Alves – apesar de não fazer parte da mesma perspectiva evangélica que a MNTB, pois é pentecostal²³⁸ – tem sido uma ferramenta de apoio para a atuação das missões de fé com indígenas isolados. Tanto ela, quanto o presidente do Brasil já sinalizaram para a possibilidade de revisão da política de isolamento dos povos indígenas.

Seria aos poucos começar a ingressar estes povos sem agressão alguma à sua cultura, respeitando as especificidades, respeitando, inclusive, aqueles povos isolados. Temos povos isolados. A classificação é: o índio recente contato, índio isolado, índio semi-isolado.

²³⁵ Advogada (fundadora da Associação Nacional de Juristas Evangélicos - Anajure), missionária (fundadora da Missão Atini: voz pela vida) e que durante boa parte de sua carreira política trabalhou como assessora de congressistas da bancada evangélica defendendo pautas antiaborto seguro, contra os supostos infanticídios indígenas, entre outras pautas de costumes guiadas pela perspectiva evangélica fundamentalista.

²³⁶ Ministério criado pelo governo Bolsonaro, reunindo pautas e redesenhando hierarquias que estavam ausentes dos últimos 4 governos do PT.

²³⁷ Nesta mudança da FUNAI para o MMFDH, a pasta responsável pela demarcação de terras indígenas foi repassada para o Ministério da Agricultura. Contudo, em maio de 2019, a Câmara dos Deputados aprovou o parecer que pedia a volta da FUNAI ao Ministérios da Justiça e Segurança Pública.

²³⁸ O que reforça que a divisão do campo evangélico entre pentecostais e não pentecostais não explica todas as relações político-sociais que acontecem neste universo.

[Tem que] respeitar a classificação de cada um, mas dá para, aos poucos, a gente interagir com os índios do Brasil (Damares Alves, Folha de São Paulo, 2018)

Para as missões de fé, entrar em contato com os indígenas isolados é o grande objetivo, como aparece no lema da MNTB: “evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada”, sendo assim, caso o caminho fosse aberto com uma possível mudança na política indigenista da FUNAI, o trabalho da missão poderia ser não só facilitado como completado.

Em 2020, a partir do programa Pátria Voluntária, liderado pela primeira-dama, Michele Bolsonaro, a Associação de Missões Transculturais Brasileira (AMTB), associação a qual a Novas Tribos é vinculada aqui no Brasil, recebeu a quantia de 240 mil reais para compra e entrega de cestas básicas, segundo relatório disponibilizado pela AMTB, tais valores serviram para contemplar “1569 famílias, distribuindo 2 cestas por família, em 138 comunidades na região do Rio Purús”. Estas cestas básicas foram entregues por missionários vinculados a associação. Segundo ata de reunião do programa, obtida e veiculada pela Folha de S. Paulo em 29 de setembro de 2020, a ministra Damares Alves apresentou o nome da AMTB para receber os recursos do programa Pátria Voluntária, pois estes teriam em seu rol de associados diversas missões com “capilaridade nacional” e assim poderiam atuar como mediadores entre o programa e as comunidades indígenas.

Este fato aponta para a relação que se constrói entre a nova política indigenista do atual governo e as missões de fé, fazendo com que estas últimas assumam um lugar de assistência social a partir de recursos governamentais, algo que anteriormente não configurava como uma possibilidade. Outro fato que também mostra essas interligações foi a nomeação do ex-missionário da Novas Tribos, Ricardo Lopes Dias, que como apontado anteriormente, assumiu a CGIIRC/FUNAI.

A nomeação do ex-missionário repercutiu negativamente entre as organizações e movimentos indígenas e entre servidores e técnicos da FUNAI, sendo posteriormente suspensa pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1), após um recurso impetrado pelo Ministério Público Federal (MPF), por conta de suas ligações com as missões evangélicas que desejam contactar indígenas isolados.

Assim, apesar de a MNTB sempre que questionada dizer que “não se envolve em questões políticas”, com relação a nomeação de Dias ela não sou elaborou um comunicado apoiando, como também publicou vídeo do pastor indígena Henrique Terena, presidente do Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (CONPLEI)²³⁹, para dizer que os evangélicos indígenas davam apoio a nomeação de Ricardo L. Dias:

Então viemos aqui dizer que nós estamos com Dr. Ricardo e o CONPLEI se manifesta favorável a esse nome para que ele então esteja a frente desta pasta de suma importância e não queremos ser retalhados por nenhum frente que não seja aquelas de fato indígena tem no seu coração e na sua mentalidade por isso vivemos a público nesse momento pra dizer que o CONPLEI com toda sua, seus associados venha manifestar apoio ao então, nosso companheiro e irmão Dr. Ricardo (Trecho retirado do vídeo publicado nas redes sociais da MNTB, 2020)²⁴⁰

Além disso, após o desligamento do ex-missionário, a MNTB publicou a nota da FUNAI sobre anulação judicial da Portaria que nomeou Ricardo L. Dias para a Coordenação de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) da FUNAI:

A referida Coordenação foi historicamente ocupada por católicos militantes ou simpáticos à teologia da libertação. Até quando era assim, nunca houve judicialização relativa ao provimento do cargo. O processo como um todo representa uma triste tangência à laicidade, que esta fundação espera ver corrigida pelos tribunais superiores (STJ e STF). (Assessoria de Comunicação FUNAI, maio de 2020)

²³⁹ Entidade evangélica parceira da MNTB que reúne pastores e lideranças evangélicas indígenas em um conselho visando construir “em cada povo uma igreja bíblica genuinamente indígena”. Segundo consta em seu site institucional, eles acreditam que “como um movimento propriamente indígena, tem o potencial de ir um pouco mais além que as duas primeiras ondas, podem ir mais rápidos e podem permanecer por mais tempo. Isso porque são indígenas falando com indígenas, isso porque são pessoas que falam a mesma língua, ou uma língua própria, possuem o mesmo senso cultural, possuem a mesma perspectiva de trabalho, a mesma categorização ministerial”. Disponível em <https://www.conplei.org.br/institucional/objetivos/>>. Acesso em fevereiro de 2022.

²⁴⁰ Disponível em https://www.instagram.com/tv/B8gqwNuFreB/?utm_source=ig_web_copy_link>. Acesso em fevereiro de 2022.

Como também fez uma *live*²⁴¹ em suas redes sociais, intitulada “Política indigenista”, com um advogado associado a Anajure e consultor do Programa de apoio as agências missionárias da instituição para, entre outras coisas²⁴², falar sobre a perseguição religiosa que Ricardo L. Dias teria sofrido pelo fato de ser evangélico e sobre os direitos que indígenas têm de “preservar sua religiosidade, mas tem igualmente o direito de mudar, caso assim queira, de livre vontade”²⁴³

Assim, fica evidente que a Missão se posiciona politicamente e busca engajar certos arranjos políticos. Deste modo, políticas de luta por terra ou de reconhecimento de direitos travadas pelas populações indígenas como no caso das lutas contra PEC 215 que acompanhei em 2015 (como apresentada no capítulo 3) não encontram na Missão apoio através da presença ou mesmo em notas e comunicados. Pelo contrário na *live*, mencionada anteriormente, veiculada pelas redes sociais da instituição, o advogado da Anajure coloca em questão a demarcação das terras indígenas:

Existem acusações as vezes fundadas e as vezes infundadas de que as terras indígenas, [corrige] as terras que são reclamadas como propriedade indígena, são aquelas de maior valor. Seja pelo seu valor mineral, seja pelo seu valor de água, né? De potencial aquífero. Existe essa acusação, paira esta acusação. Edmilson, é verdade ou não? Não sei dizer, tá isso a gente teria que fazer uma pesquisa aí enorme e absurda e eu diria que ninguém hoje sabe dizer isso com certeza com fidedignidade. Mas, o fato é que algumas vezes o que se chama de “terra tradicionalmente ocupada”, muitas [corrige] algumas vezes é usado com desculpa para a gente escolher as terras melhores ou mais ricas. E aí gente não vamos cair na falácia, preste atenção aqui, não vamos cair na falácia de pensar que o indígena ele por si só é alguém bom, não existe homem bom, todos somos homens com as nossas dores, bondades, dificuldades, pecados que nos são inerentes, o indígena assim como eu, urbano branco, pós-moderno, só no tempo, mas não no pensamento, também somos influenciados por essas questões naturais que são nossas, que tá no nosso próprio coração. [...] Então, terra tradicionalmente ocupadas, isso é uma polêmica muito grande. [...] Precisamos fazer uma ponderação, não dá pra gente acreditar que terra tradicionalmente ocupada é toda terra que um índio já pisou, não dá, porque fatalmente a gente vai cair naquele efeito Copacabana [...] se o raciocínio é esse vamos devolver até mesmo Copacabana para os índios. [...], Mas, eu também não posso concordar com o extremo de dizer o seguinte: terra tradicionalmente ocupada é aquela ocupada de 88, da constituição, só naquele período quando a constituição

²⁴¹ Disponível em https://www.instagram.com/tv/CBCFH9IIPvp/?utm_source=ig_web_copy_link>. Acesso em fevereiro de 2022.

²⁴² Na Live foi abordada questões sobre a Pandemia, as Missões, as Igrejas, as Populações Indígenas, Liberdade Religiosa, entre outras.

²⁴³ Esta e outras discussões sobre os direitos indígenas estão presente na elaboração da “Cartilha de direitos indígenas: O que as “Leis” dizem sobre os direitos fundamentais” feita pela Anajure, juntamente com a AMTB, com o intuito de ser uma comunicação para as Populações Indígenas sobre seus direitos, com o intuito de mostrar que o indígena tem direito a mudar sua concepção religiosa, de sociedade, economia caso assim desejem.

foi publicada, que é a tese do Marco Temporal, temos que ter uma visão equilibrada a cerca disso (Advogado da Anajure, 2021).

Apesar de dizer que devemos “ter uma visão equilibrada acerca disso”, o advogado em sua fala sobre terra indígena discorre longamente questionando o conceito de terras tradicionalmente ocupadas e o missionário da MNTB, que com ele dialoga na *live*, aponta que este é um tema sensível que envolve muita luta, mas que “há muita corrupção de todos os lados, quando a gente fala assim, sobre esse processo, ele é feito através de pessoas e muitas vezes pessoas corruptas que também estão vendo seu desejo de ganância, seu desejo de participar daquelas terras ali também” (Missionário da MNTB, 2021).

Assim, esta *live* é um exemplo das políticas que a missão engaja, inclusive o advogado termina o debate sobre ocupação das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas demarcando que: “a gente precisa lembrar que invasão²⁴⁴ de terra sem motivo ou invasão de terra sabendo que a terra pode não ser sua, pode não ser da tua tribo, pode não ser da sua etnia, mas você vai invadir porque você precisa produzir, isso a gente falando para um cristão, tá, isso é pecado”.

Aqui, percebemos que as posições relacionadas aos direitos indígenas sobre suas terras não encontram ressonância dentro da Missão. Porém, quando a luta é pelo direito de o indígena professar a religião cristã, ouvir o evangelho e receber missionários em suas terras, acionam diversas argumentações jurídicas e antropológicas para garantir estes direitos (LUZ; TERENA; SANTOS, 2016).

Para além destes posicionamentos, têm sido cada vez mais recorrente na MNTB, e entre outras organizações baseadas na fé, a defesa do presidente Jair Messias Bolsonaro. Seja numa defesa mais tímida – a partir de uma resposta que a MNTB publicou em suas redes sociais sobre a liminar do Ministro Barroso que proibia o ingresso de missões religiosas nas terras indígenas²⁴⁵ – acusando uma reportagem da Revista Veja de ter divulgado *fake news*: “no caso da Revista Veja,

²⁴⁴ A escolha do vocabulário também é um indicativo da visão deste campo, ao utilizar a categoria invasão em detrimento de ocupação, o advogado confere o sentido de ilegalidade as ações de ocupação de terra que são instrumentos políticos importantes nos processos de retomada do território indígena.

²⁴⁵ Em sua decisão o ministro escreve: “Defiro parcialmente a cautelar para explicitar o impedimento de ingressos de missões religiosas em terras indígenas de povos isolados, com base em seu direito à vida e à saúde, conforme decisão já proferida na ADPF 709”.

além do Título Fake acrescentaram um parágrafo atacando também o Presidente da República, que não tem nada a ver com o assunto (Nota da MNTB, 2021²⁴⁶). Seja uma defesa mais aberta como no caso da carta²⁴⁷ feita pela CONPLEI criticando as lideranças indígenas Raoni Metuktire e Almir Suruí e destacando o apoio da organização ao presidente Bolsonaro.

Ao contrário do que Raoní e Almir afirma, na realidade, o presidente Jair Messias Bolsonaro e o presidente da FUNAI são amigos dos povos indígenas e tem o nosso apoio, pois estão formulando políticas públicas que nos permite utilizar de forma lícita, sustentável, consciente e ecologicamente segura as nossas próprias terras com o nosso trabalho de forma a nos gerar riquezas próprias, e não meros benefícios tuteladores. (Presidente da CONPLEI, fevereiro de 2021)

Este cenário político está relacionado também com uma disputa dentro do campo de ações indigenistas, no sentido de quais organizações, perspectivas e políticas seriam preferíveis no cotidiano das populações indígenas, fazendo com que se questione os agentes e agências deste campo. Nesta mesma *live* sobre política indigenista, o advogado apresentado como especialista nas questões indígenas dentro da Anajure, questiona:

Sobre esta política isolacionista, quem disse que ela é correta? Eu não tô querendo mudar não, até porque eu nem tenho poder pra isso, eu sou um mero advogado. [...] Quem disse que aquela comunidade isolada, ou melhor, preservada, isolada de maneira tão dedicada por alguns servidores da Funai que acreditam naquilo que estão verdadeiramente fazendo. Pessoas de boa-fé, pessoas de... gente você tem que se lembrar o seguinte, vozes que se levantam contra a presença missionária em aldeias indígenas muitas vezes fazem isso de boa-fé, porque realmente acreditam que há prejuízo aos indígenas se as missões forem lá. Então, não é que são pessoas ruins em si mesmo, elas têm o ensinamento errado. Elas não têm uma leitura correta sobre a coisa. Então, vamos voltando, quem disse que esse isolamento tão ferrenhamente defendido por alguns é o desejo da comunidade? E eu vou lhe trazer outra provocação que vai no sentido da História da Missão Novas Tribos (MNT) do Brasil, infelizmente nós tivemos uma derrota, a Missão Novas Tribos e todo o movimento missionário no brasileiro entre indígenas, nos anos 2000 [...] a MNT, ela foi, ela perdeu um processo que foi muito emblemático para as missões entre indígenas no Brasil, que foi contra a tribo Zo'é. Em resumo, a MNT tribos foi convidada a se retirar da tribo Zo'é, depois de um longo processo judicial que o STF disse que o povo Zo'é é um

²⁴⁶ Disponível em: https://www.instagram.com/p/CUQy2MslkOX/?utm_source=ig_web_copy_link>. Acesso em fevereiro de 2022.

²⁴⁷ Disponível em: <https://www.conplei.org.br/carta-de-conplei-ao-presidente-da-funai/>>. Acesso em fevereiro de 2021.

povo isolado e que a MNT não tinha o direito de quebrar esse isolacionismo e chegar lá e fazer proselitismo, pregar o evangelho. [...] então, veja bem, a MNTB foi convidada a se retirar porque fazia evangelismo de que mudava-se a cultura, não preservava o patrimônio imaterial daqueles povos, daquela etnia. [...] Só que em 2012 quando eu ainda assistia o Caldeirão do Hulk [...] neste dia, estiveram numa tribo Zo' é Luciano Hulk e Ronaldo Fenômeno, levando o que? Uma bola de futebol, para fazer o que? Ensinarem os meninos a jogarem bola. [...] e aí eu lhe pergunto? Não precisa ser doutor em antropologia como dr. Ricardo é, tá? [...] Eu lhe pergunto: futebol faz parte da etnia Zo' é? [...] Veja, eu não estou sendo contra jogar futebol com os indígenas não, leve dama, leve futebol, leve carteadado, leve o que você quiser, porque é o índio quem vai dizer eu quero isso, não quero aquilo. [...] o que é impossível, inadmissível é você retirar uma ordem religiosa de uma área que Ronaldinho Fenômeno e Luciano Hulk frequentaram, sobre a desculpa de mudar a cultura. (advogado da Anajure, 2021)

Novamente o Evento Zo' é aparece como marcador da perseguição missionária por parte dos agentes do campo indigenista, nesse caso, por parte do aparato jurídico que, segundo o relato, viabilizou a entrada de um programa de tv e proibiu a entrada de uma missão. Para mostrar o valor do trabalho missionário, o advogado e o missionário que fazem a *live* apontam para os benefícios que a missão, de uma maneira geral, promove no cotidiano da população indígena.

Nós rodamos bastante o Brasil e tivemos oportunidade de visitar comunidades desde o Nordeste, aí Pernambuco, Bahia até o Sul do país, tivemos em comunidades indígenas no sul do país. E é muito interessante que a gente vê o testemunho de que há muitos indígenas que hoje são professores, são agentes de saúde e tiveram oportunidades, muitos deles foram alfabetizados e tiveram relacionamento muito perto com os missionários e é interessante falar desse trabalho que também acontece, trabalho de alfabetização, trabalho na saúde, trabalho com esporte. Então, os missionários e aqui eu tô falando mais dos nossos, mas eu sei que têm muitas agências sérias no Brasil e essas agências sérias têm sido uma benção para essas comunidades indígenas [...] a mídia não fala muito sobre isso, a gente não vê muito sobre isso (missionário da MNTB, 2021)

Neste sentido, a atuação missionária aparece neste relato como injustificada, pois mesmo com tantos benefícios nas áreas de saúde, educação etc. não é reconhecida pelas outras agências do campo como uma atuação positiva.

Como sinalizado no capítulo 3, a formação do missionário da Novas Tribos envolve cursos de políticas indigenistas, desenvolvimento de projetos sociais, práticas de saúde, entre outros. Tais cursos constroem uma base de atuação da Missão para além do âmbito estritamente religioso, o

que é visto pela organização como uma forma de colaborar no processo de construção da aproximação com as comunidades, possibilitando, em alguns casos, a permanência nestas.

A *Ethnos360* em seu site possui uma aba para divulgar seus projetos sociais e receber arrecadações. São dezenas de projetos com foco nas mais diversas áreas, como: educação, saúde, emergência no contexto de desastres ambientais e de guerra, transporte etc. Como também projetos mais ligados aos objetivos evangelísticos: tradução da bíblia, desenvolvimento de softwares para ajudar no processo de aprendizado da língua nativa, transporte de missionários (aeronaves) para lugares remotos etc.

Todos os projetos são divulgados amplamente no site da instituição, contendo descrição, objetivos e o valor financeiro que precisam alcançar. Segundo relatório divulgado pela MinistryWatch²⁴⁸ a *Ethnos360* no ano de 2020 declarou uma receita no total de 61.441.841,00 milhões de dólares²⁴⁹. Estes recursos captados através de doações feitas em dinheiro vivo, cartões de crédito etc. Contudo, seguir o dinheiro dessas missões de fé parece algo de difícil alcance. Mesmo no caso estadunidense que tem mecanismos de controle como a *Ministry Watch*, o que podemos ter acesso é sobre os montantes que movimenta, mas não sobre de onde vem estas doações.

Um ponto que merece destaque é que apesar de divulgar e realizar outros projetos, de cunho mais social, os projetos evangelísticos e religiosos são os que possuem mais doadores e têm maior destaque²⁵⁰, uma vez que o propósito principal da missão é a propagação do evangelho aos povos não contatados ou de difícil acesso.

No contexto das missões norte-americanas que atuam com o propósito de evangelização mundial, a *Ethnos360* está entre as principais missões com as maiores receitas. Das 80 organizações que aparecem no relatório da *Ministry Watch*, a *Ethnos360* ocupa a quarta posição e a primeira

²⁴⁸ Ver nota 95.


²⁴⁹ Disponível em: <https://ministrywatch.com/compare-ministries/>>. Acesso em fevereiro de 2022.

²⁵⁰ Disponível em: <https://ethnos360.org/projects>>. Acesso em janeiro de 2019.

posição é ocupada pela *Wycliffe Bible Translators* que há mais de 75 anos têm como principal propósito a tradução da bíblia para línguas estrangeiras²⁵¹.

Segundo este mesmo relatório a receita total da Wycliffe chegou a 209.329.000.00 milhões de dólares. Assim, ao que parece, apesar de haver certa mobilização para projetos sociais, humanitários ou filantrópicos, o que tem movido este universo das missões fundamentalistas²⁵² de forma mais contundente é o objetivo de levar a fé cristã para todo o mundo, através de missionários e da tradução da Bíblia para as mais diversas línguas nativas.

Figura 33 – Lista de missões de religiosas que trabalham com a pregação do evangelho mundialmente que ocupam as oito maiores receitas nos EUA

MinistryWatch 1,000 Database							
About MinistryWatch Contact For Ministry Leaders Training							
 Donate Podcast Monthly Lists News Shining Lights Donor Alerts Opinion							
Name	Sector	Rating	Net assets	Total revenue	Contributions	Total expenses	Fundraising
Wycliffe Bible Translators, Inc./ WBT	Foreign Missions	★★	\$135,628,000.00	\$209,329,000.00	\$204,567,000.00	\$201,486,000.00	\$19,429,000.00
Mission to the World, PCA	Foreign Missions	★★★	\$113,857,635.00	\$68,330,211.00	\$65,473,704.00	\$54,470,314.00	\$4,205,118.00
Pioneers, Inc.	Foreign Missions	★★★	\$38,278,753.00	\$63,367,716.00	\$59,540,335.00	\$61,519,712.00	\$3,230,755.00
Ethnos360, Inc. pka: New Tribes Mission, USA	Foreign Missions	★★★	\$44,662,243.00	\$61,658,434.00	\$55,137,024.00	\$61,441,841.00	\$315,383.00
SIM USA, Inc.	Foreign Missions	★★★	\$37,159,411.00	\$53,953,131.00	\$49,167,129.00	\$53,778,711.00	\$2,573,080.00
TEAM (The Evangelical Alliance Mission)	Foreign Missions	★★★	\$65,067,000.00	\$40,439,000.00	\$34,888,000.00	\$40,847,000.00	\$2,688,000.00
TWR (aka Trans World Radio)	Foreign Missions	★★★	\$32,706,819.00	\$38,612,236.00	\$20,907,112.00	\$38,032,662.00	\$2,854,375.00
Reach Beyond formerly World Radio Missionary Fellowship, Inc./ HCJB	Foreign Missions		\$16,938,156.00	\$36,171,859.00	\$17,742,824.00	\$36,000,465.00	\$1,360,653.00

Fonte: *Ministry Watch*, 2020²⁵³

²⁵¹ For more than 75 years, Wycliffe has helped people around the world translate the Bible into their own languages”. Retirado do site da Missão, disponível em: <https://www.wycliffe.org/about/>. Acesso em setembro de 2020.

²⁵² Apesar de não ser o objeto de pesquisa desta tese, estes valores aqui apresentados se tornam relativamente pequenos se comparado com os do aparato do desenvolvimento que chegam à casa dos bilhões. Como por exemplo, a missão evangélica World Vision, Inc., US., que declarou uma receita no ano de 2020 de 1.043.654.000 bilhão de dólares, segundo mesmo relatório.

²⁵³ Disponível em: <https://ministrywatch.com/compare-ministries/>.

No contexto específico da Missões Novas Tribos do Brasil se torna ainda mais difícil seguir o dinheiro, pois o acesso ao balanço financeiro da instituição não é público e os projetos que, os missionários dizem desenvolver para além da esfera religiosa não são divulgados amplamente. Em seus meios de comunicação não há exposto nenhum projeto social específico. Em seu site há apenas uma chamada para contribuição para a obra missionária. Desse modo, não é uma tarefa simples traçar os caminhos que os recursos percorrem e nem mapear quais seriam as outras formas de atuação da Missão. A grande pauta, como vimos até aqui é espiritual, a evangelização, a “*plantação* de igrejas genuinamente nativas” e a tradução da bíblia.

Entretanto, numa das entrevistas que fiz com líderes da Missão, um deles me disse que “a missão deve ser integral (corpo e alma), pois é impossível ouvir o chamado de Deus e não se compadecer com o sofrimento humano”. Por isso, dentre as matérias estudadas no instituto de treinamento, o missionário precisa aprender a produzir, preparar e implementar projetos de cunho social, principalmente nas áreas de saúde e educação. Porém, como podemos perceber até aqui, essa questão aparece de forma ambígua, já que prepararam o missionário para essa atuação de caráter mais social, mas não apresentam ou divulgam os tipos de ações que realizam neste campo.

Em diversos momentos da pesquisa, vários missionários relataram que os projetos sociais são uma porta de entrada para a construção de uma relação de confiança com o grupo que desejam alcançar. Como também os projetos na área de educação facilitam o processo de aprendizagem da língua indígena, o que auxilia o processo de tradução da bíblia. Nesse sentido, mesmo que existam projetos que viabilizem uma melhora nas condições econômicas e sociais do grupo alcançado, o empenho e estímulo colocado na execução destes têm como background a conversão.

Esse contexto nos mostra como se movimenta a MNTB neste campo do universo de atuações indigenistas no Brasil, uma vez que ela não se mobiliza frente as demandas do campo do desenvolvimento social, nem frente as demandas das lutas políticas indígenas. Pelo contrário, sua atuação é pautada por seus interesses evangelísticos e por isso, seus parceiros nacionais e transnacionais se dão no contexto de agendas ligadas ao universo religioso do campo fundamentalista, das missões de fé.

Sobre este campo das missões de fé, que abrange a MNTB, mas vai além como explicitado anteriormente, se faz relevante apresentar um debate para sinalizar também as movimentações deste universo frente a pautas levantadas por eles.

Em 2015, quando estava no CTMS, pude entrevistar um casal que estava terminando seu curso missionário. Ele antes de entrar para a Novas Tribos havia participado da organização Atini²⁵⁴ que é responsável pela produção e divulgação de um filme chamado: “Hakani, uma menina chamada sorriso”. Apesar de não ter sido feito pela MNTB (também não encontrei nenhuma divulgação dele feita pela instituição), ele é muito representativo de um debate do campo das missões de fé e me foi apresentado por uma pessoa que hoje é missionário da instituição.

O filme começa buscando situar o telespectador. Diz que se passa no Brasil, região amazônica, povo Suruwaha e que aquela é uma história verídica. Em seguida começa a mostrar cenas do que seria a aldeia dos Suruwaha, apresenta uma família Suruwaha, composta de Pai, Mãe, e quatro filhos: Aruwaji (mais velho), Bibi, Niawi e Hakani. Após apresentar a família, mostram uma cena de uma tempestade, na narrativa os indígenas entendem a tempestade como algo gerado por espíritos malignos, o que os fazem questionar o que eles teriam feito para aborrecer os espíritos e merecer o desastre. A conclusão apresentada é que pelo fato de os pais não terem matado seus filhos (Niwai e Hakani) com deficiência assim que nasceram, os espíritos estariam cobrando a morte daquelas crianças.

Assim, as pessoas da aldeia começam a se voltar contra a família de Hakani para que eles matem seus filhos. No entanto, os pais se recusam e cometem suicídio. Logo, a obrigação de matar as crianças ficou para Aruwaji – o irmão mais velho – que, segundo a narrativa, não hesitou, levou Niwai e Hakani para serem enterrados vivos. O primeiro a ser enterrado é Niwai que fica tentando sair e é pisoteado pelo irmão. Em seguida, Hakani é enterrada, mas Bibi, o irmão do meio, consegue salvá-la e a leva para um lugar nas proximidades da aldeia.

Após estes acontecimentos, o filme mostra o sofrimento de Hakani, com cenas dela comendo larvas e tomando lama, sendo maltratada pelos outros indígenas da comunidade que

²⁵⁴ Atini: Voz pela vida, fundada pela Ministra Damares Alves, se apresenta como uma organização não governamental que tem se colocado no debate indigenista como uma organização que busca defender o direito das crianças indígenas. Segundo seu site institucional ela é “formada por líderes indígenas, antropólogos, linguistas, advogados, religiosos, políticos e educadores, e nutre profundo respeito pelas culturas indígenas” <<https://www.atini.org.br>>.

queriam matá-la. Por isso, Bibi resolve levar Hakani para uma família de missionários, que a adota. Depois é apresentado ao telespectador, os motivos pelos quais uma criança indígena poderia ser morta, tais como: ser filho de mãe solteira, nascer com deficiência, nascer de uma gravidez gemelar, ser fruto de uma relação de incesto ou de uma relação extraconjugal. A partir de depoimentos de diferentes indígenas apresentam o infanticídio como algo comum e que ocorreria por pressão dos pajés, exibindo a fala de um indígena que se presume ser Pajé que diz que aquelas crianças não possuiriam alma, portanto não a morte delas não seria um problema. Ao fim, o filme mostra o debate jurídico em torno da “Lei Muwaji”²⁵⁵ na câmara dos Deputados em 2007 e apresenta imagens de Hakani com 10 anos brincando e reencontrando seu irmão, Bibi.

Dirigido por David L. Cunningham, missionário da JOCUM²⁵⁶, este filme circulava como um documentário nas mídias digitais. O que pelas imagens e a forma como a história era contada produz no espectador a falsa ideia de que aquele seria um registro atual proveniente de uma aldeia indígena no Brasil, o que não era verdade. Segundo Stephen Cory, ativista britânico dos direitos indígenas e CEO da Survival International²⁵⁷, o filme “é uma encenação. Junta filmagens de muitos povos indígenas diferentes e usa truques de fotografia para fazer valer os seus argumentos. Não foi filmado numa comunidade indígena, a terra cobrindo a cara das crianças é na verdade chocolate e os Índios que aparecem no filme foram pagos como atores”²⁵⁸.

Este filme, apesar de em 2017 – atendendo ao pedido do MPF-DF – a Justiça Federal do Distrito Federal ter determinado sua retirada dos sites das organizações, continua circulando

²⁵⁵ PL 1057/2007 Projeto de Lei que está aguardando apreciação do Senado Federal. “Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais. Projeto de Lei conhecido como “Lei Muwaji”, em homenagem a uma mãe da tribo dos Suruwahas, que se rebelou contra a tradição de sua tribo e salvou a vida da filha, que seria morta por ter nascido deficiente.” (texto extraído do site da Câmara dos Deputados). Autor do Projeto: ex-Deputado Henrique Afonso pelo PT do Acre) – Acesso em fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>

²⁵⁶ JOCUM - Jovens com uma Missão - é uma missão internacional e interdenominacional protestante de origem fundamentalista estadunidense que atua nas mais diferentes áreas de evangelismo, seja no meio urbano, rural e em comunidades ditas tradicionais.

²⁵⁷ É uma organização não-governamental internacional que defende os povos indígenas ao redor do mundo. “A Survival ajuda os povos indígenas a defender suas vidas, proteger suas terras e determinar seus próprios futuros” <https://www.survivalinternational.org/info>

²⁵⁸ Entrevista completa em: <https://survivalbrasil.org/informacao/hakani>

através de canais no *YouTube* e serve como base de uma campanha contra o infanticídio supostamente praticado por diversas etnias no Brasil.

Contudo, como colocado pela Comissão de Assuntos Indígenas (CAI) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), através do ofício: “Infanticídio entre as populações indígenas - Campanha humanitária ou renovação do preconceito?” (OLIVEIRA, 2015), este é uma prática virtualmente inexistente no Brasil atual, sendo assim, raros os casos em que exista informação etnográfica confiável ou consistente sobre tais práticas.

O que o relato dos antropólogos e a literatura de viagem têm evidenciado à sociedade é a existência de uma enorme preocupação entre os indígenas com a formação e o bem-estar (físico e moral) de jovens. Esta atenção não se restringe aos primeiros anos de vida, mas acompanha as crianças em todas as fases de crescimento. As famílias indígenas dedicam-se intensamente à educação de seus jovens, fazendo-o com enorme densidade afetiva e simbólica, frequentemente resistindo às iniciativas dos brancos de instalar em instituições externas (escolas, internatos etc.) o monopólio na transmissão de conhecimentos e tradições (OLIVEIRA, 2015)

Neste sentido, estes grupos se utilizam de raros relatos para apresentar como uma realidade catastrófica e abundante a prática do infanticídio, em vez de se apoiarem nos diversos relatos que mostram o oposto. A fabricação deste “problema social” serve tanto como forma de angariar recursos para as iniciativas missionárias, pois apresentam um problema que é urgente, terrível e que teria a convicção dos antropólogos, ongs etc.

O que coloca sob acusação alguns atores sociais, notadamente certas organizações não governamentais e a categoria curiosamente moralizada dos “antropólogos”, bem como organismos da administração estatal e parte da legislação. Tornados coniventes em face de práticas desumanas, são confrontados com outros atores, sejam eles organizações não governamentais com posição oposta à das primeiras, políticos ou indivíduos que buscam defender os sujeitos-vítimas centrais nesse “problema”: as crianças indígenas sob ameaça. Aquilo que ganha contornos de um grande embate moral e filosófico, desafiando os limites do que seria representado como um relativismo perverso, pode ser tomado também como parte do processo contínuo de produção do Estado, suas formas, limites e horizontes (VIANA, 2013 p. 20).

Como também serve para se posicionarem no campo, manipulando a opinião pública, se apresentando como combatentes solitários de uma guerra ideológica que quer esconder uma suposta realidade indígena de sofrimento de crianças inocentes, o que acaba produzindo “representações de desregramento e guerra” que legitimam as ações de subordinação dessas populações” (SANTOS, 2013, p. 140).

Assim, esta fabricação de um problema é uma forma de legitimação de atuações e no caso das missões de fé, as tentativas de associar as populações indígenas a um contexto de “escuridão espiritual” de práticas pecaminosas ou diabólicas, como vimos anteriormente tem sido a tônica destas organizações. Deste modo, ao buscarem apresentar uma realidade indígena de hostilidade, violência, indicativos quase de uma “selvageria”, estes agentes estão indicando suas atuações como salvadoras. O indígena, dessa forma se torna uma figura que precisa ser salva e neste caso, só a *palavra de Deus* teria força para os libertar destas práticas²⁵⁹.

Portanto, todo este cenário é político, ele envolve disputas de legitimidade, levando a embates entre as agências na conformação do campo de ações indigenistas, distribuindo, assim, os atores sociais num espaço de confronto, oposição e resistência. Neste campo, a Missão Novas Tribos, especificamente e as missões de fé, de uma maneira geral, têm se mobilizado para conformar esta arena de disputas, ora a partir de se colocar em um lugar de perseguidos por parte de outros agentes, como disse o presidente da MNTB (em um culto de aniversário de 67 anos da organização) como referência ao que ele chama de “espíritos contrários a missão na FUNAI”:

Eu estava em corredor e vem por mim uma diretora de um dos departamentos da FUNAI, uma antropóloga, e ela passa por mim olhando-me, encarando-me e ela vai até na frente, ela para volta, aproxima-se de mim, estende as duas mãos em direção ao meu pescoço e diz: ah! Que vontade de estrangular cada um de vocês” e ela dá uma risada macabra e vai simhora (sic) (Edward Luz, 2020).

Ora a partir de se colocar em um lugar de únicos agentes que se importam verdadeiramente com as populações indígenas, como certa vez me disse um missionário: “a gente não vai pra aldeia

²⁵⁹ Como muitas vezes ouvi em campo que os povos indígenas precisam ser libertos da escuridão em que vivem.

pra passar um tempo, como muitos de vocês, a gente vai pra morar, dar a vida e esse nível de comprometimento só as missões têm, através do amor que Deus coloca em nossos corações por cada alma”.

Partindo deste panorama que não encerra todas as questões sobre esta temática, pois este é um tema complexo, que nos últimos anos tem não só se colocado de forma mais evidente no debate das políticas indigenistas, como também tem mobilizado maiores recursos humanos, financeiros e políticos para sua agenda. Sendo assim, a evangelização dos povos indígenas se torna uma política de fé que junto com o conteúdo religioso tem produzido mobilizações e desmobilizações em torno de pautas específicas levantadas, muitas vezes, pelos próprios agentes missionários.

Este universo, como fica notório, é extremamente complexo e multifacetado. Consequentemente, o acompanhamento do cotidiano destas formas de atuação se torna indispensável para uma percepção menos simplista deste campo. Entretanto, a investigação de seus processos formativos é por vezes de difícil alcance. Por isso, entendo esta tese como um passo em direção a busca por um entendimento mais aprofundado sobre as tradições missionárias e as agências que compõe este cenário amplo que é o campo de ações indigenistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese é fruto de um esforço de pesquisa e de reflexão que foi se modificando junto com o cenário político brasileiro. Quando comecei a encarar a atuação missionária, como objeto de pesquisa ainda em 2013, não havia indícios do quanto este tema iria compor a agenda do dia no Brasil de hoje. As missões apareciam como instituições que se perpetuavam no tempo, mas de uma forma pouco central no país. Contudo, no cotidiano das populações indígenas, esta presença sempre se fez ativa e para conseguir seus objetivos de alcance das populações mais isoladas e afastadas buscou se articular a um campo político maior.

Este campo político nem sempre se apresentou de forma explícita, pelo contrário as missões de fé (FERNANDES, 1980), de um modo geral, e a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), especificamente, construíram e legitimaram suas ações declaradamente como apolíticas, permitindo que o suposto desinteresse terreno/material sustentasse uma rede de apoios no país de origem e repercutisse de modo complexo nas sociedades nas quais atuavam, uma vez que tais sociedades eram apresentadas a este campo a partir do discurso do subdesenvolvimento e da pobreza fazendo com que as ações planejadas e executadas nestes contextos fossem lidas pelo viés da ajuda (FERGUSON, 1994; LI, 2007). Contudo, sabemos que apesar de se apresentarem a partir de uma suposta neutralidade, as ações missionárias engajam e mobilizam saberes, valores e padrões econômicos, sociais e políticos que precisam ser refletidos.

Neste sentido, a partir das contribuições de Maria Macedo Barroso (2020) e inspirada em James Ferguson (1994), entendo que foi preciso tornar política essa máquina antipolítica ou apolítica das missões de fé, visto que, a partir desta posição de afastamento do campo político, estes agentes conseguem instaurar com menor resistência as “práticas da política” (LI, 2007) próprias de uma agência de contato, construindo, assim, suas ações com discursos e práticas de intervenção sobre as realidades dos povos indígenas a partir de seu escopo formativo.

Para entender este contexto e ir quebrando e avançando sobre o campo se fez fundamental confrontar discurso com discurso e prática com prática, atravessando os contextos e os períodos históricos, para isso busquei a partir de uma perspectiva baseada no arcabouço das antropologias histórica, política e do colonialismo (BALANDIER, 1955; ASAD, 1973; OLIVEIRA FILHO,

1988; ; PELS, 1990 e 1997; COMAROFF & COMAROFF, 1992; BORNSTEIN, 2005; entre outros) construir um efetivo exercício de compreensão, levando em consideração outras dimensões presentes neste universo de pesquisa que apontavam para as relações entre estes e os outros agentes que conformam o campo de ações indigenista brasileiro.

Partindo deste quadro, esta tese se desenhou a partir de cinco movimentos de análise. O primeiro de caráter introdutório, onde busquei entender e apresentar ao leitor um panorama geral sobre a atividade missionária, a partir da compreensão da categoria missão para além do senso comum tanto acadêmico quanto geral. Para isso, situei modelos e termos próprios ao campo missionário localizando-os no arcabouço teórico que baseou as reflexões sobre a tradição missionária foco desta pesquisa.

Pensando nisso, o segundo movimento de análise desta tese seguiu no sentido de ao localizar a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) dentro do universo das tradições missionárias, entender esta agência a partir de suas posições na arena de disputas do campo de ações indigenistas. A Novas Tribos é uma instituição que buscou construir sua legitimidade de atuação ao se colocar no campo como uma agência que saberia melhor lidar com as populações indígenas no contexto brasileiro. Para isso, apontam e rivalizam com os outros agentes deste campo como a antropologia, a FUNAI e outras organizações governamentais.

Para apresentar estas disputas trouxe para a discussão o “Evento Dominique” que é exemplificativo deste contexto, pois além de situar os agentes no campo de ações indigenistas e mostrar os limites e desafios da pesquisa antropológica neste universo, também apontou para a centralidade deste evento na constituição da própria identidade da Missão, pois a partir das narrativas em torno do “Evento Dominique” a missão se apresenta ao campo de ações indigenistas a partir de uma posição de quem sobre perseguições, o que é, em geral, a tônica deste universo evangélico.

Sufrimento, perseguição e recompensa divina são categorias comuns nas narrativas da história de formação da Novas Tribos. Os acidentes e mortes, as dificuldades de abertura do campo missionário e a recompensa na conversão e salvação dos perdidos perpassam a história de fundação e consolidação da missão tanto nos EUA como no Brasil. Neste sentido, nosso terceiro movimento de análise vai na direção de apresentar e entender essa história da instituição a partir da narrativa contada pelos próprios missionários, mas também indicando o contexto histórico e social no qual

ela surge, sendo a MNTB uma missão de fé que se origina no fundamentalismo estadunidense e traz para a formação e treinamento de seus agentes, mecanismos próprios desta tradição.

A formação deste profissional religioso a partir da tradição fundamentalista é eminentemente uma formação espiritual. Mesmo tendo, durante as últimas décadas, incorporado conhecimentos do universo secular, é na leitura da bíblia e sua interpretação literal que os institutos da Missão baseiam seu treinamento. Esta confiança no espiritual em detrimento de qualquer tipo de formação é uma característica comum das agências de fé de caráter fundamentalista.

Em seguida, essa tese caminhou para um movimento de análise que buscou situar a tradição missionária da MNTB a partir do contexto social, político e econômico do qual ela surge: o fundamentalismo estadunidense. Assim, partindo deste contexto mais localizado, busquei conectar a trajetória e a história da Missão a um cenário mais abrangente. A reflexão aqui focou em entender a origem, a atuação e o contexto do movimento fundamentalista estadunidense tanto nos EUA, quanto no contexto latino-americano e especialmente no Brasil, uma vez que esta tradição encontrou ambiente propício para propagar suas perspectivas teológicas, sociais e políticas entre as igrejas evangélicas brasileiras.

Dessa forma, este trabalho apresentou o fundamentalismo como um fenômeno histórico, cultural, religioso e político que moldou o “ser evangélico” no Brasil, tanto a partir dos seus fundamentos teológicos, como também a partir de perspectivas sociais e políticas que influenciaram na concepção das ações deste campo, tais como: evangelismo e conversão. Assim, apresentei este debate tanto a partir das posições internas deste universo quanto a partir das implicações sociais existentes, quando tais categorias tomam a forma de ações localizadas em contexto mais vulneráveis. Desse modo, foi apresentado os conceitos de *evangelismo* e *conversão* para além de suas concepções metafísicas, mostrando que essas são ações políticas realizadas por agentes religiosos e precisam ser encaradas a partir das situações históricas nas quais esses processos ocorrem.

Por fim, o último movimento de análise desta tese encarou a missão a partir de sua atuação no contexto das práticas políticas. Partindo da perspectiva de que estes atores têm se engajado e mobilizado novas formas de atuação no atual cenário brasileiro, principalmente a partir do campo de ações indigenistas, busquei mostrar as ligações entre estes universos, compreendendo quais ideias e práticas políticas são mobilizadas e/ou desmobilizadas por estes agentes.

O esforço aqui se deu em mostrar que a atuação missionária é uma atuação política baseada na fé, que busca a partir de uma fachada apolítica pautar ações no contexto do campo de ações indigenistas, disputando posições e se colocando como agentes ideais para lidar com estas populações. Desse modo, ao mesmo tempo que se buscou entender a dimensão política da atuação dos missionários, buscou-se, especificamente, valorizar esta dimensão de forma propositiva, de modo a evitar os jogos discursivos que propõem resoluções ao dicotomizar e demonizar um dos lados. Neste sentido, ao olhar para a atuação missionária como uma atuação política, mesmo que não seja nos moldes da política que comumente reconhecemos, podemos compreender melhor as relações de poder deste campo, suas oposições, engajamentos, aproximações e distanciamentos das ações políticas que compõem este universo, sejam estas baseadas na fé ou não.

Assim, chego ao final deste texto com a sensação de que ainda existe um longo caminho a ser percorrido nos estudos sobre as missões de fé que trabalham com as populações indígenas no Brasil. Primeiro, porque este é um tema que cada vez mais está na agenda atual e fazer pesquisa sobre algo enquanto ele ainda está acontecendo e se modificando a cada novo arranjo e desdobramento do campo é algo que demanda um olhar contínuo de pesquisa, o que pelos prazos e limites de um trabalho de conclusão de doutorado não se faz possível.

Segundo, por me permitir apresentar a pesquisa e análise sem diminuir o rico mundo que se constrói a partir dos símbolos e significados que são acionados quando experimentamos os encontros coloniais e neocoloniais. Então, apesar de nesse exercício não ter sido possível focar no universo do convertido ou do que é buscado no exercício da conversão, considero que a pesquisa aqui apresentada permitiu mostrar uma perspectiva distinta e que nos convida para novos esforços.

Terceiro, fazer parte de um campo de conhecimento visto, muitas vezes, como antagonista dos investigados por essa pesquisa, tornou este processo ainda mais custoso e de difícil alcance. E, em termos pessoais, permitiu reconfigurar a minha experiência a partir do exercício teórico, de modo a compreender outras dimensões nestes contextos extralocais.

Minha aposta aqui foi de tentar produzir um conhecimento mais aprofundado sobre esta organização para contribuir em desenvolvimentos de pesquisas futuros, dada importância desta temática como parte constitutiva do campo de ações indigenistas, que têm, nos últimos anos, se tornado uma figura importante no cenário político nacional.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR, A. Illusion. In: **Vocabulário Bourdieu** / Afrânio Mendes Catani ... [et al.]. (Org.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- ALMEIDA, R. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. In: **Cadernos Pagu** (50), 2017.
- ALMEIDA, R. Evangélicos à direita. In: **Horizontes Antropológicos**, 26 (58), Set/Dez, 2020.
- ALVES E SILVA, J. A. Reflexões sobre a construção de outras tradições de conhecimento: A atuação da Missão Novas Tribos do Brasil. In: SILVA, A. B.; SOUSA, B. M.; MURA, F. & HENRIQUE, R. **Território, Ambiente, Identidade e Poder: Reflexões a partir de múltiplas perspectivas**. João Pessoa: EDUFPB, 2018.
- ALVES, J. E.; CAVENAGHI, S.; BARROS, L. F.; CARVALHO, A. A. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. **Tempo Social, Revista de sociologia da USP**, v.29, n.2, 2017.
- ALVES, R. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- AMMERMAN, N. T. North American Protestant Fundamentalism. In: MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalism Observed: The Fundamentalism Project**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, [1991] 2008.
- ANDRADE, L. E. A. **Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado: organização social, dinâmicas territoriais entre os Kapinawá**. [Dissertação] João Pessoa: PPGA/UFPB, 2014.
- ANDREWS, C. W. Implicações Teóricas do Novo Institucionalismo: Uma Abordagem Habermasiana. IN: **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, Vol. 48, nº 2, 2005.
- APPADURAI, A. Putting Hierarchy in its Place. In: MARCUS, George E. (org.) **Rereading Cultural Anthropology**. Durham and London, Duke University Press, 1991.
- ARAÚJO, M. **Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima**. São Paulo: FAPESP, 2006.
- ARCHER, D; SOULELES, D. Introduction: Ethnographies of power and the powerful. IN: **Critique of Anthropology: Ethnographies of Power and the Powerful**, vol. 41, Issue 3, Sep. 2021.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.
- ASAD, T. **Anthropology, and the colonial encounter**. New York: Humanities Press, 1973.

ASAD, T. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: John Hopkins Press, 1993.

BALANDIER, Georges. A noção de Situação Colonial. In: **Revista Cadernos de Campo**, nº 3, 1995.

BARROSO HOFFMAN, M. M. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa juntos aos povos indígenas** [tese]. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2008.

BARROSO, M. M. Diaconia, Povos Indígenas e Desenvolvimento: O debate em torno da construção de direitos. In: **Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST**. São Leopoldo: EST, v.2, 2014(a).

BARROSO, M. M. Gramáticas do cristianismo, desenvolvimento e povos indígenas: observações a partir da província argentina do Chaco. In: BARROSO, M. M; ABRANTES, C. S. A (Org). **Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado: entre práticas de governo e práticas de política**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

BARROSO, M. M. Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas. In: **Religião e Sociedade**. v. 35, n. 2, p. 189-212, 2015.

BARROSO, M. M. Moedas de troca, sinceridade metodológica e produção etnográfica no trabalho com elites. In: CASTILHO, S. R. R. et al (org.). **Antropologia das práticas de poder. Reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. 1ed. Rio de Janeiro: Contracapa / Faperj, 2014, v. 1, p. 151-168(b).

BARROSO, M. M. Um Olhar etnográfico sobre os discursos ecumênicos relacionados a missões, desenvolvimento e povos indígenas. In: **Revista Tellus**. Campo Grande, ano 14, p. 11-32, jul./dez./ 2014(c).

BARROSO, M. M.; ABRANTES, C. S. A. Colonialismo, desenvolvimento e formação de comunidades políticas. In: BARROSO, M. M; ABRANTES, C. S. A (Org). **Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado: entre práticas de governo e práticas de política**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

BARTH, F. [1969]. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** / (org.) Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BARTH, F. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. IN: **Journal of Anthropological Research**, Vol. 51, No. 1, Spring, 1995, pp. 65-68.

BELLEAU, J. The Ethnic Life of Missionaries: Early Inculturation theology in Mato Grosso, Brazil (1952-1990). **Social Sciences and Missions**, v. 26, p. 1-36, 2013.

BERREMAN, G [1962]. Da Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, A. Z. (Org.), **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

- BÍBLIA. Português. Nova Versão Internacional. Rio de Janeiro: Ed. Nova Vida, 2008.
- BÍBLIA. Português. Almeida Revista e Corrigida. Bíblia online. Acesso em janeiro de 2022. Disponível: <https://www.bibliaonline.com.br/arc/index>
- BORNSTEIN, E. **The spirit of development. Protestant NGOs, morality, and economics in Zimbabwe**. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- BOURDIEU, P. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas – SP: Papius Editora, 1996.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOXER, C. R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**/ tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Cia das Letras, 2007
- BRAGA, M. A. **Da arte de se tornar judeu: interpretando estratégias identitárias vivenciadas por comunidades judaicas em Campina Grande/PB**. [Dissertação] João Pessoa: UFPB/PPGA, 2016.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Departamento de Administração. **Relatório 1969. Assuntos Americanos**. Seção de Publicações da divisão de documentação, 1973.
- BROWN GOLD. Issue April, 1943 e 1944.
- CAMPOS, R. B. C. & REESINK, M. L. Conversão (in) útil. **Revista Antropológicas**, v 18, n 25 (1), 2014.
- CAPUTO-JAFFE, A. Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad Eñepá de La Baeta a partir del impacto evangelizador de misión nuevas tribus (Amazonas Venezoelano). **Revista de Antropología Chilena**, Chugara, v. 49, n. 3, p. 445-460, 2017.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- CASTILHO, S. R. R; LIMA, A. C. & TEIXEIRA, C. C. Etnografando burocratas, elites e corporações: a pesquisa entre estratos sociais hierarquicamente superiores em sociedades contemporâneas. In: CASTILHO, S. R. R. et al (org.) **Antropologia das práticas de poder. Reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Rio de Janeiro: Contracapa, Faperj, 2014.
- CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo, 2014
- CLIFFORD J. Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World. Berkeley: Univ. Calif. Press 1982.
- CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica**. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 1998.
- COCHRAN, R. **Founded: The heritage of Ethnos360**. Canada: *Ethnos360*, 2017.

COLBY, G; DENNETT, C. **Thy will be done. The conquest of the Amazon: Nelson Rockefeller and Evangelism in the Age of Oil.** New York: Harper Perennial, 1945.

COMAROFF, J. & COMAROFF J. **Of revelation and revolution. Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa.** V. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. In: **Revista Proa** São Paulo, nº 2, vol. 01, (1992) 2010.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. **Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier.** Vol. 2. Chicago: Univ. Chicago Press, 1997.

COPANS, J. Anthropologie et impérialisme: Textes choisis et présentés par Jean COPANS. **Les Classiques des Sciences Sociales**, Québec, 1975.

CORREA, J. G. S. **Tutela & Desenvolvimento/Tutelando o desenvolvimento: questões quanto à administração do trabalho indígena pela Fundação Nacional do Índio** [tese]. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, Museu Nacional, 2008.

COSTA, F. C. C. **Relações transnacionais para a prática missionária da igreja evangélica de confissão luterana no Brasil: transformações, sinuosidades e conflitos.** [dissertação] Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, 2016

COSTA, J. M. D. **O “agir temerário, fraudulento e tirânico”: a antropologia e os antropólogos segundo a CPI da Funai e do Incra (2015-2017).** [dissertação] Brasília: UnB/PPGAS, 2019.

CRAWFORD, D. D. The idea of Militancy in American Fundamentalism. In: **Fundamentalism: Perspectives on a contested history.** Columbia: University of South Carolina Press, 2014.

CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico da língua portuguesa.** 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.

DEIROS, P. A. Protestant Fundamentalism in Latin America. In: MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalism Observed: The Fundamentalism Project.** Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

DOCHUK. D. **Anointed with oil: How Christianity and Crude made modern America.** New York: Basic Books, 2019.

DOUGLAS, M. **Como as instituições pensam.** Sao Paulo: Ed. EDUSP, 1986.

DUCAN, C. R. Untangling Conversion: Religious Change and Identity among the Forest Tobelo of Indonesia. **Ethnology - JSTOR**, v. 42, n. 4, p. 307-322, 2003.

EKSTRÖM, B. Como surgiu a Associação de Missões Transculturais Brasileiras? In: **Revista Ultimato Online**, 2017. Acesso em maio de 2020: <https://www.ultimato.com.br/conteudo/como-surgiu-a-associacao-de-missoes-transculturais-brasileiras>

ELIAS, N. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: **Escritos e ensaios. Estado, processo, opinião pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002. p. 153-165.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1937] 1978.

FABIAN, J. **O tempo e o outro. Como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Ed. Vozes, [1983] 2013.

FAUSTO, C. Lados demais? Fazendo política indigenista no ano 2.000 d.C. IN: Política indígena contemporânea. Boletim da ABA, 30:19-22, 1998.

FERGUSON, J. **The Anti-Politics Machine: “Development,” Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

FERNANDES, R. C. Um exército de anjos: as razões da missão novas tribos. In: **Religião e Sociedade**, nº 6. Rio de Janeiro: CER, ISER, 1980.

FERNANDES, R. C. et al. **Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja**. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

FONSECA, C. “Deus está do nosso lado” Excepcionalismo e Religião nos EUA. In: **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, vol. 29, nº 1, jan/jun, p.149-185, 2007

FOOTE-WHYTE, W. **Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada**. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2000.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 25ª ed. São Paulo: Graal, [1977] 2012.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. Sao Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRESTON, P. **Evangelical Christianity and Democracy in Latin America**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FRESTON, P. **Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. [Tese] São Paulo: IFCH/UNICAMP, 1993

GALLOIS, D. T; GRUPIONI, L. D. B. O índio na missão novas tribos. In: **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GASBARRO, N. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, P. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC [1973], 2008.

GEERTZ, C. **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas. O antropólogo como autor**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, [1988] 2018.

GLUCKMAN, M. “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna” in Feldman-Bianco, B. (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Editora da Unesp, [1938] 2009.

GREEN, J.; JONES, A. Reinventando a história: Lincoln Gordon e as suas múltiplas versões de 1964. In: **Revista Brasileira de História**. vol.29 no.57 São Paulo, 2009.

GRONEMEYER, M. Ajuda. In: SACHS, W. **Dicionário do desenvolvimento: Guia para o conhecimento como poder**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

GRUDEM, W. **Systematic Theology: An Introduction to Bible Doctrine**. Michigan: InterVarsity Press, 1994.

GUADALUPE, J. L. P. **Evangelicals and Political Power in Latin America**. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2019.

GUBER, R. **El salvaje metropolitano: Reconstrucción del Conocimiento Social en el trabajo de Campo**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004.

HALL, P. A.; TAYLOR, R. C. “Political Science and the Three New Institutionalisms.” *Political Studies*, nº XLIV, pp. 936-957, 1996.

HEFNER, R. W. **Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation**. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1993.

HERZFELD, M. **A produção Social da indiferença. Explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental**. Petrópolis: Vozes, 2016.

HUTCHISON, W. R. **Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

HVALKOF, S.; AABY, P. **Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of linguistics**. London: IWGIA and Survival International, 1981.

JINKINGS, I.; DORIA, K.; CLETO, M. (org). **Por que gritamos golpe? para entender o impeachment e a crise /**. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.

JOHNSON, A. G. **Dicionário de Sociologia: Guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- LARSEN, T. **Defining and locating evangelicalism**. Illinois: Cambridge University Press, 2007.
- LATTAS, A. **Memory, forgetting and *New Tribes Mission* in West New Britain**. *Oceania*, v. 66, n. 4, p. 286-303, 1996.
- LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1970.
- LI, T. M. **The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics**. London: Duke University Press, 2007.
- LIDÓRIO, R. **Introdução à antropologia missionária**. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- LIMA, V. K. M. de S. **A casa da UMMAH: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco**. [dissertação] João Pessoa: PPGA/UFPB, 2016.
- LIMA, A. C. de S. (Org). **Gestar e Gerir: Estudos para uma antropologia da administração públicas no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da política/UFRJ, 2002.
- LIMA, A.C. de S. (cord.) **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/ Brasília: ABA/ Contracapa/ LACED, 2012
- LIMA, A. C. de S. Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: **Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros/ org.** Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, Bela Feldman-Bianco. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.
- LIMA, A. C. de S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- LIMA, D. M. **Os demônios descem do Norte**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1987.
- LIMA, V. K. M. de S. **A Casa da Ummah: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco**. [Dissertação] João Pessoa: UFPB/PPGA, 2016.
- LOSURDO, D. **A linguagem do império: léxico da ideologia estadunidense**. Tradução por Jaime A. Clasen. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LOUREIRO, F. P. **A Aliança para o Progresso e o Governo João Goulart (1961-1964): ajuda econômica norte-americana a estados brasileiros e a desestabilização da democracia no Brasil pós-guerra**. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.
- LUZ, C. B. da; TERENA, H. D.; SANTOS, U. S. dos. **Cartilha de Direitos Indígenas: O que as “Leis” dizem sobre os direitos fundamentais**. Brasília: AMTB, 2016.

LUZ, E. G.; CASTRO, O. M.; CARVALHO, C. A. L. **Relatório do trabalho missionário junto aos Zo'é (Poturu)**, (1993). Disponível em: <https://www.novastribosdobrasil.org.br> Acesso em julho de 2021.

MAFRA, C. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. 2ª ed. São Paulo: abril Cultural, [1922] 1978.

MARCUS, G. Ethnography in/of World System: The emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v.24, p.95-117, 1995.

MARTY, M. E. Fundamentalism Reborn: Faith and Fanaticism. In: **Saturday Review** (May): 37-42, 1980.

MATA, S. Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch. In: **Tempo Social. Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, 2008.

MENDONÇA, A. G. O protestantismo e suas encruzilhadas. In: **Revista USP**. São Paulo, n.67, 2005.

MITCHEL. J. C. **“The Kalela Dance.”** Rhodes Livingstone Paper 27. Manchester: Manchester University Press, 1956.

MONTERO, P. Saberes Missionários: da autoria à tradução. IN: **Revista de Antropologia**, 55 (2), p. 835-855, 2012.

MONTERO, P. Universalidade da missão e a particularidade das culturas. In: **Entre o Mito e a História: o V Centenário do Descobrimento da América**. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1995.

MONTERO. P. **Deus, na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

MURA, C. **Uma “tradição de glória”: o papel da experiência para capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia** [dissertação]. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2007.

NADER, L. Para cima, Antropólogos: perspectivas ganhas em estudar os de cima. In: **Trajetórias e Perspectivas. Revista Antropolítica**, n. 49, p.328-356, 2. [1972], 2020.

NIELSSEN, H; et.al. **Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Unto the Ends of the World**. Boston: Brill, 2011.

NISBET, R. **History of the idea of progress**. New York: Basic Book inc, 1980.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo – SP: Maro Zero; Brasília – DF: MCT/CNPQ, 1988.

OLIVEIRA, J. P. (Org). **Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saber coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria Ltda, 1998.

OLIVEIRA, J. P; MURA, F; SILVA, A. B. **Laudos Antropológicos em perspectiva**. Rio de Janeiro: ABA publicações, 2015

OLIVEIRA, J.P. & ALMEIDA, A.W.B. **Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI**. In: **Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saber coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria Ltda, p. 69-124, 1998.

OLIVEIRA, J. P. de. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais” In: **A Viagem da Volta**. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, J. P. de. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. (Dossiê). In: **Caderno CRH**, Salvador, v.25, n.64, p. 17-31, jan./abr. 2012.

OLIVEIRA, J. P. de. Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar na Antropologia. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 2-27. jan./jun. 2009.

OLIVEIRA, J. P. **Infanticídio entre as populações indígenas - Campanha humanitária ou renovação do preconceito?** Rio de Janeiro: ABA, Ofício _nº_013, 2015

OLIVEIRA, K. **Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste**. Recife: Ed. Massanga, 2013.

PARMENTIER, R. J. Reviewed Work(s): Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation by Robert W. Hefner. In: **The Journal of Religion**, Vol. 74, No. 2, 1994.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PELS, P. Anthropology, and mission: toward a historical analysis of professional identity. IN: **The ambiguity of rapprochement: reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries**. vol. 21, Issue 1, 1990.

PELS, P. Classification revisited: On time, methodology and position in decolonizing anthropology. In: **Anthropological Theory**, 0(0) 1-24, SAGE Journals, 2021.

PELS, P. The anthropology of colonialism: culture, history, and the emergence of Western Governmentality. In: **Annual Review of Anthropology**, 1997

PELS, P. What's has anthropology learned from the anthropology of colonialism? IN: **Social Anthropology/ Anthropologie Sociale**. Vol.16, 2008.

PETERSON, D. R. Conversion and the Alignments of Colonial Culture. In: **Social Sciences and Missions**, 24 (2011) 207–232, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2011.

- PIB - Povos Indígenas do Brasil, 1991/95. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1995.
- PIB - Povos Indígenas do Brasil, 2006/2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2010.
- PIB - Povos Indígenas no Brasil, 1984. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984.
- PIB - Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- PIB - Povos Indígenas no Brasil, 2001/2006. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- POMPA, C. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.
- POMPA, C. **Religião como tradução: Missionários Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.
- POQUIVIQUI TERENA, R. **História da missão entre os povos indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://www.conplei.org.br/historia-da-missao-entre-os-povos-indigenas-no-brasil/> Acesso em 25 de maio de 2020.
- PRATT, M. L. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- REVEL, J. (org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.
- RIBEIRO, G. L.; FELDMAN-BIANCO, B. **Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf**. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.
- ROBBINS, J. **Becoming sinners: Christianity and moral torment in Papua New Guinea society**. Los Angeles: University of California Press, 2004.
- ROBBINS, J. Continuity thinking, and Christian culture. **Current Anthropology**. 48(1):5-38, 2007.
- ROBBINS, J. Transcendência e antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e Individualismo. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 31 (1): 11-31, 2011.
- ROBERT, Dana L. **Christian Mission: How Christianity became a world religion**. New Jersey: Willey-Blackwell a John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2009.
- ROLIM, F. C. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sociorreligiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- RUNFINO, M. P. O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. In: MONTERO, P. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.
- SAID, E. **Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo, [1978] 2007.

SANTOS, L. A.; ALMEIDA, A, J. S. Trincheiras da verdade: o fundamentalismo evangélico e a ditadura militar brasileira. In: **Mnemosine Revista**, Campina Grande: PPGH, v 5, n. especial, p. 130-147, 2014.

SANTOS, R. de C. M. Sentidos e usos sociais do infanticídio indígena em alguns veículos da mídia brasileira In: VIANA, A. **O fazer e o desfazer dos direitos. Experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades**. Rio de Janeiro: E-pappers, 2013.

SCHÄFER, A. **Piety and Public funding: Evangelicals and the State in Modern America**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

SHEDD, R. P. **Evangelização: fundamentos bíblicos**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

SHELLEY, B. L. **História do cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI / tradução Giuliana Niedhardt**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

SILVA, C; LUZ, C; LUZ, E. M; LIDÓRIO, R. Introdução: O evangelho e a cultura indígena. IN: SOUZA, I. C. S; LIDÓRIO, R. (org.) **A questão indígena – Uma Luta desigual: Missões, manipulação e sacerdócio acadêmico**. Viçosa: Ultimato, 2008.

SILVA, J. A. A. **“Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada”**: Reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil e a antropologia aplicada às ações missionárias. [Dissertação] João Pessoa: UFPB/PPGA, 2016.

SILVA, J. A. A. **“Levar o evangelho aos povos nunca alcançados”**: Explorações sobre a prática missionária no Brasil. 2014. [Monografia] Campina Grande: UFCG, 2014.

SOULELES, D. How to think about people who don't want to be studied: Further reflections on studying up. IN: **Critique of Anthropology: Ethnographies of Power and the Powerful**, vol. 41, Issue 3, Sep. 2021.

SOUZA, Do sacerdócio acadêmico à orgia nas selvas: a (falta de) ética para com os povos indígenas. IN: **A questão indígena – Uma luta desigual: Missões, manipulação e sacerdócio acadêmico**. Viçosa: Ed. Ultimato, 2008.

SOUZA, I.; LIDÓRIO, R. A. (Org.) **A questão indígena – Uma luta desigual: Missões, manipulação e sacerdócio acadêmico**. Viçosa: Ed. Ultimato, 2008.

STEARMAN, A. M. Better Fed Than Dead: The Yuqui of Bolivia and the *New Tribes Mission*: A 30-Year Retrospective. IN: **Missiology: An International Review**. Vol. XXIV, No.2, April 1996.

STIPE, C. E. Anthropologists versus Missionaries: The Influence of Presuppositions. IN: **Current Anthropology**, 21: pp. 165-79, 1980.

STOLL, D. **Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America**. London: Zed Press; and Cambridge, MA: Cultural Survival, Inc., 1982.

STRAUSS, R. M. **The design and delivery of intentional and integral missionary training: A case study of New Tribes Mission.** [Thesis], California: Biola University, 2008.

TEIXEIRA, C. C. Pesquisando instâncias estatais: reflexões sobre o segredo e a mentira. IN: CASTILHO, Sergio R. R. et al. (org.) **Antropologia das práticas de poder. Reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações.** Rio de Janeiro: Contracapa, Faperj, 2014.

TEIXEIRA, C. C.; et al. **Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais.** Brasília: ABA Publicações, 2019.

TEIXEIRA, C. C.; LOBO, A.; ABREU, L. E. Nada precisa ser como é: Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais. TEIXEIRA, C. C. et al. (org.) IN: **Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais.** Brasília: ABA Publicações, 2019.

THE GUARDIAN, 2005

UNITED STATES. Congress. House. Committee on Foreign Affairs. Subcommittee on Inter-American Affairs. **Governor Rockefeller's Report on Latin America: Hearings Before the United States House Committee on Foreign Affairs.** Subcommittee On Inter-American Affairs, Ninety-First Congress, First Session, On Nov. 12, 1969. Washington: U.S. G.P.O., 1969.

THIESSEN, H. C. **Palestras em Teologia Sistemática.** São Paulo: Ed. Batista Regular, 2007.

TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, [1969]1974.

VANHOOZER, K. **Is There a Meaning in this Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge.** Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998.

VIANA, A. (Org). **O fazer e o desfazer dos direitos. Experiencias etnográficas sobre política, administração e moralidades.** Rio de Janeiro: E-pappers, 2013

VICKERS W. T. Book Review: Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America. DAVID STOLL. **American ethnologist**, v. 11, n 1, P. 200-201, 1984.

VILAÇA, A. Indivíduos Celestes – Cristianismo e Parentesco em um Grupo Nativo da Amazônia. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 27 (1): p. 11-23, 2007.

VILAÇA, A. Versions versus bodies: translations in the missionary encounter in Amazonia. **Vibrant**, v. 13, n. 2, p. 1-14, 2016.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 2ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, [1934], 2001.

WEBER, M. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** 4ª ed. Brasília: Editora da UnB, [1972] 2015.

WISHART, A. **The Founding of New Tribes Mission.** 2017 Disponível em: <https://e360bible.org/blog/the-founding-of-new-tribes-mission/> Acesso em dezembro de 2021.

WOLF, E. **A Europa e os Povos sem história**. São Paulo: EDUSP, [1982] 2009.

WOLF, E. American Anthropologists and American Society. In Stephen A. Tyler (org.), **Concepts and Assumptions in Contemporary Anthropology**. Athens: University of Georgia Press, 1969.

WOOD, S. A. & WATT, D. H. **Fundamentalism: Perspectives on a contested history**. Columbia: University of South Carolina Press, 2014.

WRIGHT, R. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, S. & REINHOLD, S. “Studying Through”: A Strategy for Studying Political Transformation. Or Sex, Lies, and British Politics. IN: SHORE, C; WRIGHT, S.; PERÒ, D. (ed). **Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power**. Nova York/Oxford: Berghahn Books, 2011.

WRIGHT, S. Studying Policy: Methods, Paradigms, Perspectives: Introduction. IN: SHORE, C; WRIGHT, S.; PERÒ, D. (ed). **Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power**. Nova York/Oxford: Berghahn Books, 2011.

ZEHNER, E. Missionaries and Anthropology. In: **The International Encyclopedia of Anthropology**. New Jersey: John Wiley & Sons, Ltd, 2018.

ANEXOS

ANEXO I – Instrução normativa Nº 2 de 8 de abril de 1994

A CONTECEU

ATO DO PRESIDENTE DA FUNAI QUE NORMATIZA O
INGRESSO E PERMANÊNCIA DE MISSÕES EM TERRAS INDÍGENAS

INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 2, DE 8 DE ABRIL DE 1994

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Estatuto aprovado pelo Decreto nº 564, de 08 de Junho de 1992, tendo em vista o que consta do Processo FUNAI/8987/2105/92, resolve:

Considerando, a necessidade de assegurar a manutenção e a preservação das formas de organização social e culturais indígenas nas suas especificidades;

Considerando, a necessidade de garantir os bens materiais e também simbólicos, que definem a tradicionalidade da ocupação territorial, implicando também na proteção das ideologias nativas, ou seja, os mitos, cosmologia e todas as formas próprias de religiosidade.

Considerando, ainda, que é dever do órgão indigenista oficial proporcionar um espaço democrático às sociedades indígenas de modo a lhes favorecer acesso a um maior número de possibilidades para a redefinição necessária de seus padrões sócio-econômicos e políticos que a situação de contato lhes impõe, tendo por base a livre manifestação de vontade das sociedades indígenas, resolve:

Art. 1º Aprovar as normas que define os parâmetros de atuação das Missões/Instituições Religiosas em área indígena, conforme documento em anexo.

Art. 2º Esta Instrução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º Revogam-se os dispositivos 12, 13, 14, 15 e 16 do item III, da Portaria 702/88, publicada no Diário Oficial da União em 11-07-88 Seção 1, página 12.785 e qualquer outro dispositivo em contrário.

Art. 4º Nas áreas indígenas onde já operam Missões/Instituições Religiosas a aferição da manifestação de vontade das sociedades indígenas quanto a continuidade da presença missionária far-se-á através de avaliação antropológica e deverá seguir os parâmetros abaixo relacionados:

I. a FUNAI, indicará o antropólogo de seu quadro e na impossibilidade da participação do técnico desta Fundação, será concedido credenciamento a profissional afim do quadro de Instituição Federal e/ou Associação Brasileira de Antropologia - ABA.

II. a avaliação antropológica deverá pautar-se preferencialmente, mas não exclusivamente, pelos seguintes critérios:

- grau de vigor na manutenção das cosmologias nativas e formas próprias de manifestação religiosa demonstrado pelo grupo indígena frente às ideologias religiosas exógenas;
- grau de dependência do grupo indígena da Missão/Instituição Religiosa do ponto de vista assistencial econômico ou religioso;
- grau de envolvimento do grupo ou comunidade indígena com a Missão/Instituição Religiosa e as dificuldades para a abertura do grupo indígena a outros credos e/ou opções;

Art. 5º A Missão/Instituição Religiosa interessada deverá ser notificada sobre o resultado da avaliação antropológica, podendo defender-se perante a presidência da FUNAI nos casos em que a avaliação for desfavorável a continuidade da sua presença em área indígena.

Art. 6º No caso da avaliação negativa, após a apresentação do requerimento de defesa junto a presidência, será constituída uma comissão multidisciplinar sob a coordenação da CGEP, integrada por técnicos do órgão, o antropólogo responsável pela avaliação, que definirá o parâmetro de defesa e após ouvidas as partes emitirá um parecer final que será submetido a presidência do órgão para fins de deferimento.

Art. 7º O resultado da avaliação antropológica favorável a continuidade das atividades das Missões/Instituições Religiosas, implicará no cumprimento dos seguintes procedimentos:

I. as atividades assistenciais das Missões/Instituições Religiosas em Área Indígena deverão estar orientadas para a ajuda humanitária, devendo pautar-se pelas diretrizes de assistência da FUNAI, anexadas a estas normas;

II. é vedada às Missões/Instituições Religiosas a abertura de novas frentes missionárias, excetuando-se os casos em que a própria comunidade indígena solicitar a sua instalação em áreas novas;

III. o deferimento da solicitação referida no inciso II deste artigo somente será encaminhado pela FUNAI após avaliação prévia prevista no inciso II do Art. 4º desta Instrução Normativa ouvidos o Conselho Indigenista do órgão;

VI. em nenhuma circunstância a Missão/Instituição Religiosa poderá estabelecer, provocar ou estimular terceiros a contactar índios isolados ou arredios;

V. não será permitida a presença de missões/instituições religiosas nas áreas ocupadas por índios isolados ou arredios;

VI. fica vedado a Missão/Instituição Religiosa provocar ou estimular a mudança do grupo ou sociedade indígena do local de origem com o intuito de facilitar-lhe acesso à prestação de seus serviços;

VII. toda e qualquer atividade comercial (venda de produtos extrativos e/ou artesanais) que utilize os agentes missionários como intermediários deverá ser efetuada depois de ouvidos, o Departamento de Artesanato em Brasília e a Administração Regional do órgão;

VIII. a alfabetização na língua materna somente poderá ser implementada pelas Missões/Instituições Religiosas se a avaliação antropológica prescrita no Artigo 4º destas normas houver avaliado positivamente sobre sua necessidade e deverá obedecer as diretrizes emanadas pelo Departamento de Educação.

IX. o material didático produzido pela Missão/Instituição Religiosa deverá ser submetido ao Departamento de Educação e a utilização dos materiais bilingües para veiculação de textos bíblicos nas Áreas Indígenas, não serão autorizados;

X. o missionário-linguista, deverá seguir os trâmites e as normas que regem as atividades de pesquisa científica em área indígena, mesmo que o objetivo seja coletar dados que venham implementar as atividades de educação junto a sociedade indígena que propõe atuar;

XI. a FUNAI, poderá a qualquer tempo designar uma equipe multidisciplinar para acompanhar e avaliar os trabalhos das Missões/Instituições Religiosas em áreas indígenas.

Art. 8º Os projetos de trabalho missionário que se adequarem aos parâmetros acima estabelecidos deverão ser formalizados através de Convênios obedecendo os seguintes pressupostos:

I. os Convênios serão propostos pelas Missões/Instituições Religiosas e deverão ser elaborados para cada área de atuação (área ou Área Indígena) com a intervenção da sociedade indígena e deverão atender as necessidades específicas de cada uma delas, levando em consideração a situação de contato de cada grupo e suas particularidades sócio-culturais;

II. os currículos dos membros das equipes missionárias que atuarão nas Áreas Indígenas deverão ser compatíveis com os trabalhos propostos;

III. a composição da equipe missionária deverá restringir-se ao estritamente necessário a realização das atividades assistenciais propostas;

IV. a substituição da equipe missionária será submetida a um acompanhamento por parte dos setores competentes da FUNAI, devendo ser comunicada com antecedência de 60 (sessenta) dias;

V. toda e qualquer proposta de construção e/ou ampliação de edificações em áreas indígenas deverá ser submetida previamente à Diretoria de Assistência da FUNAI em Brasília e com aval da Coordenadoria Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP;

VI. a abertura de pista de pouso em Áreas Indígenas, deverá ser submetida a prévia autorização do Comando Aéreo - COMAR, e da Presidência da FUNAI;

VII. as edificações, pistas de pouso e demais instalações construídas pela Missão/Instituição Religiosa passarão a integrar os bens do Patrimônio Indígena;

VIII. os Convênios terão a duração de 2 (dois) anos podendo ser renovados pelo mesmo prazo e devendo a equipe missionária ser previamente nominada no Convênio;

IX. os missionários estrangeiros serão autorizados mediante o cumprimento dos trâmites legais estabelecidos pelos órgãos de imigração, conforme o Artigo 22 do Decreto nº 86.715/81.

Art. 9º No caso do descumprimento das normas desta Instrução Normativa, será aberto processo administrativo para a sua apuração, cujo prazo de tramitação deverá ser de no máximo 60 (sessenta) dias, assegurada a ampla defesa à Missão/Instituição Religiosa afetada.

Art. 10 Comprovada a responsabilidade da Missão/Instituição Religiosa no descumprimento dessas normas dar-se-á a rescisão em caráter definitivo do convênio firmado e o afastamento imediato da Missão/Instituição Religiosa das Áreas Indígenas.

Art. 11 Após a publicação desta Instrução Normativa no Diário Oficial da União, todos os integrantes de Missões/Instituições Religiosas conveniadas ou não com a Fundação Nacional do Índio deverão apresentar-se no prazo de 30 (trinta) dias a esta Fundação para dar início ao processo de regulamentação das atividades desenvolvidas junto às diversas sociedades indígenas.

DINARTE NOBRE DE MADEIRO

(Of. nº 83/94)

ANEXO II - Portaria PP/Nº 4.098, de 30 de dezembro de 1987

152 Acevo
-M ISA

CEDI

CEDI - P. I. B.
DATA 06/09/88
COD. 7200005

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

FONTE : *Diário Oficial*

CLASS. : _____

DATA : *21.01.88*PG. : *Seção I - 1311*

FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDÍO

PORTARIA PP/Nº 4.098, DE 30 DE DEZEMBRO DE 1987

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDÍO-FUNAI, no uso das atribuições que lhe confere o Artigo 1, item VII da Lei N. 5.371, de 05 de dezembro de 1.967 e Artigo 7, do estatuto desta FUNDAÇÃO, aprovado pelo Decreto N. 92.470, de 18 de março de 1.986,

CONSIDERANDO que compete à FUNAI, na qualidade de Órgão Federal de Assistência às sociedades indígenas, assegurar a posse permanente das terras por elas habitadas, conforme dispõem os Artigos 23 e 25 da Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1.973, combinado com o Artigo 1, item I, alínea "b" da Lei N. 5.371, de 05 de dezembro de 1.967 e com o Artigo 1, item II, alínea "b" do estatuto da Fundação;

CONSIDERANDO que aos índios é reconhecido o direito de usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras por eles habitadas, nos precisos termos do Artigo 198 da Constituição Federal;

CONSIDERANDO que é dever da FUNAI promover a defesa do interesse dos indígenas, prevenindo conflitos com a sociedade envolvente;

CONSIDERANDO a existência de grupos indígenas habitantes desta área que não possuem suas terras demarcadas, sendo estas constantemente invadidas;

CONSIDERANDO a necessidade da tomada de medidas de urgência na área, que garantam os direitos dos grupos indígenas que nela habitam; RESOLVE:

I - INTERDITAR para efeito de segurança, garantia da vida e do bem estar dos índios, visando adequar as providências, determinadas no Decreto 94.945, de 23 de setembro de 1.987, a área de terra localizada no Município de Oriximiná, Estado do Pará, com uma superfície aproximada de 2.059.700 Ha (Dois milhões cinquenta e nove mil e setecentos hectares) assim delimitada:

NORTE : Partindo do Ponto 01 de coordenadas geográficas aproximadas 00 36'38" N e 55 58'19"Wgr., situado na confluência dos Rios Marzipi e Paru de Oeste ou Erepecuru, segue por uma linha reta, acompanhando o Limite Sul do Parque Indígena Tumucumaque, até o Ponto 02 de coordenadas geográficas aproximadas 00 51'29" N e 55 12'40"Wgr., situado na margem direita do Igarapé Urucuriana.

LESTE : Do ponto antes descrito, segue pelo Igarapé Urucuriana, a jusante, até a confluência com um Igarapé sem denominação, no Ponto 03 de coordenadas geográficas aproximadas 00 42'40" N e 55 13'08"Wgr.; daí, segue pelo citado Igarapé até o Ponto 04 de coordenadas geográficas aproximadas 00 38'03" N e 55 05'07"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, até o Ponto 05 de coordenadas geográficas aproximadas 00 37'08" N e 55 05'15"Wgr., situado na confluência do Rio Curuá com um Igarapé sem denominação; daí, segue por este a jusante até o Ponto 06 de coordenadas geográficas aproximadas 00 56'06" S e 54 54'43"Wgr., situado na confluência com um Igarapé sem denominação, abaixo da Cachoeira do Regresso.

SUL : Do ponto antes descrito, segue por uma linha reta até o Ponto 07 de coordenadas geográficas aproximadas 00 55'25" S e 55 51'39"Wgr., situado na confluência de um Igarapé sem denominação com o Igarapé Grande; daí, segue pelo Igarapé Grande, a jusante até a sua confluência com Igarapé do Inferno no Ponto 08 de coordenadas geográficas aproximadas 00 53'40" S e 56 03'45"Wgr.; daí, segue pelo Igarapé do Inferno, a jusante, até a confluência com o Rio Paru de Oeste ou Erepecuru ou Cuminá no Ponto 09 de coordenadas geográficas aproximadas 00 54'48" S e 56 06'18" Wgr..

OESTE : Do ponto antes descrito, segue pelo Rio Paru de Oeste, a montante, até o Ponto 01, início da presente descrição perimetrica.

II - DETERMINAR que para efeito de controle administrativo, a área em referência denominar-se-á ÁREA INDÍGENA CUMINAPANEMA/URUCURIANA, subordinada à Administração Regional de Belém / 4a Superintendência Executiva Regional - 4a SUER/Belém-Pará.

III - VETAR o ingresso na área ora interdita, de não índios, sem expressa autorização da FUNAI.

ROMERO JUCÁ FILHO

ANEXO III – Ofício sobre o seminário FUNAI e missões religiosas

MRL.16, p. 10/311

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

Of. Circ. nº /PRES Brasília, 06 de março de 1975

Prezado Senhor,

A Fundação Nacional do Índio, realizará no período de 06 a 11 de abril sob a Presidência desta Fundação e de seus Técnicos, um Seminário entre os missionários atuantes no Estado do Amazonas e Território Federal de Roraima, cujo objetivo será o estabelecimento de bases de atuação conjunta nas referidas áreas. Para tanto, faz-se necessário a presença de V.Sa. e de missionários de base que compõem sua Instituição.

Em anexo, segue o programa que será debatido em plenário, esclarecendo que a colaboração de seus missionários será de grande valor para o êxito dos trabalhos e o desenvolvimento dos grupos tribais.

O local das reuniões será oportunamente, comunicado a V.Sa., mas para efeito de informações, quando da proximidade das mesmas, indicamos a Sede da 1ª Delegacia Regional:

- Av. Getúlio Vargas, 937 - Manaus
FRANCISCO MONT'ALVERNE PIRES - Delegado

Solicitamos a V.Sa., a indicação dos missionários que irão tomar parte no Seminário, sem ônus para a FUNAI, cujas designações deverão ser enviadas à 1ª DR.


Na oportunidade, reiteramos nossos protestos de estima e consideração.

ISMARTH DE ARAÚJO OLIVEIRA
Presidente

AMP/hff

ANEXO IV - autorização para atividade assistencial em área indígena, MNTB, 1979

MRL-13, p. 5/278



Missão Novas Tribos do Brasil

RINALDO DE MATTOS
Presidente do Conselho Geral
Caixa Postal 57 - 77100 - Anápolis - Go.

SEDE GERAL
Caixa Postal 7 - Fone 121
76870 - Vianópolis - Goiás

Anápolis, 17 de setembro de 1979

De: Missão Novas Tribos do Brasil

Para: FUNAI - Presidência

Assunto: Autorização p/ Atividade Assistencial
em Área Indígena - Grupo Kaingang, P.I. Nonoai
(Solicitação FAZ)

Senhor Presidente:

A Missão Novas Tribos do Brasil, desejando reiniciar seus trabalhos assistenciais na área indígena do P.I. Nonoai, junto aos índios Kaingang, suspensos em março de 1977 por determinação da FUNAI - Ofício nº 104/77 - Pres, de 01-03-77 - tempo em que a Missão passou a oferecer assistência intermitente aos índios, com seus missionários deslocando-se para a cidade de Nonoai, vem, mui respeitosamente, SOLICITAR, de V. Excia., o reestudo da situação e envia, através desta, o novo "Projeto de Trabalho", juntando os documentos exigidos dos missionários - alguns dos quais substituídos - e anexando, ainda, cópia de um Documento assinado pelos atuais líderes kaingang, no qual declaram desejar o reingresso da Missão na área e a continuidade de seus trabalhos assistenciais.

Fica esclarecido que os missionários não pretendem fixar residência na área indígena. Eles continuarão residindo na cidade de Nonoai e terão moradias temporárias na área, com permanência transitória, o suficiente para a realização dos trabalhos, conforme sugestão dos próprios líderes kaingang.

Esta Missão se coloca ao dispor de V. Excia. e dos Departamentos competentes da FUNAI, através do seu presidente, para quaisquer outros esclarecimentos em torno do assunto que se fizerem necessários.

410
26/9/79
cont.
RHM

MRL.13, p. 6/278



Missão Novas Tribos do Brasil

RINALDO DE MATTOS
Presidente do Conselho Geral
Caixa Postal 57 - 77100 - Anápolis - Go.

SEDE GERAL
Caixa Postal 7 - Fone 121
76870 - Vianópolis - Goiás

Ficha FORMAL 4542/79
Fls. 02
Assinado *RM*

Certos de podermos contar com a autorização de V. Excia. para mais este esforço da Missão a bem dos Kaingang, reformulamos os nossos mais altos protestos de consideração e apreço.

Atenciosamente,

MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL
- Conselho Geral -

Rinaldo de Mattos
Rinaldo de Mattos - Presidente

anexas:

1. Ficha Informativa, Termo de Responsabilidade, Curriculum-Vitae, Atestado de Saúde e Atestado de Vacinas (BCG, Tifo, Febre Amarela) dos missionários: TIMOTHY BRENNAN, FATH ELLEN - BRENNAN e RO-JEAN GARLOCK;
2. Projeto de Trabalho Assistencial;
3. Declaração dos Líderes Kaingang.

ANEXO V – ofício do delegado regional sobre a atuação da MNTB para o diretor DGO-FUNAI

Pasto, Missões Novas Tribos MRL-13, p.36/278
 Amg

MINISTÉRIO DO INTERIOR
 FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

Brasília-D.F. Manaus-Am
 Em 27.11.80

OF: Nº 47 /1ªDR/RESERVADO/80

Dº Delegado Regional da 1ªDR
 Aº Ilmº Sr. Diretor do DGO
 Assunto Ref. Proc 0801/78.

RESERVADO

ASI/FUNAI
 N.º 1726/80
 EM 02/12/80

Senhor Diretor,

Em atenção à solicitação contida no Proc/Funai/0801/78, cumpre-nos informar que:

- A Missão Novas Tribos, segundo informações colhidas / junto aos chefes das Ajudâncias do Rio Negro e Solimões, não tem correspondido às expectativas, sendo precárias as assistências aos indígenas / nos setores de educação, saúde, linguística e antropologia.
- No setor de educação, é utilizado um sistema de rodízio, onde uma equipe de 1 a 2 professores missionários, andando de aldeia a aldeia, ministram aulas durante um período não superior a trinta dias, num método absolutamente ineficaz;
- No campo de saúde, sempre criam dificuldades para o transporte dos pacientes, limitando-se a solicitar essa providência à Funai, com a agravante de venderem medicamentos aos indígenas ou trocá-los por peles de animais, conforme consta da informação do chefe da Ajudância do Solimões.

Era o que tínhamos a informar.

Na oportunidade, reiteramos a V.Sª os protestos de alta estima e distinta consideração.

Fundação Nacional do Índio
 Delegacia Regional
Kazuo Kawamoto
 Kazuo Kawamoto
 DELEGADO
 PORT. 767 - P de 27 - 7

RESERVADO