

Um olhar etnográfico sobre os discursos ecumênicos relacionados a missões, desenvolvimento e povos indígenas

An ethnographic approach about ecumenical discourses related to missions, development and indigenous peoples

Maria Macedo Barroso*

Resumo: O artigo aborda os debates dentro do campo ecumênico protestante relacionados à definição dos povos indígenas como sujeitos de direito na cena política contemporânea, examinando essa temática em sua relação com o universo da cooperação para o desenvolvimento. O argumento é construído a partir da constatação do peso dos atores religiosos no aparato da cooperação, buscando-se identificar os discursos que têm dado suporte tanto a ações no terreno da *advocacy* quanto a intervenções voltadas a projetos de desenvolvimento junto aos povos indígenas. Para isto, realiza uma etnografia da Pré-Assembleia Indígena conduzida na X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas na Coréia do Sul, em 2013.

Palavras-chave: ecumenismo; povos indígenas; Conselho Mundial de Igrejas.

Abstract: The article deals with the debates related to the definition of indigenous peoples as subjects of rights in the contemporary political scene in the ecumenical protestant world, through the examination of the relationship of these themes with the development cooperation field. Taking as a point of departure the not so frequently recognized role of religious actors' in the international cooperation apparatus, it tries to identify the discourses which supports their actions both in the advocacy field as well as in development interventions directed to indigenous peoples. To do so, it makes an ethnography of the indigenous peoples gathering that has taken place at the Xth Assembly of the World Council of Churches in the Republic of Korea in 2013.

Key words: ecumenism, indigenous peoples, World Council of Churches.

* Doutora em Antropologia. Professora do Departamento de Antropologia Cultural (DAC), do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). A pesquisa que serviu de base a este artigo foi realizada com o apoio da CAPES, por meio de uma bolsa de estágio pós-doutoral. E-mail: almah@superig.com.br

Introdução

Este trabalho dialoga com os estudos que têm discutido a formulação de argumentos morais voltados à construção de sujeitos de direito no campo do desenvolvimento, buscando discutir a contribuição de atores religiosos para as gramáticas que sustentam esses argumentos. Estamos abordando, portanto, o desenvolvimento como um universo que engloba não apenas um conjunto de atividades econômicas e técnicas marcadas pela produção de assimetrias e desigualdades¹, mas também como um campo que tem se caracterizado pela incorporação de lógicas humanitárias, filantrópicas e de *advocacy* para as quais os atores religiosos têm dado uma contribuição significativa.

Analisarei especificamente as relações entre o campo religioso e o desenvolvimento a partir do caso dos povos indígenas, tomando como ponto de partida a assembleia do Conselho Mundial de Igrejas realizada em 2013, na Coreia do Sul. A observação desse evento permitiu-me dar continuidade à exploração de interesses de pesquisa surgidos durante uma investigação na Noruega (BARROSO HOFFMANN, 2009), em que pude perceber o papel desempenhado pelas missões religiosas no aparato da cooperação para o desenvolvimento daquele país, e o peso que elas detinham na repartição dos recursos destinados aos índios.

As missões ocupam uma posição estratégica para a análise das continuidades e rupturas entre cenários coloniais e pós-coloniais, confirmando a necessidade de complexificar o papel dos atores religiosos dentro deles, como apontado em estudos anteriores (COMAROFF; COMAROFF, 1991; RANGER, 1993). De fato, a antropologia sobre os encontros missionários das duas últimas décadas tem chamado a atenção para as inconsistências do projeto colonial europeu, com o qual as missões cristãs, em alguns momentos, convergiram e, em outros, representaram elementos de oposição (NIELSEN et al., 2011, p. 5), algo que tem se repetido no cenário do desenvolvimento, em que as missões também têm apresentado uma grande variedade de motivações, perspectivas e efeitos.

Observar a diversidade das características e dos efeitos das missões não significa deixar de considerar, contudo, as similaridades dos movimentos missionários resultantes do fato de que 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

¹ Para uma resenha dos estudos com esta perspectiva na literatura antropológica sobre desenvolvimento ver Barroso Hoffmann (2005; 2009).

religiosas cujas estratégias, ideologias e práticas têm sido discutidas e acordadas em conferências e encontros missionários e eclesiásticos internacionais.

Tomarei como objeto de estudo neste artigo um destes eventos, a X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), realizada em 2013, em Busan, na Coreia do Sul, analisando os dados coletados a partir da observação etnográfica de três espaços da Assembleia: a Pré-Assembleia Indígena², as reuniões de Conversação Ecumênica sobre diaconia, desenvolvimento e grupos marginalizados³, e os *workshops* relacionados às diretrizes internacionais sobre desenvolvimento e povos indígenas⁴.

Ao buscar analisar as relações entre o mundo religioso e o mundo da cooperação para o desenvolvimento com foco nos povos indígenas, o CMI, entidade ecumênica de base protestante, emergiu como uma escolha mais ou menos óbvia, pelo papel estratégico que a organização tem desempenhado como mediadora entre esses atores, cabendo lembrar que sua criação, em 1948⁵, ocorreu praticamente ao mesmo tempo em que o aparato da cooperação para o desenvolvimento foi concebido e começou a funcionar⁶. Ao mesmo tempo, o CMI destacou-se como uma das instituições responsáveis pelo reconhecimento

² Participei da Pré-Assembleia Indígena na condição de membro do comitê de redação da mensagem final do evento, posição que fui convidada a ocupar depois de me identificar como antropóloga e professora da UFRJ, com pesquisa na área de indigenismo e políticas indigenistas, ao me inscrever na Assembleia Geral. Não tinha, assim, qualquer conhecimento prévio dos participantes, nem fazia parte de nenhuma rede ligada a grupos religiosos no Brasil.

³ O congresso contou com 21 grupos de Conversações Ecumênicas (CE), que abordaram temáticas tanto de cunho estritamente religioso, quanto questões relacionadas a problemas do mundo atual. As CEs foram abertas à participação dos inscritos na Assembleia Geral, que se reuniram em grupos durante quatro dias para debater estas temáticas a partir de palestras de especialistas e de documentos de trabalho disponibilizados pelos coordenadores das sessões, encarregados também de propor um roteiro de discussões. Ao final do seminário, um texto final sistematizando os resultados de cada grupo foi enviado à Assembleia Geral.

⁴ Os *workshops*, em número de 271, da mesma forma que as CEs, abordaram temas ligados não apenas a questões religiosas, mas também políticas, econômicas e sociais do mundo contemporâneo, abordados em sessões únicas, em que após as apresentações dos convidados, o público presente podia fazer perguntas. Dentre eles, pude assistir, no caso das políticas de desenvolvimento, ao workshop promovido pela Organização Intereclesiástica de Cooperação para o Desenvolvimento (ICCO), da Holanda, e no caso das questões indígenas, a apresentação de representantes do povo Sami sobre sua história, condições de vida atuais e relações com o mundo cristão.

⁵ O CMI representa hoje 349 igrejas protestantes e ortodoxas, localizadas em 140 países. A Igreja Católica não é membro, mas comparece como observadora nas assembleias gerais da entidade, que se realizam de sete em sete anos.

⁶ Este aparato inclui entre seus principais atores organismos do sistema da ONU, bancos multilaterais de desenvolvimento, agências bilaterais de cooperação e organizações não governamentais com diversos perfis. O Ponto IV do discurso do presidente Harry Truman ao Senado americano em janeiro de 1949 tem sido considerado pelos estudiosos como o marco inaugural desse aparato, quando ele definiu a promoção do desenvolvimento no Terceiro Mundo como uma ação de ruptura com o colonialismo (BARROSO HOFFMANN, 2009).

dos direitos indígenas dentro dos Estados nacionais, notadamente a partir da realização da Conferência de Barbados I, em 1971, financiada com seus recursos⁷.

O apoio do CMI a Barbados I esteve associado ao Programa de Combate ao Racismo da instituição, que teve um papel decisivo na derrocada do regime do *apartheid* na África do Sul. A defesa dos direitos indígenas, como em tantos outros casos, não se separou, no Conselho, de uma luta mais ampla contra o racismo, reproduzindo uma situação verificada ao longo de toda a década de 60, quando as lutas pelos direitos civis nos EUA reuniram ativistas negros e indígenas, desdobrando-se depois em articulações internacionais que resultaram, no caso dos índios, no surgimento de um movimento pan-indígena internacional⁸, reunindo representantes de todos os continentes e fortemente influenciado nas suas formulações e objetivos, pelos movimentos de descolonização africanos.

O ecumenismo no mundo protestante e as questões sociais

A realização da X Assembleia do CMI em um país da Ásia indica as transformações sofridas pelo movimento ecumênico protestante desde sua criação no início do século XX, quando diversas correntes missionárias se reuniram pela primeira vez com a finalidade de estabelecer uma pauta de atuação comum e definir suas áreas geográficas de ação. No Congresso de Edimburgo, realizado em 1910, o movimento ecumênico protestante era dominado por lideranças europeias e norte-americanas, algo que foi se transformando com o tempo até chegar-se ao perfil atual do movimento, em que se reconhece claramente uma virada para o “sul”, resultante do acelerado processo de secularização europeu ao longo do século XX, por um lado, e do crescimento do cristianismo de origem protestante na Ásia, África e América Latina, por outro⁹. O quadro atual tem permitido falar não apenas das “missões reversas” (MONTERO, 2012), isto é, daquelas missões que têm acompanhado a diáspora de imigrantes de várias origens para o continente europeu e norte-americano, como tem mostrado também que o dinamismo do mundo protestante encontra-se fora de seus focos iniciais de irradiação, tanto em termos do crescimento do número de fiéis, quanto das transformações teológicas que têm pautado a atuação, seja das igrejas, seja das missões (MATTHEY, 2011).

⁷ Nesta conferência afirmou-se pela primeira vez, em um evento público reunindo missionários, antropólogos e indigenistas, o direito dos povos indígenas à autodeterminação.

⁸ Para uma história deste movimento, ver Barroso Hoffmann (2009).

⁹ A primeira expressão no CMI desse deslocamento de eixo ocorreu em 1961, quando uma de suas assembleias gerais foi realizada pela primeira vez fora da Europa, em Nova Delhi, na Índia.

Entre essas transformações, podemos destacar as relacionadas à própria concepção do termo “missão”, que têm permitido observar o surgimento de outras clivagens no mundo protestante, além daquelas entre “norte” e “sul”, ou “oriente” e “ocidente”. No caso das missões, como foi possível registrar em Busan, temos assistido ao embate entre concepções teológicas que privilegiam as ações neste mundo, comprometidas com as questões sociais e o destino de coletividades, sejam elas de mulheres, jovens, povos indígenas, classes trabalhadoras ou outras, e as que entendem a missão como instrumento de conversão ligado à salvação individual. Traduzida em termos eclesiológico, essa divisão se daria entre uma igreja pensada como portadora de uma ética social, voltada à promoção de uma relação horizontal com o próximo, e uma igreja pensada como tradição, veiculadora de uma relação vertical com Deus (BOLIOLI, 2008).

Essas duas visões estiveram representadas nas duas conferências principais da Assembleia em Busan, a de abertura e a de fechamento. A primeira, proferida por Karekin II, patriarca da igreja apostólica armênia, definiu como causa principal dos problemas do mundo a distância entre os homens e Deus. Usando a imagem do mundo como uma “casa de muitas mansões”, o patriarca armênio falou da necessidade dos homens encontrarem um “lar verdadeiro”, apontando como fundamentos para chegar a ele a moral, a educação e a família, legados, segundo ele, de 2000 anos de história do Cristianismo. Apesar de afirmar que, no mundo caótico e violento em que vivemos, a paz precisa se fundamentar na justiça e no respeito aos direitos humanos, o destaque final de sua fala foi para o milagre do caminho de Emaús,¹⁰ colocando a solução dos problemas do mundo no reconhecimento da presença de Cristo (KAREKIN II, 2013).

A conferência de encerramento, por sua vez, foi feita por Michael Lapsley, pastor anglicano neozelandês com intensa participação nas lutas contra o regime do *apartheid* na África do Sul, baseado no Programa de Combate ao Racismo estabelecido pelo CMI na década de 1970. Com uma fala de grande impacto, iniciada pelo relato do atentado a bomba promovido por grupos pró-*apartheid* que lhe arrancou os dois braços e tornou cego de um olho, Lapsley destacou a necessidade de os cristãos se abrirem para um “macroecumenismo”, que possibilitasse a reunião de todas as grandes religiões do mundo, e que reconhecesse a validade de outras crenças, destacando entre elas as cosmovisões indígenas e citando o reconhecimento do evangelista João sobre o fato de Deus ter “ovelhas de vários rebanhos”. Lapsley retomou

¹⁰ Episódio narrado na Bíblia em que dois discípulos, após a morte de Jesus, testemunham tê-lo visto ressuscitado ao voltarem para casa, na aldeia de Emaús.

o tema das famílias, enfatizado por Karekin II, afirmando a necessidade da Igreja entender suas novas formas, incluindo uma autocrítica das posturas religiosas em relação à comunidade LGBT, cujos direitos, a seu ver, constituíam a principal frente de luta dos cristãos no mundo atual, ocupando o lugar das lutas contra a *apartheid* algumas décadas atrás (LAPSLEY, 2013).

As diferenças de visão expressas nas conferências de abertura e fechamento do congresso repetiram-se em uma outra escala durante o evento, no confronto de posições entre os cristãos coreanos favoráveis à realização da assembleia do CMI em Busan e os que se opunham a isso. Estes últimos chegaram a reunir milhares de pessoas do lado de fora do centro de convenções onde o evento se realizava. Ligados a correntes cristãs de perfil conservador¹¹, os manifestantes colocaram no centro dos protestos as posições do CMI em favor do diálogo entre cristãos com outras religiões e com pessoas de “ideologias seculares”, ao invés de privilegiar o testemunho de Cristo através da pregação do Evangelho. Junto com isto, denunciava-se também o apoio do Conselho aos homossexuais e, num tom que retomava os padrões da Guerra Fria, a “influência comunista” na instituição, algo, sem dúvida, facilitado pela situação de divisão contemporânea da Coreia resultante da geopolítica do período bipolar.

Essa oposição à realização da assembleia do CMI em Busan atingiu seu auge no último dia do evento, durante o culto de encerramento, quando um homem invadiu o palco tentando agredir a pessoa que discursava, tendo que ser retirado pelos seguranças e causando profunda perplexidade entre as cerca de duas mil pessoas presentes, que não entenderam de imediato o que se passava. O episódio evidenciou de modo dramático a linha divisória que o ecumenismo provoca no mundo cristão de origem protestante, com uma longa história desde suas primeiras formulações, no final do século XIX. Ele também deixou claras as clivagens dentro do cenário religioso coreano, em que o cristianismo, com significativa presença no país, tem exercido um papel expressivo na vida política¹².

¹¹ Os manifestantes eram membros do Korean Church Council (KCC), a maior entidade cristã da Coreia do Sul, que reúne várias denominações protestantes, contando hoje com a adesão de 45.000 igrejas e cerca de 12 milhões de membros (http://koreatimes.co.kr/www/news/nation/2013/10/113_145045.html).

¹² Os protestantes na Coreia do Sul são estimados em cerca de 18% da população e os católicos em 11%, superando, juntos, a maior religião não cristã do país, o budismo, que abrangeria 23% da população (http://en.wikipedia.org/wiki/South_Korea). As igrejas protestantes coreanas, implantadas por missionários norte-americanos no início do século XX, tiveram algumas de suas correntes intensamente envolvidas na vida política do país na segunda metade do século XX, atuando em questões relacionadas às lutas em favor dos direitos dos trabalhadores que produziram o “milagre econômico” vinculado à urbanização e industrialização do país nas

As relações entre diaconia e desenvolvimento

O debate sobre as questões indígenas dentro do evento articulou-se às posições que estimulam o envolvimento do campo religioso em ações de caráter social *neste mundo*, que têm sido acompanhadas da formulação de perspectivas em defesa dos *pobres, vulneráveis, excluídos, afrodescendentes e indígenas*, entre outros, nos fóruns de debate do mundo protestante ecumênico. Isto não significa, contudo, que a temática das espiritualidades indígenas não tenha tido um papel central entre os representantes indígenas presentes no evento, como veremos adiante. São as questões “sociais”, contudo, e as posições teológicas a respeito delas, que explicam a realização de uma Pré-Assembleia Indígena no evento e justificam a interface entre o mundo das missões e o mundo do desenvolvimento. Nesse sentido, chamo a atenção para a notável similaridade de algumas das pautas de discussão observadas em Busan com as pautas promovidas pelas grandes agências de desenvolvimento, notadamente no que diz respeito aos debates sobre temáticas de gênero, meio-ambiente, étnicas e raciais. Mais do que isso, a assembleia evidenciou a adoção, por parte das igrejas protestantes presentes, dos precedimentos de obtenção, gerenciamento e distribuição de recursos preconizadas pelo *mainstream* do aparato da cooperação internacional, revelando a absorção, pelos atores do mundo religioso, da lógica dos “projetos” que orienta o mundo do desenvolvimento. Destaco, nesse contexto, a criação da ACT Alliance, em 2010, uma coalizão de mais de 140 igrejas, que funciona como uma “agência de desenvolvimento” do mundo ecumênico protestante, voltada à coordenação de projetos nas áreas de desenvolvimento, ajuda humanitária e *advocacy* (ACT..., 2013).

A observação da X Assembleia do CMI em Busan permitiu observar as tensões resultantes do viés discursivo dominante dentro da ACT Alliance, voltado a acomodar as exigências colocadas pelo aparato do desenvolvimento, com as práticas e visões dos atores encarregados de conduzir as atividades de diaconia do campo religioso, isto é, as atividades de “serviço” do mundo protestante, envolvendo ações nas áreas de educação, saúde e de implementação de projetos produtivos, que acompanham, mas não se confundem, com a pregação religiosa, e que justificaram a incorporação das missões como um canal de distribuição dos recursos das agência de cooperação para o desenvolvimento¹³.

décadas de 70 e 80, e em defesa da democracia contra as ditaduras militares instituídas no país após a 2ª Guerra Mundial, com o apoio dos Estados Unidos. Estas correntes, que iriam se juntar ao movimento ecumênico internacional, estão à frente hoje das iniciativas que buscam a reunificação da Coreia (IN, 2013).

¹³ Para uma descrição dos debates sobre a relação entre diaconia e desenvolvimento no caso norueguês, ver Barroso Hoffmann (2009).

A análise de dois documentos de trabalho que orientaram as Conversações Ecumênicas sobre essas temáticas revelam claramente essas tensões¹⁴ e nos fornecem elementos importantes para analisar as gramáticas do mundo religioso em sua relação com o universo do desenvolvimento. No primeiro documento, intitulado “The Changing development paradigm”, produzido pela ACT Alliance (2013), podemos perceber o papel dessa agência na disseminação da linguagem, das categorias e do *modus operandi* do aparato do desenvolvimento, seguindo de perto as orientações recentemente traçadas em fóruns internacionais promovidos pelos países doadores visando à integração das agendas das organizações não governamentais, laicas e religiosas, que atuam no desenvolvimento¹⁵, em nome da “harmonização” e da “eficácia” das políticas neste campo¹⁶. O incentivo à realização de parcerias público-privadas para a obtenção de recursos para o desenvolvimento tem sido uma das orientações recentes da cooperação internacional adotada pela ACT Alliance, numa postura que se choca diretamente com os interesses dos povos indígenas em diversas regiões do mundo, onde as empresas são os principais veículos de desestabilização de suas comunidades e de desrespeito a seus direitos.

Os atores religiosos envolvidos institucionalmente com o universo do desenvolvimento, como a ACT Alliance, não são contudo a única fonte religiosa de formulação conceitual relacionada a ele. No documento “Theological Perspectives on Diakonia in the Twenty-First Century”, produzido na Conferência de Colombo realizada pelo CMI em 2012 (WCC, 2012), podemos acompanhar as transformações ocorridas na concepção de diaconia, que, como já mencionamos, foi o elemento que propiciou a incorporação das missões ao universo do desenvolvimento no período pós-colonial. Naquele documento, ao invés do linguajar técnico adotado pela ACT Alliance, nos vemos diante

¹⁴ As conversações a que me refiro foram a EC 10 - "Bounded with the marginalized for a just and inclusive church and world" e da EC 21 - "Compelled to serve: diakonia and development in a rapidly changing world".

¹⁵ Ver a respeito destas orientações especialmente as reuniões de Paris (2005), Acra (2007) e Busan (2011), cujos principais resultados estão descritos em Pessina (2012).

¹⁶ Segundo a análise de Pessina sobre o caso alemão (op. cit.), a adoção dessas orientações do *mainstream* do desenvolvimento pelas agências religiosas financiadas com recursos da cooperação acaba afetando mesmo aquelas que trabalham com outras fontes de recursos, pelo efeito de legitimidade que a adoção de seus padrões institui. "Matrizes lógicas" de planejamento de atividades, avaliação de resultados seguindo critérios quantitativos, diminuição do tempo de duração dos projetos, entre outros, passam a ser instrumentos adotados por todos, sob pena de ficarem "fora do jogo" onde os mais fortes ditam as regras e têm o poder de consagrá-las socialmente, dispondo de uma imensa variedade de recursos para disseminar esta tradição de conhecimento burocrática, tais como publicações, cursos universitários, oficinas de capacitação, profissionais de comunicação especializados em visibilizar suas ações, etc. (BARTH, 1993, SOUZA LIMA, 2002).

de uma gramática reflexiva, que começa por colocar em discussão o próprio sentido do termo “diaconia”, interpretando-o não mais apenas como um conjunto de serviços sociais e econômicos, mas também como uma prática política capaz de fazer frente aos poderes econômicos e militares que ameaçam as causas dos direitos humanos, da justiça social e dos direitos de comunidades marginalizadas (WCC, 2012). Com isto, ampliou-se o leque de participação das missões nos processos de formação de comunidades políticas, a partir de visões que lhes conferem um papel de *advocacy* com considerável influência nas dinâmicas locais de poder em que estão envolvidas.

Destaca-se também, no documento de Colombo, a crítica ao caráter paternalista de iniciativas humanitárias e filantrópicas que não se comprometem com transformações sociais mais profundas e afirma-se o papel central das populações tidas como “pobres” ou “marginais” nos serviços de diaconia. Assim, ao invés de tomá-las como objetos passivos da ação de missões apoiadas pelos recursos financeiros, seja dos países doadores do “norte” ou de filantropos abastados, aquelas populações passam a ser vistas como centrais nas decisões tomadas a respeito de seu próprio futuro.

Podemos perceber, através deste documento, que os atores religiosos não apenas “sofrem” o efeito das categorias do desenvolvimento, mas também influem na reestruturação de suas gramáticas, especialmente daquelas relacionadas à generosidade, ao altruísmo, à compaixão etc., que compõem o repertório ligado à filantropia e ao campo humanitário em geral, e que têm começado a ser investigadas em suas relações específicas com o universo do desenvolvimento (NICAISE, 2007, BARROSO; NICAISE, 2014). É importante ressaltar, ainda, nessas transformações das categorias morais ligadas às ações de ajuda no universo do desenvolvimento, que o campo religioso não aparece mais apenas como veiculador das perspectivas paternalistas e tutelares sobre as quais a caridade e a filantropia tradicionalmente se assentam, mas também como espaço de formulações inovadoras e críticas. E talvez, mais importante do que isso, com uma repercussão que vai além do próprio campo religioso, afetando o universo do desenvolvimento, no qual as missões e as igrejas são hoje um ator com peso significativo¹⁷.

O debate sobre a noção de “paz” ocorrido na assembleia de Busan é um bom exemplo nessa direção, ao ser apresentado por alguns teólogos¹⁸

¹⁷ Para dados sobre a presença de atores religiosos na cooperação alemã ver Pessina (2012), na cooperação holandesa ver Rickli (2010) e Simões (2012), na cooperação canadense ver Brouwer (2011) e na cooperação norte-americana ver Lindsay e Wuthnow (2010).

¹⁸ Ver a este respeito o estudo bíblico “Vayan en Paz”, do teólogo argentino Nestor Miguez, utilizado em Busan (MÍGUEZ, 2013).

como inseparável de uma dimensão de conflito relacionada à luta por justiça. Colocada como tema central da assembleia, cujo título foi “Deus da vida, conduza-nos à justiça e à paz”, percebe-se como a junção entre as noções de paz e de justiça contribuiu para a releitura da categoria de diaconia apontada acima, e para a relativização da importância da generosidade e da compaixão como solução para os problemas dos “vulneráveis”, em favor de lutas que enfrentem as causas das situações que levam à necessidade de ações humanitárias (BARROSO; NICAISE, 2014). As posições expressas na Pré-Assembleia Indígena estiveram muito mais próximas, como veremos, deste tipo de visão.

As questões formuladas na Pré-Assembleia Indígena

Ao entrar no hall do Bexco, o grande centro de convenções onde foi realizada a X Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, um dos representantes cristãos indígenas da Pré-Assembleia comentou que a sala destinada à reunião dos índios não só ficava nos fundos do prédio, mas junto à rua, “quase na saída”. Segundo ele, aquela localização espacial não era casual nem gratuita. Havia entre os indígenas o sentimento de que, embora fosse um marco a realização de uma Pré-Assembleia Indígena¹⁹ dentro de uma Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, o tratamento do tema fora do evento principal era sintomático de uma realidade que lhes despertava algum ceticismo. Havia dúvidas sobre se discutirem entre si mesmos era o melhor caminho para serem ouvidos pelos demais participantes do evento. Temiam que, nesse tipo de formato, sua presença servisse apenas para legitimar o CMI como um espaço de discussões ecumênicas, mas influísse pouco realmente nos rumos da assembleia geral. Incomodava-os também o apelo a que dissessem “com o que poderiam contribuir” para o movimento ecumênico, pois consideravam que os cristãos indígenas eram a expressão mesma do ecumenismo. Tampouco tinham certeza de que os debates em nível transnacional que seriam realizados viessem a afetar as realidades locais de onde provinham.

O evento contou com cerca de 80 lideranças religiosas indígenas representando todos os continentes, à exceção da África, provenientes em sua maior parte da América do Norte, Ásia e Oceania e representando diferentes denominações do mundo protestante. A grande novidade da Pré-Assembleia em relação a outros momentos de posicionamento do CMI em favor dos

¹⁹ Além desta, foram realizadas outras três pré-assembleias nos dois dias que antecederam a abertura da assembleia principal, que durou oito dias: de jovens, de mulheres e de pessoas com necessidades especiais.

direitos indígenas foi justamente a existência de um espaço formalizado de discussão das questões indígenas, dentro da estrutura da assembleia geral, conduzido por religiosos indígenas. Em que pese às dúvidas e ao ceticismo das lideranças presentes em relação ao “real sentido” de sua participação, a relação com o CMI foi considerada estratégica para garantir aos índios legitimidade dentro de suas respectivas igrejas ao defenderem posições teológicas próprias em relação às visões tradicionais. Nesse sentido, a distância entre os espaços globais de debate e os espaços locais de prática religiosa, isto é, as igrejas, mostrou-se significativa e foi objeto das descrições de vários líderes sobre a marginalização experimentada em suas igrejas, ao adotarem posturas de defesa dos direitos indígenas, entre os quais o de expressão de uma espiritualidade própria. Além disso, em muitos casos, as igrejas permaneciam claramente alinhadas aos poderes locais e não tomavam posição frente aos abusos enfrentados pelos índios, seja em termos da invasão de suas terras e da exploração de sua força de trabalho, seja ao se manterem apegadas à visão “monocultural” do cristianismo questionada na Pré-Assembleia. Daí o reconhecimento da importância, apesar das dúvidas, da participação dos líderes religiosos indígenas no CMI e a posição destes em favor da criação de uma estrutura permanente ligada aos povos indígenas dentro dele.

A Pré-Assembleia representou um passo adiante em relação à década de 1990, quando o debate sobre a incorporação das espiritualidades indígenas passou a fazer parte das pautas do CMI, no âmbito dos estudos sobre evangelho e cultura dentro da entidade (MATTHEY, 2011). As formulações em torno dessa questão pelos teólogos cristãos começaram a surgir na década de 1980, nos encontros ecumênicos transnacionais entre lideranças indígenas da América Latina, católicas e evangélicas, sob a influência da Teologia da Libertação, que inspirou o surgimento de novas perspectivas teológicas em relação aos índios, como a da inculturação, no caso católico (RUFINO, 2006), e a da pastoral da convivência, no caso protestante (COSTA, 2011). Nesses encontros, foi reconhecida a especificidade das espiritualidades indígenas e seu lugar dentro do mundo cristão, abrindo-se espaço para abordar as contribuições indígenas à teologia cristã e discutindo-se temas como o da criação de uma Igreja indígena, da alteridade sociorreligiosa e das teologias indígenas. Todas essas questões têm levantado polêmicas e enfrentado resistências na hierarquia das igrejas e das ordens religiosas, bem como entre agentes não indígenas de pastoral (BARROSO, 2013a).

A Pré-Assembleia Indígena em Busan, da mesma forma que a Assembleia principal, revelou-se como um espaço de expansão dessas temáticas, a começar pela proposta de revisão do sentido do termo “missão”, a partir do reconhecimento e da autocrítica das igrejas sobre seu papel no colonialismo, de seu

apoio às concepções hegemônicas sobre desenvolvimento, que têm sustentado grande parte dos projetos que afetam os povos indígenas, e da necessidade da produção de análises sobre o “norte global”, em que são gestados esses projetos ao invés do foco sobre as situações locais dos indígenas nos diversos continentes. Nesse tipo de leitura, o “norte”, e não o “sul”, seria o grande necessitado de ações missionárias, calcadas em visões alternativas sobre “bem estar” e “bem viver” apoiadas nas tradições indígenas.

O posicionamento dos indígenas em favor da reformulação da noção de missão pode ser entendido, assim, como um esforço de separar as missões da herança colonial e de seu papel civilizador. Nesse sentido, apoiaram-se no documento que serviu de fio condutor para os debates da Pré-Assembleia, denominado “Deus da vida, renove os povos da terra”, interpretando essa frase como uma necessidade de transformação que incluísse não apenas os índios, mas aqueles que estão em contato com eles. Esse ponto, entendido como estratégico para suas possibilidades de sobrevivência, levou a um apelo para que o CMI usasse seu poder de pressão sobre os governos, desencadeando uma campanha de responsabilização que poderia chegar ao boicote de empresas e países cujas políticas de investimento, práticas comerciais e atividades produtivas resultassem na destruição da terra, perpetuando a marginalização dos índios e de outras comunidades vulneráveis (WCC, 2013a).

A afirmação de um posicionamento diferenciado dos indígenas dentro do mundo cristão também se evidenciou na Pré-Assembleia pelos aspectos litúrgicos propostos nos cultos realizados, em que elementos culturais dos diferentes povos presentes foram usados como diacríticos, seja sob a forma de objetos da vida cotidiana e ritual, seja através de cantos e danças, em que se mostrou a especificidade da contribuição dos índios ao movimento ecumênico, concebida em termos de uma distintividade tanto espiritual quanto cultural. É nesse sentido que podemos entender a rejeição de algumas lideranças presentes à ideia de “inclusão”, afirmando-se que os índios não queriam ser incluídos, mas sim criar uma outra igreja, “multicultural”, apoiados na visão de que eles não precisavam abrir mão dos elementos de suas culturas para serem cristãos (BARROSO, 2013b, LUDEÑA CEBRIÁN, 2013).

Ao tratar da contribuição dos indígenas ao ecumenismo no nível especificamente espiritual, considerou-se limitada a visão de Deus da teologia “ocidental” diante da visão indígena, que localizava sua presença na vida como um todo, inclusive na natureza: “Os povos indígenas veem a vida em vários formatos, em pedras que falam, em rios que sonham, [...] não é uma reflexão intelectual, o espiritual é a vida” (BARROSO, 2013b). Foi destacada também na Pré-Assembleia o fato de que os povos indígenas trouxeram uma

nova perspectiva para a compreensão da relação dos homens com a natureza, em que a terra não era vista como uma mercadoria, ao contrário da visão disseminada no capitalismo, mas associava-se a uma espiritualidade que desafiava a cultura atual de exploração da terra e desumanização das pessoas. A resistência indígena foi articulada nesse caso à possibilidade de expressão dessa espiritualidade, ainda considerada por muitas igrejas locais como uma expressão pecaminosa, algo de que se esperava que a participação indígena no CMI ajudasse a combater. Quanto à relação dos índios com a terra, apesar de sua evocação frequente no repertório dos movimentos sociais que reúnem indígenas e ambientalistas, foi rejeitada a visão romântica dos índios como os principais defensores de natureza, em favor de uma visão que responsabilizasse outros atores, notadamente do mundo empresarial ligado à mineração e à exploração florestal, pelo equilíbrio ecológico do planeta (BARROSO, 2013b).

A questão espiritual também foi invocada como um marcador de diferenças entre os índios “ecumênicos” e os “pentecostais”, rejeitando-se a leitura de que o sucesso das correntes pentecostais entre eles pudesse ser explicado pelo fato de que estas teriam tido o poder de “despertar” as espiritualidades indígenas, considerando-se que estas nunca estiveram “adormecidas”. As doutrinas da prosperidade de origem pentecostal também foram desacreditadas na Pré-Assembleia.

O tema da “reconciliação” entre indígenas e não indígenas foi entendido como um processo em que os perpetradores de violências deveriam pagar na proporção justa por seus atos, recusando-se os simples pedidos de desculpas que têm se tornado comuns em alguns países. Considerou-se que o processo pode levar várias gerações, até que as pessoas consigam se recuperar dos traumas sofridos, e que ele deve começar por se falar a verdade, apontando os mecanismos de legitimação das ideias colonizadoras, sobretudo os baseados na doutrina do “descobrimento”, que apoiaram a ideia de que os europeus tinham o direito de se apropriar das terras indígenas e de explorá-las segundo seus padrões. Quanto a essa questão, foi destacado que não se deveria reduzir os debates ao discurso ecológico, pois ela dizia muito mais respeito a pessoas e a consequências diretas para elas.

O tema da *advocacy* foi tratado na Pré-Assembleia tanto como uma necessidade de *advocacy* interna, voltada ao mundo cristão e ao conjunto de seus agentes, de forma a garantir a liberdade de expressão indígena nas práticas das igrejas²⁰, como também em termos de uma *advocacy* externa, destinada a

²⁰ A existência de “igreja indígenas” ainda se coloca mais como uma aspiração do que como uma prática dentro do mundo cristão protestante, mesmo nos países mais avançados em termos de garantias dos direitos indígenas. No caso norueguês, por exemplo, somente na década de

assegurar uma postura do mundo ecumênico cristão de defesa dos direitos indígenas frente ao mundo secular (JOHNSEN, 2012). Temia-se, nesse contexto, que os limites do CMI para isto fossem estreitos, levando-se em conta a dependência das igrejas dos Estados e seu envolvimento muitas vezes com os grupos responsáveis pelos abusos cometidos contra os índios. Segundo um dos presentes, “o maior problema a ser enfrentado pelas igrejas é sua implicação no projeto imperialista; este projeto é que desconecta os indígenas da terra, seu laço mais importante” (BARROSO, 2013b). A questão da *advocacy* também foi associada aos próprios índios, identificando-se a necessidade de promoção de processos educativos para que conhecessem seus direitos.

Nesse caso, propôs-se que as igrejas fossem espaços onde os índios pudessem falar de seus direitos, reconhecidos hoje por diversos protocolos internacionais e pela legislação de inúmeros Estados nacionais, sem que isso tenha significado uma mudança da situação que muitos deles vivenciam em nível local. Um importante deslocamento foi sugerido nesse caso, voltado à superação de posturas paternalistas e tutelares em relação aos índios por parte das igrejas, e advogando-se o emprego de uma linguagem nova, diferente da “linguagem dos impérios”, por um lado, mas diferente também do “excesso de polidez” e de diplomacia, muitas vezes presente nos documentos internacionais da ONU. Pediu-se nesse sentido não só o uso de uma linguagem mais contundente, como também uma mudança no foco do debate da questão indígena, defendendo-se, como já observado anteriormente, a necessidade de voltá-lo para o “Primeiro Mundo”, onde estaria a origem de boa parte dos problemas enfrentados pelos índios. O lema da Pré-Assembleia, “renovar as pessoas da terra”, foi interpretado nessa altura como a renovação daqueles que estão à frente das estruturas econômicas e políticas que afetam os índios, e dos que difundem estilos de vida e padrões de consumo incompatíveis com uma distribuição justa dos recursos entre todos os povos, cobrando-se novamente a necessidade de dizer a verdade sobre a ambiguidade do Estado e a cumplicidade das igrejas nesses processos.

A questão da linguagem foi abordada não apenas em termos de uma demanda por contundência, mas também quanto à necessidade de criação de conceitos que pudessem orientar a atuação dos indígenas, criticando-se todos aqueles que os colocam numa posição de vitimação e valorizando-se, ao invés, a denúncia das condições que os marginalizam, desumanizam e mino-

1990 a Igreja da Noruega permitiu a criação de um conselho do povo Sami dentro dela, o Sami Church Council, com perfil ecumênico, desculpando-se publicamente pelo envolvimento da igreja nos processos de colonização dos territórios dos Sami na região ártica do país, notadamente a partir de meados do século XIX (BARROSO, 2013c).

rizam, considerando-se que a minoração seria a função principal do racismo. Evidenciou-se aqui mais uma vez o papel do campo religioso na formulação de conceitos etnopolíticos com sentido antitutelado, algo que também se mostrou na percepção dos indígenas como colaboradores de pleno direito na assembleia principal do CMI, e não apenas como receptores da “ajuda” e da “caridade” dos cristãos não indígenas em boa situação. Denunciava-se aqui, de certa forma, o velho “ritual de inversão” performatizado no universo da cooperação internacional (BARROSO, 2009), dessa vez no mundo religioso, em que os que exploram, lucram e se beneficiam com o *status quo* se “dão a ver” como os que dão, ajudam e assistem, exibindo seu lado caritativo e filantrópico.

Uma análise mais ampla da política emergiu com a crítica dos sistemas democráticos que nada trouxeram aos índios, bem como com a denúncia das lideranças presentes sobre o caráter “estadocêntrico” de muitos dos mecanismos das Igrejas e das agências internacionais em que têm sido chamadas a “participar”, inclusive do CMI. Essa questão explicitou um dos principais paradoxos enfrentados pelos movimentos indígenas hoje, o de serem espoliados em nome dos ideais de unidade dos Estados nacionais contemporâneo, e, ao mesmo tempo, de terem que defender seus direitos dentro dos mecanismos institucionais criados por eles. O principal problema das igrejas em relação aos índios foi localizado em seu medo de perder o *status* nesses mecanismos e os recursos que os governos disponibilizam para elas a partir deles.

A comunidade imaginada e performatizada na Pré-Assembleia Indígena foi a comunidade dos *indígenas cristãos*, constituída pela singularidade de suas expressões espirituais e culturais, pelos problemas comuns enfrentados em consequência do colonialismo e, também, pela unidade que a crença em Jesus Cristo lhes conferia. Essa unidade apoiou-se na definição da especificidade das teologias indígenas, apresentadas como capazes de oferecer um novo paradigma para o ecumenismo e para a renovação da relação das igrejas com Deus, ao desafiar a “teologia ‘normativa’ ocidental, antropocêntrica e branca” dominante, cujo ponto de referência seriam os países do Atlântico Norte (WCC, 2013b). Apesar do destaque dado a essa unidade que seria conferida aos indígenas por uma espiritualidade cosmocêntrica, fundada na Mãe Terra, algumas diferenças entre os indígenas presentes emergiram, expondo as relações de assimetria do mundo religioso que, do mesmo modo que as do universo da cooperação internacional, separam aqueles que têm daqueles que não têm dinheiro.

Conclusões

Grande parte da aposta dos índios na Pré-Assembleia era serem bem sucedidos nas atividades de *advocacy* dentro do Conselho Mundial de Igrejas e nos circuitos do ecumenismo ali representados. Para isto, foi feito um esforço na Pré-Assembleia, não só para mapear as questões comuns que os afetavam, como também para especificar as particularidades da situação indígena em cada continente e o posicionamento das lideranças religiosas presentes, em relação a um conjunto de temáticas ligadas à interface entre o mundo religioso e as condições de vida das populações indígenas.

Podemos dizer que esse objetivo foi alcançado, uma vez que a maior parte das posições tiradas na Pré-Assembleia foram incorporadas no documento sobre os índios da Assembleia principal, incluindo-se o reconhecimento das especificidades das espiritualidades indígenas e o compromisso de apoiar sua expressão nas igrejas locais. As críticas ao desenvolvimento também foram incorporadas, levando o CMI a reivindicar um papel de mediação política entre os índios, os Estados nacionais e as instituições econômicas, encorajando os dois últimos grupos à negociação direta com os índios e outras comunidades “vulneráveis”. O CMI explicitou ainda no documento sua posição de gerenciador de um volume considerável de recursos, reconhecendo seu papel como um dos *players* do mundo da cooperação internacional para o desenvolvimento e, como tal, suas possibilidades de influenciar na adoção de políticas públicas “justas” a serem incluídas nas atividades, projetos, planos e políticas de desenvolvimento, por seu acesso a executivos de bancos mundiais, membros da OMC e do G20, e a organismos das Nações Unidas, entre outros, relacionados diretamente ou indiretamente aos índios. Para isto, admitiu-se, inclusive, a possibilidade de denunciar as situações de envolvimento das igrejas com interesses econômicos que afetam os índios (WCC, 2013c).

Assim, invocando táticas históricas da instituição relacionadas ao Programa de Combate ao Racismo, afirmou-se o apoio aos esforços das comunidades locais indígenas para dismantelar políticas e sistemas legais opressivos, particularmente no caso dos que beneficiam indústrias nacionais e internacionais voltadas à extração de recursos naturais, ao comércio e ao turismo, por meio da organização de boicotes, vigílias e campanhas de *lobby*, entre outros, além da promoção de missões de avaliação voltadas ao mapeamento de casos de violação dos direitos indígenas em nível local (WCC, 2013c).

Todas essas posições ecoavam as afirmadas na resolução final da Pré-Assembleia Indígena quanto à necessidade de um exame crítico da participação das igrejas no sistema econômico mundial e de seu envolvimento pretérito

no colonialismo, denunciando-se, ao mesmo tempo, seu comprometimento atual com o “desenvolvimento” e estabelecendo assim uma relação de continuidade entre os dois momentos, colonial e pós-colonial, assim como do papel das igrejas dentro deles.

Nessa relação de interação entre os espaços da Pré-Assembleia Indígena e da Assembleia principal, chamo a atenção para o efeito ritual de demarcação de fronteiras quanto aos atores considerados legítimos para falar dos índios no espaço ecumênico da Pré-Assembleia Indígena, que consagrou os pastores indígenas como porta-vozes, excluindo do evento os agentes de pastoral não indígenas²¹ e outros membros de igrejas que interagem com eles, ainda que sob o risco reconhecido por eles mesmos de terem sua presença “guetificada” no espaço mais amplo da Assembleia principal. Não deixa de ser irônico, contudo, ver a possibilidade de “representação de si mesmos” (MARX, 1977) dos índios concretizada dentro de espaços religiosos cristãos, em geral associados à perda de agência e identidade indígenas. Por outro lado, se isto se verifica na escala de um evento transnacional, está longe de ser algo que se reproduza nas escalas nacionais e locais, em que as lutas pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas à autodeterminação estão longe de ter alcançado resultados definidos.

Para além das estratégias discursivas e das lutas de classificação que conseguimos localizar durante o evento, cabe dizer que, ao nível da prática, as relações entre o universo do desenvolvimento, o campo religioso e os povos indígenas é uma frente de trabalho que carece ainda de maiores esforços de pesquisa, tanto em termos da avaliação dos efeitos causados pelas regras de funcionamento da cooperação internacional sobre os atores religiosos, quanto da legislação internacional destinada a assegurar os direitos indígenas. Essa interface das lutas por direito com o desenvolvimento tem se mostrado particularmente desafiadora no caso da atuação das missões junto aos povos indígenas, que tem demonstrado o quanto tem sido difícil, na prática, separar as atividades de pregação religiosa das missões de suas práticas de desenvolvimento. Mesmo que já se disponha de todo um aparato jurídico para regulamentar intervenções voltadas aos povos indígenas, definido em protocolos internacionais, como a convenção 169 da OIT e a declaração da ONU sobre os povos indígenas, a distância entre as normas e as práticas permanece como uma questão.

²¹ Isto não quer dizer que não tenham sido pensadas ações para os agentes não indígenas, propondo-se, na resolução da Assembleia geral, por exemplo, programas voltados à educação dos membros da Igreja sobre a história do colonialismo.

O caso da Noruega é emblemático nesse sentido, por se tratar de um dos raros países do campo doador no universo da cooperação internacional a ter ratificado a Convenção 169 da OIT, além de ter definido uma série de diretrizes em nível nacional para orientar a elaboração de projetos voltados a povos indígenas. Incorporadas desde a formalização do aparato do desenvolvimento no país, na década de 1960, como um veículo da cooperação bilateral norueguesa, as missões religiosas deveriam sujeitar-se a suas regras. Apesar disso, avaliações recentes indicam que, em raríssimos casos, elas têm sido plenamente seguidas. Segundo as determinações da Norwegian Agency for Development Cooperation (NORAD), os projetos de desenvolvimento deveriam atender a demandas dos índios, beneficiar qualquer pessoa, independente de sua adesão à denominação religiosa de origem das missões, ser pensados para serem transferidos gradualmente para a gestão das populações locais, estabelecer parcerias com atores laicos, tanto governamentais quanto não governamentais, integrando, sempre que possível, ações de organizações financiadas com recursos noruegueses, e não poderiam envolver pregação religiosa. Todos esses critérios teriam como princípios básicos a autodeterminação e a participação dos indígenas, o respeito por suas culturas, a adequação à legislação internacional que define os direitos indígenas e a consideração do contexto nacional específico dos países onde os projetos são realizados. Em poucos casos isso tem ocorrido (BORCHGREVINK; MACNEISH, 2007).

Esse quadro de inadequação entre normas e práticas exemplificado pelo caso norueguês deve ser remetido às relações históricas das missões cristãs com o colonialismo, justificando o destaque conferido a essa temática na Pré-Assembleia Indígena, atualizada nos debates ligados ao desenvolvimento. Evidencia-se assim a continuidade do papel dos atores religiosos nos processos contemporâneos de formação do Estado e construção da nação, que, apesar de englobarem hoje modelos que incluem de modo novo a dimensão da “cultura”, supostamente sob perspectivas mais favoráveis ao reconhecimento de direitos de minorias étnicas, o fazem, entretanto, muitas vezes de forma cosmética, maquiando sob a falsa impressão de novidade antigas relações de poder, notadamente no caso dos povos indígenas (HALE, 2002). Esse fato, todavia, não define os resultados das lutas por afirmação de direitos dos indígenas que estão em curso, e nas quais, como tentei mostrar, os representantes religiosos de seus povos nos espaços ecumênicos detêm um papel que não deve ser desconsiderado.

Nesse sentido, tentei propor, através da etnografia de um evento transnacional do mundo protestante ecumênico, a observação da produção e disseminação de tradições de conhecimentos voltadas não apenas à gestão

de territórios e populações (SOUZA LIMA, 2002), mas também à construção de sujeitos de direito, principal questão que se “deu a ver” (BATESON, 2008) na Pré-Assembleia Indígena. Dentro destas, destacamos a construção de conceitos para intervenções políticas ligadas à passagem dos índios de receptores de ações de ajuda, caridade, civilização, desenvolvimento etc., para a posição de partícipes da construção de agendas políticas, não apenas ligadas a seus próprios povos, mas do interesse, como não poderia deixar de ser no caso em tela, do “ecúmeno”.

Referências

ACT Alliance. *The changing development paradigm*. Genebra: ACT Alliance, 2013. Disponível em: <<http://www.cws.org.nz/files/ChangingDevelopmentParadigmPaperACTAlliance.pdf>>. Acesso em: 9 dez. 2013.

BARROSO, Maria Macedo. Notes taken for the Message Committee of the Indigenous Peoples Pre-Assembly. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, *Anais...* Busan, Republic of Korea, 2013a. (mimeo).

_____. Relatório de campo. Pré-Assembleia Indígena. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, Coreia do Sul. *Anais...* Rio de Janeiro, 2013b. (mimeo).

_____. Relatório de campo. Workshop n. 152. Processos de reconciliação entre indígenas e não indígenas nos países nórdicos. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10, 2013, Busan, Coreia do Sul. *Anais...* Rio de Janeiro, 2013c. (mimeo).

_____; NICAISE, Natacha. Culturas morais e políticas de desenvolvimento na Noruega e na União Europeia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 41, p. 51-86, jan./jun. 2014.

BARROSO HOFFMANN, Maria. Do “Brasil sem índios” aos “índios sem Brasil”: algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas no Brasil. *Antropológicas*, Recife, v. 16, n. 2, p. 153-186, 2005.

_____. *Fronteiras étnicas, fronteiras de estado e imaginação da nação*. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. Rio de Janeiro: E-papers/Museu Nacional, 2009.

BARTH, Fredrik. *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BATESON, Gregory. *Naven*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BOLIOLI, Oscar. Outro movimento ecumênico é possível. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 12, v. 3, 2008. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=234&cod_boletim=13&tipo=Artigo>. Acesso em: 10 mar. 2014.

BORCHGREVINK, Axel; MCNEISH, John-Andrew. *Review of Bistandsnemda's*

(*Norwegian Missions in Development*) work with indigenous peoples. Bergen: Chr. Michelsen Institute, 2007.

BROUWER, Ruth. When mission became development: ironies of “NGOisation” in mainstream Canadian churches in the 1960s. In: NIELSSEN, Hilde et al. (Org.). *Protestant missions and local encounters in the Nineteenth and Twentieth centuries*. Leiden and Boston: Brill, 2011. p. 259-292.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Of revelation and revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

COSTA, Eber Borges da. *Tapeporã, caminho bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul – 1972 a 1979*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UNIMEP, São Paulo.

HALE, Charles. Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, Londres, n. 34, p. 485-524, 2002.

IN, Myung-Jin. *The story of outside the gate people*. The history of the Yong Do Po urban industrial mission in the 70's. Republic of Korea: Christian Literature Society of Korea and Korean Host Committee for the WCC 10th Assembly, 2013.

JOHNSEN, Tore. Between grassroots experiences and policy-making: has the experience with the emerging indigenous agendas in the churches relevance to the field of development? In: FORUM FOR DEVELOPMENT COOPERATION WITH INDIGENOUS PEOPLES, 2012, Tromsø. *Anais...* Tromsø Centre for Sami Studies: University of Tromsø, 2012.

KAREKIN II. Pray 1. The message of blessing. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, Republic of Korea. *Anais...* Busan, Republic of Korea, 2013. (mimeo).

LAPSLEY, Michael. Pray 26. Sending pray. Sermon. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, Republic of Korea. *Anais...* Busan, Republic of Korea, 2013. (mimeo).

LINDSAY, Michael; WUTHNOW, Robert. Financing faith: religion and strategic philanthropy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Indianapolis, v. 49, n. 1, p. 87-111, mar. 2010.

LUDEÑA CEBRIÁN, Dina. Ecumenical Conversation 10. Bounded with the marginalized for a just and inclusive church and world. Theological challenges from the indigenous cosmovision for a just church. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, Republic of Korea. *Anais...* Busan, Republic of Korea, 2013. (mimeo).

MATTHEY, Jacques. Editorial. A century of ecumenical missiology. *International Review of Mission*, Genebra, v. 100, n. 2, p. 143-148, nov. 2011.

MARX, Karl. O 18 Brumário. In: _____. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de

Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 1-144.

MÍGUEZ, Néstor. Estudio bíblico 6. Vayan en paz. In: KEUM, Joosep (Dir.). *Dios de vida*. Estudios bíblicos por la paz y la justicia. Genebra: World Council of Churches, 2013. p. 47-53.

MONTERO, Paula. The contribution of post-colonial critique to an anthropology of missions. *Religion and Society*, Nova York, Oxford, v. 1, n. 3, p. 115-129, 2012.

NICAISE, Natacha. *A construção europeia e os 'Países em Desenvolvimento'*. Políticas de comunicação, generosidade e identidade(s). 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFRJ, Rio de Janeiro.

NIELSEN, Hilde et al. Introduction. In: _____ (Org.). *Protestant missions and local encounters in the Nineteenth and Twentieth century missions*. Unto the ends of the world. Leiden, Boston: Brill, 2011. p. 1-22.

PESSINA, Maria Elisa H. *O ideário de desenvolvimento pós 1990 e as mudanças na cooperação internacional não governamental: entre as circunstâncias e as peculiaridades do caso alemão*. 2012. Dissertação (Mestrado em Administração) – UFBA, Salvador.

RANGER, Terence. The Local and the Global in Southern African Religious History. In: HEFNER, Robert. *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 65-98.

RICKLI, João. *Negotiating otherness in the Dutch protestant world: missionary and diaconal encounters between the protestant church in the Netherlands and Brazilian Organizations*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculty of Social Sciences / Vrije Univesiteit, Amsterdã, 2010.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 235-276.

SIMÕES, Paulo E. M. *Entre a alma missionária e o espírito mercador: um estudo das mudanças na cooperação internacional para o desenvolvimento e suas repercussões na atuação da NOVIB no Brasil*. 2012. Dissertação (Mestrado em Administração) – UFBA, Salvador.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Indigenismo no Brasil: migrações e reapropriações de um saber administrativo. In: DE L'ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (Org.). *Antropologia, império e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 159-186.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES - WCC. Theological perspectives on diakonia in the Twenty-First Century. In: CONFERENCE JUSTICE AND DIAKONIA, JUSTICE AND INCLUSIVE COMMUNITIES, AND MISSION AND EVANGELISM PROGRAMMES OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 2012, Colombo. *Anais...* Colombo, Sri Lanka, WCC, 2012.

_____. God of life renew the people of the land. Pre-Assembly Gathering of Indigenous Peoples. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, Republic of Korea. *Anais...* Busan, Republic of Korea: WCC, 2013a. (mimeo).

_____. A message from the Pre-Assembly Gathering of Indigenous Peoples at the World Council of Churches. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, Republic of Korea. *Anais...* Busan, Republic of Korea: WCC, 2013b. (mimeo).

_____. Resolution to stand for indigenous peoples rights to ecological justice, self-determination and an economy of life. In: ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 10., 2013, Busan, Republic of Korea. *Anais...* Busan, Republic of Korea: WCC, 2013c. (mimeo).