

# Fundamentalismo misionero en la Amazonia indígena: trayectorias zo'é y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño

*Missionary fundamentalism in indigenous Amazonia: Zo'é and Suruwaha trajectories in front of Brazilian ultraconservative turn*

*Fundamentalismo missionário na Amazônia indígena: trajetórias Zo'é e Suruwaha diante da virada ultraconservadora brasileira*

Miguel Aparicio  
Fabio Ribeiro

---

## Artículo de investigación

**Editor:** Edgar Bolívar-Urueta

**Fecha de envío:** 2022-02-23 **Devuelto para revisiones:** 2022-05-04 **Fecha de aceptación:** 2022-05-10

**Cómo citar este artículo:** Aparicio, M., Ribeiro, F. (2022). Fundamentalismo misionero en la Amazonia indígena: trayectorias zo'é y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño. *Mundo Amazónico*, 13(2), 13-50.

<https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.101258>

---

## Resumen

A partir de una etnografía de las relaciones de los zo'é y los suruwaha, pueblos de "reciente contacto" de la Amazonia brasileña, con las agencias misioneras que intervinieron en sus territorios, este artículo confronta los puntos de vista indígenas con los discursos evangélicos. Para ese propósito, se da una atención especial a la perspectiva zo'é sobre los misioneros y, de forma inversa, a continuación, un énfasis a la perspectiva misionera sobre los suruwaha. El análisis conjuga informaciones oriundas del trabajo de campo etnográfico de los autores con un estudio de los presupuestos y fundamentos doctrinales de la actuación misionera. Al investigar las trayectorias de figuras destacadas de las dos instituciones evangélicas protagonistas (*Novas Tribos*, JOCUM), se pone de manifiesto la conexión estrecha de estas agencias con el movimiento de extrema derecha del actual gobierno brasileño. Desde las tierras indígenas hasta los despachos gubernamentales, la actuación misionera surge, junto a las Fuerzas Armadas y al agribusiness, como uno de los ejes del bolsonarismo y de su política de retroceso de los derechos indígenas.

**Palabras clave:** Amazonia indígena; Misiones evangélicas; Zo'é; Suruwaha.

---

**Miguel Aparicio.** Antropólogo del Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (Opi/CNPq). Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2076-5214> Correo electrónico: [mgl.aparicio@gmail.com](mailto:mgl.aparicio@gmail.com)

**Fabio Ribeiro.** Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (Opi). Correo electrónico: [fabaonr@gmail.com](mailto:fabaonr@gmail.com)

### Abstract

Based on an ethnography of the relationships between the Zo'é and the Suruwaha, people "in initial contact" in Brazilian Amazonia, with the missionary agencies that intervene in their territories, this article confronts the indigenous points of view with the evangelical discourses. For that purpose, special attention is given to the Zo'é perspective on missionaries and, conversely, an emphasis on the missionary perspective on the Suruwaha. The analysis combines information from the authors' ethnographic fieldwork with a study of the presuppositions and doctrinal framework of missionary action. By investigating the trajectories of prominent figures from the two evangelical institutions (Novas Tribos, JOCUM), the close connection of these agencies with the extreme right-wing movement of the current Brazilian government is revealed. From indigenous lands to government offices, missionary action emerges, along with the Armed Forces and agribusiness, as one of the axes of Bolsonaro's mandate and its policy of backing down indigenous rights.

**Keywords:** Indigenous Amazonia; Evangelical Missions; Zo'é; Suruwaha.

### Resumo

A partir de uma etnografia das relações dos Zo'é e dos Suruwaha, povos de "recente contato" da Amazônia brasileira, com as agências missionárias que intervieram em seus territórios, este artigo confronta os pontos de vista indígenas com os discursos evangélicos. Com esse propósito, dá-se uma atenção especial à perspectiva zo'é sobre os missionários e, de forma inversa, em seguida, uma ênfase na perspectiva missionária sobre os Suruwaha. A análise conjuga informações oriundas do trabalho de campo etnográfico dos autores com um estudo dos pressupostos e fundamentos doutrinários da atuação missionária. Ao investigar as trajetórias de figuras destacadas das duas instituições evangélicas protagonistas (Novas Tribos, JOCUM), põe-se de manifesto a conexão estreita destas agências com o movimento de extrema direita do atual governo brasileiro. Das terras indígenas até os escritórios governamentais, a atuação missionária surge, junto às Forças Armadas e o agronegócio, como um dos eixos do bolsonarismo e da sua política de retrocesso dos direitos indígenas.

**Palavras-chaves:** Amazônia indígena; Missões evangélicas; Zo'é; Suruwaha.

"Pena que a cavalaria brasileira não tenha sido tão eficiente quanto a americana, que exterminou os índios" (*Correio Braziliense*, 12/04/1998)

"Com toda a certeza, o índio mudou. Está evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós" (*Folha de São Paulo*, 23/01/2020).

Jair Messias Bolsonaro

## Introducción

Considerados por la política indigenista como "pueblos indígenas de contacto creciente",<sup>1</sup> los zo'é de la región guayanesa y los suruwaha de la cuenca del río Purús intensificaron sus relaciones con la sociedad brasileña en la segunda mitad del siglo XX, tras décadas de aislamiento proactivo en zonas de refugio que les permitieron evitar el contacto arriesgado con la violencia colonial y con las epidemias diseminadas por los invasores. Como marca significativa en sus respectivas trayectorias, ambos grupos vivieron en los años 1980 procesos de intervención de misiones evangélicas especializadas en implantar iglesias indígenas en Amazonia: tras cinco años de tentativas de contacto, la *Missão*

*Novas Tribos do Brasil* (MNTB) mantuvo sus actividades entre los zo'é entre 1987 y 1991; y *Jovens Com Uma Missão* (JOCUM) lo hizo en territorio suruwha desde 1983 hasta 2003. En ambos casos, después de años de presencia misionera en las aldeas zo'é y suruwha, los órganos gubernamentales brasileños decretaron la expulsión de estas agencias, al considerar que su actuación violaba derechos fundamentales indígenas reconocidos legalmente<sup>2</sup>.

Los zo'é son hablantes de una lengua tupí-guaraní y viven en el norte del estado brasileño de Pará, en las selvas localizadas entre los ríos Erepecuru y Cuminapanema, subafluentes de la margen izquierda del río Amazonas. Junto con los wajápi y emerillon, son los únicos hablantes contemporáneos de lenguas tupí-guaraníes en la región de la Guayana brasileña, ocupada principalmente por pueblos de lengua caribe (waiwai, hixkariyana, kaxuyana, tiryó, wayana, apalai). Aunque, en las fuentes documentales, las referencias sobre la presencia zo'é en el área que ocupan actualmente sean escasas, la historia oral del grupo (Gallois y Havit, 1998) indica una ocupación reciente del interfluvio Erepecuru-Cuminapanema, que data probablemente del periodo colonial. Viven en la Tierra Indígena Zo'é (homologada en 2009 con 6.865 km<sup>2</sup>) y actualmente suman aproximadamente 320 personas, organizadas en diferentes grupos (-wan) que mantienen una gran movilidad asociada a factores ecológicos (estacionalidad de los recursos de las huertas, caza, pesca y recolección) y políticos (distancia adecuada entre los -wan)<sup>3</sup>.

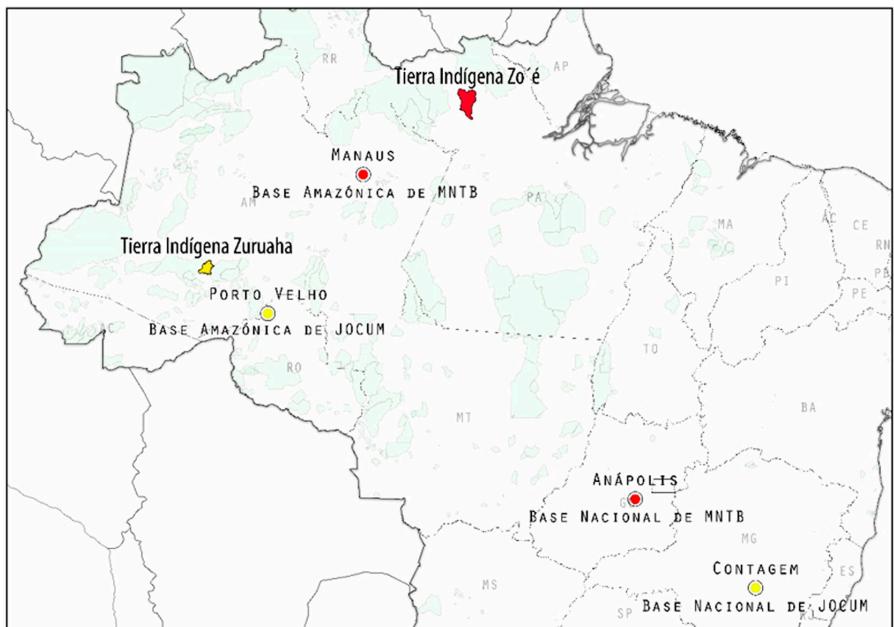


Figura 1: Localización de las TIs Zo'é y Suruwha y de las bases de MNTB y JOCUM

Los suruwaha forman parte de la familia lingüística Arawá. Habitán en la región interfluvial entre el Purús y el Yuruá, en el estado brasileño de Amazonas. A comienzos del siglo XX, la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá (afluentes del Purús) vivió una fase de intensificación de ataques armados y epidemias que llevaron al exterminio casi total de pueblos como los mamori y los katukina del Coatá, y diezmaron otros grupos, como los suruwaha y los hi merimã, que optaron por el aislamiento en regiones alejadas de los circuitos extractivistas. Los diversos colectivos suruwaha (-dawa) se reorganizaron en zonas de tierra firme para garantizar su supervivencia, hasta que, a finales de la década de 1970, trabajadores regionales empezaron a ocupar de nuevo su territorio. Actualmente, la Tierra Indígena Zuruahã está homologada con una extensión de 2.390 km<sup>2</sup>; la población actual, de 155 personas, comparte una zona residencial común, con períodos de cohabitación en una única casa comunal que alternan con épocas de dispersión en grupos establecidos en varias casas, cercanas entre sí<sup>4</sup>.

La *Missão Novas Tribos do Brasil* (MNTB) es la subsidiaria brasileña de *New Tribes Mission* (NTM)<sup>5</sup>, fundada en Estados Unidos en 1942 por Paul Fleming. En Brasil, MNTB se registró como entidad legal en 1953. Sin embargo, la obra de evangelización de grupos indígenas aislados en territorio brasileño ya había comenzado en la década de 1940 a cargo de misioneros norteamericanos en la región de Guajará-Mirim, en la frontera Brasil-Bolivia. Actualmente, además de las sedes administrativas en Anápolis (Goiás) y Manaos (Amazonas), MNTB posee dos centros de capacitación misionera: el Instituto Bíblico Peniel, en Minas Gerais, y el Centro Misionero Shekinah, en Mato Grosso do Sul. Como ocurre con otras agencias misioneras, su objetivo es “plantar, en cada pueblo, una iglesia genuinamente indígena”. Basado en una clasificación binaria de pueblos indígenas - “alcanzados” y “no alcanzados” (por el Evangelio) -, el método propagado por MNTB consiste en formar líderes evangélicos indígenas que puedan “plantar iglesias” dentro de sus propias aldeas y animar a los indígenas supuestamente “alcanzados” a realizar expediciones de contacto con pueblos “no alcanzados” (como los misioneros consideran a los zo'é y a los suruwaha)<sup>6</sup>. A este método se le conoce en la literatura americanista como “evangelismo acumulativo” (Howard, 2001) o “modelo piramidal” (Gallois y Grupioni, 1999).

*Jovens Com Uma Missão* (JOCUM) actúa como agencia brasileña de *Youth With A Mission* (YWAM), institución interdenominacional fundada en 1960 en los Estados Unidos por Loren y Darlene Cunningham. Sus actividades en Brasil comenzaron en 1975 por iniciativa de Jim y Pamela Stier en la ciudad de Contagem (Minas Gerais). Actualmente, JOCUM cuenta con más de 50 bases y escuelas de capacitación misionera diseminadas por el país, que promueven su compromiso fundamental: “el deseo de alcanzar a todos los pueblos es tanto nuestra responsabilidad bíblica como herencia en las raíces de nuestra fundación como Misión, y permea nuestra llamada corporativa”<sup>7</sup>. Con actuación entre pueblos indígenas a partir de la estrategia de “Misiones

Transculturales”, JOCUM cuenta con una base regional de operaciones para la Amazonía en Porto Velho (Rondonia), en la que funciona la Escuela de Capacitación y Discipulado, la Escuela de Traducción Oral de la Biblia, el Curso de Introducción a los Estudios Etnolingüísticos y Culturales, la Escuela Bíblica con Foco en Oralidad y la Escuela Multiétnica para Adultos. Durante los últimos años, la intervención de JOCUM entre pueblos indígenas se inspira en la denominada “tercera ola misionera”, que consiste en la formación de misioneros e iglesias indígenas canalizada a través del *Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas* (CONPLEI). Al igual que MNTB, JOCUM forma parte de la *Associação de Missões Transculturais Brasileiras* (AMTB), principal red de agencias misioneras con actuación en tierras indígenas (y en otros campos) de Brasil.

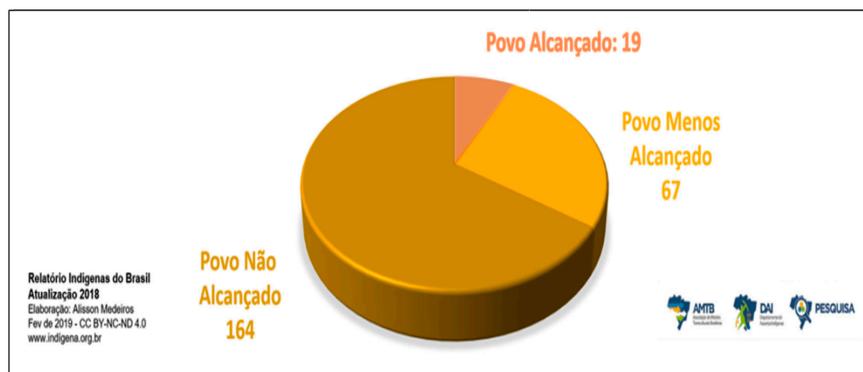


Figura 2. Status de evangelización (AMTB, 2019)

En estas páginas, vamos a presentar las claves de interacción que los zo'é y los suruwaha vivieron con las agencias misioneras que actuaron en sus territorios, y proponemos un entrecruzamiento de los puntos de vista indígenas con los discursos evangélicos: destacamos con más énfasis la perspectiva indígena sobre los misioneros en el caso zo'é, y la perspectiva misionera sobre los indígenas en el caso suruwaha. Tras la descripción y análisis de ambas trayectorias, analizaremos cómo, a pesar de la interrupción que estos proyectos sufrieron en escala local, es posible detectar un movimiento de continuidad en escala más amplia. En efecto, una mirada crítica permite identificar cómo los protagonistas de *Novas Tribos* y de JOCUM desarrollan conexiones directas con el actual movimiento de ultraderecha que gobierna en Brasil, y con los sectores evangélicos fundamentalistas que constituyen una de sus bases más activas<sup>8</sup>. En una inquietante paradoja, intervenciones vividas en las zonas más remotas de la floresta amazónica revelan capítulos fundamentales del giro conservador en el Brasil de Bolsonaro, que tiene en su radical postura antiindígena una de sus banderas más visibles. Estas agencias misioneras se han enraizado, junto con los militares y el sector del agribusiness, en la columna vertebral del bolsonarismo.

## Versiones zo'é del encuentro con MNTB

---

### En busca de los indios “no alcanzados” del Cuminapanema

Tras las primeras noticias sobre la presencia de malocas de “indígenas aislados” en la cuenca del río Cuminapanema<sup>9</sup>, en el norte de Pará, los misioneros fundamentalistas de *New Tribes Mission* empezaron a estudiar la región con el objetivo de poner en marcha un plan de evangelización de los zo'é. Debido a que el territorio indígena se encuentra en una zona interfluvial de selva densa y sierras, los misioneros, después de algunos intentos de subir el río Cuminapanema en canoa, decidieron realizar una incursión terrestre desde la zona rural del municipio de Oriximiná. A finales de la década de 1970, el acceso por tierra a la región de los “Campos Gerais do Erepecuru” había sido posible gracias a la apertura de la carretera conocida como “Ramal do BEC”<sup>10</sup>, trazada por los militares como una perpendicular norte-sur a la Perimetral Norte en el estado de Pará. Con la apertura de la carretera, se amplió el flujo de colonos, recolectores de nuez de Brasil y buscadores de oro, quienes empezaron a explotar la región de la sabana y la cuenca baja del Cuminapanema.

Desde la perspectiva del Estado, a finales de la década de 1970, los zo'é entraron en la escena indigenista como uno de los pueblos “aislados” del lejano extremo norte de Pará. La FUNAI, ocupada con otros Frentes de Contacto en el contexto de la apertura de la Transamazónica (Araweté, Parakaná, Kararaô y Arara), no priorizó en ese momento el trabajo indigenista en el Cuminapanema. Como señalan Gallois y Grupioni (1999), “el desconocimiento general de ese pueblo y de la región era el escenario ideal para MNTB: se encontraban en una situación de total aislamiento y la FUNAI no estaba interesada en establecer contacto ni en controlar la zona”.

A principios de la década de 1980, el equipo de MNTB comenzó el trabajo de localización y atracción de los zo'é. Apoyados en los conocimientos de guías regionales, en 1982 los misioneros abrieron un sendero que conectaba la región de Campos Gerais con la parte sur del territorio zo'é, en la cuenca del río Tararin, afluente del Cuminapanema conocido por los lugareños como “igarapé de los indios”. En mayo de ese mismo año, según relata Onésimo de Castro (2008:78), el equipo misionero se adentró en el territorio indígena y encontró algunas aldeas y campamentos zo'é vacíos. En poco tiempo, basándose en los mismos métodos utilizados por los frentes del SPI y de la FUNAI (con machetes y hachas dispuestos a lo largo de los caminos como obsequios), los misioneros consiguieron establecer un primer “contacto” con los zo'é en la región de Sarapejuk (afluente del Tararin). Este fue el encuentro de Edward Luz y Gerani (del equipo misionero) con Tun y Dubehaj.

Este encuentro y otros posteriores tuvieron lugar entre julio y agosto de 1982. Según el relato de los misioneros, “estas visitas duraron cerca de un mes, ya que los misioneros intentaron aprender las primeras palabras de su lengua y desarrollar una sólida amistad con el grupo”. A finales de agosto de 1982, decenas de hombres zo’é saquearon el campamento y expulsaron al equipo misionero del territorio indígena. Aunque este episodio puso de manifiesto la disposición guerrera de los zo’é, los misioneros consideran 1982 como el año en que el equipo de MNTB tomó “posesión del territorio para el Señor Jesús” (Castro, 2008: 95). Sin embargo, solo en noviembre de 1987, cinco años después de haber sido expulsados por los zo’é, los misioneros lograron establecer un nuevo “contacto” con los tupí de la Cuminapanema.

### El primer encuentro con los misioneros, según Tun

En 2013, más de treinta años después de aquel encuentro, Ribeiro (2020) recogió el relato de Tun. Cuando narró el episodio, Tun se encontraba en la base de la FUNAI, en la localidad de Kejã, recuperándose de un resfriado. En el momento del encuentro con los misioneros, Tun vivía en Koporuhu con sus dos esposas, Ture y Tatitusing. Koporuhu era una de las grandes malocas zo’é antes del contacto, al igual que otras malocas mencionadas en el relato: Kejã, Iwi’ara y Towari abyra rupa<sup>11</sup>.

En el episodio relatado, Tun y Dubehaj se encontraban en la región del Sarapejuk cuando se toparon con los *kirahi* (no indígenas), a quienes más tarde los zo’é llamarían Duaru y Hereni<sup>12</sup>. En el momento del encuentro, Tun dijo a los forasteros: “¿Eres tú, *towiro*?” *Towiro* es el vocativo con el que los zo’é se dirigían a los extranjeros cuando estaban en actitud pacífica. Aunque Tun y Dubehaj estuvieran así, en el relato destaca la desconfianza y el miedo de los *kirahi* hacia los zo’é: solo al cabo de unas horas, cuando estaban contentos (*ory*), los *kirahi* bajaron el arma y entonces “solo hablaron”. Compartieron el pecarí que habían cazado con antelación. La descripción que Tun hace de este momento es significativa:

Entonces los *kirahi* se sentaron y “solo charlaban”. Cuando el sol llegó a esa altura [hacia las dos de la tarde], creo que el amigo dijo que fuese a buscar el pecarí que había matado antes, así que Duaru fue y lo trajo. Lo arrojó aquí mismo. Entonces le cortó la cabeza con un machete, le cortó la cabeza al pecarí, la tiró y entonces se le cayó la cabeza. Cortó la pata delantera y luego también la trasera. Y dijo: “llévatela y cómela”. Así que traje la pata en ese momento. El difunto Dubehaj trajo la pata delantera del pecarí. “Llévatela para comer”, dijo (Tun, 2013).

Después de haber recibido de los misioneros las patas del pecarí, Tun pidió a los forasteros un machete (*boke*). Días después, Tun, Dubehaj y el joven Jipiho volvieron a la región del encuentro y hallaron a los *kirahi* en las cercanías del riacho Kuruaty. Siguieron con ellos hasta el claro recién abierto, vieron la nueva casa de los *kirahi* y recibieron machetes. “Así que traje un montón de machetes y los zo’é se los llevaron”.

La noticia de que los *kirahi* regalaban machetes y hachas no tardó en extenderse por las aldeas y, en poco tiempo, muchos zo'é fueron a la busca de los misioneros.

Luego pasaron también otras personas, vinieron muchos y los encontraron también. Fueron al claro para ver. La gente de Kejá también fue. Todos los zo'é de esa época, todos fueron realmente. Los de Towari abyra rupa también fueron, y los de Iwi'ara. En ese momento fueron todos, había mucha gente. El difunto Kuru no obtuvo un hacha y se enojó. Y entonces dio un golpe contra la pared. En ese momento los zo'é se dispersaron alrededor de la casa. Y entonces los *kirahi* tuvieron miedo, mucho miedo. Los zo'é empezaron a arrancar las tablas de la pared, golpearon muy fuerte las paredes, que se cayeron. Los zo'é entraron y se llevaron cosas, se llevaron muchas cosas. Yo me quedé observando, en ese momento no fui. Luego los dueños de la casa se marcharon y muchos zo'é entraron. En ese momento los *kirahi* estaban muy asustados y se marcharon al final de la tarde. Los zo'é se llevaron muchas cosas, estaban muy enfadados por los machetes y las hachas. El difunto Kuru estaba enfadado, el difunto Kwasi estaba enfadado, el difunto Dejkwerime también estaba enfadado. Creo que todos los zo'é estaban enfadados en ese momento, la gente del difunto Towari, la gente del difunto Towiro, la gente del difunto Turu también. Turu murió después de haberlos visto. En ese momento los *kirahi* se marcharon de verdad (Tun, 2013).

Como no había herramientas para todos, el ambiente se puso tenso. Los que no consiguieron machetes se enojaron (*doryj*), golpearon las paredes (*pari nupã*) y saquearon la casa de los misioneros. Los *kirahi*, muy asustados, se marcharon. Las enfermedades de los misioneros, sin embargo, permanecieron. “Fue después de que Turu viese [a los misioneros] que Turu murió”, dijo Tun. Durante este periodo, comenzó la epidemia que cobró la vida de decenas de personas zo'é. *Kirahi rahy ate juke*: “Fue la enfermedad de los *kirahi* la que los mató”, comentó Toapa, hijo de Dubehaj.

## Machetes, epidemia y muertes, según Hun

Tras el relato de Tun, el joven jefe Hun tomó la palabra:

Antes los misioneros llegaban primero en helicóptero y sobrevolaban Kejá. Vieron a los zo'é, y por eso volvieron por tierra en esa época y abrieron un camino. Querían verlos, así que abrieron un camino. El helicóptero vio primero a la Zo'é, sólo entonces Tun lo encontró. Fue el helicóptero que vio por primera vez las malocas de los zo'é. En ese momento el helicóptero arrojó ropa roja. Lanzaron sandalias, lanzaron pilas en ese momento. Solo después de que Tun lo encontrara. Después Sera'yt también lo encontró. Solo entonces los zo'é se fueron con los misioneros. Para entonces, ya se había hecho la pista de la misión. Los zo'é hicieron casas. Tun los encontró primero y luego tuvo tos ya en ese momento. Los zo'é conocieron a los misioneros por primera vez, y ya en ese momento muchos zo'é murieron. Tun los encontró, luego los misioneros se fueron, y entonces hubo mucha tos. Había mucha tos en ese momento. En esa época, muchos zo'é murieron. Realmente se murieron.

Mi padre, mi madre, mis hermanos, las hijas de Soarin, Siwi murieron, el hijo de Biri también murió, Sahy también murió, Kepebot también murió, Iho también murió, Sisi también murió, Tiruhu también murió, Wahuhuhu también murió, demasiados murieron en esos días. Mi gente se alojaba en Purity en esa época. Tun se alojaba en Koporuhu. El hijo de Dig también murió, Rara también murió. Había mucha tos en ese momento. Los *kirahi* de entonces no lo sabían. Los *kirahi* no sabían que los zo'é estaban muriendo. En esa época, los *kirahi* se habían marchado de la misión. Entonces, los *kirahi* volvieron otra vez y entonces lo supieron y trajeron medicinas. Las trajeron cuando encontraron a Sera'yt, solo entonces las trajeron. Los *kirahi* se quedaron mucho tiempo, solo después encontraron a Sera'yt (Hun, 2013).

El relato de Hun es interesante porque ofrece una cronología de la secuencia de encuentros de los Zo'é con diferentes *kirahi* y retoma la cuestión de las muertes resultantes del contacto con los misioneros. Hun es claro al afirmar que la epidemia comenzó poco después del encuentro de Tun con los *kirahi* y que solo “muchas lunas después”, cuando se encontraron con Sera'yt, los misioneros trajeron inyecciones y otros medicamentos (pero no vacunas). Hun, que todavía era niño en ese momento, se vio gravemente afectado: su padre, su madre y algunos de sus hermanos murieron en la aldea de Purity. Al confrontar el relato de Castro (2008) y los relatos zo'é, queda claro que precisamente en ese “hiato pre-contacto”, es decir, entre los primeros contactos de 1982 con Tun y el contacto “oficial” de 1987 con Sera'yt, la epidemia – que con mucha probabilidad los misioneros llevaron – asoló las aldeas zo'é.

## Repercusiones

En efecto, solo en 1987, cinco años después de los primeros encuentros, los misioneros consiguieron establecer relaciones regulares y atraer a los zo'é a los alrededores de la “Base Esperança” (instalada después de 1982 por los misioneros en la parte sur de la actual Tierra Indígena Zo'é). El “contacto” quedaba así consolidado. La pista de aterrizaje abierta por el equipo misionero facilitó el acceso a la zona, y el sendero que conducía a los Campos Gerais acabó por no volver a utilizarse durante más de una década. Sin embargo, los zo'é no olvidaron este *kirahi rape*, el camino de los *kirahi*.

En el mismo año, la FUNAI publicó una orden de interdicción del área indígena Urucuriana-Cuminapanema con el objetivo de salvaguardar el territorio ocupado por los zo'é y posiblemente por otros pueblos indígenas “aislados”. En 1989, después de que MNTB informara a la FUNAI de que el estado de salud de los indígenas era crítico, un primer equipo indigenista<sup>13</sup> visitó la zona. En 1991, la FUNAI decidió retirar el equipo de misioneros del territorio zo'é y de otras áreas indígenas de Brasil.

Este episodio, mencionado por Hun en la misma ocasión que la conversación con él en 2013, marca el inicio de la larga disputa entre FUNAI y las misiones

proselitistas relacionadas con los zo'é a través de MNTB – disputa que continúa hasta hoy (Gallois y Grupioni, 1999; Ribeiro, 2015; 2020). Con la retirada de los misioneros, el joven Simirã (entonces con 12-13 años, hoy un importante jefe) “se enfadó mucho en ese momento, y quiso matar a Wellington, casi lo hizo”<sup>14</sup>. Sin embargo, al día siguiente, las dádivas de comida que los agentes de la FUNAI ofrecieron fueron fundamentales, según los Zo'é, para sellar la alianza con los nuevos y poderosos visitantes, *kirahi-FUNAI*.

Entonces, la FUNAI trajo arroz, también trajo camarones, y los zo'é volvieron a ser felices. Trajeron camarones, los compartieron y luego los zo'é los asaron y comieron. Los camarones estaban dulces. Entonces, los misioneros se fueron de verdad (Hun, 2013).

A partir de ese momento, un funcionario llamado Izidoro asumió la coordinación del Frente de Contacto de la FUNAI. Se inició un movimiento para abrir una pista de aterrizaje y una base de apoyo en los barbechos de la aldea de Kejã. Poco a poco, la FUNAI atrajo a los zo'é hacia ese lugar, por lo que la base misionera y las aldeas a medio camino entre la base misionera y la nueva base de la FUNAI (Cuminapanema) fueron abandonadas gradualmente. Durante los primeros años de presencia del Estado entre los zo'é, se implementó una política asistencial de donación de objetos y atención sanitaria que seguía el modelo habitual de los puestos indígenas de contacto del órgano indigenista. Los zo'é empezaron a ser conocidos en la prensa como uno de los últimos pueblos indígenas de la Amazonia en conservar un modo de vida aislado, autónomo y caracterizado como neolítico<sup>15</sup>.

## Los descaminos del fundamentalismo misionero

Retirados de la zona, los “soldados de Cristo” no abandonaron la idea de evangelizar a los zo'é. Según las palabras de uno de los misioneros del equipo de MNTB:

Sabemos que detrás de todo está el Príncipe de las Tinieblas que, según la revelación de Dios en el libro del Apocalipsis, “ha bajado a vosotros lleno de ira, sabiendo que le queda poco tiempo”. También, sabe que “cuando el Evangelio se predique en todo el mundo, llegará el fin”, y él y sus ángeles serán arrojados al lago de fuego y azufre con toda la gente que siga sus artimañas. No es de extrañar que utilice todos los medios para posponer ese día y una de sus principales estrategias sea impedir que se anuncie el Evangelio, principalmente a los pueblos aislados. Sin embargo, como el propio Señor Jesús profetizó, las puertas del infierno no prevalecerán contra el avance de la Iglesia y Dios no ha renunciado a revelarse también a los zo'é. [...] ¡La obra continúa! Y en una relación de colaboración entre las agencias misioneras, la iglesia brasileña y la iglesia indígena, seguimos hacia la meta con la certeza de que pronto veremos a los indios zo'é conocer la Palabra de Dios y tener su expectativa mesiánica plenamente satisfecha (Castro, 2008: 148).

Para lograr este objetivo, a partir de la década de 1990 los misioneros adoptaron otras estrategias, en varios niveles: articulaciones políticas y jurídicas contra la FUNAI y, más recientemente, contra los derechos territoriales de los pueblos indígenas aislados y de contacto reciente; evangelización de los pueblos indígenas del entorno zo'é y estímulo para que esos pueblos establecieran relaciones con los zo'é llevándoles el Evangelio; e invasión de la tierra indígena con el objetivo de atraer a los zo'é a la región de extracción de nuez de Brasil. Con estas estrategias, el propio equipo de MNTB acabó dispersándose. Algunos, como Onésimo de Castro, se quedaron en Santarém con el objetivo de consolidar la presencia misionera en torno a la TI Zo'é. Otros, como Edward Luz, asesoraron al presidente de MNTB en la representación de la misión ante entidades gubernamentales y parlamentarias. Más tarde, Luz se convirtió en el presidente de MNTB.

Respecto a la primera estrategia, la presión de MNTB consiguió que la investigación abierta por la Policía Federal y el Ministerio Público Federal para investigar la responsabilidad de los misioneros en las muertes del pueblo zo'é fuese archivada por "falta de pruebas"<sup>16</sup>. Ante ese resultado, MNTB solicitó formalmente autorización para entrar en la tierra indígena. Debido a las reiteradas negativas de la FUNAI, en la década de 2000 la agencia misionera emprendió una estrategia más incisiva de acusación a la FUNAI a través de parlamentarios y de organizaciones como la *Associação Nacional de Juristas Evangélicos* (ANAJURE). La insistencia de MNTB alcanzó la vía judicial, hasta que en 2012 la Corte Suprema determinó que la FUNAI impidiese el retorno de la misión a la tierra indígena. Desde entonces, ante la imposibilidad de la presencia institucional de MNTB entre los zo'é, el misionero Onésimo de Castro solicitó permiso para entrar en la tierra indígena como investigador lingüístico supuestamente vinculado a la Universidad Federal del Oeste de Pará (UFOPA), presentándose como desvinculado de la misión. Sin embargo, la FUNAI identificó el fraude del misionero en los trámites de su documentación ante el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CNPq), y en 2016 rechazó su solicitud de entrada en la tierra indígena.

En su estrategia de evangelización de los pueblos indígenas del entorno de zo'é, los misioneros iniciaron en la década de 1990 una ofensiva para animar a las "iglesias indígenas" – fracciones "evangelizadas" de los colectivos caribes conocidos genéricamente como "waiwai", "tiriyó" y "katxuyana" – a penetrar en el territorio zo'é. Esta acción de los misioneros promovió encuentros de estos pueblos con los zo'é desde finales de los años 1990 y principalmente en los años 2000. Como observó Ribeiro (2020), más que servir a los intereses del proyecto evangelizador, esos encuentros acabaron reconectando a los zo'é con las antiguas y extensas redes de relaciones en las Guayanás, de las que habían formado parte en el pasado. En la actualidad, MNTB ha realizado trabajos en las aldeas katxuyana, en la TI Kaxuyana-Tunayana, y tiriyó, en la TI Parque do Tumucumaque.

Finalmente, la estrategia de invasión de la Tierra Indígena Zo'é bajo orientación de los misioneros comenzó hacia 1998, cuando uno de los miembros del equipo de contacto estableció una base en los Campos Gerais (conocida por los zo'é como *Ruwi rupa*<sup>17</sup>) con el apoyo de la Iglesia Baptista de Santarém. A partir de ese local, fueron realizadas las invasiones de la tierra indígena por no indígenas, registradas desde finales de los años 90 con el objetivo de atraer a los zo'é fuera de su territorio. El momento culminante, sin embargo, fue en 2010, cuando, tras las invitaciones de los recolectores de nuez y de los misioneros, 96 zo'é fueron a la zona rural del municipio de Oriximiná y permanecieron allí durante meses (Ribeiro, 2020). La salida de los zo'é de la tierra indígena dio lugar a investigaciones civiles y policiales que concluyeron que los productores de nuez de Brasil y los misioneros eran culpables de invadir la tierra indígena y de reducir a los zo'é a condiciones análogas a la esclavitud, una de cuyas consecuencias fue la epidemia de malaria *falciparum* que devastó las aldeas zo'é en 2010 y 2011. Sin embargo, el Tribunal Federal de Santarém decidió condenar al trabajador invasor que explotó la mano de obra indígena, pero absolvió al misionero, aunque se demostró que este había suministrado armas a los zo'é. Una vez más, los misioneros asociados a MNTB fueron absueltos de crímenes contra los zo'é por "falta de pruebas".

## Los suruwaha como “presas de Dios” y la misión JOCUM

---

A finales de los años 1970, se confirmaba el colapso definitivo del extractivismo de látex de *Hevea brasiliensis* en las llanuras aluviales del valle del río Purús. El sólido esquema comercial cauchero que había provocado la afluencia de miles de migrantes del nordeste brasileño, el surgimiento de núcleos urbanos y el avance invasivo sobre las tierras indígenas resquebrajaba definitivamente. En esa época, aumentó la presión extractiva en las zonas interfluviales más alejadas, centrada en la búsqueda de otros tipos de látex (*Couma utilis*), aceite de copaiba, nuez de Brasil y pieles de animales silvestres. Los suruwaha y los hi merimã, refugiados en zonas de difícil acceso, mantuvieron su aislamiento tras la experiencia trágica de masacres y epidemias causadas por las frentes de colonización a comienzos del siglo XX. El avance de nuevos colonos volvió, en 1978, a las inmediaciones de la zona residencial suruwaha, una vez más cercados en su territorio de refugio. En ese momento, un equipo del *Conselho Indigenista Missionário*<sup>18</sup> inició un trabajo de protección territorial y amortiguamiento de la presión de los invasores, y montó una base regional en uno de los ríos de acceso al área indígena. Consiguieron identificar a los “indios del Coxodoá” y en 1980, tras realizar algunas expediciones, establecieron contacto con los suruwaha. Sus prioridades iniciales consistieron en neutralizar la presión ribereña en el entorno suruwaha y exigir a la FUNAI la demarcación de la tierra indígena (Kroemer, 1994).

Pocos años después, en 1983, la FUNAI realizaba el “contacto oficial” a través de la “Operación Coxodoá”, organizada por el expedicionario Sebastião Amâncio Costa e integrada en su mayoría por guías de campo indígenas. La operación abrió una senda en dirección norte-sur entre el río Cuniuá (principal ruta comercial del entorno suruwaha) y las malocas, con campamentos de “atracción” intercalados a lo largo del trayecto. La política indigenista brasileña aún proponía el establecimiento del contacto directo como procedimiento para grupos aislados – solamente dos décadas después se consolidó en Brasil la política de protección del aislamiento voluntario en situaciones análogas a la de los suruwaha<sup>19</sup>. El informe elaborado por Costa tras la expedición concluía que era necesario “dar oportunidad, sin interferencia, de decidir culturalmente lo que deben tomar como préstamo, cabiendo a las culturas receptoras, si es posible, seleccionar los rasgos y patrones culturales que les convengan, retirándolos de su aislamiento social y privativo” (Costa, 1984: 25). De la lectura del informe, se desprenden dos elementos que llaman la atención: por un lado, la ausencia de percepción crítica de los riesgos que suponía la apertura de una vía terrestre permanente entre un río de alto flujo comercial y las malocas, instaladas en el corazón de la zona de refugio suruwaha; y, por otro, la animadversión con la iniciativa del CIMI, que apuntaba a una preferencia por misiones evangélicas entre ciertos segmentos indigenistas del gobierno – el ambiente de la teología de la liberación instigó el rechazo hacia grupos de la iglesia católica entre sectores oficiales.

Hay que resaltar que la articulación del *Serviço de Proteção ao Índio* (el órgano indigenista oficial que antecedió a la FUNAI) con entidades misioneras evangélicas ya se había instaurado desde los años 1950 con la transición del “indigenismo positivista” de Rondon al “indigenismo antropológico” de Darcy Ribeiro, que paradójicamente abrió las puertas a los lingüistas misioneros del *Summer Institute of Linguistics*, a pesar de algunas divergencias en el seno del indigenismo oficial (Barros, 2004). Un convenio de investigación con el Museo Nacional en Río de Janeiro dio soporte legal a la actuación del SIL en las tierras indígenas (Rodrigues, 1963). Entre los grupos de la familia lingüística Arawá (en la que se inscribe la lengua suruwaha), el SIL desarrolló estudios entre los jamamadi (con publicaciones a partir de 1962), paumari (desde 1964), deni (1976), banawá (1977) y jarawara (1987)<sup>20</sup>. Durante los años 1980, comenzó el declive de la presencia del SIL en el Medio Purús, que dio paso a nuevas agencias, como *Missão Novas Tribos Brasil* entre los deni a partir de 1982 y *Jovens Com Uma Missão* entre los suruwaha, como veremos a continuación.

## Camino abierto para los misioneros

Los misioneros de JOCUM se sirvieron precisamente de la ruta abierta por la FUNAI y, con el beneplácito de Sebastião Amâncio, realizaron su “primer contacto”<sup>21</sup> con los suruwaha en 1983. La líder de la misión relata los hechos

en su libro de aventuras misioneras (B. Ribeiro, 2007), en el que narra sus percepciones previas al encuentro con los indígenas:

Estábamos alojadas en un bohío de madera de unos hermanos de la Asamblea de Dios. Esa noche, en la cama prestada, me estremecí de miedo. Iba a intentar hacer el primer contacto “civilizado” con una tribu salvaje en medio de la nada. Podrían matarme, comerme, violarme y descuartizarme; podrían golpearme hasta perder el conocimiento, dispararme, despedazararme viva, arrancarme el cuero cabelludo. La historia favorita de los ribereños es que los indios me arrancarían los pechos y me atravesarían con un palo para secarme en la orilla. Por alguna razón morbosa les gustó esta imagen y la repitieron una y otra vez. ¿Estaba Dios en esa locura? ¿No sería presunción mía haber oído su voz? Me estremecí de miedo durante horas en esa cama. Miedo a un jaguar, a una serpiente, a los indios, al aislamiento, a mí misma. Rodé de un lado a otro en la cama sin poder controlar el terror que se apoderaba de mi cuerpo hasta el punto de hacerme temblar (B. Ribeiro, 2007: 53-54).

Sin conocimientos históricos o etnográficos preliminares, JOCUM reeditaba una aventura misionera que repetía los prejuicios y estereotipos más grotescos sobre el mundo indígena. El imaginario del terror – imposible no recordar la etnografía de Taussig (2007) en el Putumayo – oscilaba hacia su extremo opuesto, que del indio caníbal pasaba al *bon sauvage* paradisíaco, y que provocó en la misionera la sorpresa de su humanidad. Inesperadamente, los suruwaha también tenían su “civilización”:

Hacia el final del cuarto día de caminata, llegamos a una casa comunal abandonada. Era hermosa, alta y bien hecha. Parecía una película. Me pellizqué para asegurarme de que no estaba soñando. Después de cuatro días en el bosque oscuro, la maloca parecía una sofisticada isla de civilización, un verdadero Manhattan. La casa comunal era alta como un rascacielos. En el interior, había piezas de tecnología tiradas al suelo, flechas, vasijas de barro bien guardadas dentro de las hojas y alrededor de ellas había huertas. Dormimos allí con la esperanza de encontrarnos al día siguiente. La noche pasó lentamente. Nos imaginamos mil cosas: “¿Y si se hubieran escapado cuando sabían que veníamos? Nuestro acercamiento al bosque debe haber sido como acercarnos a un frente militar … ¿Y si nunca los volvemos a encontrar? ¿Y si se escabullen y nos capturan? ¿Y si nos violaban? ¿Y si...?”

Nos despertamos temprano y, como animales urbanos, bajamos al arroyo con cepillo de dientes, jabón y toalla facial para la higiene matutina, que terminó siendo la última de muchas semanas. De repente, mientras nos lavábamos los dientes, estábamos rodeados de indios salvajes pintados de rojo empuñando arcos y flechas. Primero bajó un tipo grande con un niño y les gritó a los demás detrás de él. Lo miré con asombro, encontrándolo hermoso. Estaba desnudo, pintado de la cabeza a los pies de un rojo brillante. El cabello estaba bien cortado en forma de güira con un surco encima de las orejas. Llevaba pendientes de madera en el lóbulo y unos dientes bonitos y limpios. Hablaba sin parar, a veces con cara de enojo, a veces feliz. No temía nada más. El miedo dio paso a una fuerte seguridad del amor de Dios por nosotros (B. Ribeiro 2007: 58-59)

La misión fue desarrollándose de manera progresiva a medida que captaba las claves culturales indígenas para conectarlas con el mensaje bíblico. La demarcación de la tierra indígena se realizó en 1987 sin que JOCUM tuviese ningún tipo de participación en el proceso de reconocimiento de los derechos territoriales suruwaha. Durante veinte años, equipos misioneros se dedicaron a presentar la figura de *Jasiuwa* – una versión “contextualizada” del Dios cristiano a los indígenas. El registro de la lengua constituyó durante años una tarea importante y se llevó a cabo con métodos semejantes a los que el *Summer Institute of Linguistics* había desarrollado en aldeas indígenas de diversas regiones amazónicas. Entre 1985 y 2003, los misioneros realizaron su investigación lingüística<sup>22</sup>. Progresivamente, identificaban en las narrativas y actividades rituales elementos que les permitirían establecer un supuesto “encuentro entre la teología suruwaha y la teología cristiana”:

Durante más de diez años de convivencia, el equipo ha tratado de compartir a Jesús (*Jasiuwa*) principalmente a través de la vida. Hemos tenido mucho cuidado de no ceder a la tendencia de hablar mucho de Jesús antes de saber realmente cómo el mismo Jesús quería presentarse a los suruwaha. Aun así, era imposible esconder nuestra relación personal con Jesús y lo que Él representa en nuestras vidas. Ellos nos veían saliendo a orar a la selva, nos ofían orar por los enfermos en el nombre de Jesús y a menudo veían que esas oraciones eran contestadas. Nunca supimos cómo situar a *Jasiuwa* teológicamente de manera que tuviese sentido para ellos – solo decíamos que Jesús era bueno y los animábamos a buscar, ellos mismos, una relación con Jesús. Hicimos esto durante años, mientras orábamos pidiéndole al Señor que se revelase a ellos (Suzuki, 2001).

Con la experiencia adquirida, la actuación proselitista se hizo más explícita. Se intensificó la actuación marcante de pastores en el equipo de JOCUM que promovían la conversión de los recién contactados suruwaha a la fe en *Jasiuwa*. Como táctica de evangelización, la asistencia sanitaria se usó como vehículo para reforzar la dependencia con la iglesia: exorcismos, cantos cristianos y oraciones acompañaban la aplicación de medicamentos alopáticos – aunque la cura siempre se presentaba como efecto de la acción divina. La adaptación del mensaje cristiano se desarrolló mediante las llamadas “analogías de la redención” (Suzuki 2001; 2003) – que conectan con el “factor Melquisedec” (Richardson, 2020), concepto ampliamente difundido entre las agencias misioneras que considera que la revelación divina preparó de forma primordial a todos los pueblos de la tierra para la recepción del mensaje cristiano.<sup>23</sup> Según estas analogías de la redención, la tradicional inhalación de tabaco en forma de rapé (común en el uso cotidiano y ritual, así como en las iniciaciones chamánicas) se convirtió en “bautismo cristiano” de los indígenas; las narrativas suruwaha se transformaron en variaciones bíblicas sobre Elías, Abrahán o Moisés; y los cantos *wajuma* y sueños de los chamanes pasaron a ser, según los misioneros, encuentros con Jesús:

Un muchacho compuso una melodiosa canción que imita el sonido de la cadencia del remo en las aguas de un río. Esa canción habla sobre los ángeles que reman en el río celeste, festejando a Jesús. Conforme van cantando, los ángeles reman y balancean las cabezas y sus pendientes de plumas de guacamayo, en una poética coreografía celestial. Otros suruwaha han confesado sus pecados y clamado abiertamente por la misericordia de Jesús” (Suzuki, 2005: 130).

La amalgama doctrinaria llegó a su auge con la predicación sobre la muerte de Jesucristo en versión adaptada. Se creó un mensaje salvacionista que intentaba contraponerse a la dramática práctica de envenenamiento por timbó (*Deguelia utilis*, una especie de barbasco de uso ictiotóxico), presente entre los Suruwaha de las últimas generaciones<sup>24</sup>. Según los misioneros, “Jesús tomó timbó: con su muerte Él pagó el precio perfecto por el pecado de los Suruwaha. Jesús murió, bajó al Hades, enfrentó al espíritu del timbó y lo venció. Nadie más tiene que tomar timbó, pues Él mismo ya lo tomó de una vez por todas” (Suzuki, 2001). Esta concepción sobre el pecado suruwaha, con la consiguiente demonización de los “espíritus” malignos de la cosmología indígena, llegó a un punto extremo cuando, en 1999, los misioneros organizaron un viaje a las malocas con un grupo de indígenas maorí de Nueva Zelanda, y promovieron – ataviados con sus ornamentos y objetos rituales – una especie de ritual sagrado que tenía como objetivo abatir a *kunaha karuji*, “el espíritu del timbó”<sup>25</sup>.

De hecho, es práctica común en la acción misionera actuar utilizando indígenas “convertidos” para llevar la fe a pueblos aislados o de contacto reciente. Ese fue el procedimiento realizado, por ejemplo, por la *Missão Novas Tribos Brasil* al incorporar indígenas waiwai en las expediciones de contacto con los zo'é durante los años 1980 y, más recientemente, por la *Frontier International Mission*, al contratar indígenas matsés en la evangelización los aislados korubo en el valle del Yavarí o por *Greene Baptist Church* con los jamamadi del Purús (Aparicio, 2021). Con esos mismos procedimientos, el deseo de expandir las fronteras de la fe llevó al equipo de JOCUM a promover expediciones de contacto en el territorio de los aislados hi merimã. De hecho, en 1995 los misioneros que trabajaban entre los suruwaha fueron sorprendidos por la FUNAI en una expedición de contacto que contó con el apoyo de guías contratados; en esa ocasión, indígenas anawá. La expedición fue interceptada, y los diarios de campo de los misioneros revelaron los verdaderos propósitos de la iniciativa de JOCUM<sup>26</sup>:

En realidad, el diablo no está satisfecho en perder terreno de nosotros, y va a intentar lo que esté a su alcance para hacernos retroceder, desistir, irnos de aquí, pero en nombre del Señor Jesucristo continuaremos hasta el tiempo que el Señor determine. Esta tierra, este lugar y este pueblo Hi Merimã pertenecen al Señor Jesucristo (Nivaldo Carvalho, 5 de mayo de 1995).

Ayer estaba orando y Dios me dio aquel versículo que dice que andamos gracias a la fe y no a la visión. Aunque no veamos nada y las cosas nos

parezcan confusas, creo que Dios controla todo por aquí, Él es la principal persona interesada en este pueblo, en el contacto [...]. Hoy por la mañana en la cabaña, Dios me dio una palabra poderosa en salmos. Me postré rostro a tierra ante el Señor y le pedí la bendición, para que pueda heredar la tierra Hi Merimã, el pueblo Hi Merimã (Nivaldo Carvalho, 14 de junio de 1995).

En sus escritos, los misioneros destacan la idea de que los suruwaha se transformarán en *Jasiuwa bahi*, “presa de Dios”: bajo la protección divina, salvarán sus vidas. Así lo narra el libro *A Way Beyond Death*, en el que la periodista Jemimah Wright (2012) escribe una novela basada en las aventuras misioneras de Márcia y Edson Suzuki en las malocas suruwaha<sup>27</sup>. Durante veinte años, JOCUM ensayó un programa de capacitación para jóvenes pastores indígenas, trató de inducir procesos escolares de alfabetización y traducción bíblica<sup>28</sup> y, como hemos visto, buscó expandir la misión entre los indígenas en aislamiento próximos al territorio suruwaha. Estas iniciativas fueron interrumpidas con la intervención del Ministerio Público Federal, que en 2003 solicitó la expulsión de los misioneros de la tierra indígena.

## Los límites bíblicos de la cultura indígena

Los escritos que sistematizan la teología y metodología misional de JOCUM se inscriben en el denominado paradigma de *contextualización*. La contextualización se desarrolla entre los códigos indígenas y los códigos misioneros, y paradójicamente no guarda ninguna conexión con los contextos – políticos, territoriales, de conflicto – que inciden sobre el pueblo indígena. El problema del fundamentalismo misionero está en su fe unívoca en el tránsito transcultural: la traducción del mensaje cristiano parte del presupuesto de equivalentes funcionales entre las lenguas, que prevalecen a pesar de las diferencias culturales, pero que deben garantizar la proximidad al código bíblico original. Como afirma Vilaça (2016) al analizar el proceso evangelizador, si para los indígenas el dilema del encuentro está en la diferencia entre “cuerpos”, para los misioneros el punto crítico tiene como eje la diferencia de “versiones”.

En efecto, como el objetivo de la misión es hacer que la palabra bíblica alcance a los indígenas, la salvación de las almas es la finalidad mayor – la defensa de la tierra no lo es. JOCUM se articuló con la FUNAI para entrar en la tierra indígena e inició su actividad misionera, pero permaneció omisa en el proceso de demarcación que garantizaba los derechos territoriales suruwaha. Del mismo modo, estuvo ausente en el proceso de construcción de las nuevas políticas de salud pública que llevaron a la implantación de los Distritos Sanitarios Especiales Indígenas en 1999 – un cuadro que amenazaba su monopolio asistencial sobre la salud indígena, vehículo de propagación de la fe que camuflaba en las prácticas alopáticas la eficacia de la acción

divina. Asimismo, entre 1999 y 2003, cuando diversas entidades se aliaron ante la amenaza de los proyectos madereros internacionales que pretendían establecerse en el entorno suruwha, JOCUM continuó con su agenda misionera, ajena a las movilizaciones que condujeron a la obstrucción del megaproyecto maderero y a la demarcación de la Tierra Indígena Deni, que garantizaba 15.310 km<sup>2</sup> de área protegida continua, colindante con la tierra suruwha.<sup>29</sup>

El modelo de contextualización de JOCUM se contrapone al modelo de *inculturación* que orientó las prácticas indigenistas de sectores cristianos inspirados en la teología de la liberación (Gutiérrez, 1986; Boff, 1986; Ellacuría y Sobrino, 1990). Según Ronaldo Lidório, uno de los principales sistematizadores de la “antropología misionera” (o “antropología transcultural”, como estas agencias la denominan actualmente), “mientras la inculcación defiende y propone un Dios culturalmente ‘aceptable’, la contextualización expone al Dios revelado y *un evangelio que confrontará la cultura, ya que el pecado ha contaminado al hombre dentro de su círculo sociocultural*” (Lidório, 2008: 19, destaque nuestro). La contextualización abre una posibilidad de acción misionera que escapa de los desvíos del sincretismo y del nominalismo evangélico. Se trata de evitar así el “peligro político” (que confundiría el evangelio con el ropaje cultural de quien lo expone), el “peligro del pragmatismo” (no todo lo que es funcional desde el punto de vista misional es propiamente bíblico) y el “peligro sociológico” (cuando los misioneros toman decisiones basadas en una pura interpretación sociocultural y no en instrucciones bíblicas) (Lidório, 2008; Burns, 2011). Por consiguiente, la contextualización implica una abertura a los valores de la cultura indígena y a sus formas de expresión, siempre que no entren en conflicto con los marcos incuestionables de la teología bíblica. En caso de contradicción, la doctrina cristiana debe sobreponerse al “pecado indígena”. En efecto, los principios que fundamentan la contextualización misionera son:

1. La Palabra es supracultural y atemporal, por lo tanto, viable y comunicable para todas las personas, en todas las culturas, en todas las generaciones. Creemos, por tanto, que la Palabra define a la persona y no al contrario; 2. Contextualizar el evangelio no es reescribirlo ni darle forma a la luz de la antropología, sino traducirlo lingüística y culturalmente a un escenario diferente para que todos comprendan al Cristo histórico y bíblico; 3. Presentar a Cristo es el propósito último de la contextualización. La iglesia debe evitar que Jesucristo sea presentado sólo como una respuesta a las preguntas que hacen los misioneros, una solución solo para un segmento o un mensaje ajeno a los destinatarios (Burns, 2011: 17; Nicholls, 1983; Lidório, 2008)

Esta es la fundamentación misionera que inspiró la práctica de JOCUM entre los suruwha, y que según la teología transcultural se inscribe en uno de los extremos de un “espectro misionológico” adaptado para Amazonia a partir de contextos musulmanes, budistas e hinduistas: *The C1 to C5 Spectrum* (Travis,

1998). Este modelo establece categorías graduales de contextualización entre situaciones con marcas culturales más accesibles y ambientes más intrincados, evitando caer en la zona prohibida del sincretismo: es “el caso de la iglesia suruwaha [...], que se ubica en el extremo C5, que es la contextualización más radical” (Suzuki, 2005: 137). Lo que está en juego es, de nuevo, el límite de las posibilidades entre la apertura a los indígenas y la manutención de la norma bíblica universal:

La iglesia suruwaha hoy es una iglesia *sui generis*. Aunque ellos estén viviendo un momento de reformulación de la visión de mundo basados en su nueva fe en Jesús, visitantes que no conozcan su lengua ni su cultura no conseguirán darse cuenta de ningún rasgo externo de cristianismo. Los Suruwaha siguen viviendo en malocas, usando tangas y cazando con arco y flecha. Se pintan con achiote y celebran sus fiestas tradicionales [...]. Ni ellos mismos dirían que cambiaron de religión. ¿Qué clase de comunidad cristiana es esa? ¿Será una iglesia altamente contextualizada o una iglesia sincrética? (Suzuki 2005, 130-131).

Más adelante, al describir los parámetros de misionalización del islam que servirán de base para la misión suruwaha, la misionera afirma:

Los creyentes C5 permanecen insertos legal y socialmente en la comunidad islámica. En algunos puntos, son similares a los seguidores del movimiento judío-mesiánico. Los aspectos de la teología islámica que *son incompatibles con la Biblia son rechazados o reinterpretados cuando es posible* [...] En las comunidades cristianas de tipo C-5, los creyentes indígenas adoran a Jesús, pero continúan inseridos en la estructura social y religiosa de la tribu. Declaran públicamente su fe en Jesús, pero no forman un grupo religioso separado de los demás miembros de la sociedad. Bajo el punto de vista de la comunidad local, a esos creyentes se les considera personas que han pasado por una nueva experiencia sagrada. Pero esa experiencia no supuso ninguna ruptura social dentro de la tribu (*ibid.*: 134-136 - destaque nuestro)

En la interacción entre Biblia y cultura, JOCUM busca una teología “que integre, en su propia conceptualización, elementos culturales *que sean calificados como material válido* para la reflexión teológica” (*ibid.*: 138). Esta es la asimetría que define en su esencia la intervención misionera, y que impone una acción adaptativa en la que la perspectiva indígena es válida solamente en función de su capacidad de sintonización con el cristianismo. De hecho, el extremo C5 nunca ha sido consensual entre los sectores más integristas de JOCUM y contó con duras críticas internas, entre las que destaca la de la teóloga Barbara H. Burns, una de las principales referencias de la doctrina transcultural, y que restablece la predominancia bíblica en los *impasses* que surgen ante las “creencias animistas”<sup>30</sup>. De esta manera, la clásica doctrina fundamentalista de la inerrancia bíblica recupera su valor definitivo<sup>31</sup>.

Este es precisamente el punto de inflexión que denota el integrismo de la misión: en contraste con el protestantismo liberal que fundamentó el llamado

“humanismo secular” de la sociedad norteamericana moderna, JOCUM y otras agencias misioneras que actúan en Amazonia establecen un paradigma bíblico inalterable que exige una intervención adaptativa de la cultura indígena. Para eso, no dudan en crear mecanismos innovadores para alcanzar zonas remotas. Como afirma Armstrong en su estudio del fundamentalismo evangélico, “se tiene la impresión de que los fundamentalistas son inherentemente conservadores y aferrados al pasado y, sin embargo, sus ideas son esencialmente modernas e innovadoras” (2001: 17). Por eso la teología de JOCUM sobre la cuestión suruwha aparece en sus círculos como una iniciativa de vanguardia, dispuesta a poner todos los medios – conceptuales y pragmáticos – para subsumir la cosmología y las prácticas indígenas en la matriz de las Escrituras. Las “analogías de la redención” de Márcia Suzuki – la metamorfosis del tabaco de los chamanes en avatar del bautismo es un ejemplo elocuente – son una versión actualizada de la convicción fundamentalista sobre la inerrancia bíblica, capaz de fagocitar los contextos transculturales.

Durante los años 2000, Amazonia vivió un momento de consolidación de procesos en los que confluyeron el protagonismo de las organizaciones indígenas, las políticas de demarcación de las tierras indígenas y la cooperación productiva entre indigenismo, antropología y socioambientalismo. Para las agencias proselitistas, el secularismo modelaba un escenario adverso, que condujo de hecho a la expulsión de las misiones del territorio suruwha. La “batalla por la Biblia” iniciaba una nueva etapa para JOCUM, que de todas formas continuó inspirado en los mismos principios. Sin intervención posible en las malocas suruwha, la agencia se asoció a políticos ultraconservadores y a sectores influyentes del agribusiness para dar paso a un movimiento de criminalización de prácticas indígenas. En escala nacional e internacional, JOCUM transformó a los suruwha en los suicidas e infanticidas paradigmáticos de la Amazonia indígena. Irónicamente, podríamos decir que, de la condición de “presas de Dios”, los suruwha pasaron a ser presas del fundamentalismo misionero.

## Cuando la iglesia ocupa la nación: “Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos”<sup>32</sup>

“As instituições piraram nesta nação. Mas há uma instituição que não pirou, e esta nação só pode contar com essa instituição agora. É a igreja de Jesus. Chegou a nossa hora. É o momento de a igreja ocupar a nação. É o momento de a igreja dizer à nação a que viemos. É o momento de a igreja governar. Se a gente não ocupar este espaço, Deus vai cobrar da gente”.

Damares Alves (*O Globo*, 8/12/2018)

La acción proselitista de las agencias misioneras realizó un salto de escala al pasar de las iniciativas locales en contextos indígenas como zo'é y suruwaha a una misión mayor, en el que el evangelismo integrista se convirtió en uno de los protagonistas de la ola conservadora brasileña, al agregar fuerzas económicamente liberales, moralmente reguladoras, securitariamente punitivas y socialmente intolerantes (Almeida, 2019). La articulación de evangelismo y conservadurismo fue uno de los cimientos para la victoria electoral de la extrema derecha y abrió camino a la intensificación de un programa misionero de alcance nacional: tras décadas de secularismo, un gobierno cristiano - aliado a militares y élites ruralistas - posibilita la consolidación de Brasil como nación creyente. La figura emblemática de la ministra y pastora Damares Alves, a cargo del Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos se vuelve así una de las expresiones más fieles de la sumisión del gobierno Bolsonaro a los designios del Dios bíblico.

A partir del caso de la invasión del territorio zo'é, Ribeiro (2015) ya había señalado algunas alianzas entre la religión (evangélica) y la política (ruralista) contra los pueblos indígenas. Al recurrir a una determinada "teoría de Brasil" fundada en un *modus operandi* colonial (que genera una cuestionable clasificación antropológica), la narrativa misionera sostiene que "los pueblos indígenas no desaparecieron, sino que se fusionaron con el colonizador formando una nación mestiza" (Luz, 2014). Eso proporcionó argumentos a los misioneros, interesados en la "integración" de los indígenas en la cultura cristiana, y a quienes, en afrenta al artículo 231 de la Constitución Federal de 1988, pretenden descalificar las demandas territoriales indígenas. No es por acaso que la clasificación de los pueblos indígenas por parte de esa antropología misionera al servicio de los ruralistas llegó a incluir el término "falsos indios" para referirse a los pueblos que comenzaron a exigir la regularización de sus áreas de ocupación como tierras indígenas en varios lugares de Brasil.

Con el ascenso de Bolsonaro, esta alianza misional-ruralista contra los pueblos indígenas adquirió mayores proporciones, especialmente con el nombramiento de Damares Alves como ministra de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos y con la creación de la Secretaría Especial de Asuntos Territoriales, dirigida por Nabhan Garcia, influyente líder latifundista en el Congreso Nacional. Por medio de una medida provisional, al inicio del gobierno de Bolsonaro, la FUNAI "se repartió" entre el Ministerio y la Secretaría. Sin embargo, la Corte Suprema frenó el intento de desmantelar el órgano indigenista<sup>33</sup>. Como resultado, la FUNAI volvió "entera" al Ministerio de Justicia y Seguridad Pública. A partir de entonces, se intensificaron los ataques a la política de protección de los pueblos aislados y recién contactados llevada a cabo por la FUNAI. Respecto a los pueblos aislados, una vez más los misioneros criticaron la política de no contacto bajo el argumento de que serían vulnerables a enfermedades<sup>34</sup>. En el caso de los pueblos de

contacto reciente, el propio presidente Bolsonaro declaró que “los indios en las reservas son como animales en los zoológicos”<sup>35</sup>, en crítica abierta a la política de protección de las tierras indígenas. Damares Alves, según un informe publicado por el periódico *Folha de São Paulo*, indicó cómo se produciría el cambio de orientación de la política para los pueblos indígenas aislados y recién contactados:

“Sería empezar a ingresar poco a poco a esos pueblos sin ninguna agresión a su cultura, respetando sus especificidades, respetando, incluso, esos pueblos aislados. Tenemos pueblos aislados. La clasificación es: el indio de contacto reciente, el indio aislado, el indio semi-aislado. Tenemos que respetar la clasificación de cada uno, pero podemos interactuar poco a poco con los indios de Brasil”<sup>36</sup>.

De acuerdo con la información contenida en el “Informe en Defensa de los Pueblos Indígenas Aislados en el Interfluvio Xingu-Bacajá” elaborado por el *Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato* (Opi), dos hechos hicieron aún más explícita la relación entre los misioneros vinculados a MNTB y los políticos ruralistas en el ámbito del gobierno de Bolsonaro. El primero de ellos, a principios de 2020, fue el nombramiento por parte del presidente de la FUNAI de un misionero de MNTB, Ricardo Lopes Dias, al frente de la Coordinación General de Indígenas Aislados y de Contacto Reciente (CGIIRC) del organismo indigenista. Con doctorado en antropología y años de experiencia en la evangelización de los indígenas matsés del valle del Yavarí, el misionero encajaba en los planes del gobierno de Bolsonaro de alterar los criterios y premisas de actuación del Estado con estos pueblos. Debido a su falta de experiencia como indigenista y como gestor de políticas de alta complejidad, el breve paso de Ricardo Lopes al frente de la CGIIRC fue desastroso. Con el estallido de la pandemia del Covid-19, la dirección se preocupó más por rebatir los “ataques” de los medios de comunicación, por hacer elogios al gobierno de Bolsonaro y por intentar facilitar la entrada de misioneros en las tierras indígenas. El resultado fue literalmente genocida: a pesar de contar con equipos de campo con experiencia e instrumentos administrativos eficaces para hacer frente a la situación<sup>37</sup>, la CGIIRC actuó débilmente para contener el avance del virus entre poblaciones altamente vulnerables. Tal situación, entre otras, acabó dando lugar a un movimiento sin precedentes en Brasil, en el que los pueblos indígenas, a través de la Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil (APIB), presentaron una demanda contra el gobierno de Bolsonaro en la Corte Suprema<sup>38</sup>. Debido a su incapacidad de gestión y al patente conflicto de intereses relacionado con su nombramiento, Ricardo Lopes fue destituido del cargo en noviembre de 2020.

El segundo episodio ocurrió en el contexto del proceso de invasión de la Tierra Indígena Ituna-Itatá<sup>39</sup> en la región de Altamira, en Pará. Durante una operación de contención de la deforestación regional, agentes ambientales federales detuvieron a Edward Mantoanelli Luz, hijo del presidente de MNTB.

En esta ocasión, Edward fue detenido por invadir la tierra indígena e intentar obstaculizar el trabajo de los agentes ambientales. En el caso en cuestión, la relación entre ambos hechos muestra cómo el *modus operandi* de la “pacificación del campo” efectuada por el gobierno de Bolsonaro se programó para legalizar el crimen de invasión y despojo de las tierras indígenas: bajo los auspicios del senador Zequinha Marinho<sup>40</sup>, asociaciones de productores rurales iniciaron el proceso de invasión y deforestación de las tierras indígenas. Contratado por la asociación de latifundistas invasores, Edward M. Luz produjo un informe favorable a la asociación y descalificó los criterios aplicados por la FUNAI para regularizar la zona<sup>41</sup>. Con ese informe, el senador presionó al Gobierno y a la presidencia de la entidad indigenista para que redujeran la superficie de la tierra indígena. La “Nueva FUNAI”, presidida por un delegado de la Policía Federal (Marcelo Xavier) indicado por el frente ruralista, presentó la solicitud a la Coordinación General de Indios Aislados y de Contacto Reciente de la FUNAI, controlada por el misionero de MNTB. Así, Ricardo Lopes ordenó a los técnicos que atendiesen la demanda de la presidencia y emitiesen una justificativa “técnica” para la reducción de la tierra indígena.

Si entre los misioneros se observa un esfuerzo por construir una convergencia entre argumentos antropológicos y evangélicos para dar base conceptual a su acción proselitista, entre los ruralistas el esfuerzo se dirige a conectar los argumentos antropológicos con los de la pericia policial, de manera que sea posible que un antropólogo “experto” diga, por ejemplo, “quién es indígena y quién no”, si está “probada” o no la existencia de determinado pueblo aislado, y si una determinada tierra está ocupada tradicionalmente o no. No es casualidad que la “Nueva FUNAI”, en la estela de ese revisionismo generalizado de la política indigenista, acabara editando la Instrucción Normativa n.º 09/2020, según la cual los invasores de tierras indígenas pueden solicitar al Estado la regularización del área y la licencia de actividades económicas, incluso en tierras indígenas ocupadas por pueblos aislados. En este contexto, ante la necesidad de que antropólogos “expertos” pudieran opinar tanto sobre criterios de “indianidad” como sobre la “tradicionalidad” de las tierras, en 2020 la “Nueva FUNAI” presentó la propuesta de un “Curso de postgrado *lato sensu* en Antropología: Cultura, Sociedad y Contemporaneidad”, impartido precisamente por el misionero y coordinador de la CGIIRC Ricardo Lopes Dias y por Cláudio Badaró (filósofo con “especialización” en Antropología y asesor de la presidencia de la FUNAI). Impartido por antropólogos vinculados a evangélicos y ruralistas, el curso estaría certificado por la Policía Federal y tendría como objetivo formar antropólogos especialistas en “temas contemporáneos”. Debido a la evidente desviación de propósito, la FUNAI renunció a impartir el curso tras una investigación abierta por el Ministerio Público Federal.<sup>42</sup>

En el ámbito de los suruwaha, el punto de partida de la campaña de criminalización realizada por JOCUM inmediatamente después de su expulsión

de la tierra indígena fue la fundación, en 2006, de la ONG Atini - Voz pela Vida a cargo de Márcia Suzuki y Damares Alves - pastora de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular<sup>43</sup> y futura ministra de Bolsonaro. Una de las primeras y más efectivas acciones de difusión de la imagen estigmatizada de los suruwaha (que circula ampliamente en la web hasta hoy) fue la realización del documental “Hakani” (2008), dirigido por David L. Cunningham, hijo del fundador de *Youth With A Mission*. El video es una puesta en escena de un presunto acto de infanticidio de los suruwaha, utilizado como base mediática para promover una ley nacional de criminalización del infanticidio indígena. Realizado con actores indígenas de diversas etnias y en un escenario falsamente presentado como original, el documental se retiró de Internet por orden del Ministerio Público Federal en 2017, después de años de circulación en línea. Comentarios racistas proliferaron en las redes sociales, asociando a los suruwaha con un imaginario de salvajismo – “al mezclar lo real con lo virtual, la historia se volvió verdadera por el simple hecho de haberse escenificado como una película y haber producido efectos reales en sus espectadores” (Santos-Granero, 2011: 132). Además de haberse servido de indígenas de otros contextos, como los karitiana (de nuevo la maniobra de manipulación de indígenas “convertidos” para llegar a los pueblos “no alcanzados”), la narrativa del documental finaliza con declaraciones sin absoluta consistencia etnográfica, como la de que “todos los años centenas de niños son enterrados vivos en Amazonia”. El impacto de las campañas de Atini<sup>44</sup> llegó al Congreso Nacional y derivó en el Proyecto de Ley n.<sup>o</sup> 1057/2007, conocido como “Ley Muwaji”<sup>45</sup>, que “dispone sobre el combate a prácticas tradicionales nocivas y sobre la protección de derechos fundamentales de niños indígenas”. Aprobado en la Cámara de Diputados, se reconfiguró como Proyecto de Ley de la Cámara (PLC) 119/215 y está en proceso de análisis en la Comisión de Derechos Humanos del Senado Federal. Si fuese aprobado, añadiría un artículo a la Ley n.<sup>o</sup> 6001/73, “Estatuto del Indio”.

La Asociación Brasileña de Antropología (Oliveira, 2009) y diversos estudios antropológicos han mostrado en profundidad los entresijos de esta campaña “a favor de la vida” montada sobre la marca de la criminalización indígena. Los análisis de Segato (2006, 2014) y de Holanda (2008; 2018) han sido imprescindibles en este debate:

“¿Por qué estas imágenes de indígenas matando *tradicionalmente* a sus hijos son tan verosímiles? ¿Por qué ese argumento transmite credibilidad entre quienes no conocen las realidades indígenas? Bajo las acusaciones de “riesgo de infanticidio”, las familias indígenas están siendo puestas bajo sospecha [...]. ¿De cuántas violaciones a los derechos constitucionales y humanos ha sido responsable JOCUM/Atini por su planteamiento, instalación, acción e intervención, sin ser sancionada por las autoridades públicas? ¿Por qué se permite a esta institución – y a otras que están bajo el manto del Evangelio – actuar violando una serie de derechos en nombre de la “defensa de la vida”? [...] Sostenemos que esta agenda no puede limitarse a la defensa de los derechos individuales perdiendo su contexto

de pertenencia a un grupo étnico. Un derecho fundamental de toda persona es precisamente el de formar parte de un pueblo. Y un pueblo al que se le criminaliza y se le llama infanticida tiene su dignidad herida. Como bien ha observado Rita Segato (2006), desde una perspectiva jurídica, las costumbres tradicionales basadas en prácticas y valores culturales ancestrales no son equivalentes a las leyes estatales o supraestatales – al derecho en su sentido moderno –, que también incluye, desde una perspectiva antropológica y etnográfica, la pluralidad de nociones de justicia” (Holanda, 2018: 183).

El argumento de Segato (2014) a favor del *pluralismo histórico* promueve la idea de un Estado restituidor, que reconoce el protagonismo del foro étnico y asegura la deliberación interna autónoma de la comunidad indígena. En contraposición, la consolidación actual de la campaña de JOCUM dentro del gabinete de la ministra Damares Alves<sup>46</sup> insiste en la política de criminalización. De hecho, en enero de 2021, Bolsonaro presentó al Congreso un paquete de 35 medidas prioritarias, entre las que se incluye el proyecto de “combate al infanticidio indígena” – junto a otras medidas como el incentivo al registro, adquisición y comercialización de armas de fuego o el proyecto de ley de regularización de tierras que legaliza ocupaciones ilegales cometidas por latifundistas, madereros y otros sectores del agribusiness.

Las conexiones entre JOCUM y el bolsonarismo están activas no solo en los organismos oficiales, sino en los sectores ideológicos que dan sustentación al Gobierno. Así lo observamos, por ejemplo, en la trayectoria de Bráulia Ribeiro quien, como vimos, inició en los años 1980 las actividades misioneras entre los suruwaha y ocupó en los años 2000 la presidencia nacional de *Jovens Com Uma Missão*. Junto a Marcia Suzuki, participó en las articulaciones políticas de su organización en el proceso sobre infanticidio indígena, y en audiencias públicas llegó a afirmar que “la única diferencia entre nosotros y los suruwaha es que ellos hablan su lengua, exclusivamente”, y que “vamos [a los suruwaha] para enseñar lo que es ético, lo que es moral, lo que es bueno, lo que edifica, no lo que destruye la vida”<sup>47</sup>. Caminan juntas la negación de la diferencia indígena y la afirmación de la superioridad de los parámetros misioneros sobre la vida suruwaha. Actualmente, Bráulia Ribeiro actúa desde Estados Unidos como columnista del periódico ultraconservador *Brasil Sem Medo*, en el que firma sus artículos como *Master of Divinity* por la Universidad de Yale. *Brasil Sem Medo* ([www.brasilsemmedo.com](http://www.brasilsemmedo.com)) se lanzó en 2019 como “el mayor periódico conservador del Internet brasileño” y tuvo como presidente del consejo editorial a Olavo de Carvalho, ideólogo de extrema derecha que inspiró una parcela expresiva del bolsonarismo<sup>48</sup>. Los artículos de Bráulia Ribeiro se centran en temas habituales de la agenda evangélica fundamentalista, así como en lugares comunes de la política de Bolsonaro – críticas ostensivas a la izquierda y al marxismo, prioridad de la moralidad cristiana como reguladora de la vida pública, defensa tenaz de los líderes políticos *alt-right* en el mundo actual<sup>49</sup>. En un reciente artículo titulado “Brasil necesita a Damares”<sup>50</sup>, pone de manifiesto – como observamos en el ámbito

de JOCUM – la importancia que la ministra posee como instancia mayor del ultraconservadurismo evangélico en el cuadro político brasileño. Después de elogiar a Bolsonaro por ser “conservador con los pies en el suelo, práctico”, declara:

“Al entregar las pautas de la izquierda en manos de una mujer de fe, Bolsonaro restaura el sentimiento moral del país. Derechos Humanos no es un concepto liberal ni secular. No es un subproducto cultural sin origen. Seres humanos solo pasaron a ser considerados seres inalienables, hasta lo más básico como el derecho a la vida, cuando la idea del Creador amoroso y envuelto con la humanidad pasó a ser un axioma. Cuando Jefferson dice en la Declaración de Independencia: “Nosotros consideramos estas verdades como autoevidentes: que todos los hombres y mujeres han sido creados iguales; que el Creador los dotó de ciertos derechos inalienables”. Este “nosotros”, sujeto de la frase, tiene que ser necesariamente un “nosotros, el pueblo cristiano” [...]. No existe lógica, ni terreno moral sólido en el pensamiento de izquierda. Existe solo una arena movediza, sujeta a los humores políticos de los burócratas del poder. Es por eso, y por otras cosas, que Bolsonaro hizo muy bien en entregar la orientación social del gobierno a alguien que concibe la cuestión como “problema de gente amada por Dios” y no como cuestión política, y que en la tarea ardua de arañar la superficie del problema se ve como alguien que rinde cuentas a algo mayor que el pueblo y el gobierno [...] Damares es una mujer que sabe arrodillarse ante el Altísimo. Cada pequeña conquista es un milagro de la gracia divina. Para mí, no existe mejor ocupante para un cargo público que alguien en esta posición” (B. Ribeiro, 2020).

Lejos de reducirse a una orientación religiosa difusa, el desarrollo de un poder político evangélico explícito avanza a través de diversas plataformas y estrategias organizativas. Damares Alves ha sido integrante de la *Associação Nacional de Juristas Evangélicos* (ANAJURE), en la que ocupó el cargo de directora de asuntos legislativos en el consejo directivo. ANAJURE es una de las instancias más activas del evangelismo en la política: en las bambalinas del poder, fue determinante en la indicación del jefe de la Defensoría Pública Federal para garantizar pautas de la agenda evangélica – entre ellas, el impedimento del derecho al aborto; consiguió ser aceptada como *amicus curiae* en la acción sobre criminalización de la homofobia en la Corte Suprema, y extendió de forma inédita ese papel a otras acciones sobre obligatoriedad de la Biblia en las escuelas y sobre “ideología de género” (Mazza, 2020). En su Declaración de Principios, los miembros de ANAJURE reconocen que la Biblia es “divinamente inspirada, inerrante, infalible, verdadera, y es ella nuestra única regla de fe y conducta”<sup>51</sup>. Asimismo, la asociación se constituyó como instancia de primera línea en el lobby para situar evangélicos en cargos públicos.

En los últimos años, Damares Alves, como líder religiosa afianzada en el gobierno Bolsonaro, y *Jovens Com Uma Missão*, como una de las agencias evangélicas más consolidadas en Brasil, trabajan en la implantación de *The Send*, movimiento ultraconservador de matriz estadounidense activo en el

crecimiento del evangelismo en la política y en el proyecto de cristianización de la nación<sup>52</sup>. Participaciones directas de Bolsonaro y Damares en actos multitudinarios de *The Send* han sido organizados en Brasil por JOCUM y circulan en sus medios digitales<sup>53</sup>. El pastor Marcos Borges “Coty”, con su doctrina del “pastoreo inteligente”, es uno de sus articuladores, apoyador activo de Bolsonaro y director de la editorial de JOCUM. La estrategia de *The Send* sintoniza también con otro de los nuevos canales priorizados por el evangelismo conservador: la introducción de formación misionera en instituciones universitarias privadas con autonomía para crear cursos y programas inspirados en ideales de “convergencia entre la vida misionera y profesional”, como la *UniMissional*. De forma integrada con más de 100 cursos, esta institución desarrolla un programa que “une la graduación o el postgrado universitario con asignaturas bíblicas y de preparación misionera, además de otras vivencias diversas”<sup>54</sup>. El desarrollo acelerado de la *UniMissional* – fundada en 2020 – ha sido posible gracias al apoyo directo del Ministerio de Educación en los procesos de homologación<sup>55</sup>, así como a la articulación con la *UniCesumar*, otra de las mayores universidades privadas en Brasil, con más de 150 mil estudiantes – casi todos en régimen de educación a distancia. En esta estrategia innovadora de evangelización a gran escala, la Universidad de las Naciones – institución vinculada internacionalmente a JOCUM/YWAM – y la *UniCesumar* desarrollan desde 2018 un acuerdo de cooperación<sup>56</sup>.

Al aspirar a un Brasil evangélico, las agencias misioneras, sus iglesias de referencia y sus líderes que actúan en las esferas gubernamentales no han olvidado su aspiración original de llevar la palabra bíblica a los pueblos no alcanzados – lo que podría llevar a la retomada de proyectos misioneros entre los zo’é y los suruwaha. En plena pandemia de Covid-19, la injerencia evangélica consiguió una gravísima interferencia en la elaboración de una ley nacional construida para consolidar los protocolos de protección de los pueblos indígenas contra el nuevo coronavirus. En efecto, la Ley 14.021<sup>57</sup> establece medidas de protección social para prevención del contagio y de la diseminación del Covid-19 en los territorios indígenas, cimarrones y de comunidades tradicionales. Sin embargo, el frente parlamentario evangélico consiguió incluir un artículo que autoriza “la permanencia de misiones religiosas que ya estén en las comunidades indígenas, después de la evaluación por parte del equipo de salud y el aval del médico responsable” (art. 13). A su vez, esta inclusión desmesurada es más alarmante, ya que no se dirige a las comunidades indígenas en general, sino especialmente a los pueblos en aislamiento, cuya vulnerabilidad socio-epidemiológica es mayor. La *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (APIB) presentó ante la Corte Suprema una Acción Directa de Inconstitucionalidad<sup>58</sup> contra este artículo para garantizar la prohibición de entrada o permanencia de personas en áreas donde viven indígenas en aislamiento. Los sectores evangélicos argumentan a partir de una conveniente defensa de la libertad religiosa y de la autonomía indígena, sin llevar en cuenta lo siguiente:

“la autonomía en este caso es la autonomía para permanecer en el aislamiento, incluso si los misioneros religiosos gozan de buena salud. La libertad religiosa de los misioneros puede ejercerse en todo el territorio nacional y no hay nada antidemocrático en hacerla compatible con las pequeñas regiones donde estos grupos minoritarios y vulnerables se resisten a mantener sus propias formas de vida” (Amado *et al.*, 2021).

El Gobierno, en sintonía con el evangelismo político que lo sustenta, no duda en poner en riesgo la salud indígena y promover los intereses de las agencias misioneras, más preocupadas con la salvación de las almas indígenas que con la protección de sus cuerpos. De hecho, el fundamentalismo evangélico nunca ha tenido problema en aliarse a los tradicionales agresores de las vidas indígenas: militares y sectores del agribusiness (pecuaria, monocultivo de soja e industrias de extracción maderera y mineral) constituyen con los evangélicos la base de la extrema derecha en el poder. Como declara la líder munduruku Alessandra Korap, “Damares no nos representa a nosotros, indígenas, porque los evangélicos están entrando en nuestra tierra para dividir a nuestro pueblo, nuestra cultura. Y ahora quieren quitarnos el alma”<sup>59</sup>.

Varios frentes en la batalla contra el “humanismo secular” prosperan en este proceso de producción de enemigos difusos, con etiquetas que pueden aplicarse a cualesquiera individuos o sectores sociales que se opongan al avance del extremismo conservador: la “ideología de género”, el “ateísmo”, el “terrorismo” o el “comunismo”. Curiosamente, se trata de colectivos en los que se encuentran, desde la perspectiva del evangelismo fundamentalista, los mismos rasgos que, en el siglo XVI, el cronista portugués Pero de Magalhães Gândavo atribuyó a los indígenas de las tierras nuevas de Brasil: como ellos, son gente “sin fe, sin ley, sin rey”.

## Notas

---

<sup>1</sup> Según la definición que consta en la orden interministerial MS/FUNAI n.º 4.094/2018, los pueblos indígenas de reciente contacto son “pueblos o agrupaciones indígenas que mantienen relaciones de contacto ocasional, intermitente o permanente con segmentos de la sociedad nacional, con reducido conocimiento de los códigos o incorporación de los usos y costumbres de la sociedad circundante, y que conservan una significativa autonomía sociocultural.”

<sup>2</sup> La expulsión de MNTB de los zo’é fue iniciativa de la FUNAI, órgano indigenista oficial en Brasil. La salida de JOCUM derivó de la recomendación presentada por el Ministerio Público Federal en 2003 (PRDC/AM nº 003/2003), año en que la FUNAI fue obligada a asumir la asistencia de los suruwaha - aunque solo consiguió hacerse cargo de ello en 2008. En ese intervalo, JOCUM continuó con actividades episódicas entre los suruwaha.

<sup>3</sup> Gallois y Havit (1998), Havit (2001), Braga (2017) y Ribeiro (2020) han producido las principales descripciones etnográficas sobre los zo’é.

<sup>4</sup> Etnografías sobre los suruwaha han sido desarrolladas por Kroemer (1994), Huber (2012) y Aparicio (2015).

<sup>5</sup> New Tribes Mission cuenta actualmente con 2.300 misioneros que trabajan en más de 20 países de América Latina, África Occidental y Sudeste Asiático. En 2017, el nombre de NTM cambió formalmente a Ethnos360. Actualmente, en Brasil esta agencia está presidida por Edward Gomes da Luz, misionero que en la década de 1980 formó parte del equipo de NTM/MNTB que estableció contacto con los zo'é (Castro, 2008).

<sup>6</sup> La Associação de Missões Transculturais Brasileiras ha propuesto desde 2018 una reclasificación de esas categorías según este modelo: a) pueblos alcanzados: con más de 5% de indígenas evangélicos; b) menos alcanzados: entre 2 e 5% de evangélicos; c) no alcanzados: sin comunidad cristiana autóctona, con menos de 2% de evangélicos; d) no comprometidos: sin ninguna iniciativa o intención de evangelización, interna o externa (AMTB, 2019).

<sup>7</sup> JOCUM Brasil, “O compromisso de alcançar a todos”. Disponible en <https://jocum.org.br/> (acceso en 26 de enero de 2021). La historia de JOCUM ha sido narrada por sus protagonistas en “Pode falar, Senhor, estou ouvindo” (Cunningham, 2019) y en “Além das possibilidades: a história de fé e esperança de um casal que enxergou o Brasil como um celeiro de missionários” (Stier, 2020).

<sup>8</sup> Las bases originales de estas agencias han sido iglesias baptistas, presbiterianas y metodistas, principalmente del sur de Estados Unidos. En Brasil, estas siguen siendo sus principales denominaciones.

<sup>9</sup> Segundo Gallois y Havt (1998), en 1975 un helicóptero que realizaba investigaciones minerales para el proyecto “Curuá-Cuminapanema” de la Superintendencia de Desarrollo de Amazonia (SUDAM) divisó algunas malocas en el interflujo Erepecuru-Cuminapanema, lo que constituyó el primer registro de la presencia de “indios aislados” en la zona. En ese momento, los equipos de investigación se encontraban en la base militar de Tiriós (Misión Tirió).

<sup>10</sup> En referencia al Batallón de Ingeniería y Construcción (BEC) del Ejército brasileño, responsable del proyecto.

<sup>11</sup> Dos de estos lugares, Kejá y Towari abyra rupa, siguen ocupados por los zo'é. Koporuhu e Iwi'ara fueron abandonados tras la muerte de sus “dueños”. El proceso de transformación de aldeas en *capoeiras* (barbechos forestales) y, a largo plazo, de reapertura de nuevas aldeas en antiguos barbechos es un aspecto importante del modo de ocupación territorial zo'é (Havt, 2001).

<sup>12</sup> Se trata de Edward Gomes Luz, actual presidente de Missão Novas Tribos Brasil, y de Gerani, indígena apalai de la región de Alenquer (Pará), contratado por los misioneros como guía de campo y como posible intérprete del idioma de los “aislados del Cuminapanema”.

<sup>13</sup> Formado por el indigenista João Carvalho (de la FUNAI), los médicos Douglas Rodrigues (de la Escuela Paulista de Medicina) y Eugênio Schiavinno (del Proyecto “Saúde e Alegría”) y la antropóloga Dominique T. Gallois (de la USP), este equipo llevó a cabo la primera campaña de vacunación de los zo'é presentes en esa base.

<sup>14</sup> Wellington Figueiredo, indigenista de la FUNAI, llegó a ser jefe del Departamento de Indígenas Aislados del órgano gubernamental en la década de 1990.

<sup>15</sup> Véase la crítica de Gallois (2015).

<sup>16</sup> Debe quedar claro que el cierre de un proceso investigativo “por falta de pruebas” no significa que el delito (en este caso, las muertes causadas por enfermedades infectocontagiosas) no haya ocurrido, sino sólo que, desde el punto de vista del investigador, no se generaron pruebas suficientes para que la investigación pudiera continuar. El punto central, en nuestra opinión, recae en lo que viene a ser una “prueba” en el contexto en cuestión, situado en la década de 1990. ¿Qué versión fue considerada por los investigadores como “verdadera”? ¿La de los misioneros, que tenían recursos para pagar abogados defensores, o la de los Zo’é, pueblo de tradición oral? El hecho es que, en esta ocasión, la FUNAI no realizó una investigación con los Zo’é fundamentada en bases antropológicas y lingüísticas. Por consiguiente, no consiguió organizar la información sobre el genocidio zo’é en un procedimiento narrativo que los operadores del derecho pudiesen considerar como “prueba”.

<sup>17</sup> “Morada de Luís”, en referencia al misionero Luís Carlos Ferreira. Durante el periodo del “contacto”, los zo’é llamaban *Ruwi rupa* a la “Base Esperança” de MNTB. Actualmente, *Ruwi rupa* se refiere a la base misionera instalada en los alrededores del sur de la tierra zo’é, en la región de Campos Gerais del Erepecuru. *Ruwi* es el término indígena para el pez surubí, fonéticamente cercano a la pronunciación zo’é de “Luís”.

<sup>18</sup> El Conselho Indigenista Missionário (CIMI) es un órgano de la iglesia católica fundado en 1972 con el propósito de luchar por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y por la promoción de su autonomía. Véase <https://cimi.org.br/>

<sup>19</sup> La presidencia de la FUNAI emitió en 1987 la ordenanza n.º 1.900/FUNAI (6 de julio de 1987), que establecía las Directrices para la Coordinación de Indígenas Aislados; y la ordenanza n.º 1.901/FUNAI (de la misma fecha), que criaba el Sistema de Protección para Indígenas en Aislamiento. A partir de ese momento, se consolidó el nuevo modelo de protección del aislamiento, que abandonó los mecanismos anteriores de “atracción y pacificación”.

<sup>20</sup> Informaciones a partir de <https://www.silbrazil.org/> (acceso en 12/02/2021).

<sup>21</sup> Llama la atención el esfuerzo de todas las agencias en designar como “primer contacto” sus respectivas expediciones a la tierra suruwaha, en una especie de disputa por derechos inaugurales – en realidad, los suruwaha mantuvieron constantes encuentros y desencuentros con trabajadores extractivistas durante las décadas de aislamiento, y los ribereños del entorno sabían perfectamente dónde estaban localizadas las malocas.

<sup>22</sup> A pesar de su larga permanencia, Marcia y Edson Suzuki, lingüistas misioneros de JOCUM, han publicado escasos resultados, que se reducen al campo de la fonética de la lengua suruwaha.

<sup>23</sup> Don Richardson sostiene que el “factor Melquisedec” es el punto de partida que permitirá la acogida de la revelación especial que es el cristianismo. Dios dejó su testimonio profundo entre los pueblos primitivos, y eso constituye el presupuesto de la actividad misional. En definitiva, el “factor Melquisedec” indica que los pueblos indígenas – inclusive los pueblos en aislamiento – ya están previamente preparados para el evangelio.

<sup>24</sup> Sobre la práctica suruwaha de envenenamiento con timbó, Aparicio (2015: 221) demuestra la inadecuación de la categoría de suicidio al contexto suruwaha. Sobre los equívocos de las concepciones misioneras referentes al suicidio indígena, véase Aparicio (2017).

<sup>25</sup> El concepto cristiano de “espíritu” presenta divergencias semánticas muy marcadas con conceptos análogos suruwaha (Aparicio, 2015: 121), por lo que las correspondencias misioneras suelen ser inadecuadas.

<sup>26</sup> Llama la atención la conciencia de la ilegalidad del viaje, como muestran los propios diarios misioneros: “Mientras el mundo discute sobre Amazonia, yo estoy aquí recorriendo ríos y arroyos, montando campamentos y buscando indios. Solamente Dios, gracias, Padre, por este regalo. [...] Aquí en este lugar, seguro que ni la FUNAI ni la Policía Federal podrán encontrarnos” (Nilton Cavalheiro, 1995)

<sup>27</sup> El libro de Jemimah Wright se inscribe en una larga trayectoria de novelas de aventuras misioneras sobre conversiones indígenas en Amazonia, iniciada por *Christ's Witchdoctor: from savage sorcerer to jungle missionary*, en el que el periodista Homer Dowdy (1963) describe el proceso de conversión waiwai. La novela tuvo tanto éxito que, en 1994, Dowdy publicó un segundo libro, *Christ's Jungle*, sobre las expediciones de los Waiwai para evangelizar otros grupos indígenas (Valentino, 2010: 28).

<sup>28</sup> JOCUM presentó en 2003 a la FUNAI una propuesta de implantación de un programa de alfabetización escolar entre los suruwaha. El Ministerio de Educación rechazó la propuesta bajo la justificativa de “proteger las manifestaciones culturales de las sociedades indígenas, reconociendo el derecho de los indígenas a seguir siendo indígenas, y rompiendo con una larga tradición jurídica que siempre ha buscado asimilar a los indígenas, provocando el abandono sus lenguas y prácticas culturales” (Protocolo Ministério da Educação/GM/AI/ n.º 198/99, pág. 83/86)

<sup>29</sup> En una acción conjunta de los Deni con apoyo del CIMI, la ONG Operação Amazônia Nativa y Greenpeace. Informaciones sobre ese proceso se encuentran en <http://www.greenpeace.com.br/deni/biblioteca.php>

<sup>30</sup> Como consta en su obra “Contextualização missionária”, en la que Burns critica la actuación de Suzuki y su modelo C5 entre los Suruwaha, y contrapone criterios explícitamente bíblicos: “Parece que se añade una experiencia con Jesús a las demás experiencias y creencias animistas, *permitiendo una continuidad cultural y religiosa*. Ese resultado se resume en la frase: “No se percibe ruptura con el esquema religioso local”. Una debe admirar los esfuerzos del equipo de JOCUM entre los Suruwaha en su identificación y contextualización. Se hicieron no pocos esfuerzos para eliminar todas las barreras lingüísticas y culturales. Sin embargo, *parece que excedieron los límites bíblicos al adoptar lo que describen como una aplicación extrema del modelo*. Amamos a las personas en una convivencia íntima, respetando sus culturas, *pero con un mensaje de perdón, liberación y transformación, como vemos en muchos textos bíblicos*, por ejemplo, Efesios 2:1-5 y Romanos 3:21-23” (Burns, 2011: 162 - destaque nuestros).

<sup>31</sup> La teología baptista – una de las confesiones más activas en JOCUM – adoptó este concepto que ya estaba enraizado en iglesias conservadoras norteamericanas. “Inerrancia se refiere a la no-errancia, a la falta de errores, a la completa y plena veracidad de la Biblia. Recientemente, algunos líderes baptistas han hablado de la Escritura como ‘no errante en ningún ámbito de la realidad’. Esa es una buena

definición de inerrancia” (Bush, 2007: 20). “The Battle for the Bible” (1976), de Harold Lindsell, se convirtió en el documento pionero que definió la noción de inerrancia en los círculos evangélicos populares, para expresar la infalibilidad absoluta de las Escrituras.

<sup>32</sup> Este es el lema oficial del Ejecutivo brasileño presidido por Jair Messias Bolsonaro.

<sup>33</sup> Noticia disponible en <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=418183>.

<sup>34</sup> Véase el reportaje publicado en *The Economist* “Edward Luz, presidente de New Tribes Mission of Brazil, cuyos 480 misioneros evangelizan ‘grupos étnicos no alcanzados’, escribió en un correo electrónico a *The Economist* que el contacto mejorará su salud. El miedo y la preocupación ‘serán sustituidos por la confianza y sonreirán, procrearán, tendrán sus prácticas culturales y volverán a crecer en número’, profetizó”. Disponible en: <https://www.economist.com/the-americas/2020/07/09/a-religious-challenge-to-no-contact-with-isolated-indigenous-groups>

<sup>35</sup> Ver reportaje disponible en: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animaais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml>

<sup>36</sup> Reportaje disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/ministra-diz-que-governo-bolsonaro-vai-rever-politica-de-isolamento-de-indigenas.shtml>.

<sup>37</sup> Como, por ejemplo, la ordenanza nº 4.094/2018, que define principios, directrices y estrategias para la atención sanitaria de pueblos indígenas aislados y de contacto reciente.

<sup>38</sup> Se trata de la ADPF 709, disponible en <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5952986>

<sup>39</sup> Reconocida por el Estado brasileño en 2011 en el contexto de la megaconstrucción de la presa de Belo Monte, la TI Ituna-Itatá se regularizó con base en documentos oficiales sobre la ocupación de grupos aislados en el interfluvio Xingu-Bacajá contemplando el principio de precaución. A partir de 2018, el discurso de Bolsonaro tuvo un efecto severo en la TI Ituna-Itatá. Como muestra el informe de la Opi, a partir de entonces estalló el proceso de ocupación ilegal de la TI, que comenzó a aparecer en el primer lugar del ranking de tierras indígenas más deforestadas de Brasil en 2019.

<sup>40</sup> Marinho es licenciado en pedagogía, licenciado en teología y pertenece a la Convención de Ministros e Iglesias de la Asamblea de Dios del Estado de Pará. Fue diputado del Estado de Pará en la década de 1990 y diputado federal en las décadas de 2000 y 2010. En 2014 fue elegido vicegobernador de Pará y, en 2018, senador de la Repúblíca.

<sup>41</sup> Se trata del “Resumen de la nota técnica de evaluación antropológica sobre los cuestionables fundamentos antropológicos y jurídicos que legitimarían la intervención del Estado en la zona de los asentamientos PA Itatá y PA Lages, erróneamente identificados como ‘tierra indígena’ Ituna-Itatá-PA”, que Edward M. Luz elaboró y firmó como “antropólogo y asesor parlamentario” en febrero de 2020, días antes de ser detenido.

<sup>42</sup> La Asociación Brasileña de Antropología también criticó duramente esta iniciativa de la “Nueva FUNAI: <http://www.portal.abant.org.br/2020/08/24/alerta-da-aba-curso-lato-sensu-em-antropologia-proposto-pela-FUNAI>”.

<sup>43</sup> Actualmente pertenece a la iglesia baptista de Lagoinha, en Minas Gerais.

<sup>44</sup> Dos productos expresivos de esta campaña son el documentario “Quebrando o silencio”, dirigido por Sandra Terena y apoyo documental de Marcia y Edson Suzuki, y el texto homónimo de Marcia Suzuki (2007). Ambos están disponibles en la página web <https://www.atini.org.br/>

<sup>45</sup> <https://www.camara.leg.br/propositoWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>

<sup>46</sup> Integrantes de JOCUM ocupan actualmente posiciones de destaque en el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos. Es el caso de Maíra de Paula Barreto Fernandes, a cargo de la Secretaría Nacional de Protección Global del Ministerio presidido por Damares Alves, y representante del mismo Ministerio en el Consejo Nacional de Promoción de la Igualdad Racial y en el Comité Nacional de Combate a la Tortura. Maíra era la abogada representante de JOCUM en las audiencias públicas promovidas por la Cámara de Diputados en 2005 en el tema de la “retirada no autorizada de niños indígenas de la aldea” en el debate sobre “infanticidio indígena”. Llama la atención que los misioneros actúan junto a militares con perfiles como el de Luiz Eduardo Rocha Paiva, otro miembro del gabinete de Damares Alves. Rocha Paiva es autor del prefacio de “A Verdade Sufocada”, biografía del torturador Carlos Alberto Brilhante Ustra, jefe del DOI-CODI del Ejército, uno de los principales órganos que actuaron en la represión política durante la dictadura militar brasileña.

<sup>47</sup> Notas taquigráficas de la Audiencia Pública en la Cámara de Diputados (Brasilia, 15 de diciembre de 2005), *apud* Holanda (2018).

<sup>48</sup> Olavo de Carvalho, uno de los principales gurús del bolsonarismo, fue un ideólogo neoconservador, cuyas obras han tenido mucha acogida entre la ultraderecha brasileña, y que han circulado desde la astrología hasta una supuesta filosofía – sin reconocimiento, de todas formas, en los círculos académicos. Defendió la idea de una conspiración comunista activa a nivel global, responsable por la “ideología de género”, la amenaza terrorista, el “alarmismo climático” y el avance de un “marxismo cultural” que pretenden destruir las tradiciones brasileñas, la familia y la religión cristiana. Ha tenido influencia directa en decisiones de Bolsonaro (con poder incluso de indicación de ministros), aunque sus relaciones pasaron episódicamente por fricciones mutuas. Mantuvo una postura negacionista durante la pandemia, y falleció en enero de 2022 con infección de Covid-19.

<sup>49</sup> Durante el controvertido proceso electoral estadounidense, los artículos de Bráulia Ribeiro mostraron con vehemencia su entusiasmo por Trump en columnas como “América entre la luz y las tinieblas” (23 de octubre de 2020), su alegato a favor de la candidatura de Trump al Premio Nobel de la Paz (12 de septiembre de 2020), “El funeral de América” (22 de enero de 2021, sobre la toma de posesión de Biden) o “El senado americano y el circo del *impeachment*” (14 de febrero de 2021). Disponibles en <https://brasilsemmedo.com/author/braulia/>

<sup>50</sup> <https://brasilsemmedo.com/o-brasil-precisa-de-damares/> Publicado el día 27 de diciembre de 2020

<sup>51</sup> <https://anajure.org.br/missao-objetivos-e-declaracao-de-principios/>

<sup>52</sup> JOCUM es, en efecto, una de las instituciones fundadoras del movimiento The Send, junto a las agencias Lifestyle Christianity, Christ For All Nations, Jesus Image, Circuit Riders y Dunamis Movement. En la página web de The Send Brasil leemos que “en 2011, el Señor habló a los líderes de The Call a través de un grupo de misioneros de YWAM (Youth With A Mission/JOCUM) que se acercaba un punto de inflexión y que nacería un movimiento de envío como el comienzo del resultado de años de ayuno y oración”. Disponible en <http://thesend.org.br/historia-pt/> (Acceso en 19 de marzo de 2021).

<sup>53</sup> En febrero de 2020 JOCUM promovió el Encuentro The Send Brasil con 140 mil participantes en estadios de fútbol de Brasilia, São Paulo y Belo Horizonte, con 12 horas de programación transmitidas a 1,7 millón de espectadores en lengua portuguesa y 560 mil en inglés. En el acto en Brasilia, Bolsonaro hizo un discurso sobre “Dios, familia y Patria”. Ver <https://jocum.org.br/tag/the-send/>; [https://www.youtube.com/watch?v=96j6woSQn\\_0](https://www.youtube.com/watch?v=96j6woSQn_0). Para una visión crítica de The Send, véase el video producido por Jackson Augusto para The Intercept Brasil, “The Send: o que está por trás do plano de evangelização em massa no Brasil”: <https://theintercept.com/2020/08/12/the-send-plano-de-evangelizacao-em-massa-brasil/>

<sup>54</sup> <https://unimissional.org.br/um-2021>. El programa articulado en los diferentes cursos incluye entre sus asignaturas o “módulos”: “Cosmovisión cristiana, identidad y vocación”, “Cultura, Sociedad y Reino de Dios”, “Misiones y Evangelización”, “Agencias misioneras”, “Comunicación transcultural” y “Plantío y Revitalización de iglesias”, como consta en [https://www.unimissional.org.br/wp-content/uploads/2019/12/Editorial-01-2019-UniMissional2020\\_v2.pdf](https://www.unimissional.org.br/wp-content/uploads/2019/12/Editorial-01-2019-UniMissional2020_v2.pdf) (Acceso en 19 de marzo de 2021).

<sup>55</sup> Para ello, la UniMissional contó con el apoyo del polémico ministro de Educación Abraham Weintraub, que destacó por su política de ataque a las universidades públicas, recortes en los presupuestos para educación, manifestaciones anti-indígenas y declaraciones ofensivas contra la Corte Suprema de Brasil.

<sup>56</sup> <https://www.unicesumar.edu.br/unicesumar-e-universidade-das-nacoes-firmam-parceria-de-cooperacao/> (Acceso en 26 de febrero de 2021).

<sup>57</sup> Publicada en el *Diário Oficial da União*, 08/07/2020, edición 129, sección 1, pág. 1 – Actos del Poder Legislativo de Brasil.

<sup>58</sup> Pedido de Acción Directa de Inconstitucionalidad n. 6.622 (diciembre de 2020) presentada por la APIB y el Partido dos Trabalhadores (PT): <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=456920>. Uno de los argumentos de la APIB remite a la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2016, de la que Brasil es signatario. Cita el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, cuyo artículo 18 sostiene que la libertad de creencias no puede anular el derecho a la salud: “La libertad de manifestar la propia religión o creencia puede limitarse para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades de los demás”. El día 23 de septiembre de 2021 el ministro Luís R. Barroso, del Supremo Tribunal Federal, acogió parcialmente el pedido de Acción Directa de Inconstitucionalidad presentado por la APIB y reiteró el impedimento de entrada de nuevas misiones religiosas en tierras de pueblos en aislamiento.

<sup>59</sup> Discurso de Alessandra Korap ante el presidente de la Cámara de Diputados durante el 15º Acampamento Terra Livre (abril de 2019), que congrega anualmente en Brasilia a movimientos indígenas de todo el país.

## Referencias

- ALMEIDA, R. (2019). Bolsonaro Presidente. Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, 38, 1, 185-213
- AMADO, L. H. E.; GODOY, M. G.; SANTANA, C. (2021). O indigenismo de exceção: o Planalto e suas novas normativas. *Jota*. <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/o-indigenismo-de-excecao-o-planalto-e-suas-novas-normativas-20022021>
- APARICIO, M. (2015). *Presas del veneno: cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)*. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- APARICIO, M. (2017). “Jesús tomó timbó”: equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha. In: CAMPO, L.; APARICIO, M. (Orgs.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- APARICIO, M. (2021). Covid-19: Por que há missionários que não querem vacina para indígenas? Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato. <https://povosisolados.com/>
- ARMSTRONG, K. (2001). *Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ASSOCIAÇÃO DE MISSÕES TRANSCULTURAIS BRASILEIRAS (2019). *Relatório Indígenas do Brasil - Atualização 2018*. Brasil: AMTB
- BARROS, M. C. D. Mendes (2004). A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*, 47, 1. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012004000100002>
- BOFF, L. (1986). *E a igreja se fez povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Rio de Janeiro: Vozes.
- BRAGA, L. V. (2017). *Pani’em: um esboço sobre modos de saber entre os Zo’é*. Tesis de Máster en Antropología Social. Universidade de São Paulo.
- BURNS, B. (2011). *Contextualização missionária: Desafios, questões e diretrizes*. São Paulo: Vida Nova.
- BUSH, L. R. (2007). Understanding Biblical Inerrancy. *Southwestern Journal of Theology*, 50, 1. Fort Worth, Texas: Southwestern Baptist Theological Seminary,
- CARVALHO, N. O. (1995). Diários de Campo Hi Merimã (mimeo). Porto Velho: JOCUM.

- CASTRO, O. de (2008) *Esperando a Volta do Criador*. Anápolis: Transcultural
- CAVALHEIRO, N. C. (1995). Diários de Campo Hi Merimã (mimeo). Porto Velho: JOCUM.
- COSTA, S. Amâncio (1984). Relatório da Operação Coxodoá. Contato oficial realizado entre a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, e índios isolados, pertencentes a uma sociedade tribal desconhecida, que tem como habitat área situada na região do vale do rio Purus. Brasília: FUNAI.
- CUNNINGHAM, L. (2019). *Pode falar, Senhor, estou ouvindo*. Almirante Tamandaré: Editora JOCUM.
- DOWDY, H. (1963) *Christ's Witchdoctor: from savage sorcerer to jungle missionary*. New York: Harper & Row.
- DOWDY, H. (1994) *Christ's Jungle*. New York: Doubleday Publishing Group.
- ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (1990). *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta. <https://doi.org/10.51378/rlt.v7i20.5696>
- FAUSTO, C. (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- GALLOIS, D. T. (1988). *O Movimento na Cosmologia Waiápi: criação, expansão e transformação do universo*. Tesis doctoral en Antropología Social. Universidade de São Paulo.
- GALLOIS, D. T.; HAVT, N. B. (1998). Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Zo'é. Brasília: DAF/FUNAI.
- GALLOIS, D. T.; GRUPIONI, L. D. (1999). O índio na Missão Novas Tribos. En Wright, Robin (Org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora da Unicamp.
- GUTIÉRREZ, G. (1983). *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- HAVT, NADJA B. (2001). *Representações do Ambiente e da Territorialidade entre os Zo'é/PA*. Tesis de Máster. Universidade de São Paulo.
- HOLANDA, MARIANNA A. F. (2008). *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Tesis doctoral. Universidade de Brasilia.
- HOLANDA, MARIANNA A. F. (2018). Os ecos sem voz: Uma década de falas sem escuta no Congresso Nacional Ainda sobre o 'infanticídio indígena'. *Anuário Antropológico*, I, 155-196. <https://doi.org/10.4000/aa.2921>
- HOWARD, C. (2001). *Wrought identities. The Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. Tesis doctoral. The University of Chicago.

- HUBER, A. (2012). *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruahá da Amazônia ocidental*. Tesis doctoral. Universitat de Bern.
- KROEMER, G. 1994. *O Povo do Veneno. Sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.
- LIDÓRIO, R. (2008). *Antropologia missionária*. São Paulo: Instituto Antropos.
- LINDSELL, H. (1976) *The Battle for the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- LUZ, E. M. (2014) “Perfil - Conheça Edward Luz, o antropólogo que pode implodir a antropologia convencional”. <http://questaoindigena.org/2014/03/perfil-conheca-edward-luz-oantropologo.html>
- MAZZA, L. (2020). “No Reino do Poder. O lobby discreto – e cada vez mais eficaz – dos juristas evangélicos”. *Revista Piauí* – edición 169. <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/no-reino-do-poder/>
- NICHOLLS, B. J. (1983). *Contextualização: Uma teologia do evangelho e cultura*. São Paulo: Vida Nova.
- OLIVEIRA, J. Pacheco de (2009). “Infanticídio entre as populações indígenas - Campanha humanitária ou renovação do preconceito?”. Associação Brasileira de Antropologia. Oficio n. 13/2009. [http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/Oficio\\_n%C2%BA\\_013\\_-\\_Anexos.pdf](http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/Oficio_n%C2%BA_013_-_Anexos.pdf)
- OPI - OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO. Relatório em Defesa dos Povos Indígena Isolados no interflúvio Xingu-Bacajá. <https://povosisolados.com>
- RIBEIRO, B. (2007). *O chamado radical. Não existem níveis seguros de consumo dessa substância*. Viçosa: Ultimato.
- RIBEIRO, B. (2020). O Brasil precisa da Damares. *Brasil Sem Medo*, edición de 27 de diciembre de 2020. <https://brasilsemmedo.com/o-brasil-precisa-de-damares/>
- RIBEIRO, F. (2015). Os Zo’é e as metamorfoses do fundamentalismo evangélico. En ANDRADE, Lícia y FAJARDO, Denise (Orgs.). *Entre Águas Bravas e Mansas: Índios e Quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: CPI-SP/Iepé.
- RIBEIRO, F. (2020). *Encontros Zo’é nas Guianas*. Tesis doctoral. Universidade de São Paulo.
- RICHARDSON, D. (2020). *O fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas por todo o mundo*. São Paulo: Vida Nova.
- RODRIGUES, A. D. (1963). Os estudos de linguística indígena no Brasil. *Revista de Antropologia*, 11, 1/2, 9-21.

- SANTOS-GRANERO, F. 2011. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 17(1), 131-159. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000100006>
- SEGATO, R. L. (2006). “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 12(1), 207-236. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100008>
- SEGATO, R. L. (2014). “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores”. *Direito. UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília*, 1, 2 65-92
- STIER, J. (2020). *Além das possibilidades. A história de fé e esperança de um casal que enxergou o Brasil como um celeiro de missionários*. Almirante Tamandaré: Editora JOCUM.
- SUZUKI, M. (2003). “Jesus tomou timbó. A morte de Jesus e a religião suruwaha” (mimeo). Porto Velho: JOCUM.
- SUZUKI, M. (2001). “Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwaha e a teologia cristã” (mimeo). Porto Velho: JOCUM.
- SUZUKI, M. (2005). “Suicídio e contextualização na tribo Suruwahá”. In: LIDÓRIO, R. *Indígenas do Brasil. Avaliando a Missão da Igreja*. Viçosa: Ed. Ultimato.
- SUZUKI, M. (2007). “Quebrando o silêncio. Um debate sobre infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil”. Brasília: Atini - Voz pela Vida.
- TAUSSIG, M. (2007). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv120qr2d.38>
- TRAVIS, J. (1998). The C1 to C5 Spectrum. *Evangelical Mission Quarterly*, Wheaton, IL, 43, 3.
- VALENTINO, L. (2010). *O cristianismo evangélico entre os Waiwai: Alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*. Tesis de Máster en Antropología Social. Universidade Federal de Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- VILAÇA, A. (2016). “Versions versus bodies: Translations in the missionary encounter in Amazonia”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13(2), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1809-43412016v13n2p001>
- WRIGHT, J. (2012). *A Way Beyond Death. A Brazilian Couple's Fight against Fear, Suffering, and Infanticide*. Seattle: YWAM Publishing.