

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS- CECH
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO**

FERNANDO LUÍS OLIVEIRA ATHAYDE PAES

**EDUCAR MENTES E SALVAR ALMAS: AÇÃO MISSIONÁRIA PROTESTANTE
NA ESCOLARIZAÇÃO DE INDÍGENAS NO SUL DE MATO GROSSO (1928-1950)**

**São Carlos - SP
2015**

**EDUCAR MENTES E SALVAR ALMAS: AÇÃO MISSIONÁRIA PROTESTANTE
NA ESCOLARIZAÇÃO DE INDÍGENAS NO SUL DE MATO GROSSO (1928-1950)**

FERNANDO LUÍS OLIVEIRA ATHAYDE PAES

**EDUCAR MENTES E SALVAR ALMAS: AÇÃO MISSIONÁRIA PROTESTANTE
NA ESCOLARIZAÇÃO DE INDÍGENAS NO SUL DE MATO GROSSO (1928-1950)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar), como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação, sob a orientação da Profa. Dra. Marisa Bittar.

**São Carlos – SP
2015**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

P126em Paes, Fernando Luís Oliveira Athayde.
Educar mentes e salvar almas: ação missionária
protestante na escolarização de indígenas no Sul do Mato
Grosso (1928-1950) / Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.
-- São Carlos : UFSCar, 2015.
176 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2015.

1. Educação - história. 2. Protestantismo. 3. Indígenas. I.
Título.

CDD: 370.9 (20ª)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Educação

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Fernando Luis Oliveira Athayde Paes, realizada em 18/06/2015:

Profa. Dra. Marisa Bittar
UFSCar

Profa. Dra. Roseli Esquerdo Lopes
UFSCar

Prof. Dr. Manoel Nelito Matheus Nascimento
UFSCar

Prof. Dr. Marcos Antônio Gigante
UNICEP

Prof. Dr. Márcio Coelho
INFISTA

FERNANDO LUÍS OLIVEIRA ATHAYDE PAES

EDUCAR MENTES E SALVAR ALMAS: AÇÃO MISSIONÁRIA PROTESTANTE NA
ESCOLARIZAÇÃO DE INDÍGENAS NO SUL DE MATO GROSSO (1928-1950)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar), como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

COMISSÃO JULGADORA
PARA A DEFESA DE DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

Presidente e orientadora: Profa. Dra. Marisa Bittar - UFSCar

Profa. Dra. Roseli Esquerdo Lopes - UFSCar

Prof.Dr.MarcosAntonioGigante - UNICEP

Prof. Dr. Márcio Coelho - INFISTA

Prof. Dr. Manoel Nelito Matheus Nascimento - UFSCar

*Às comunidades indígenas Kaiowá-Guarani
das aldeias Jaguapiru e Bororó de Dourados,
MS.*

AGRADECIMENTOS

Durante o período em que estive envolvido na produção desta tese, inúmeras vezes senti-me sozinho. Praticamente, afastei-me de todas as pessoas que se relacionavam comigo, exceto da minha família (companheiro e filhos). Nesses momentos, tive a sensação de ser incompreendido em minhas angústias e que todos os meus amigos e colegas não conseguiam sentir as minhas aflições quando era preciso escrever, reescrever e isolar-me em horas de estudo. Porém, logo que me sentei para fazer os agradecimentos, surgiram outras impressões: eu nunca estive sozinho nesse período...

A palavra “agradecer” é sinal de respeito. Para tanto, primeiramente, agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Marisa Bittar, por acolher o meu projeto de pesquisa e estar presente durante o meu amadurecimento intelectual.

Ao meu ex-orientador Prof. Dr. Antônio Jacó Brand (*in memoriam*), referência nas causas indígenas, principalmente por sua dedicação e estudos relativos aos povos indígenas Kaiowá-Guarani, os quais serviram de base para esta pesquisa e para outras que se seguem.

Aos meus ex-professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar – Linha de Pesquisa História, Filosofia e Sociologia da Educação), pelo conhecimento compartilhado durante a minha trajetória de estudo e pesquisa no PPGE/UFSCar.

Aos meus ex-professores Dra. Vera Valdemarin, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita” (PPGE/UNESP/Campus de Araraquara – Linha de Pesquisa: Estudos Históricos, Filosóficos e Antropológicos sobre Escola e Cultura), Dra. Rosa Fátima de Souza, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita” (PPGE/UNESP/Campus de Araraquara – Linha de Pesquisa: Estudos Históricos, Filosóficos e Antropológicos sobre Escola e Cultura) e ao Dr. André Ricardo de Souza, pesquisador do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Aos meus ex-professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco (PPGE/UCDB – Linha de Pesquisa: Diversidade e Educação Escolar Indígena), pelas pesquisas e estudos durante o meu mestrado.

Aos indígenas Kaiowá-Guarani: Xisto Sanches, Nicolau Machado e Sofia Gonçalves Machado - Aldeia Bororó de Dourados, MS; Tonany Junior de Souza, Maria

Dolores Ramires de Souza, Aracy Vargas e Getúlio Juca de Oliveira - Aldeia Jaguapiru de Dourados, MS, pelo acolhimento em suas casas, confiança e atenção durante as entrevistas.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo incentivo financeiro, sem o qual essa jornada teria se tornado mais difícil.

Aos funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) da cidade de Dourados, MS, por me acompanhar nos primeiros contatos com os Kaiowá-Guarani.

Ao Maurício José dos Santos Silva, funcionário da FUNAI, pela sua companhia durante as minhas visitas nas aldeias Jaguapiru e Bororó de Dourados (MS).

Aos meus colegas de trabalhos e do Grupo de Estudos e Pesquisas em História e Historiografia da Educação Brasileira (GEPHEB), da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), pelo incentivo e apoio.

Aos meus colegas do Grupo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Ao Centro Cultural Martha Watts (Piracicaba, SP), Museu do Índio (Rio de Janeiro), Centro de Memória Metodista (São Bernardo do Campo, SP, Museu do Índio (Rio de Janeiro, RJ), Arquivo Nacional (Rio de Janeiro, RJ, e ao Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/Dourados, MS) pela atenção, acolhimento e disponibilidade das fontes.

Aos meus filhos João Fernando e João Emanuel, por serem os meus principais fundamentos de vida.

Ao meu companheiro Prof. Dr. Ademilson Batista Paes, pela presença amiga e pelo carinho em todos os momentos.

E aos meus afetos do coração...

Aprendi a teoria das idéias e da razão pura. Especulei filósofos e até cheguei aos eruditos. Aos homens de grande saber. Achei que os eruditos nas suas altas abstrações se esqueciam das coisas simples da terra. [...]. Botei um pouco de inocência na erudição. Deu certo. Meu olho começou a ver de novo as pobres coisas chão mijadas de orvalho. E vi as borboletas. E meditei sobre as borboletas. Vi que elas dominam o mais leve [...]. E vi que elas podem pousar nas flores e nas pedras sem magoar as próprias asas. E vi que o homem não tem soberania nem pra ser um bentevi. (BARROS, M., 2008).

RESUMO

A presente pesquisa encontra-se vinculada à Linha “História, Filosofia e Sociologia da Educação” do curso de Doutorado em Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). O trabalho teve como objetivo geral pesquisar a ação missionária protestante na escolarização de indígenas da etnia Kaiowá-Guarani na Missão Evangélica Caiuá no antigo sul de Mato Grosso. Elegeu-se como recorte cronológico-temporal, o período inicial compreendido como a época da chegada dos primeiros missionários protestantes àquela região (1928), culminando com as migrações que se consolidaram durante a década de 1950, por meio da Colônia Agrícola de Dourados (CAND) e o ingresso dos entrevistados na Missão. O aporte teórico-metodológico, a fornecer subsídios para a coleta, análise e redação do texto, contou com as contribuições da história e de pesquisadores que se dedicaram ao tema no âmbito de Mato Grosso, entre outros. A pesquisa focou nas circunstâncias históricas de criação e desenvolvimento da Missão Evangélica Caiuá, por essa razão privilegiaram-se como fontes históricas documento e entrevistas com os Kaiowá-Guarani. A Missão Evangélica Caiuá, em conformidade com os moldes de escolarização e de evangelização, foi utilizada pelos missionários protestantes como proposta de civilização e, em alguns casos, transformando os indígenas em trabalhadores braçais, adeptos do protestantismo e pastores protestantes.

Palavras-chave: Protestantismo. História da educação. Indígenas.

ABSTRACT

This research is linked to the line "History, Philosophy and Sociology of Education" from the Doctoral degree in Education, Post-Graduation Program in Education (PPGE) in the Federal University of São Carlos (UFSCar). The work aimed to search the Protestant missionary action in the schooling of Guarani Kaiowá indigenous ethnic group schooling in Evangelical Mission Caiuá in the south of Mato Grosso. The work aimed to search the protestant missionary activity in the schooling of indigenous from the ethnic group Guarani-Kaiowá in the Evangelical Caiua Mission in the old south of Mato Grosso. It was chosen as chronological temporal cut, the initial period understood as the arrival time of the first Protestant missionaries to that region (1928), culminating with the migrations that were consolidated during the 1950s, through the Agricultural Colony of Dourados (CAND) and the admission of respondents in the Mission. The theoretical - methodological support, to provide subsidies to the collection, analysis and text editing, counted on contributions from the history and researchers who dedicated to the topic in the field of Mato Grosso, among others. The research focused on the historical circumstances of creation and development of the Evangelical Mission Caiua; therefore, it was given priority as historic sources, documents and interviews with the Guarani-Kaiowá. The Evangelical Mission Caiua in conformity with the patterns of education and evangelization was used by Protestant missionaries as a proposal of civilization and, in some cases, turning the indigenous into laborers, followers of Protestantism and Protestant pastors.

Keywords: Protestantism. History of education. Indigenous.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Mato Grosso uno, com destaque a região de Dourados e a área da Missão Evangélica Caiuá – 1928.....	25
Figura 2 - Municípios de Mato Grosso do Sul.....	44
Figura 3 - Migrações para Mato Grosso - Primeiras décadas do século XX.....	44
Figura 4 - Reservas da etnia Kaiowá-Guarani.....	46
Figura 5 - Áreas indígenas: Kaiowá-Guarani e Terena no Estado de Mato Grosso.....	47
Figura 6 - Albert Sydnei Maxwell, sua esposa Mabel Davis Maxwell e filhos.....	48
Figura 7 - Grupo de missionários a serviço da Sociedade Evangélica de Catequese aos Índios.....	49
Figura 8 - Mapa antigo da Missão Evangélica Caiuá.....	55
Figura 9 - Missão Evangélica Caiuá – 1929.....	61
Figura 10 - Nelson de Araújo no atendimento médico ao índio ferido por uma onça-pintada (1939).....	62
Figura 11 - Índios no atendimento médico na Missão Evangélica Caiuá (1928).....	63
Figura 12 - Ambulatório da Missão Evangélica Caiuá (s.d.).....	63
Figura 13 - Doutor Nelson de Araújo com seus filhos indígenas.....	64
Figura 14 - Doutor Nelson de Araújo e filhos indígenas.....	65
Figura 15 - Orfanato para crianças indígenas Missão Evangélica Caiuá (1939) “Nhanderoa”.....	66
Figura 16 - Reunião dos missionários protestantes com os índios no Barracão Central da Missão Evangélica Caiuá (1940).....	67
Figura 17 - Aulas de costura na Missão Evangélica Caiuá (s.d.).....	68
Figura 18 - Municípios com área indígena por etnia em Mato Grosso do Sul.....	70
Figura 19 - Entrada da Missão Evangélica Caiuá.....	112
Figura 20 – Senhor Xisto Sanches - Aldeia Jaguapiru.....	125
Figura 21 - Senhor Nicolau Machado - Aldeia Bororó.....	129
Figura 22 - Senhora Sofia Gonçalves Machado - Aldeia Bororó.....	131
Figura 23 - Senhor Tonany Junior de Souza - Aldeia Jaguapiru.....	132
Figura 24 - Senhora Maria Dolores Ramires de Souza -Aldeia Jaguapiru.....	135
Figura 25 - Professora Iracy Vargas - Missão Evangélica Caiuá.....	137
Figura 26 - Senhor Getúlio de Oliveira - Aldeia Jaguapiru.....	140
Figura27 - Casa de reza - Aldeia Jaguapiru.....	140
Figura 28 - Objetos de reza - Aldeia Jaguapiru.....	141
Figura 29 - Professora Loide Bonfim, Reverendo Orlando Andrade e suas filhas Mirtes, Mary e Sarita - década de 1940.....	142
Figura 30 - Família protestante com os filhos adotivos kaiowás-guaranis – década de 1940.....	143
Figura 31 - Reverendo Orlando Andrade no ambulatório da Missão– década de 1940.....	148
Figura 32 - Sala de aula com as professora missionárias e crianças indígenas kaiowá-guarani - década de 1940.....	149
Figura 33 - Crianças indígenas no pátio da escola durante o hasteamento da Bandeira Nacional - década de 1940.....	150
Figura 34 - Crianças indígenas no templo religioso da Missão - década de 1940.....	150
Figura 35 - Crianças kaiowás-guaranis no pátio da Missão – em destaque, o sino da Missão.....	153

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Missão aos Índios Cayuazes – 1928.....	51
Tabela 2 - Missão aos Índios - contribuições recebidas – 1928.....	52
Tabela 3 - Missão aos Índios - contribuições recebidas – 1929.....	53
Tabela 4 - Missão aos Índios- contribuições recebidas – 1929.....	53

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACM	-	Associação Cristã de Moços
AECIB	-	Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil
AESP	-	Aliança Evangélica de São Paulo
AEB	-	Aliança Evangélica Brasileira
CDR	-	Centro de Documentação Regional
CAND	-	Colônia Agrícola Nacional de Dourados
CAPES	-	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CBC	-	Comissão Brasileira de Cooperação
CCLA	-	Comitê de Cooperação da América Latina
CIMI	-	Conselho Indigenista Missionário
EUA	-	Estados Unidos da América
FCH	-	Faculdades de Ciências Humanas
FUNAI	-	Fundação Nacional do Índio
GEPHEB	-	Grupo de Estudos e Pesquisas em História e Historiografia da Educação Brasileira
INFISTA	-	Instituto de Filosofia Santo Tomás de Aquino
JMC	-	Instituto José Manoel da Conceição
MAIC	-	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
NEPPI	-	Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas
NEREP	-	Grupo de Estudos de Religião, Economia e Política
NOB	-	Ferrovia Noroeste do Brasil
OFM	-	Ordem dos Frades Menores
ONDI/MS	-	Observatório Nacional de Direitos Indígenas no Mato Grosso do Sul
PPGE	-	Programa de Pós-Graduação em Educação
PROSUP	-	Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares
SciELO	-	Scientific Electronic Library Online
SIL	-	Summer Institute of Linguistics
SMM	-	Sociedades Metodistas de Mulheres
SPI	-	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	-	Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais
UCDB	-	Universidade Católica Dom Bosco
UEMS	-	Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
UFGD	-	Universidade Federal da Grande Dourados
UFSCar	-	Universidade Federal de São Carlos
UNESP	-	Universidade Estadual Paulista
UNIMEP	-	Universidade Metodista de Piracicaba
USP	-	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 PROTESTANTES, MOVIMENTO ECUMÊNICO E A MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ.....	26
1.1 Os eventos em prol das ações ecumênicas.....	29
1.2 A preparação do campo missionário entre os indígenas.....	37
1.3 O Sul de Mato Grosso e a região de Dourados no início do século XX.....	42
1.4 A Missão Evangélica Caiuá.....	48
1.5 Os Kaiowá-Guarani no sul do Mato Grosso.....	69
1.6 A ocupação do território Guarani-Kaiowá.....	80
1.7 Ação indigenista: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no sul de Mato Grosso	82
2 OS METODISTAS: PRESENÇA NO BRASIL E NO SUL DE MATO GROSSO.....	89
2.1 O cenário metodista na Inglaterra.....	89
2.2 As raízes do metodismo no Brasil.....	93
2.3 A educação metodista.....	102
2.4 O processo de autonomia da Igreja Metodista Brasileira.....	107
2.5 A presença metodista em Dourados.....	110
3 FRAGMENTOS DE ESCOLARIZAÇÃO INDÍGENA NA MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ (1950).....	116
3.1 Entrevistas: notas introdutórias das lembranças do passado kaiowá- guarani.....	122
3.2 Lembranças da infância kaiowá-guarani (1940-1950).....	125
3.3 Lembranças da escolarização kaiowá-guarani.....	142
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
REFERÊNCIAS.....	165

INTRODUÇÃO

A temática indígena suscita-nos indagações desde a nossa formação no Curso de Pedagogia, cujas intenções e reflexões ficaram mais complexas ao iniciar, em 2004, a atividade docente no Curso de Pedagogia da Unidade Universitária de Paranaíba, MS, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Nessa instituição e em outras esferas do conhecimento, acompanhamos os debates sobre a presença de acadêmicos índios nas instituições de ensino superior. No entanto, vez por outra, nos perguntavam: de onde provêm esses sujeitos? De quais escolas procedem? Quem os escolarizou? Munido dessas e de outras indagações, ingressamos no Curso de Mestrado em Educação da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), com o objetivo central de ouvir os alunos indígenas cotistas sobre suas trajetórias acadêmicas na UEMS.

Na pesquisa empreendida¹, convivemos com esses acadêmicos, especialmente, aqueles dos cursos localizados no *campus* central (Dourados, MS). Foi possível nos aproximar de suas trajetórias estudantis, verificar que um número expressivo deles, da etnia Kaiowá-Guarani², mencionou como realizou seu percurso escolar nas salas de aula da Missão Evangélica Caiuá³, de Dourados, MS.

Naquele período, os inquirimos se teriam sido somente eles os escolarizados pelos missionários protestantes, e afirmaram que seus pais e avós também tinham passado pelos mesmos bancos escolares, particularidade que nos suscitou atenção e inquietações. Afinal, a tônica dos depoimentos era a de reconhecimento e gratidão aos protestantes, principalmente pela manutenção da escola, pregação da “palavra de Deus” e por cuidar de suas doenças, segundo eles, “uma vez que, sem os missionários, não teriam sobrevivido”.

¹Dissertação defendida, em março de 2010, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares (CAPES/PROSUP), com o título *Ações afirmativas, cotas e a inserção de acadêmicos indígenas na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul*, sob a orientação do historiador Prof. Dr. Antônio Jacó Brand.

²Os Guaranis estão divididos em três parciaisidades que vivem no Paraguai, na Argentina, no Uruguai e no Brasil: os Mbyá, com uma população estimada entre 10 e 11 mil; os Avá-Chiripá, com cerca de 9 mil; e os Pãi/Kaiowá, com 35 a 40 mil pessoas. A população Guarani que habita a região sul do Estado de Mato Grosso do Sul é de cerca de 30 mil e, na sua maioria, corresponde à parcialidade Kaiowá e, em menor número, aos Nandeva. Embora em menor número, eles estão presentes em várias aldeias Kaiowá, por isso, Brand (1997) utilizou a designação Kaiowá/Guarani para se referir às duas parcialidades (BRAND, 1997). Nesse sentido, no presente texto, utilizamos a designação Kaiowá-Guarani para nos referir aos Kaiowá.

³Instituição missionária protestante criada em 1928.

Em 2009, por meio dos contatos com os acadêmicos índios, estabelecemos as primeiras aproximações na ambiência da Missão Evangélica Caiuá⁴. As visitas possibilitaram-nos adquirir cópia de alguns documentos⁵ do acervo da Instituição. Naquele período, havia a sinalização de acesso às fontes primárias; porém, tendo em vista as atividades acadêmicas deste pesquisador, cujos objetivos direcionavam para a conclusão do curso de mestrado, não foi possível verificar os demais documentos disponibilizados.

A aquisição de alguns documentos e a sinalização de acesso ao acervo documental da Missão foi determinante para elaborar e propor a atual pesquisa, tendo em vista o curso de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Definimos como objetivo geral pesquisar a ação missionária protestante na escolarização dos Kaiowás-Guaranis, no sul de Mato Grosso do Sul. O recorte temporal foi escolhido por ser 1928 o ano de instalação da Missão Evangélica Caiuá e 1950, para referenciar as experiências escolares dos indígenas que viveram na Missão nesse período.

Tendo em vista o objeto de estudo, o ponto de partida do trabalho foi conhecer a produção científica sobre o tema. Realizamos pesquisa de revisão bibliográfica com o intuito de encontrar trabalhos que contemplassem a ação missionária protestante na escolarização de indígenas no país e no Estado de Mato Grosso do Sul⁶. Para tanto, utilizamos as expressões: “história da ação missionária protestante em Mato Grosso do Sul” e “história da Missão Evangélica Caiuá em Mato Grosso do Sul”.

Verificamos publicações divulgadas por meio do *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI), Banco de Teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e na biblioteca da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Na SciELO e NEPPI não encontramos trabalho que contemplasse o nosso tema. Detectamos, no Banco de Teses da

⁴No passado os Kaiowá-Guarani receberam nomes diversos, como: Cayua, Caygua, Caaygua, Cayagua, Cagoa, Cayoa, Caygoa, Cayowa, Caingua, Caa-owa, Cahahyba, Cahuahiva, Cabaiva e Ubayha.

⁵Reprodução do livro Ata nº 1, páginas 1-14 de 26/8/1928 e 21/9/19430, da Ata da 1ª Assembleia Anual (12 de agosto de 1929); das Atas das primeiras reuniões da Missão Evangélica Caiuá (8 de junho de 1929 primeira reunião - a 26 de outubro de 1931); do Livro Ata nº 2 (página 1-5 de 13 de fevereiro de 1950 a 11 de março de 1966), da Ata da Assembleia da Associação Evangélica de Catequese aos Índios (13 de fevereiro de 1950), do Livro Ata nº 3 da Missão Evangélica Caiuá (página 38-43, de 18 de janeiro de 1940, algumas páginas do Estatuto da Missão Evangélica Caiuá e do Estatuto da Associação Evangélica de Catequese dos Índios) (AECI, 1928).

⁶Mato Grosso do Sul possui uma história rica, porém recente. Sua criação data de 1977, quando o Presidente Ernesto Geisel sancionou a lei que criou Mato Grosso do Sul, desmembrando o Estado do Mato Grosso. Esse desmembramento era antiga reivindicação motivada por condições econômicas, geográficas e políticas especiais, que determinavam profundas transformações para que a região alcançasse o desenvolvimento esperado. A região sul de Mato Grosso do Sul era considerada um espaço a ser povoado, porém com inúmeros grupos indígenas no seu território, dentre eles, em maior número, os Kaiowá-Guarani.

CAPES e da UFSCar, a exiguidade de trabalhos que podemos mencionar. Dessa consulta, apenas uma pesquisa contempla diretamente a temática: a dissertação de mestrado em Educação de Raquel Alves de Carvalho⁷, com o título *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Caiuá (1928-1944)*, defendida na Universidade Metodista de Piracicaba, SP (UNIMEP), em 2004.

Carvalho (2004) abordou aspectos históricos do metodismo no Brasil e no Estado de Mato Grosso, a vida dos Kaiowá-Guarani na região sul de Mato Grosso e as práticas promovidas pelos missionários protestantes da Missão Evangélica Caiuá (1928-1940). Sua pesquisa dedica-se à análise dos cuidados com a saúde e educação escolar dos indígenas. Parcialmente, tais estudos aproximam-se do nosso objeto de pesquisa, entretanto, com recorte cronológico, tratamento teórico-metodológico e objetivos diferenciados.

Entre os temas afins, destacamos o trabalho de Marília Checco de Souza Troquez (2002), intitulado *Educação em saúde na aldeia Bororó: o índio kaiowá de Dourados (MS)*, cuja dissertação está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSCar.

Outros trabalhos relacionados à história da escolarização indígena foram localizados, como: a dissertação de Mestrado em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), de Carlos Barros Gonçalves (2009), com o título *O movimento ecumênico protestante no Brasil e a implantação da Missão Caiuá em Dourados*, que analisou o movimento ecumênico no Brasil e a inserção do protestantismo em Dourados, MS, no período de fins do século XIX (1890) e nas três primeiras décadas do século XX (1930); Renata Lourenço Giroto (2007), em sua tese de doutorado em História, *O serviço de proteção aos índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)*, vinculada à Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Assis, analisa a política indigenista do Estado Republicano ao sul de Mato Grosso, a constituição de reservas e o processo educativo na reserva de Dourados e na aldeia Panambizinho.

No Centro de Documentação Regional (CDR) da UFGD encontram-se os trabalhos de Hiroko Tsumori (1994), com o título *A Missão Evangélica Caiuá de Dourados, MS: 1928-1994*, monografia apresentada ao Curso de Especialização em História da América

⁷Em 2011, concluiu doutorado em educação na UNIMEP, com o título: *A construção da identidade e da cultura dos povos do campo, entre o preconceito e a resistência: o papel da educação.*

Latina do Centro Universitário de Dourados⁸, que teve como objetivo conhecer a história de criação da Missão Evangélica Caiuá, na qual justificou a ausência de obras para subsidiar sua pesquisa; e a dissertação de Jonas Furtado do Nascimento (2005), com o título *Missão Caiuá: um estudo da ação missionária protestante entre os índios Guarani, Kaiowá e Terena*, apresentada à Universidade Presbiteriana Mackenzie ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, que analisou as relações entre os protestantes da Missão Evangélica Caiuá, índios kaiowás-guaranis e os terenas. A pesquisa teve como marco cronológico o ano de fundação da Missão (1928) até o seu Jubileu de Diamante, em 2003.

Os trabalhos mencionados ampliaram nosso conhecimento sobre a ação missionária protestante entre os Kaiowá-Guarani e nos ajudam a analisar o cenário histórico das ações missionárias protestantes. Para a compreensão da história de Mato Grosso do Sul, contamos com obras referentes ao tema, principalmente com os estudos realizadas pelo pesquisador Antônio Jacó Brand, em sua tese de doutorado em História, com o título: *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*.

Em 2012, iniciamos as primeiras “garimpagens” em busca de documentos escritos da Missão Evangélica Caiuá. Para agendar as pesquisas na instituição religiosa, estabelecemos contato com a secretária do Reverendo Benjamin Benedito Bernardes – responsável pela Missão. Apesar das nossas insistências, os telefonemas sempre foram repassados para ramais sem atendimento ou números de telefones inexistentes. Deparamo-nos com inúmeras situações e justificativas que impossibilitaram o nosso atendimento, sempre justificados – em decorrência de compromissos importantes, viagens e reuniões a serviço da Missão.

O “silêncio administrativo” fez-nos buscar, nos trabalhos de Carvalho (2004), Nascimento, J.F. (2005) e Giroto (2007), indícios de outras fontes, para além dos muros da Missão, que fossem capazes de subsidiar a pesquisa. Afinal, as que estavam conosco e revelavam insuficientes.

Erigida no início do processo civilizador para o então sul de Mato Grosso (1928), a Missão teve importantes registros documentais capazes de explicar a ação missionária desenvolvida pelos protestantes entre os Kaiowá-Guarani⁹. Novas fontes foram coletadas no Centro Cultural Martha Watts (Piracicaba, SP), no Museu do Índio (Rio de

⁸Primeira pesquisa realizada sobre a Missão Evangélica Caiuá foi defendida na UFGD, em 1994.

⁹Na grafia dos nomes das etnias indígenas, adoto as normas da Convenção sobre a grafia dos nomes tribais, aprovada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953.

Janeiro), no Centro de Memória Metodista (São Bernardo do Campo, SP) e no Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados (Dourados, MS).

Nesses locais, foram encontrados atas, relatório de conferências, jornais, fotos e outros documentos que se revelaram importantes fontes para reconstrução da história da Missão Evangélica Caiuá. Como fonte primária, além dos outros documentos, utilizamos o jornal metodista denominado *O Expositor Cristão*. A partir da análise e reflexão dos documentos mencionados, foi possível obter elementos que contribuíram para o desenvolvimento, discussão e elaboração desta tese.

As fontes primárias são oriundas de arquivos públicos e de instituições universitárias particulares e públicas. No Museu do Índio, na cidade do Rio de Janeiro, encontramos documentos do SPI e algumas poucas referências da Missão Evangélica Caiuá; no Centro de Documentação Martha Watts, jornais e revistas utilizados para divulgarem as notícias da Missão Evangélica Caiuá; no Centro de Memória da Igreja Metodista, em São Bernardo do Campo, SP, os documentos da Igreja Metodista desde sua fundação no Brasil, com dependência de subsistência dos Estados Unidos até sua autonomia eclesiástica e financeira em 1930.

A documentação escrita fez-nos pensar nas contribuições de Nosella e Buffa (2009), no texto *Instituições escolares: porque e como pesquisar?*¹⁰, sobre os princípios teóricos, pressupostos metodológicos, nas categorias de análise, na pesquisa de campo, na coleta e na seleção das fontes primárias e secundárias: “[...] documentos do acervo da própria escola [...]; os jornais da época constituem fonte importante porque noticiam acontecimentos que compõem a memória [...]; produção de fontes como a aplicação de entrevistas e questionários [...]” (NOSELLA; BUFFA, 2009, p. 25).

Durante a atenção dispensada na análise, procuramos compreender aquela realidade e aproximar do não dito, do esquecido ou silenciado. A nosso ver, os arquivos missionários não guardam apenas desejos, aspirações e sonhos protestantes, mas têm origem nos produtos na sociedade que os produziu, incorporando as relações de força de quem detinha o poder em cada situação documentada.

O campo de investigação permitiu-nos buscar diferentes fontes. De acordo com Nosella e Buffa (2009), nem sempre é necessário utilizar todas as fontes, importa-nos buscar quais irão subsidiar e atender os objetivos específicos da pesquisa; assim, é possível

¹⁰O artigo faz parte do relatório final de pesquisa História e filosofia de instituições escolares: avaliação de uma linha de pesquisa CNPq/2008. Foi publicado no livro *Cultura escolar e história das práticas pedagógicas*, Editora Universidade Tuiuti do Paraná, 2008.

privilegiar umas e não outras. Compartilhamos com os mesmos princípios dos autores supracitados, de que todos os documentos são o ponto de partida para se conhecer ou revisitar o passado. Da mesma forma, Le Goff (1998, p. 540), no texto *Documento/monumento*, esclarece que “a história faz-se com documentos escritos, sem dúvida, quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem”.

A história pode ser feita sem documentos escritos, mas cabe ao pesquisador, na coleta das fontes, assumir a função de um “colhedor de flores” que “[...] lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais” (FEBVRE, 1949, p.428 apud LE GOFF, 1998, p. 530). Da mesma forma, o historiador posiciona-se diante das fontes e escolhe somente aquelas que são relevantes para amparar sua escrita.

A fabricação dos documentos não se fecha em si mesma, pois eles se encontram inseridos em um cenário e, ao mesmo tempo, adquirem conotações históricas ao contextualizar tempos específicos da produção humana, seja ela material ou simbólica.

No início de 2013, fomos a Dourados, MS, com o propósito de angariar documentos escritos e, principalmente, pesquisar nos acervos da Missão, já que não atendiam aos pedidos de contato. Levamos uma carta de apresentação, um caderno de anotações, um gravador e uma máquina fotográfica. Era uma manhã de segunda-feira quando anunciamos as pesquisas na secretaria da escola da Missão e esperamos pelo atendimento do Rev. Benjamim Benedito Bernardes. Enquanto o encontro oportuno não acontecia, a estrada de terra batida e avermelhada¹¹ fez-nos companhia - pairava um silêncio prolongado ao intolerável, que só deixou de ser silêncio quando nos lembramos de Manoel de Barros¹² quando disse em uma de suas entrevistas: “[...] eu não caminho para o fim, caminho para as origens” (BARROS, 2011 apud FENSKE, 2011). Essas reflexões reafirmaram a compreensão de alguns aspectos de minha pesquisa, voltar às origens de criação da Missão Evangélica Caiuá.

Observamos que não demorou muito para que algumas famílias indígenas saíssem da restrita sala, acompanhadas pelo Reverendo, carregando nas mãos algumas Bíblias (Novo Testamento). Rev. Benjamim Benedito Bernardes recebeu-nos na companhia do Reverendo Benedito Troquez. Justificaram a ausência de documentos e as dificuldades que também encontravam em resgatar a história da Missão Evangélica Caiuá. O Reverendo

¹¹Naquele dia, o tempo estava chuvoso e caíam em todas as direções minúsculas gotas de chuva. Não havia vento e elas desciam tão lentamente que pareciam estar decididas a não pousar na terra. E, quando tocavam, de fato, o solo, desapareciam completamente. Sem demora, como brincadeira de criança, surgiu um pálido sol, que insistia em estar brilhante, mesmo que por alguns instantes, de modo incerto, em todos os lugares.

¹²Manoel Wenceslau Leite de Barros é poeta mato-grossense, nasceu em Cuiabá, MT, no Beco da Marinha, à beira do Rio Cuiabá, em 19 de dezembro de 1916. Mudou-se para Corumbá (MS) e foi considerado corumbaense. Nos últimos anos, residiu em Campo Grande, MS, onde faleceu em 2014.

Benjamin Benedito Bernardes afirmou que a Missão está sem memória, o que existe são apenas alguns documentos de 2005 até os dias de hoje. De acordo com as suas informações, todos os documentos (fotos, relatórios, atas e outros) foram queimados acidentalmente. Em uma de suas férias, fora da Missão, uma funcionária cedida pela prefeitura de Dourados, MS, estagiou por um curto período na secretaria da Missão e, não sabendo o valor histórico dos documentos, os queimou.

Sem nenhuma oportunidade de pesquisa no acervo da Missão, novamente encontrávamo-nos envolto em inúmeras dúvidas, entretanto, fomos surpreendido pela presença da professora Aracy Vargas - indígena Kaiowá-Guarani - que, sem delongas, compreendeu os nossos questionamentos. Afirmou que até o início de 2010 ainda permitiam a presença de antropólogos, historiadores, sociólogos e outros pesquisadores, muitos deles residentes, inclusive, no exterior. Porém, a partir dessa data (2010), fecharam o acervo da instituição para qualquer tipo de pesquisa - a indígena justificou que o atual pastor está reconstruindo a história da Missão Evangélica Caiuá na perspectiva dos protestantes, sem nenhuma alteração. Segundo ela, os pastores perceberam que a maioria das pesquisas distorcia o atual significado do trabalho missionário. Dessa forma, poderia ser justificada a não abertura para novas pesquisas. Essas informações nos fizeram compreender que até a referida data havia a possibilidade de pesquisa no acervo da Missão, o que justificava as minhas expectativas de pesquisas em documentos escritos e a não permissão de consultar o acervo missionário.

Após a nossa visita à Missão Evangélica Caiuá, a profa. Iracy sugeriu que visitasse as suas irmãs, filhas de Orlando Andrade Bonfim e Loide Bonfim, as quais justificaram que possuíam muitas fotos e documentos missionários, mas não abririam o acervo familiar para pesquisas. Em visita a uma delas (profissional formada em fisioterapia) no seu consultório na cidade de Dourados, MS, ela justificou que um antropólogo da Universidade de São Paulo (USP) esteve com ela para escrever sobre a vida e o trabalho de seus pais na Missão, mas não permitiram a pesquisa. Argumentou, ainda, que os pesquisadores usam palavras que modificam o verdadeiro sentido da história missionária e afastam-se da religiosidade, dessa forma “não saberiam usar as palavras de um protestante”. Compreendi que essa afirmação justificava a rejeição do material que possuía em suas mãos.

Na tentativa de buscar mais informações para a complementação das fontes primárias, naquele momento, voltamos à Missão e afirmamos à profa. Iracy que gostaríamos de ouvi-la, pois poderia nos contar o que vivenciou no orfanato e na escola missionária e que, da mesma forma, outros índios mais velhos, antigos estudantes da Missão, valeriam de suas

próprias histórias. Para entender as experiências indígenas na escolarização e evangelização na Missão Evangélica Caiuá, decidimos entrevistar os índios idosos kaiowás-guaranis. Essa formação nos proporcionaria relatar aspectos importantes da trajetória escolar deles no sul de Mato Grosso

Antes de iniciarmos a coleta de dados nas aldeias, fomos à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) preencher documentos de liberação para realizar pesquisas nas aldeias, cujos formulários foram enviados a Brasília. Entretanto, essa burocracia não impediu que os funcionários do órgão nos levassem às aldeias, mas logo nos informaram que os índios poderiam ficar “desconfiados” sem a presença dos agentes da FUNAI.

Os primeiros contatos para realizar as entrevistas ocorreram por intermédio de um funcionário índio da FUNAI. Os depoentes são os últimos sobreviventes desse período, nasceram na década de 1930e1950. Alguns deles viveram no Orfanato Nhandero e foram escolarizados pelos missionários protestantes na Missão. As fontes da pesquisa são da etnia Kaiowá-Guarani: Getúlio Juca de Oliveira (1938), liderança indígena (Aldeia Jaguapiru); Xisto Sanches (1946), pastor da igreja presbiteriana (Aldeia Jaguapiru); Iracy Vargas (1954), professora de Educação Física da Escola da Missão Evangélica Caiuá (residente na Missão); dois casais de índios: Tonany Junior de Souza (1943) e Maria Dolores Ramires de Souza(1938), voluntários no hospital da Missão, residentes na Aldeia Jaguapiru; Nicolau Machado (1938)e Sofia Gonçalves Machado (1943), que cuidam da roça familiar na Aldeia Bororó.

Os Kaiowá-Guarani sofreram um longo processo de dominação, extermínio, discriminação e invisibilidade nos cenários históricos - políticos, econômicos, sociais, educacionais e culturais. Essas mudanças no *tekoyma*¹³ inviabilizaram o futuro dos Kaiowá-Guarani e o suicídio, comum entre eles, é um sinal de abandono dos sistemas antigos, uma comoção ocasionada pela perda do território, de suas tradições religiosas e de suas identidades no antigo sul de Mato Grosso (BRAND, 1997).

Na região sul do Estado de Mato Grosso do Sul, os Kaiowá-Guarani, conhecidos no passado como “povos da mata”, ocuparam território extenso entre os rios Apa, Brilhante, Ivinhema, Paraná, Iguatemi, Serra de Maracaju, e a fronteira com o Paraguai. Esses povos agrupavam-se, sobretudo, em áreas de mata fechadas, ao longo dos córregos e rios, com pequenos núcleos familiares com uma, duas ou mais famílias. Mantinham-se inúmeras

¹³Modo de ser dos antigos.

relações de casamento, tendo à frente das decisões os chefes de família mais velhos, denominados de *tekoaruvicha* (chefes de aldeia) ou *ñanderu*¹⁴ (nosso pai) (BRAND, 1997).

Não houve na história desses povos o predomínio de uma organização social hierarquizada; afinal, a unidade máxima de poder era a família extensa. Os Kaiowás e Guaranis, historicamente, caracterizavam-se pela constante mobilidade no interior do território, e esses deslocamentos podiam ocorrer em razão de demandas relacionadas a recursos naturais disponíveis, alianças e possíveis conflitos internos, doenças, entre outros problemas. Assim, o território assume um significado fundamental na vida, na economia e na cosmologia desse povo (BRAND, 1997).

As populações indígenas brasileiras normalmente têm como base a percepção da profunda interdependência entre o mundo da natureza (vegetais e animais) e o mundo dos humanos e entendem o primeiro como algo vivo com quem pode interagir e estabelecer uma comunicação constante, apoiada em uma visão cosmológica integradora.

A maioria das populações indígenas acredita que é parte da natureza e cabe a eles respeitá-la para usufruir de seus benefícios. Sob a ótica dessas populações não se trata, entretanto, de uma questão de dominar a natureza, mas de entender sua linguagem e interagir com ela. Possuem a certeza de que a sobrevivência dos seres humanos dependerá muito mais de uma relação de compreensão e respeito em relação à natureza do que de uma atitude de domínio ou de transformação. Um exemplo dessa interdependência está na organização econômica, social e religiosa que acontece entre várias etnias. Podemos observar particularmente entre os Kaiowá-Guarani: seus rituais, rezas e as etapas do plantio e colheita do milho expressam perfeitamente a complexa inter-relação entre esses níveis de interação com a natureza.

Rinaldo Sergio Vieira Arruda e Antonio Carlos Diegues, na obra *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*, afirmam que, para os Kaiowá-Guarani, as concepções de natureza, ao contrário do pensamento ocidental, compreendem uma estrita ligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social (ARRUDA; DIEGUES, 2001, p. 32). Esses povos possuem etapas que marcam o plantio e a colheita do milho que vêm acompanhadas por igual ciclo de rituais e rezas, destacando-se a cerimônia do batismo do milho. Para os kaiowás há duas percepções relevantes - para aproximarmos da profunda interdependência entre o mundo da natureza (vegetais e dos animais) e do mundo dos humanos-, pois, na visão desses povos, temos que possuir a concepção da natureza apoiada

¹⁴O termo designa os chefes de famílias extensas que acumulavam atribuições na esfera política e religiosa das comunidades.

em uma visão cosmológica integrada (mundo da natureza, o sobrenatural e a organização social).

Na atualidade, muitos povos indígenas encontram dificuldades para a sobrevivência física e cultural de suas famílias, pois, além da exiguidade dos territórios tradicionais, os que restaram estão superpovoados e geram conflitos entre o modo específico de vida e as relações que tradicionalmente esses indígenas mantêm com a natureza.

Conforme as considerações de Brand (1997), os Kaiowás-Guaranis estão profundamente comprometidos com as condições de sobrevivência de suas coletividades. E, junto com as profundas transformações, não só na economia, mas nas suas tradições, é possível verificar os impactos sobre a organização social dos Guaranis e dos Kaiowás, grupos macrofamiliares distintos obrigados a conviver em espaços cada vez mais reduzidos, gerando crescentes problemas e dificuldades na resolução dos conflitos.

Todas as sociedades indígenas do sul de Mato Grosso são constantemente desafiadas a se relacionarem permanentemente com o entorno regional, de modo a garantir sua sobrevivência.

Ao lidar com a documentação encontrada, conseguimos os dados que possibilitaram responder às questões feitas inicialmente. Precisamos estar sensíveis e atentos a pistas que poderiam aguçar a nossa curiosidade e indicar diferentes caminhos trilhados, mas em uma relação dialética entre o objeto e as fontes. Talvez, como na metáfora, salientada por Edwar Palmer Thompson (1997, v.1, p.13), a considerar o resgate do “[...] pobre tecelão de malhas, o meeiro ludita, o tecelão do obsoleto tear manual [...]”. Thompson, E. (1997, v.1) buscou o homem simples esquecido, pois foi essa tentativa que possibilitou novas interpretações para a história. Dessa forma, essa preocupação para com a experiência humana e suas relações sociais do cotidiano, inspirou-nos a apresentar a experiência histórica dos indígenas. As entrevistas configuram-se como um campo de produção e, ao mesmo tempo, de diálogos que, entrelaçados com as fontes documentais, nos ajudaram a compreender as ações missionárias no tempo e nos espaços da Missão.

Os depoimentos proporcionaram-nos um meio para reinterpretar a história indígena no cenário da pesquisa e apresentá-la, principalmente para os que a pensaram perdida, ou nem tinham conhecimento da sua existência. Os testemunhos orais dos ex-alunos da Missão ampliaram as análises das fontes escritas e produziram o essencial para a investigação da história da Missão Evangélica Caiuá, uma vez que é muito presente, entre os índios, a cultura da memória e da oralidade.

Compreende-se que não é somente a lembrança de um índio, mas de um indivíduo inserido em determinado contexto familiar e social, de tal forma que suas lembranças são reveladas e permeadas por inferências coletivas e moralizantes, mas capazes de preencherem as lacunas de documentos escritos e informações sobre a escolarização.

Ressaltamos ainda que não podemos considerar os depoimentos como reveladores do real, pois são traços que revelam práticas de determinados grupos e não podem ser tomadas como regras gerais de um comportamento dominante. Apesar dessa ponderação, os depoimentos ampliam as nossas reflexões e considerações sobre a história da Missão entre os Kaiowá-Guarani.

Além de outros documentos, procuramos utilizar com maior destaque o jornal *O Expositor Cristão*. Ele era mantido pela Igreja Metodista e foi o principal meio de comunicação metodista de grande tempo de circulação. Procurou atuar de forma ecumênica do campo da religião e divulgação dos valores religiosos. Outra questão importante foi a divulgação dos trabalhos missionários.

Ao analisar a obra de Bosi (2010, p. 47), observamos que o passado não se “presentifica” como de fato ocorreu. O pesquisador que lida com documentos orais deve ter o cuidado de realizar um exercício de reflexão, de localização das lembranças e dos sujeitos que narram em determinado tempo e espaço específico. Ao ponderar sobre esses pressupostos, não pretendemos generalizar ou universalizar as experiências evidenciadas pelos relatos dos depoentes como uma unidade padronizada dos comportamentos de todos os índios ex-alunos da Missão na época em recorte.

Retornando à proposta de pesquisa, importa-nos admitir que o processo que culminou com a fixação dos primeiros missionários protestantes em Dourados, com o objetivo inicial de “civilizar” e “cristianizar” os indígenas kaiowás-guaranis, tiveram seus ideais lançados no início da década de 1920. Nesse período, criaram organizações de cooperação interdenominacional entre as igrejas protestantes históricas¹⁵ no Brasil.

Tais entidades visavam ao fortalecimento do protestantismo ante o catolicismo na sociedade nacional. Esse fortalecimento se daria, sobretudo, com a expansão das igrejas, por meio do estabelecimento de postos missionários em regiões ainda não alcançadas pelos

¹⁵Beatriz Muniz de Souza, Eliane Hojaij Gouveia e José Rubens Lima Jardimino, na obra *Sociologia da religião no Brasil: revisando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*, afirmam que os protestantes tradicionais são aqueles que tiveram origem a partir do rompimento de Lutero com a Igreja Católica. Concentraram suas atenções no aprendizado das Escrituras Bíblicas e procurando aplicar os ensinamentos cristãos em suas vidas, ou seja, "a Bíblia constitui-se em um recipiente de memória escrita ao qual é preciso voltar continuamente" (SOUZA; GOUVEIA; JARDILINO, 1998, p.104). As principais igrejas protestantes são: luteranas, anglicanas, presbiterianas, batistas e metodistas.

evangélicos, entre elas estava o antigo sul de Mato Grosso, especificamente Dourados (GONÇALVES, 2009).

A iniciativa de catequese foi identificada como um ato digno de heroísmo, autonegação e patriotismo.

Após a instalação em Dourados,MS, o projeto de catequese consistiria de ações assistencialistas no sentido de oferecer auxílio médico, de higiene, na agricultura, na catequese e na alfabetização (CARVALHO, 2004). Consoante a essas ações é possível dizer que o objetivo dos missionários não era simplesmente integrar o indígena ao modo de vida do civilizado, mas, fazer de cada Cayuá “[...] um ente civilizado que traga consigo a salvação oferecida por Nosso Senhor Jesus Christo na cruz do Calvário” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929j).

O estabelecimento do protestantismo missionário em Dourados, MT, teve a pretensão inicial de visar unicamente à catequese indígena, entretanto, as necessidades dos não indígenas proporcionaram as visitas e os cultos esporádicos na cidade e na região. Criaram as chamadas escolas dominicais, desenvolvidas desde os primeiros dias da instalação na localidade, a fundação do templo evangélico (1936), da Escola Evangélica Erasmo Braga (1939) e do Hospital Evangélico na Missão (1946).

A fundação do Hospital e da Escola no perímetro urbano foi importante no processo de consolidação do protestantismo na região, pois objetivou atender a duas demandas sociais crescentes - índios e a população envolvente -, uma vez que essa região, a partir de meados da década de 1940, começou a atrair, de maneira sistemática, um considerável contingente de migrantes dada à política de nacionalização das fronteiras nacionais e ocupação dos espaços vazios, em voga na vigência do Estado Novo (1937-1945).

A Missão Evangélica Caiuá visou ao fortalecimento das denominações protestantes, a expansão das igrejas e o estabelecimento de postos missionários em regiões ainda não alcançadas pelo protestantismo. Em virtude das exíguas pesquisas sobre a atuação desses missionários protestantes na área da educação e da escolarização de indígenas em território mato-grossense, é que justificamos nossa pesquisa na crença de que ela contribuirá de forma significativa para a historiografia da educação protestante na escolarização de indígenas no Brasil e em Mato Grosso do Sul.

Em termos gerais, esta pesquisa está dirigida às relações estabelecidas entre os missionários protestantes e a educação escolar dos Kaiowá-Guarani. No período pesquisado, valorizamos os aspectos do cenário histórico, mas não se teve como principal objetivo realizar descrição minuciosa e analítica do contexto econômico, político e social brasileiro ou mesmo sul-mato-grossense. Os documentos foram analisados, sobretudo, em

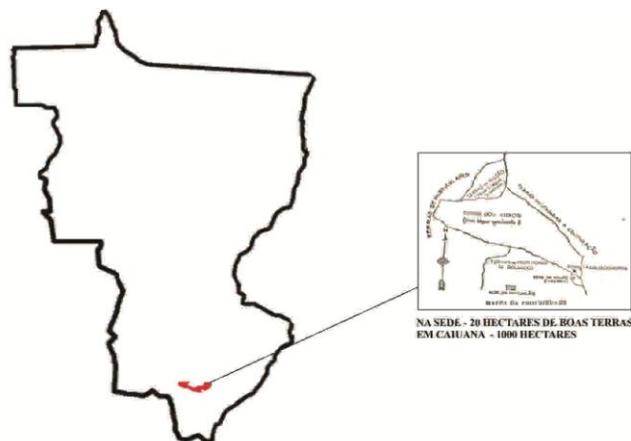
uma perspectiva que nos permite aproximar da essência dos relatos indígenas e pensar nos sentidos das fontes primárias disponíveis.

O texto está constituído por meio de um conjunto de possibilidades e reconstrução histórica do objeto, que nos permite aproximar das relações estabelecidas nas “zonas” de contato no antigo sul de Mato Grosso entre 1928 e 1950. Investigar a história da Missão Evangélica Caiuá, sob a perspectiva da história da educação, nos permitiu compreendê-la em sua pluralidade de ações.

A Missão Evangélica Caiuá iniciou suas atividades na Reserva de Dourados, MT, localizado no antigo sul de Mato Grosso, em 1928(Figura 1). Na época da chegada dos primeiros missionários protestantes, Dourados pertencia ao município de Ponta Porã, sendo desmembrado apenas em 1935, pelo Decreto Estadual nº 30.

No início das atividades missionárias procuravam atender à demanda de atendimento à saúde, evangelização e educação. Atualmente, essa região é considerada sul de Mato Grosso do Sul.

Figura 1 –Mapa do Mato Grosso uno, com destaque a região de Dourados e a área da Missão Evangélica Caiuá - 1928



Fonte: Acervo do pesquisador.

A tese encontra-se dividida em três capítulos. O primeiro deles evidencia o cenário de criação da Missão Evangélica Caiuá imbricada em eventos e movimentos missionários para a formação do campo de missão entre os Kaiowá-Guarani. No segundo capítulo, direcionamos a nossa atenção para a origem do metodismo no Brasil e no antigo sul de Mato Grosso. O terceiro capítulo está composto de entrevistas sobre a infância e experiências escolares dos Kaiowá-Guarani na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950.

1 PROTESTANTES, MOVIMENTO ECUMÊNICO E A MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ

Conforme a tese defendida por Antonio Gouvêa Mendonça (1995), no livro *O celeste porvir, o protestantismo no Brasil*, como em toda a América Latina, desenvolveu, sobretudo, no início do século XIX, de dois aspectos: o protestantismo de imigração e ode missão. O primeiro, em consequência de entraves estabelecidos, entre outros fatores, pela histórica união entre Estado e Igreja, forneceu as bases ideológicas¹⁶ e a hegemonia social no continente. O segundo, considerado protestantismo de missão, chegou ao território brasileiro no final do século XIX. Teve seu período de fortalecimento mais presente no século XX e revigorou-se com a ação missionária norte-americana que se intensificou na conversão de fiéis (MENDONÇA, 1995).

Carlos Barros Gonçalves, em seu livro *Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*, ressalta que os estudos e pesquisas sobre a expansão do Cristianismo devem ser acrescidos de reflexão sobre os conceitos de missão e missionário. Segundo o autor, são expressões carregadas de forte sentido religioso. No cenário cristão, o missionário foi considerado aquele sujeito que aceitou o “chamado divino”, abandonou tudo para se dedicar ao cumprimento de uma “vontade soberana”. Assim, o verbo missionar é comumente associado à expansão do Cristianismo pelos continentes. Em um primeiro momento, fez referência ao mundo habitado, ou seja, ao local de atuação dos mensageiros do Cristianismo. Na acepção moderna, significa o movimento de aproximação entre diversas religiões; a união de esforços da Igreja e de protestantes, na qual se torna impossível não destacar as ações missionárias, principalmente quando se trata das questões ligadas ao processo de *catolização* e colonização das terras recém-descobertas, como ocorrera no final do século XIX e início do século XX, no então Mato Grosso.

O século XX ficou conhecido como o século das missões, pois foi extremamente significativo para a história do protestantismo no país, uma vez que sua implantação no meio social brasileiro se fez sentir de forma contundente. Nesse período,

¹⁶A explicação para a existência dos conflitos - nestes dois campos religiosos, católicos e protestantes - depende das estruturas de toda a história. Assim, observamos que os primeiros protestantes encontraram dificuldades para alicerçar as suas crenças reformadas, pois a manifestação da ideologia católica encontrava-se materializada nas práticas e nas concepções de mundo daquele período. Com as considerações de Gramsci (1978, p.16), observa-se que a ideologia se encontra “implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas da população” e que se manifesta na ação organizada, ou seja, possui uma existência material que se manifesta nas práticas.

ocorreu também grande expansão desse segmento pelos continentes por meio da organização e do crescimento das sociedades missionárias. A expansão, o enriquecimento de “países protestantes”, sobretudo as modificações sociais que favoreceram o crescimento da violência, do vício, dos jogos, da exclusão social, dentre outros, os quais, de certa forma, contribuíram para o descontentamento com o progresso e a civilização. Nesse campo fértil é que se instaurou uma fórmula teológica afirmando que o futuro da alma dependia do comportamento individual na vida terrena.

Diante desse cenário, ocorreu o fortalecimento das missões protestantes, cuja essência de trabalho buscava, por meio da cooperação entre si, mais eficiência na tarefa de levar sua mensagem. Com a criação de ligas e alianças, as igrejas protestantes uniram-se em torno de princípios doutrinários comuns, unificaram a mensagem religiosa e facilitaram a pregação nos campos missionários. Uma das primeiras iniciativas nesse sentido foi a criação, em Londres, em 1946, da Aliança Evangélica, a partir da qual outras congêneres passaram a ser instituídas com o mesmo propósito.

A união entre as denominações religiosas serviu de escudo contra aqueles que apontavam o divisionismo eclesiástico como fragilidade dos princípios religiosos protestantes. O empenho em unificar pensamentos e ação na pregação do evangelho fez surgir o movimento dos leigos, sobretudo de jovens, no interior do protestantismo. Dentre essas associações, destacam-se a Associação Cristã de Moços (ACM), a Associação Feminina e o Movimento de Estudantes Voluntários para Missões Estrangeiras.

Com relação ao Brasil, o estabelecimento dessas igrejas deu-se, sobretudo, por meio de missões norte-americanas. É preciso destacar que a estreita relação entre a Igreja Católica e o Estado dificultou o estabelecimento das igrejas protestantes no Brasil, nos períodos Colonial e Imperial. Aos protestantes eram vedadas - por meio de dispositivos legais e até constitucionais - a construção de templos com fachadas de igrejas, a oficialização de casamento, a realização de cultos e ofícios religiosos e o sepultamento em cemitérios públicos, entre outros.

A unidade doutrinária do catolicismo contrapunha-se ao divisionismo das igrejas protestantes em termos teológicos e doutrinários. Isso, de certo modo, foi forçosamente superado para a ocorrência do fortalecimento da união das igrejas protestantes, tendo em vista as futuras ações em direção ao ecumenismo e às missões a serem instituídas pelo interior do país. Essas instituições não apresentavam aos brasileiros as peculiaridades teológicas de cada uma, já que tal procedimento corroboraria com o aumento da desconfiança dos receptores da mensagem. Por causa disso, não houve nenhuma ênfase institucional por

parte das agências missionárias e das igrejas, embora mantivessem sua estrutura eclesiástica de origem. A trajetória religiosa dos protestantes, no Brasil do século XIX e XX, foi apresentada aos não convertidos como uma “alternativa verdadeira” (MENDONÇA, 1995).

Assim, a existência de igrejas com diferentes posições doutrinárias e teológicas deixaria de ser interpretada como sinal de fraqueza, divisão e contradição e passaria a se enquadrar no princípio da teoria denominacional elaborada pelos teólogos da Assembleia de Westminster¹⁷. Com isso, predominou no Brasil, durante as três primeiras décadas republicanas, o modelo ecumênico de unidade na variedade (GONÇALVES, 2009). O fato de os protestantes apresentarem uma mensagem que valorizava a liberdade do indivíduo em aceitar ou recusar a salvação fortaleceu a ideia de liberalismo que contornava os ideais republicanos brasileiros. Dessa forma, o protestantismo estaria associado a um modelo religioso capaz de oferecer “costumes sadios”, uma “moral verdadeira” que faria do Brasil uma grande nação.

Os missionários reformados consideravam-se portadores de um projeto de civilização para a sociedade permeada de atraso econômico, fruto de séculos de domínio português e católico. A República foi recebida pelos protestantes com entusiasmo, pois essa versão política favorecia a criação de um estado laico. Foi certamente nesse período que ocorreu uma redefinição do campo religioso brasileiro, principalmente com o surgimento de uma classe média mais consistente, de reformas urbanas e crescimento da industrialização e quando também foram abertos novos campos de ação e boas perspectivas para o trabalho de anúncio dos princípios protestantes no país. Os grupos religiosos se aprimoraram e começaram a disputa dos espaços simbólicos com o “sagrado”.

Apesar do surgimento desse novo cenário na sociedade brasileira, não houve mudanças imediatas na organização e no funcionamento das igrejas protestantes. O único aspecto a ser destacado é o fato de que a população protestante via a possibilidade de expansão de sua fé. Nesse processo, incluíram a evangelização dos indígenas, pois, de acordo com a vigente mentalidade dos missionários, esses sujeitos viviam em um “estado selvagem” e “careciam das orações” e esforços desses religiosos para que houvesse “a salvação de suas almas”. A catequese dos índios deveria ser um esforço comum e a união em prol da evangelização do país foi um dos principais argumentos dos defensores do movimento ecumênico no Brasil, nas primeiras décadas republicanas.

¹⁷Evento protestante (puritano) ocorrido em Londres (Inglaterra), no período de 1643 a 1648, caracterizado por um movimento reformador que deu origem aos chamados “Padrões Presbiterianos”, os quais continham: Diretório do Culto Público, Forma de Governo Eclesiástico, Confissão de Fé, Catecismo Maior e Breve Catecismo. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/7121.html>> Acesso em: 3 dez. 2014.

As ações missionárias protestantes norte-americanas, no Brasil, estavam imbricadas com as primeiras iniciativas de missão na América Latina e se tratavam de um protestantismo missionário. Émile Léonard, em seus estudos sobre o protestantismo no Brasil, afirma que se pode considerar que essas tentaram retirar o país das sombras do catolicismo. Entretanto, ao escrever sobre o protestantismo que se firmou no sul de Mato Grosso entre as populações indígenas, observa-se a influência do Congresso do Panamá (1916), cujas metas estavam relacionadas com a busca de cooperação entre as diversas denominações em campos de missão, no sentido de evangelizar, curar, educar e ensinar técnicas agrícolas (LÉONARD,1981).

1.1 Os eventos em prol de ações ecumênicas

As notícias elencadas no jornal *O Expositor Christão* indicam que, por meio da 1ª Conferência Mundial Missionária, foram definidos os objetivos para edificar um marco de trabalho no campo missionário protestante com os povos latino-americanos:

A América Latina ocupa mais de duas vezes o território dos Estados Unidos e tem uma população de mais de noventa milhões de almas [...], é rica em solo, em minerais e outros recursos [...]. Seu nome implica a raça latina – ou raças – predominante na América latina. O povo é formado por hespanhoes, portugueses, ou descendentes de italianos [...]. As diversas raças atravessam nossas fronteiras e quase imediatamente soffriamas influências de nossos ideias christãos, e assim foi forjado o grande milagre moderno, que é a América [...]. Mas é um facto patente ao mundo que o catholicismo não prepara o povo para a grandeza comercial, política e intelectual. [...] Agora parece ser o tempo mais propício para o protestantismo envidar todos os esforços [...] para acompanhar os passos das raças humanas em sua marcha para as florestas, fazendo ali o que os pregadores-pioneiros fizeram por esta nossa boa terra – assentar os alicerces de uma poderosa civilização. O interior do país é o centro não attingido da América latina. É um dos mais convidativos e promissores campos missionários em todo o mundo. (O EXPOSITOR CHRISTÃO, 1925b, p. 8).

Em termos mundiais, entre as primeiras tentativas organizadoras da ação protestante em levar os pontos de fé e da doutrina a outros povos, ocorreu, em 1910, o Congresso Missionário na cidade de Edimburgo (Escócia). Nele, reuniram-se os principais representantes das agências missionárias, cujas missões destinavam-se às regiões não protestantes. Em sua maioria, os principais participantes do conclave pertenciam às igrejas europeias e americanas.

Em linhas gerais, o evento de 1910 produziu repercussões e ações no meio protestante, dentre as quais se destaca o Congresso Missionário do Panamá, organizado, em 1916, por um grupo de religiosos norte-americanos, mormente para discutir os problemas

relacionados à evangelização de regiões com presença católica na América Latina. Diferentemente do seu similar, realizado na Escócia, esse é considerado pelos estudiosos do tema como um grande evento internacional e marco significativo no meio. Para tanto, reuniu representantes das principais igrejas missionárias protestantes europeias e norte-americanas. Os debates focaram fortemente a obra missionária do mundo não cristão e buscaram a unidade do protestantismo perante a necessidade de evangelização mundial.

Nesse encontro internacional, porém, houve divergências quanto à definição do que seria o “mundo não cristão”. Para alguns estadunidenses, a comunidade sob a influência da Igreja Católica deveria ser considerada cristã; já para os ingleses e alemães, a ação missionária deveria priorizar países em que não houvesse influência cristã em nenhum formato.

Depois de uma série de amplos debates, os defensores das ações missionárias na América Latina argumentaram que desenvolver uma obra em solo latino-americano já não significaria uma atitude hostil contra as fileiras da Igreja Católica, mas sim a necessidade de disseminar “as verdades evangélicas”. Ainda segundo a mentalidade reinante no evento, o ato de levar a esses povos as bases da doutrina reformada seria mais do que um dever na marcha do Evangelho.

Os missionários que defendiam a instalação de ações missionárias na América Latina fundaram o Comitê de Cooperação da América Latina (CCLA), o qual foi a principal entidade promotora do ecumenismo no continente sul-americano na época e mobilizou-se na busca por cooperação na obra missionária protestante. O referido Congresso contava com a participação de três protestantes brasileiros que tiveram importante papel na difusão dos ideais de cooperação. O Congresso do Panamá rompeu com o movimento missionário protestante do viés espontâneo para um modelo organizacional, estruturado e também impulsionou o arranque de um movimento protestante consciente de seus objetivos (GONÇALVES, 2009).

Os congressistas associavam as ações de evangelização aos problemas sociais, como o analfabetismo, a pobreza, a instabilidade política e o subdesenvolvimento econômico. Os ideais pregados pelo protestantismo são vistos como um agente transformador de mudanças sociais. Nesse sentido, observa-se que os moldes protestantes de viver no mundo se constituíram enquanto modelo moral a ser alcançado. Ao atingir essa moral, os não iniciados no cristianismo protestante conquistariam os benefícios individuais que se estenderiam a todos e melhorariam as condições sociais e culturais dos países latino-americanos. Então, percebe-se que todas as atividades religiosas ligadas aos respectivos grupos protestantes

comprovavam os princípios ideológicos na sua pretensão de serem portadores de superioridade religiosa e apresentavam o protestantismo como uma “religião civilizadora”.

Por ser considerado o início da formalidade do movimento ecumênico brasileiro¹⁸, ofereceu, também, relações internacionais para as propagações de missões na América Latina. Ainda sobre o Congresso do Panamá, ocorrido no período de 14 a 23 de junho de 1916, importa registrar que ele contou com representantes de diversas igrejas e agências missionárias protestantes da Europa e dos Estados Unidos, e com a participação de 1.200 delegados oficiais e cerca de 3.000 participantes ao todo (GONÇALVES, 2009). A participação protestante no Panamá, cujos debates promoveram novas estratégias de missões no mundo cristianizado, foi um dos momentos mais importantes para a expansão da cultura religiosa estadunidense no Brasil.

A partir do evento, foi estabelecida ampla estratégia missionária e a divisão do território por denominações religiosas. Tendo em vista a necessidade de atuarem com segurança nas missões, objetivaram: estabelecer relações entre as diversas agências missionárias protestantes; planejar anualmente conferências intermissionárias; cooperar nas produções literárias protestantes; criar um escritório central para a publicidade de trabalho missionário; reunir para avaliar as condições educacionais do continente; aproximar e concentrar o trabalho protestante entre as classes abastadas da sociedade latino-americana; cooperar no evangelismo e, principalmente, treinar novos candidatos à missão (READ, 1969).

O encontro no Panamá possibilitou aprovar propostas e estratégias de evangelização nos países da América Latina. O Congresso decidiu que as missões protestantes colaborariam apenas em relação à evangelização dos índios. Denota-se que o problema étnico e religioso da América Latina (catolicismo), principalmente os grupos indígenas, oferecia amplo campo de estudo.

Para realizar as primeiras iniciativas problematizadas, destacaram a importância de encontros regionais e o desenvolvimento de ações no campo missionário. Acreditavam nos trabalhos de cooperação entre as igrejas protestantes e as ações relacionadas à ocupação do campo missionário e à evangelização dos índios. Dessa forma, para apresentar a necessidade de atuarem nas comunidades indígenas, deram início às conferências regionais brasileiras.

¹⁸O ecumenismo brasileiro foi um movimento entre as diversas denominações cristãs na busca do diálogo e cooperação comum, para superar as divergências históricas e culturais. Para os cristãos, o termo “movimento ecumênico”, em sua concepção, quer dizer que a “Igreja de Cristo” vai além das diferenças geográficas, culturais e políticas entre as diversas igrejas existentes (MENDONÇA, 1997).

As conferências de Edimburgo e do Panamá foram dois eventos importantes para que os protestantes tivessem, como meta principal, a formação de equipes para desenvolver atividades concretas no sentido de evangelizar e converter as novas populações ao protestantismo. Portanto, é possível afirmar que o protestantismo firmado entre os povos indígenas no sul de Mato Grosso tratava-se daquele de origem americana e com influências do Congresso do Panamá (1916) e seus colaboradores.

No que tange à realidade religiosa brasileira, Gonçalves (2009) enfatiza que as primeiras manifestações ecumênicas no Brasil estiveram vinculadas ao surgimento da Aliança Evangélica de São Paulo (AESP), de 1902, e da Aliança Evangélica Brasileira (AEB), de 1903. Também evidencia a estreita relação do protestantismo brasileiro com o norte-americano, pois todas essas manifestações buscavam fortalecer a cooperação entre os diferentes grupos protestantes.

Nesse sentido, um dos primeiros resultados dessa cooperação foi a fundação do Hospital Evangélico de São Paulo, projetado para ser interdenominacional, pois uma das razões que afirmavam para a sua construção era o constrangimento que muitos protestantes sentiam em outros hospitais de São Paulo. Assim, em 1894, foi inaugurado o Hospital Samaritano de São Paulo, no bairro do Pacaembu (SP). Vale ressaltar que a partir dessa inauguração, outros hospitais evangélicos foram organizados em todo o território brasileiro. O Hospital Evangélico do Rio de Janeiro foi inaugurado em 1912 (MENDONÇA, 1995).

A AESP tinha como elemento geral congregar as diversas igrejas paulistas em atividades que promovessem a evangelização. Por sua vez, a AEB foi a agremiação que contribuiu de forma significativa para a elaboração de um plano nacional de cooperação eclesial no meio protestante. Além disso, foi responsável pela convocação do 1º Congresso Evangélico Brasileiro (CEB). Nesse primeiro evento, iniciaram-se os debates a respeito de uma melhor estruturação da AEB. Tais debates demonstravam as divergências de opiniões que sempre estiveram presentes em reuniões de lideranças de diferentes correntes da fé reformada em solo brasileiro, onde se encontravam também os reverendos estrangeiros em trabalho pastoral e de residência e participavam ativamente desses movimentos e eventos.

Os brasileiros, cientes do movimento mundial em prol de ações missionárias, em especial, dos Estados Unidos, aliam-se aos ideais dessas entidades estrangeiras, observadas nas decisões tomadas nas igrejas brasileiras. Essa influência pode ser notada no modo de organização do 1º Congresso Evangélico Brasileiro, realizado em 1910 e com inspirações nos moldes norte-americanos. As atividades realizadas pelos participantes

giravam em torno de cultos, reuniões de orações, exercícios religiosos e discussão de assuntos ligados às questões sociais e do pastoreio.

Além de fortalecer a união entre as diferentes correntes protestantes no Brasil, o Congresso objetivava a promoção da evangelização por meio do trabalho missionário e a discussão de temas sociais relacionados a um *modus vivendi*. Um dos itens em destaque era a educação. Os debates fomentados no evento deram origem aos artigos de fé que passaram a reger a AEB. Decidiram, também, que haveria a realização de congressos regionais e nacionais com o propósito de promover a fraternidade eclesial e o planejamento da obra de evangelização no país. Competiria aos congressos promover os melhores métodos de evangelização. Esses métodos seriam positivos no combate ao predomínio católico. Assim, fica evidente que a busca da expansão dos valores protestantes sempre foi a tônica dos debates e discussões nesses encontros.

É necessário destacar que a AEB não teve a intenção de unir igrejas ou instituições. Sua atuação estava limitada às esferas moral e espiritual, com o intuito de evitar atritos denominacionais. Embora a repercussão de suas ações fosse lenta e gradual, foi importante para a organização e o fortalecimento do ecumenismo brasileiro.

A influência norte-americana e inglesa, na elaboração dos artigos de fé e aprovados pela AEB, fez com que o movimento ecumênico no Brasil mantivesse com o protestantismo norte-americano um vínculo, o qual fortaleceu ainda mais a criação do CCLA, em 1913.

Gonçalves (2009), em sua pesquisa sobre o movimento ecumênico protestante no Brasil, ressalta que, para dar continuidade às propostas realizadas no Panamá, foram desenvolvidas conferências regionais em diversos países da América Latina, como México, Peru, Argentina, Chile, Cuba e Brasil. Assim, ocorreram as conferências regionais, cujo objetivo era analisar as questões mais específicas relacionadas ao cristianismo protestante em cada país.

O Rio de Janeiro foi o local escolhido, em 1922, para a realização da conferência no Brasil. Dentre os temas discutidos nesse evento destacam-se a cooperação na divisão do campo, as publicações, a educação, o preparo ministerial, a liderança evangélica, a evangelização e o sustento da própria igreja.

O momento religioso era fundamental para dar sequência à Conferência. Funcionava como amenizador dos ânimos, já que muitos se exaltavam quando se tratavam de questões doutrinárias. Essa atitude dos integrantes da Conferência sempre foi motivo de preocupação, pois colocava em risco o projeto de fraternidade protestante. Para tentar

minimizar a situação, foi criada a subcomissão de relações eclesiásticas, com o objetivo de intermediar e promover a conciliação nos conflitos entre Igrejas (GONÇALVES, 2009).

Outra subcomissão de destaque foi a de publicidade, que ficou com a função de produzir material didático religioso para difundir os ideais do movimento de cooperação. Dessa forma, os ideais ecumênicos alcançavam um público cada vez mais amplo. A essa subcomissão também cabia divulgar não apenas o sentimento cristão – cristocêntrico – em detrimento da identificação funcional, mas também os recursos, as críticas daqueles que se mostravam contrários aos preceitos defensores da unidade na variedade.

Aos missionários responsáveis pela publicidade e divulgação dos feitos realizados por esse movimento ecumênico ficava a tarefa de defender o protestantismo ante o catolicismo, por isso a preocupação em desenvolver uma evangelização eficiente, de forma a evitar a concorrência denominacional.

É preciso mencionar a importância da subcomissão responsável pela ocupação e divisão de territórios entre as diversas denominações cooperantes. Sua primeira atividade foi o aparelhamento de uma biblioteca que pudesse subsidiar o estudo dos diversos grupos indígenas do país. Nessa tarefa, houve uma estreita colaboração dos agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Nesse sentido, é necessária uma digressão para registrar o fato de o Marechal Cândido Mariano Rondon ter facilitado a viagem de missionários ao encontro dos indígenas. Em relação à parceria entre os missionários e o SPI, é preciso destacar que visava à integração dos índios à sociedade nacional. Estes, vistos como bárbaros, precisavam se tornar civilizados, pois assim poderiam somar à nação de um país que ainda não possuía nacionalidade, tampouco mão de obra suficiente para a implantação de uma economia alicerçada nos ideais capitalistas. Ainda em relação ao propósito civilizador dos missionários voltado aos indígenas, observa-se que esse significava, acima de tudo, mudança de credo religioso. A aceitação da mensagem protestante produziria novas formas de comportamento, novos hábitos, inclusive os valores do trabalho e da educação.

Nas questões relacionadas à convergência dos discursos políticos e religiosos, importa considerar as ocorrências no 2º Congresso Regional da Obra Cristã, realizado no Rio de Janeiro, em 1922. A data do evento - estrategicamente definida - contribuiu para dar mais visibilidade ao trabalho dos protestantes. Em tom comemorativo, apresentou-se à sociedade brasileira um protestantismo unido e comprometido com o sentimento nacional. Com isso, procurou enfraquecer a tese defendida pela elite brasileira, predominantemente católica, que associava a presença do protestantismo aos interesses estadunidenses (GONÇALVES, 2009).

A estreita relação mantida entre os protestantes estadunidenses sempre foi alvo de preocupação e críticas por parte das lideranças leigas e eclesiásticas da Igreja Católica no país. Tanto que, no mesmo período, surgem as críticas e os questionamentos a serem divulgados por meio de periódicos católicos ou não. Um dos religiosos, que se destacou pela contundência e veemência contra essa expansão do protestantismo, foi o arcebispo Dom Aquino Corrêa, de Cuiabá, MT, conforme pontuou Célio Marcos Pedraça (2007) em seus estudos e pesquisas, os quais desvelaram o universo ideológico do então religioso cuiabano a serviço da Igreja em solo mato-grossense e nacional.

Ainda seguindo seus propósitos, os missionários procuravam demonstrar a autonomia das igrejas protestantes brasileiras e seu objetivo de se tornarem nacionais. Certamente, a fórmula patriotismo *versus* religiosidade contribuiu para maior aceitação do movimento protestante.

No 2º Congresso Regional da Obra Cristã, realizado em 1916, no Panamá, os trabalhos objetivaram preparar relatórios e selecionar os temas que seriam apresentados ao Congresso de Montevideú, evento organizado pelo Comitê de Cooperação da América Latina. Uma novidade nas discussões temáticas desse segundo evento foi a inserção de personalidades não religiosas, as quais traziam contribuições significativas para a concretização das missões que envolviam os indígenas.

No encerramento, observou-se a preocupação das igrejas brasileiras representadas no evento (presbiterianas, metodistas, episcopais, luteranas) na atuação educacional, publicitária, evangelismo, serviço social, entre outros. Por meio dessa preocupação, verifica-se a ausência de grandes alterações em relação aos problemas já pontuados no primeiro evento, uma demonstração de que os problemas já eram conhecidos, porém não havia ainda um trabalho eficaz capaz de solucioná-los em definitivo.

Zuleica Mesquita, em suas pesquisas sobre as propostas educacionais metodistas, afirma que as questões apresentadas sobre a evangelização dos indígenas, discutidas no 2º Congresso, também foram tema a ser debatido no Congresso em Montevideú, onde os representantes brasileiros se destacaram pela atuação e desenvolvimento de obras de cooperação eclesiástica. Apesar disso, observa-se a pouca participação da mulher nas atividades missionárias no protestantismo brasileiro, já que no evento havia representantes femininas de outros países, mas nenhuma do Brasil (MESQUITA, 1995).

Outro aspecto relevante é o fato de que todos os presidentes das comissões temáticas do Congresso eram estrangeiros e, conseqüentemente, todas as publicações ocorreram em língua inglesa. Também houve a presença de membros do SPI, principalmente

com a participação do inspetor Horta Batista. A atuação dos agentes do SPI foi fundamental para a legitimação e facilitação do desenvolvimento das atividades religiosas protestantes entre os Kaiowá-Guarani.

A sessão correspondente ao evangelismo dos indígenas foi realizada com a presença do secretário-geral professor Erasmo Braga¹⁹, que apresentou pesquisas efetuadas à época. Em um dos mapas apresentados na sessão foi utilizada a denominação genérica tupi-guarani para se referir a todos os indígenas que viviam em território brasileiro. Também fica claro que os missionários protestantes conheciam a situação de conflito em torno da disputa por terras, pois o relatório debatido no certame deu destaque ao fato de o SPI acreditar que com a chegada dos missionários ocorreria a amenização dos conflitos resultantes da apropriação de terras, tradicionalmente ocupadas por não indígenas (CBC,1924).

Os relatórios apresentados para debater as missões indígenas no Brasil, com o fito de elaborar um plano de missões, dividiram os nativos em grupos de índios de acordo com a maneira como viviam, quais sejam: a) os incorporados à vida social; b) os que ainda viviam próximos dos não índios - em grupos ou famílias; c) os que viviam na floresta; d) os selvagens, hostis; e) os civilizados.

Os relatórios apresentados em Montevideu reforçavam a necessidade do desenvolvimento de um trabalho sistemático, organizado e bem planejado, por isso aqueles que fossem participar do campo das missões deveriam ser treinados. Um dos propósitos dos trabalhos a serem desenvolvidos com os indígenas era torná-los habitantes de residência fixa, assim, seria possível a introdução de valores relacionados ao trabalho e à educação. A implantação de uma escola possibilitaria o “desenvolvimento de suas mentes” e, conseqüentemente, a aceitação das verdades cristãs e um novo conceito de vida. Aliar assistência social à mensagem cristã também foi prática comum utilizada pelo movimento ecumênico.

Depois da apresentação dos relatórios, o Congresso de Montevideu fez uma série de recomendações que nortearam os trabalhos e a participação missionária nas atividades desenvolvidas. Criou-se a Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECIB), a qual iniciou suas atividades em Dourados, MT, em abril de 1929.

¹⁹Liderança presbiteriana, professor e secretário da Assembleia Geral da Comissão Brasileira de Cooperação. Era responsável por promover cooperação nos trabalhos da missão, encontros de estudos, reuniões para decisões importantes e outras atividades entre as igrejas evangélicas do Brasil na década de 1920.

1.2 A preparação do campo missionário entre os indígenas

Nas primeiras décadas do século XX, com o objetivo de fortalecer o futuro campo de ação missionária no país, sobretudo aquele que dizia respeito aos indígenas, merece destaque a criação da AECIB na cidade de São Paulo, no dia 28 de agosto de 1928. Ali foram organizadas atividades de catequese entre os nativos brasileiros e ainda ocorreu o desenvolvimento de planos de trabalhos missionários entre os índios kaiowás-guaranis. A Associação originou-se da fundação da Comissão Brasileira de Cooperação, responsável por promover os melhores métodos de cooperação e evangelização do Brasil, e pode ser considerada a

[...] primeira versão de um projeto de cooperação missionária protestante entre os indígenas [...], em setembro de 1922. Transcorreram, portanto, cerca de sete anos entre a primeira apresentação e a definitiva concretização do projeto. Esse processo, como se pode notar foi demorado e teve, principalmente, para reunião dos primeiros missionários, uma atuação destacada do reverendo Maxwell. (GONÇALVES, 2009, p. 149).

As primeiras propostas a fazerem parte do Estatuto limitaram-se às ações missionárias em áreas geograficamente ocupadas e deveriam ser constituídas principalmente de missões locais, como já mencionadas. Fundamentadas no artigo 73 (inciso III) da Constituição Brasileira (1891) e nos artigos 16 (inciso I), 18 e 19 do Código Civil Brasileiro (1916), estabeleceram, como primeiro objetivo, “empreender a catequese aos índios do Brasil”. Essas ações consistiriam no “Art.3. [...] estabelecimento de escolas de alfabetização, instrução cristã, instrução de higiene e agricultura, oferecendo-se as populações indígenas toda a assistência física, intelectual, social, moral e espiritual que for possível” (AECIB, 1928).

De acordo com o Estatuto da AECIB (1928), a entidade não poderia ser juridicamente dependente de nenhuma das igrejas envolvidas no projeto de criação da associação missionária. Os principais representantes²⁰ decidiram que a organização não teria dependência denominacional; só teriam representantes de corporações religiosas legalmente organizadas e seria independente juridicamente em todos os aspectos legais.

²⁰Estiveram presentes na reunião o Dr. Benjamin H. Hunnicutt e o reverendo Albert Sidney Maxwell, representantes da *East Brasil Mission* e a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos; a Comissão Brasileira de Cooperação. A Federação das Escolas Evangélicas foi representada por Epaminondas Moura; Dr. Elias Escobar Junior representou a Associação da Igreja Metodista. Participaram da reunião a Igreja Metodista, representada pelo Dr. Néelson de Araújo e o reverendo C. L. Smith; o reverendo Alfredo Borges Teixeira representou a Igreja Presbiteriana Independente; reverendo Salomão Ferraz representou a Igreja Episcopal; Kamel Kuri a Igreja Presbiteriana; e Joaquim da Silveira Bueno representou a Igreja Batista (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928L, p. 1).

Diante das considerações do Estatuto(AECIB, 1928), "[...] inscreveram-se [...] a East Brasil Mission, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, a Comissão Brasileira de Cooperação, a Federação das Escolas Evangelicas e a Associação da Igreja Methodista [...]". A diretoria foi composta de Elias Escobar Junior (Presidente), Benjamim H. Hunnicut (Secretário Executivo) e Williiian Kers (Tesoureiro). O grupo responsabilizou-se de redigir o regulamento interno da AECIB e definir a primeira assembleia para a aprovação das normas internas.

Quanto aos fundos da Associação, deveriam constituir de: “a) doações, ofertas e [...] contribuições destinadas ao sustento dos seus trabalhadores; b) renda [...] de propriedade, quando houver [...]” (AECIB, 1928). Após a primeira assembleia²¹ anual da Associação, decidiram que desenvolveriam trabalhos de missões locais, a primeira com o nome Caiuá, com sede em Dourados, no sul de Mato Grosso (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928j).

Os candidatos ao trabalho missionário deveriam ter as seguintes qualificações: fé inabalável, cultura, otimismo, alegria, capacidade de realizar trabalhos em equipe, perseverança, boa constituição física e saúde. Outro critério era a necessidade do preparo profissional para qualquer cargo que fosse ocupar. Deveriam ser pessoas formadas em diversas áreas, tais como: ministro ordenado, médico, normalista ou professor, entre outras. Além disso, deveriam ter menos de 40 anos de idade; os casados deveriam avaliar a vocação da esposa para a missão. Não poderiam manter qualquer empreendimento comercial por conta própria; as construções de casas dependeriam da aprovação da Associação; cada missionário deveria estudar minuciosamente a língua dos índios para comunicarem com mais determinação nas missões.

Antes da criação da primeira versão do projeto de cooperação missionária entre os índios (1922), em outubro de 1927, durante a realização da 1ª Conferência Central da Igreja Metodista, Rev. Albert Sidney Maxwell, norte-americano da Igreja Presbiteriana, sugeriu aos metodistas o envio de um relatório para solicitar cooperação no início de um grupo de missionários para desenvolver atividades evangelizadoras do antigo Mato Grosso. E, como sugestão, acrescentou que deveriam se responsabilizar pelo sustento de um obreiro médico (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928b).

Albert Sidney Maxwell, diante da solicitação à Igreja Metodista, já contava com a disponibilidade do missionário Esthon Marques, presbiteriano independente que atuaria como professor e dentista; do missionário João José da Silva, para atuar como engenheiro-

²¹Realizada na cidade de São Paulo, no dia 12 de agosto de 1929, no templo da Igreja Metodista, localizada na Rua Tiradentes, 178.

agrônomo, e de sua esposa, a missionária Guilhermina Alves da Silva, auxiliar nas atividades domésticas e escolares; esses dois últimos, da Igreja Presbiteriana. Diante do pedido e da apresentação da proposta missionária e dos membros da equipe, a Conferência Metodista recomendou à Igreja Metodista a cooperação no projeto de catequese dos índios (O EXPOSITOR CHRISTÃO, 1928b).

Para beneficiar a Missão, os primeiros artigos publicados em *O Expositor Christão*, tiveram como títulos *Nossa missão aos bugres*. Debateram o assunto nos meses de agosto a setembro de 1928, solicitaram missionários e doações. Após resolverem as principais questões sobre as responsabilidades e o sustento oficial dos missionários, a Igreja Metodista ofereceu o médico Dr. Nelson de Araújo. Afirmavam as notas do jornal:

[...] entre os bugres de Mato Grosso vem, providencialmente, compelirmos a tomar uma decisão definitiva. Ou aceitaremos o desafio dessa nossa oportunidade e ofereceremos a nossa Igreja as emoções de um empreendimento que, por sua nobreza, por seu heroísmo há de despertar entusiasmo; ou recuamos, confessando nossa triste derrota. Eis o dilema. Qual a direção tomar? (O EXPOSITOR CHRISTÃO, 1928c, p. 33).

Anunciaram a presença de um representante metodista, mas faltava a resposta oficial da Igreja Metodista no Brasil em manter Nelson de Araújo no campo missionário. *O Expositor Christão* revelava as dificuldades burocráticas da Igreja Metodista no envio, principalmente com a disponibilidade de recursos financeiros para mantê-lo na missão. Os representantes metodistas manifestaram as suas indecisões, sobretudo por meio do jornal (1928), pois, desde 1910, clamavam por autonomia religiosa. A motivação principal estava relacionada à motivação ideológica e reivindicação de direitos nacionalistas.

Apenas em 1929, na presença do Dr. Nelson de Araújo, foi efetivada a participação dos metodistas no projeto de criação da Missão Evangélica Caiuá. O reverendo Elias Escobar Júnior, um dia após a criação da AECIB, enviou correspondência para *O Expositor Christão* afirmando que a missão entre os índios era a consecução de um projeto prudente, medido e pensado e que, portanto, não oferecia riscos de fracasso à Igreja Metodista. Conforme anúncio no periódico, a missão entre os índios parecia ser uma execução de planos estratégicos em todos os aspectos, “[...] primeiramente [...] pelo reverendo Maxwell, pessoa que dispõe de largo tirocínio do trabalho entre os selvícolas, e depois, pelo próprio Dr. Nelson de Araújo. Ambos encontraram no ponto onde vai ser localizada a Missão, condições favoráveis” (O EXPOSITOR CHRISTÃO, 1928d, p. 1-2).

Antes da instalação da Missão entre os índios Kaiowá-Guarani de Dourados, a estratégia considerada mais coerente foi o reconhecimento do campo de missão. As viagens

exploratórias às regiões sul do antigo Mato Grosso consolidaram as propostas de missão. As últimas viagens ocorreram entre os meses de maio a junho de 1928 (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928b). Cerca de dois anos antes da vinda dos missionários para aquela região, Albert Sidney Maxwell, em uma de suas missivas, já começava a divulgar e sensibilizar os metodistas sobre as atividades missionárias entre os indígenas. Anunciavam o planejamento de

[...] estabelecer uma missão evangélica entre os indígenas. Três denominações [...], as igrejas Metodista, Presbiteriana Independente e a igreja Presbiteriana, já se manifestaram muito interessadas no plano de trabalho cooperativo entre os índios [...] E já há um casal de membros da Igreja de Lavras que está querendo dedicar a sua vida ao trabalho entre os selvagens, o Sr. João José da Silva e d. Guilhermina. (O PURITANO, 1927c, p. 2).

Ao analisar as mensagens de *O Expositor Cristão*, verificamos a indicação dos primeiros membros do grupo de missionários a ser enviada para o sul de Mato Grosso, e a confirmação das igrejas de que se responsabilizariam pelo sustento (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1927a–1928L).

A partir da criação da AECIB, foi definida a primeira equipe de missionários destinados às missões aos indígenas de Dourados. O grupo foi composto dos seguintes elementos: o Reverendo Albert Sidney Maxwell e senhora Mabel Davis Maxwell, sua esposa; o médico Nelson de Araújo; senhor Esthon Marques, professor e dentista; senhor João José da Silva, engenheiro-agrônomo; e a senhora Guilhermina Alves da Silva, sua esposa, professora, e seu filho Erasmo.

Albert Sydney Maxwell chegou ao Brasil no início da década de 1920 com o propósito de realizar expedições e encontrar um lugar propício para estabelecer um campo de missão entre as populações indígenas. Seus esforços, subsidiados pela Junta Missionária Norte-Americana e pela Missão Leste do Brasil, permitiram realizar expedições nos Estados de Rondônia, Paraná, Mato Grosso e outros, com a finalidade de conhecer os hábitos de alguns povos indígenas dessas regiões brasileiras. Nesses primeiros contatos, buscou conhecer o campo missionário e os costumes dos índios que habitavam as regiões no interior do país. Observa-se nos registros do jornal uma série de descrições e análises das práticas materiais e simbólicas que caracterizava a cultura indígena.

O missionário precisou conhecer quais eram as necessidades mais urgentes e os problemas que envolviam as populações indígenas, sobretudo, aqueles associados às estatísticas, as principais áreas de conflito e perda do território. Após as primeiras viagens, ele expressou no Relatório enviado a Christian Work in South America que se surpreendia com a inteligência dos índios, apesar de viverem nas matas, “[...] a única coisa que eles precisam é

de uma oportunidade para se desenvolver. Os poucos que tiveram esse privilégio mostraram sua capacidade intelectual”(CONGRESSON CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, 1925, v.1, p. 183).

Para consolidar as suas impressões e projeto de missão, outras informações foram enviadas por representantes do SPI. O relatório da Comissão Brasileira de Cooperação expressa que

[...] por intermédio do dr. W. A. Waddell a remessa de 66 documentos e livros enviados pelo ministério da Guerra dos Estados Unidos destinados á Biblioteca do Serviço de Proteção aos Índios. [...] Recebemos também muito material publicado pelo Serviço de Proteção aos Índios. (CBC,1922-1923, p. 14 -15).

As informações do SPI revelavam a localização, os costumes, as crenças e as condições de vida de cada grupo indígena, atendido pelo órgão governamental. Foi realizada a divisão do território brasileiro por meio dados do órgão governamental, na tentativa de efetivar o trabalho missionário entre os índios. Conforme o relatório da ACB, os índices das populações nacionais e a inexistência do trabalho protestante nas regiões distantes também foram verificados. O Relatório do Comitê de Cooperação da América Latina (CCLA, 1925) expressava que os índios seriam o “alvo”, mas não poderiam dispensar a oportunidade de levar o protestantismo ao interior do país.

Observa-se que as terras longínquas atraíam não somente as pessoas de outras regiões em busca de melhores condições de produção da vida material, mas, também, o protestantismo a propagar a sua fé na região. Os protestantes manifestavam a obrigação de retirar “os enganos” das comunidades indígenas e das populações no sertão, mesmo que alguns grupos se encontrassem desfrutando dos melhores estágios da civilização. Consideravam que

[...] tão alto quanto aquele encontrado em qualquer lugar do mundo, [...] não por causa de suas imensas fontes materiais, [...] mas em função de milhões de pessoas que estão na escuridão [...]. Os índios da região [...] permanecem selvagens (salvo aqueles submetidos a trabalhar como peões pelos brancos) com a escala da civilização por ascender [...]. (CONGRESSON CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, 1925, v.1, p. 147).

Os douradenses receberam dos missionários a mesma categorização dos indígenas ditos “mansos”. Nesse caso, a obra missionária se justificava, uma vez que, categorizados com a mesma distinção, o processo de civilização precisava se destinar tanto para os indígenas quanto para a população branca. Norbert Elias e John L. Scotson, na obra *Os estabelecidos e os outsiders*, afirmam que havia a

[...] estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos e outsiders, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica a aversão – o preconceito – que seus membros sentem perante os que compõem o grupo outsider. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.35).

O olhar etnocêntrico e o determinismo biológico, tão característicos do evolucionismo, estão expressos no relatório com significados culturais e expressões de ordem e de normalidade. O documento evidencia a incompreensão dos costumes indígenas e de como eles se confrontaram ou se confirmaram na sua singularidade

Influenciados pelos valores religiosos, os missionários não compreenderam as pluralidades sociais e culturais da população nacional das regiões distantes. As mensagens publicadas nos jornais desempenharam a função fundamental na implantação das atividades missionárias em Mato Grosso. Sensibilizavam os leitores de que a criação da Missão era considerada de grande importância para o desenvolvimento e a evolução dos índios e também da população do sul de Mato Grosso. A primeira justificativa que deram foi:

[...] no todo, nada foi feito, quase nada foi feito, pelo menos de uma maneira organizada, sistemática e compreensiva e as pessoas estão vivendo de forma falha, como um rio estagnado, cultivando o solo, pescando em córregos e caçando na floresta, com métodos que não mudaram durante séculos. Doenças, febres pestilentas, mordidas de insetos e abandono, todos rezam por eles. Suas mentes estão cheias de superstição de pessoas pagãs, temendo a presença de espíritos em todas as operações misteriosas da natureza. (CHRISTIANWORDK in SOUTH AMERICA, 1925, v.1, p. 147).

Mato Grosso era divulgado como um lugar selvagem e que deveria ser civilizado. Tinha à frente a educação elementar capaz de oferecer o treinamento e a iluminação da mente, estabelecer novos diálogos, treinamento das técnicas de trabalhos industriais, atendimentos médicos e a evangelização - essa última seria a principal das funções a serem desenvolvidas no porvir das missões em Dourados, MS.

1.3 O Sul de Mato Grosso e a região de Dourados no início do século XX

Até o início do século XX, a parte meridional do Estado de Mato Grosso²² apresentava baixa densidade demográfica, apesar da fixação de remanescentes (ex-combatentes) da Guerra do Paraguai. O retardamento do povoamento dessa região deveu-se, em muito, à ação empreendida pela Companhia Matte Larangeira que detinha o monopólio sobre a extração da erva-mate exercendo, conseqüentemente, influência em uma região de aproximadamente 60.000 km². A ação da empresa era rígida ao rechaçar a presença de

²²Registrada na historiografia como o “sul de Mato Grosso”.

migrantes que, de alguma forma, poderiam ameaçar o monopólio sobre as terras na área meridional no Estado.

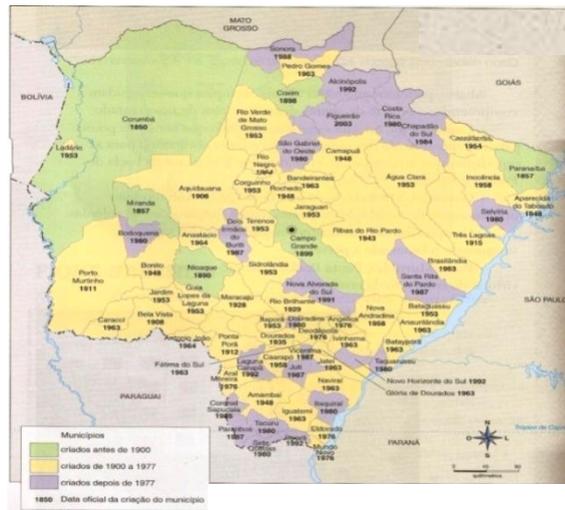
Historicamente, o processo de ocupação do então sulde Mato Grosso, hoje, Mato Grosso do Sul, ocorreu em tempos mais recentes, embora seja de conhecimento que, na verdade, não havia espaços vazios, uma vez que o indígena estava presente na região de forma mais do que secular. Em termos de contingentes não indígenas, a existência de pequenos grupos é do século XIX, sobretudo, no após Guerra do Paraguai (1865-1870), que foram ampliados, dando origem a vilas, distritos e cidades no decorrer do século XX.

Odaléa da Conceição Deniz Bianchini, em seu texto *A Companhia Matte Larangeira e a ocupação da terra do sul de Mato Grosso: (1880-1940)*, elucida que o sul de Mato Grosso, pela sua localização geográfica, era compreendido como um imenso espaço territorial distante do litoral, sem vias de comunicação e sem braços para povoá-lo - antes da Guerra do Paraguai: “após esta, não só permanecia isolado, como apresentava uma situação desoladora que os documentos da época deixaram transparecer [...]” (BIANCHINI, 2000, p. 68).

Dois fatores contribuíram para a entrada de pequenas levas de migrantes no Estado nas primeiras décadas: o primeiro, ligado ao cultivo e à extração da erva-mate no sul do território, atraindo gaúchos para trabalharem nos ervais nativos, explorados de forma absoluta pela Companhia Matte Larangeira; o segundo, vinculado à chegada de paulistas, mas também de imigrantes japoneses, libaneses, movidos pela construção da Ferrovia Noroeste do Brasil (NOB), trecho entre Bauru, SP, e Campo Grande, MT, no período de 1905-1914. Esse fato influenciou a economia da região em razão da interligação entre os dois Estados, facilitando o escoamento de produtos, em especial, de bovinos. Embora se registrem essas entradas, não houve crescimento vertiginoso no Estado. Basta, para tanto, verificar que o número de municípios não ultrapassava a quantidade de vinte e seis em 1937, com uma média de 20.000 habitantes por cidade.

No período, a população do então Estado de Mato Grosso era composta da seguinte forma: em 1890, 92.827 habitantes; em 1900, 118.025; em 1920, 246.612, e, em 1930, um total de 349.857 (BORGES, 2001). Por meio da Figura2, de parte do antigo território mato-grossense, pode-se compreender a situação do povoamento e a consequente criação de municípios. Embora não estejam todos os municípios inseridos na Figura2, em todo o Estado, havia até os anos de 1900, apenas oito deles, como Cuiabá (fundada em 1719 e elevada a essa categoria em 1818): Diamantino (1823), Corumbá (1850), Paranaíba (1857), Miranda (1857), Cáceres (1874) Nioaque (1890), Coxim (1898) e Campo Grande (1899).

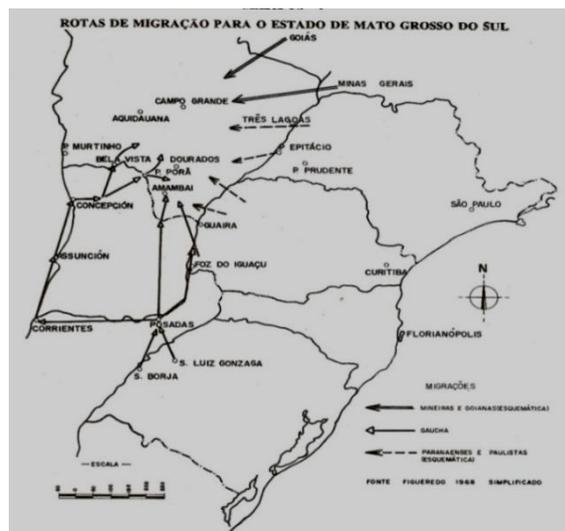
Figura2 – Municípios de Mato Grosso do Sul



Fonte: GRESSLER, Lori Alice; SWENSSON JUNIOR, Lauro Joppert. **Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul**: destaque especial ao município de Dourados. Dourados, MS: L. A. Gressler, 1988.p.70.

Sem sombra de dúvida, fatores ligados ao processo migratório e imigratório deram considerável contribuição para que ocorresse o preenchimento paulatino dos “espaços” conforme ilustra a Figura 3.

Figura3 - Migrações para Mato Grosso - Primeiras décadas do século XX



Fonte: GRESSLER, Lori Alice; SWENSSON JUNIOR, Lauro Joppert. **Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul**: destaque especial ao município de Dourados. Dourados, MS: L. A. Gressler, 1988. p. 26.

De modo geral, pode-se afirmar que a Companhia Matte Larangeira exerceu relativa influência no povoamento da região meridional de Mato Grosso do Sul, fato este que pode ser justificado pela grande mobilidade espacial de seus trabalhadores e pela função itinerante da exploração da erva-mate. Em termos históricos, a função exercida pela Companhia foi a da preservação do quadro natural e da posse da maioria dessas terras pelo Governo do então Estado de Mato Grosso até as primeiras décadas do século XX. Tal situação favoreceu o processo de colonização no atual Estado de Mato Grosso do Sul, a partir de 1943, como esclareceram Gressler e Swensson (1988).

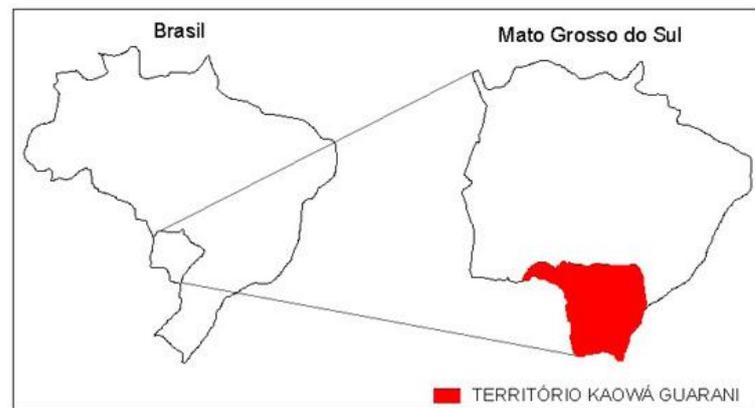
Foi então na esteira desse povoamento do sul que se deu a origem da cidade de Dourados e do povoamento de sua região, que remonta ainda ao século XIX. Embora a presença indígena seja anterior à branca, sobretudo com a presença dos Kaiowá e também da etnia Terena.

Um dos primeiros marcos foi a criação da Colônia Militar de Dourados, em 1861, cujo comando estava a cargo de Antônio João Ribeiro. Mais tarde, a região também esteve envolvida na Guerra do Paraguai (1867-1870), tendo em suas proximidades o ir e vir de tropas brasileiras, afetando de alguma forma o pouco contingente humano fixado por aquelas terras.

Posteriormente, ao fim do conflito, outro marco significativo a influenciar a presença humana foi a criação (1882) e atuação da Companhia Matte Laranjeira S.A., uma vez que a empresa contribuiu para a chegada de pequenas levas de migrantes, cujos braços foram envolvidos no corte e manuseio dos ervais do sul do Estado. Ainda em pleno domínio dessa Companhia, o SPI demarcou, em 1915, a primeira Reserva com 3.600 ha para usufruto dos Kaiowá. Até 1928 são demarcadas para os Kaiowá-Guarani, em toda a região sul do Estado, um total de oito reservas, totalizando 18.297 ha (Figura 4). Inicia-se então, com o apoio direto dos órgãos oficiais, um processo sistemático e relativamente violento de confinamento da população Guarani nessas reservas.

A criação e organização de colônias militares na região sul de Mato Grosso, com o intuito de proteger os moradores, ocorrem em duas frentes: Dourados e Miranda. Nesse sentido, destaca-se uma corrente de povoamento vinda tanto da capital como da fronteira com Minas Gerais.

Figura4 – Reservas da etnia Kaiowá-Guarani



Fonte: TRILHAS DO CONHECIMENTO. Núcleo de Mato Grosso do Sul. **Os Guarani Kaiowá e Ñandeva**. 2007. Disponível em: <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato_grosso_do_sul/guarani.htm>. Acesso em: 2 maio 2015.

Por outro lado, desde o período colonial, a população guarani (kaiowá e ñandeva) da região de Dourados, MS, perde sua terra paulatinamente e enfrenta mudanças que atingem seu povo, que estava acostumado a viver livremente da caça, da pesca e do plantio para sua subsistência.

Os Kaiowá habitavam uma região de difícil acesso na Serra de Amambai, atual fronteira entre Mato Grosso do Sul e Paraguai e, por isso, permaneceram praticamente isolados até meados do século XIX. Após a Guerra do Paraguai, que teve como parte do cenário de batalha o território Kaiowá, eles passaram a ter cada vez mais contato com os não indígenas. O cultivo e a extração da erva-mate, explorada em grande intensidade na região a partir da década de 1880, passaram a incorporar significativo número de Kaiowá e Guarani como mão de obra.

Com o desmatamento da região e a implantação das fazendas de gado e das colônias agrícolas, em especial a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), a partir da década de 1940, dezenas de aldeias kaiowá e guarani tiveram que ser abandonadas pelos índios, sendo suas terras incorporadas pela colonização. A população dessas aldeias foi aleatoriamente "descarregada" nas reservas. Esse processo de redução e confinamento compulsório seguiu inexorável, à revelia de toda a legislação já existente e a favor da proteção dos direitos indígenas a terra, até o final da década de 1970. É necessário ressaltar que entendemos por confinamento compulsório a transferência sistemática e forçada das diversas aldeias kaiowá-guarani para dentro das oito reservas demarcadas pelo governo entre 1915 e 1928 (BRAND, 1997).

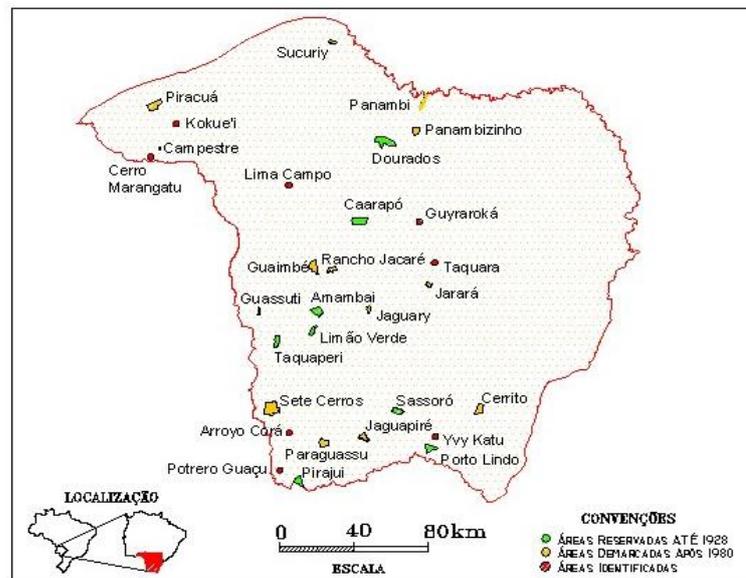
No espaço de tempo compreendido entre 1915 e 1935, foram realizadas as demarcações de oito postos indígenas que ainda existem na região, e os limites de algumas

dessas áreas foram impostos pelo SPI. Em 1925, foi fundado o Posto Indígena de Dourados, com a doação feita por meio do Decreto nº 401, de 3/9/1915, de um lote de terras de 3.600 ha. As terras da atual área tiveram seu título definitivo de propriedade expedido em 26/10/1985 e foram legalizados em 14/12/1985, com 3.539 ha (Figura 4). Da doação original, 61 ha foram perdidos para proprietários circunvizinhos (BRAND, 1997).

Quanto à origem de Dourados, em 20 de dezembro de 1935, com áreas desmembradas do município de Ponta Porã, por meio do Decreto nº 30, do então Governador do Estado, Senhor Mário Corrêa da Costa, foi criado o município (MATO GROSSO, 1935).

A Colônia Agrícola de Dourados, criada em 1943, com uma área de 50.000 hectares, reservada em 1923 para a colonização, passou a integrar Dourados pelo Decreto de elevação à categoria de município em 1935, atraindo para a região, imigrantes brasileiros e estrangeiros, principalmente japoneses, que se dedicaram notadamente ao cultivo de café.

Figura5 - Áreas indígenas: Kaiowá-Guarani e Terena no Estado de Mato Grosso



Fonte: TRILHAS DO CONHECIMENTO. Núcleo de Mato Grosso do Sul. **Os Guarani Kaiowá e Nandeva** 2007. Disponível em: <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato_grosso_do_sul/guarani.htm>. Acesso em: 2 maio 2015.

Esse cenário de povoamento de contingentes humanos e da presença secular de indígenas, sobretudo, da etnia Kaiowá, motivou o envio de missionários e a consequente criação da “Missão Evangélica Caiuá”. Na sequência, abordaremos com mais propriedade o tema e seus desdobramentos ao longo das décadas.

1.4 A Missão Evangélica Caiuá²³

Os idealizadores da missão entre os índios foram os missionários norte-americanos Albert Sydney Maxwell e sua esposa Mabel Davis Maxwell (Figura 6), membros da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos, principais representantes da *East Brazil Mission* (Missão Leste Brasil).

Nesse cenário de cooperação religiosa e de missão para o sul do antigo Mato Grosso, inclui-se a presença de missionários protestantes ligados diretamente à criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil, com o objetivo de levar aos índios os três principais eixos da ação missionária: a religião, a educação e a saúde (Figura 7).

Figura 6 - Albert Sydney Maxwell, sua esposa Mabel Davis Maxwell e filhos



Fonte: Acervo do Centro de Pesquisa Cultural Martha Walts – Piracicaba, SP.

²³Há variações na forma de escrever os nomes da etnia Kaiowá. As grafias mais utilizadas são Caiuá, Kayowá, Kaiová, mas existem outras de oscilação. Os missionários protestantes utilizaram a escrita “Caiuá” por ser, no período que compreende a instalação da Missão, mais utilizada entre a população douradense. O nome Missão Evangélica Caiuá também faz referência aos grupos indígenas em maior número – os Kaiowá. Em 1955, para evitar confusões na grafia dos nomes dos povos indígenas no Brasil, antropólogos resolveram padronizar a escrita. Convencionou grafá-la de forma mais fonética, citando-a como nome próprio e no singular: os Kaiowá – assim como de outros grupos.

Figura 7 - Grupo de missionários²⁴ a serviço da Sociedade Evangélica de Catequese aos Índios



Fonte: Jornal Expositor Christão/Museu MarthaWatts– Piracicaba, SP.

Organizados pela AECIB, foram fixados em Dourados os representantes de três denominações: Igreja Metodista, Igreja Presbiteriana do Brasil e Presbiteriana Independente. A equipe missionária em marcha propunha um conjunto de ações referentes à instalação e organização da Missão Caiuá, principalmente com o reconhecimento do campo de missão adquirido pelas viagens de expedição na região de Mato Grosso, contatos previamente adquiridos com as comunidades indígenas e a população envolvente com a presença do Reverendo Albert Sydney Maxwell.

As publicações no Jornal *O Expositor Christão* contribuíram para aflorar o ideário missionário e as decisões que seriam tomadas em conferências realizadas pelos metodistas. As discussões transcorridas na Conferência Central do Brasil e o apelo de Albert Sydney Maxwell possibilitaram a manifestação favorável de todos os membros presentes à reunião com a seguinte recomendação: “[...] ficaria sepultada em suas actas como um silencioso protesto contra a nossa desarticulação ecclesiastica, se a Providência, protectora, não viesse apontar-nos a direcção de novos caminhos”(O EXPOSITOR CHRISTÃO, 1928c, p. 42).

²⁴De pé, no centro, Nelson de Araújo, missionário e médico representante da Igreja Metodista do Brasil; a sua esquerda, rev. Albert Sydney Maxwell, líder da missão e ministro da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (Igreja Mãe da Igreja Presbiteriana do Brasil). A sua direita, o Senhor Professor Esthon Marques, professor e dentista, membro da Igreja Presbiteriana Independente. Sentados, João José da Silva, engenheiro-agrônomo, e sua esposa Guilhermina Alves da Silva, professora, da Igreja Presbiteriana do Brasil com o filho Erasmo no colo.

[...] o oferecimento do dr. Nelson de Araújo [...] junto à missão aos Índios veio obrigar-nos a tomar uma iniciativa prática e urgente. O único meio que vemos, no momento, para amparar a situação, é dirigirmo-nos aos brios do Movimento Leigo²⁵. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928c, p. 1).

O Expositor Cristão foi o principal meio de comunicação entre os participantes da missão - os missionários - e as demais comunidades²⁶ religiosas por onde o jornal circulava nas diversas regiões brasileiras. As publicações circuladas retratavam o posicionamento ideológico dos participantes e os pedidos de ofertas para continuarem com as atividades missionárias. Procuravam causar interesse na Missão e estavam certos de que obteriam algum resultado positivo, principalmente se as igrejas evangélicas cooperassem,

[...] quer fazendo preces fervorosas a Deus, quer enviando recursos materiais. Os jornais evangélicos poderão fazer muito e muito esperamos deles, e mui especial do Expositor Cristão, visto ser dirigido por um redactor que é grande entusiasta da nossa Missão. Na última vez que estive na sua casa, conversei com sua senhora a respeito de uma secção que eu gostaria que se abrisse no Expositor: A Missão Evangélica Cayuás está precisando de... Quem quer auxiliá-la? [...] Garanto que as ofertas choveriam. Temos outros planos para outros jornais evangélicos. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928d, p.2).

A mensagem supracitada refere-se à primeira nota do jornal a expor os pedidos de auxílio às viagens e ao sustento missionário metodista aos índios. A publicação trata da carta de Hermógenes Prado - reverendo da Igreja de Poços de Caldas, MG -, o primeiro, na Conferência Central Brasileira, a manifestar simpatia em prol de missões entre os índios no sul do antigo Mato Grosso (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928i, p. 2).

As primeiras contribuições começaram no dia 10 de outubro de 1928. Os valores foram dirigidos à Conferência Brasileira cujo tesoureiro era Arino Ferreira de Moraes, na cidade de Juiz de Fora, MG; à Conferência Central Brasileira, na cidade de São Paulo, tesoureiro responsável João Becker; e à Conferência Sul Brasileira, tesoureiro Reverendo J. W. Daniel, na cidade de Porto Alegre, RS.

A Tabela 1 apresenta as doações realizadas antes da viagem a Dourados, MS. Os redatores de *O Expositor Cristão* publicavam no jornal as contribuições (Tabelas 1, 2, 3 e 4) e a necessidade de novas e contínuas colaborações, mas não houve nenhum registro sobre os valores angariados, ou seja, não socializaram, em nenhum aspecto, se os valores em dinheiro eram insuficientes ou não para o início do trabalho missionário. Apenas uma mensagem, anterior a essa data (29 de agosto de 1928), evidencia a necessidade de compromissos com

²⁵Sociedades leigas criadas para atender as necessidades da Igreja Metodista, em decorrência da falta de pastores e a luta da comunidade religiosa pela autonomia da Igreja Metodista.

²⁶Famílias, igrejas, grupos de estudos, congregações, assembleias e outras.

valores fixos e mensais até janeiro de 1929: “Acceitaremos qualquer contribuição, porém, o ideal seria que estas tivessem a fôrma de compromissos mensaes até o fim de janeiro” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928d).

Tabela 1– Missão aos índios Cayuazes - 1928

Contribuições recebidas	Especial	Compromisso mensal
Conferencia Brasileira:		
- Importância publicada.....	50\$000	50\$000
Conferencia Central:		
- Importância publicada.....	67\$000	17\$000
Liga Methodista de Jovens de Itapecerica por intermédio do reverendo J. Andrade:		
- Importância recebida.....	5\$000	--
Reverendo S. A. Becker, de Campinas.....	30\$000	--
Egreja de Taubate.....	50\$000	50\$000
Compromissos do Circuito de Boa Esperança e Dourados, por intermédio do reverendo Affonso Bevilacqua:		
- Rev. Affonso Bevilacqua.....	-	5\$000
- Manoel Viera Senior.....	-	5\$000
- Manoel Veiga Junior.....	-	5\$000
- Firmino Veiga.....	-	5\$000
- Sebastião Prado.....	-	2\$000
- Anna Borges.....	-	1\$000
- Iracema Borges Hoppener.....	-	1\$000
- Sophia Borges.....	-	1\$000
- Venancio Moreira.....	-	1\$000
- Reackel Noemi Martins.....	-	5\$000
- Hoséas Gomes Botão.....	-	6\$000
- José Gomes Botão.....	-	4\$000
- José Justi.....	-	2\$000
- Igreja do Braz, São Paulo.....	143\$000	--
- Igrejas de São Rita.....	40\$000	--
- Igrejas de Pirassununga, por intermédio do pastor J. Pacheco.....	40\$000	--
- Dr. Nicolau do Couto Esher, São Paulo.....	--	50\$000
- Donativos de Ana Conceição Gonzaga (residente no Rio de Janeiro).....	446\$000	--
- S. M. de Senhoras de Quarahy (Rio Grande do Sul).....	500\$000	--
	100\$000	--
Total.....	1:046\$100	160\$500

Fonte: O Expositor Christão (1928a, p. 4).

No dia 14 de novembro de 1928, novas contribuições foram publicadas. O título do anúncio, “Missão aos Índios”, procurava sensibilizar as cooperações, os membros da Igreja Metodista, das sociedades de senhora e outras. Observa-se na Tabela2 que, depois da primeira mensagem, os valores triplicaram.

O aumento vertiginoso das somas pode ser compreendido pela considerável circulação dos impressos pelo interior do país. Observam-se em diversas notas as notícias e os avisos recebidos meses depois. A soma total recebida pelo tesoureiro da Conferência Central -

João Becker - incluiu algumas contribuições procedentes do Rio Grande do Sul e de Anna da Conceição Gonzaga, residente no Rio de Janeiro, RJ.

Tabela 2 – Missão aos Índios - contribuições recebidas - 1928

Contribuições recebidas	Especial	Compromisso mensal
Conferência Brasileira:		
Importâncias recebidas e relatadas pelo thes. Sr. Arino de Moraes:		
- Igreja de Juiz de Fora.....	989\$000	--
- D. Antonieta Bastos.....	10\$000	--
- Soc. De Senhoras da Igrejas de Cascadura (Capital Federal).....	107\$000	--
- Instituto Central do Povo (Capital federal).....	225\$000	--
- Dr. Christiano Becker.....	20\$000	--
- Igreja de Nietheroy.....	50\$000	--
- Igreja do Cattete (Capital Federal).....	76\$000	--
- Igreja de Petropolis.....	83\$000	--
- D. Carmen Xavier.....	5\$000	--
- Igreja de Muriahé.....	20\$000	--
- Igreja Central de Bello Horizonte.....	150\$000	--
- Circuito de Bello Horizonte.....	38\$900	--
- Igreja de Entre Rios.....	13\$000	--
- Soc. De Senhoras de Entre Rios.....	4\$200	--
- Igreja de Parahyba do Sul.....	4\$200	--
- Igreja de Santa Thereza.....	30\$000	--
- Escola Dominical de Barra Mansa.....	5\$000	--
- Dr. Oriando Rossi.....	10\$000	--
- Igreja de Fagundes.....	40\$000	--
- Igreja de Vila Isabel.....	57\$000	--
Subtotal (A).....	1:937\$900	
Conferência Central recebido pelo thesoureiro Sr. J. J. Becker:		
Importância publicada.....	1:296\$500	120\$000
Importância recebida:		
- Sociedade Missionária da Igreja da Luz (S. Paulo).....	7\$000	--
- Igreja de Cotia.....	20\$000	--
- Sociedade Missionária.....	15\$000	--
- Igreja de Jericó (Cunha).....	100\$000	--
- Igreja de Campinas.....	85\$000	--
- Igreja de Capivary.....	16\$500	--
- Igreja de Candido Motta.....	42\$500	--
- Dr. Nicolau Soares de Couto Esher, (São Paulo).....	50\$000	--
- Sociedade Missionária das Senhoras da Igreja de Santos.....	70\$000	--
- Escola Dominical da Igreja de Santos.....	50\$000	--
- Igreja de Amparo.....	13\$500	--
- Escola Dominical de Biriguy.....	144\$000	--
Subtotal (B).....	1:926\$000	
Total (A+B).....	3:863\$900	

Fonte: O Expositor Christão(1928k, p. 8).

A terceira foi realizada no dia 23 de novembro de 1928 e publicada no jornal *O Expositor Christão*. A Tabela 3 ilustra os novos valores com o título “Missão aos Índios”.

Tabela 3 – Missão aos Índios - contribuições recebidas - 1929

Contribuições	Valor
Conferencia Brasileira:	
Importância já publicada.....	1:937\$900
Importância recebida:	
- D. Antonieta Bastos.....	5\$000
- Igreja de Juiz de Fora.....	28\$500
- Igreja de Petropolis.....	28\$500
- Igreja de Porto Novo.....	10\$000
- Igreja de Cabo Frio.....	14\$000
Total	2:046\$000
Conferencia Central:	
Importância já publicada.....	2:046\$000
Importância recebida:	
- René Moraes.....	20\$000
Total	2:066\$000

Fonte: O Expositor Christão (1929e, p. 4).

As mensagens emitidas no dia 28 de novembro de 1928, revelam que as circulações das notícias estavam atingindo grupos metodistas mais distantes. Na Tabela 4, as notícias foram publicadas no dia 9 de janeiro de 1929, mas receberam as contribuições antes dessa data.

Tabela4 - Missão aos Índios- contribuições recebidas - 1929

Conferência Brasileira:	
Importância publicada.....	2:045\$000
Importância recebida conforme relatório do Guia Leigo, prof. Atalia Castro:	
Igreja de Juiz de Fora (Minas).....	10\$000
Igreja de S. Minas (Minas).....	37\$000
Igreja de Sete Lagoas (Minas).....	25\$000
Igreja de Villa Isabel (Capital Federal).....	310\$000
D. Antonietta Bastos.....	5\$000
Somma	2:432\$400
Conferencia Central:	
Importância publicada.....	2:329\$400
Importância recebida:	
Emilio R. do Val.....	10\$000
Por intermédio do reverendo A. Bevilacqua:	
Reverendo Bevilacqua.....	5\$
Manoel Veiga Senior.....	5\$
Firmino Veiga.....	5\$
Manoel Veiga Junior.....	5\$
Leopoldo Gineti.....	2\$
D. Noemi Marins.....	5\$
D. Noemi Martins.....	5\$
Venancio Moreira.....	1\$
D. Iracema H. Borges.....	2\$
Total	35\$000
Somma	2:374\$200

Fonte: O Expositor Christão(1929e, p. 8).

Os princípios metodistas estavam aliados aos movimentos sociais, o que representa o seu envolvimento na Missão Evangélica Caiuá. Guiados pela proposta governamental, os missionários metodistas assumiram a tarefa de civilizar os índios por meio do trabalho missionário e nos valores da fé cristã, comprometida com os interesses do país. Além da evangelização, deveriam incluir práticas sociais na cultura indígena para legitimar as relações de poder que se construíam entre os brancos e os nativos.

As impressões de viagem com destino a Dourados ressaltavam as dificuldades encontradas na região desconhecida, no meio de uma nuvem de pó vermelho e em estrada de ferro²⁷. Por causa das fortes chuvas e dos aguaceiros nas estradas de rodagem, em alguns casos foram forçados a descer e empurrar o carro que, quase sempre, atolava no barro. Além disso, tiveram um contratempo em Campo Grande, pois o filho do engenheiro João José da Silva adoeceu, mas logo prosseguiram a caminhada e chegaram à cidade de Dourados.

Como os missionários não tinham intenção de se instalar no espaço urbano de Dourados, MS²⁸, tiveram dificuldades para encontrar um local para servir de sede as suas atividades. A aquisição e negociação de uma gleba de terra foram morosas, pois, normalmente, os valores eram elevados para a época, por causa da crença de que os missionários norte-americanos eram possuidores de muitos bens.

[...] teremos que destruir a lenda e só então é que conseguiremos as terras por um preço razoável. Depois de comprar as terras, teremoso problema da construção da casa. Como se vê, tudo isso vae demorar um pouco, mas não perderemos o nosso tempo e iremos trabalhando como for possível. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929f, p. 1).

As informações contidas em *O Expositor Cristão* esclarecem que Albert Sidney Maxwell, com recursos adquiridos de amigos e das igrejas estadunidenses, com mais de 80 contos de réis, comprou, aproximadamente, 1.200 hectares (Figura 8). No entanto, há controvérsias, em duas matérias diferentes publicadas em *O Expositor Cristão*, o dinheiro adquirido foi doação de um membro brasileiro da igreja protestante para “adquirir uma gleba de terras em Matto Grosso, para servir de centro a uma estação missionária de catechese dos índios” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929d, p. 5).

²⁷Aqui, provavelmente, se trata da Ferrovia Noroeste do Brasil (NOB), construída no período de 1904 a 1915, cujo trajeto ligou Bauru, SP, a Campo Grande, MS.

²⁸Na época da chegada dos primeiros missionários protestantes, Dourados pertencia ao município de Ponta Porã. Desmembrou-se apenas em 1935, pelo Decreto Estadual nº 30.

Figura8 - Mapa antigo da Missão Evangélica Caiuá



Fonte: Missão Evangélica Caiuá (1951, p. 13).

Com as doações arrecadadas com o movimento leigo e dos fiéis das Igrejas Metodista e evangélicas existentes no Brasil, construíram duas casas, um galpão para servir de igreja e escola, dois barracões e objetos de uso doméstico para o trabalho missionário. Para a região, naquele período, a área adquirida era considerada de pequena proporção, tendo em vista os proprietários que se formavam nos arredores de Dourados, mas era a que podiam adquirir naquele momento (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1941b, p. 4).

O Jornal era considerado como um veículo importante para sensibilizar e propagar o trabalho missionário. O médico missionário metodista Nelson de Araújo afirmava que as notícias veiculadas ao *O Expositor Cristão* poderiam envolver os fiéis na doação de diversos aparatos para continuarem com suas atuações na missão. Em uma carta publicada no dia 18 de abril de 1929, dirigida ao redator do jornal, solicitou a publicação de uma sessão especial com o nome:

A Missão Evangélica Cayuás está precisando de... Quem quer auxiliá-la? Conforme as nossas necessidades mandariamos o pedido e o senhor publicaria no Expositor. Garanto que as ofertas choveriam. Temos os mesmos planos para os outros jornaes evangélicos. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929h, p. 12).

Nelson de Araújo, em suas notícias ao jornal, evidenciava que a instalação e a infraestrutura da Missão eram inadequadas para desenvolverem as atividades missionárias e exigiam esforços de cada membro. Procuravam estruturar os espaços físicos e estabelecer contato com a população local, principalmente conquistar a confiança dos índios. Os missionários percebiam que a ausência de qualquer culto religioso na região facilitava as

novas atividades protestantes na evangelização e catequese da população local (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929h, p. 2).

[...] no tocante à religião do povoado de Dourados, à época da instalação dos missionários, era caracterizado pela ausência de uma assistência religiosa oficial. Os moradores do local, apesar de terem construído em 1925 uma capela de “cultos católicos”, vivenciavam uma religiosidade caracteristicamente católica e sob uma liderança “leiga”. (GONÇALVES, 2009, p.2, grifo do autor).

Na mesma edição, registraram que para facilitar as visitas na cidade e os trabalhos missionários aos grupos indígenas, solicitaram a doação de meios de locomoção, que poderia ser para a compra de cavalos ou burros. O meio de transporte para os missionários era importante, pois deveriam realizar longas viagens para atender índios que estivessem em locais distantes do Posto Francisco Horta Barbosa²⁹ e da Missão. Nelson de Araújo também manifestou a necessidade de “[...] uma vacca leiteira e dois animais (cavalos ou burros) para viagens, mas não há dinheiro. Quem sabe se ele apareceria, caso o sr. fizesse um apelo pelo Expositor?” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929h, p. 1).

Dessa forma, ficar próximo do posto representaria mais facilidade de aproximação dos grupos indígenas; comunicação com outros postos e com a cidade de Dourados; com as novas demandas de trabalho e o estabelecimento de acordo com o SPI, como exemplo, o uso dos espaços da instituição para ministrar aulas e cultos nos finais de semana (MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ, 1931).

As primeiras notícias sobre o trabalho missionário no suldo antigo Mato Grosso foram enviadas pelo professor Esthon Marques ao jornal:

Queria que você me visse aqui, todo sujo de cal, a construir a casa que nos vai abrigar! O reverendo Maxwell, com uma enxada, a fazer roça e o dr. Nelson a capinar! Coitado do nosso doutor! Estudar numa Universidade para depois...fazer ‘calos d’água’ nas mãos, aqui nos confins de Matto Grosso. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929h, p. 2).

No dia 8 de junho de 1929 foi realizada a primeira reunião para, de acordo com o Estatuto da AECI (1928), eleger a diretoria da Missão Evangélica Caiuá, cujos dirigentes foram os missionários: para presidente, o rev. Albert Sidney Maxwell; Esthon Marques, o

²⁹O Posto Indígena Francisco Horta Barbosa foi criado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1925, na região de Dourados, com a doação feita por meio do Decreto nº 401, de 3 de setembro de 1915. No período compreendido entre 1915 e 1928, o SPI designou um total de oito áreas, terras consideradas de boa qualidade, a serem demarcadas e homologadas como reservas e oferecidas aos indígenas. Assim, criaram os postos: “Benjamim Constant (1915, em Amambaí); Francisco Horta Barbosa (1917, em Dourados); José Bonifácio (1924, em Caarapó); Sassaró ou Ramada (1928, em Tacuru); Limão Verde (1928, em Amambaí); Takaperi (1928, em de Coronel Sapucaia); Pirajuy (1928, em de Paranhos) e Porto Lindo (1928, em de Japorã) [...]”. (TROQUEZ, 2006, p. 32).

secretário; o tesoureiro, Senhor João José da Silva e para historiar a missão, o médico Nelson de Araújo.

Os registros realizados no Livro de Ata da reunião de nº 1, de 8 de junho de 1929, indicam que os missionários organizaram as atividades mais urgentes da Missão(MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ, 1929). Dentre elas, estava a estrutura administrativa e as ações mais pontuais a serem desenvolvidas na catequização e civilização dos índios: as visitas seriam as estratégias importantes, pois estabeleciam laços de amizade entre os nativos e os missionários; o auxílio médico para curar as doenças dos índios; ensiná-los a ler e escrever para despertar o interesse no estudo da Bíblia; as atividades de trabalhos agrícolas com novas técnicas de agricultura; aprendizagem da língua guarani para estabelecer mais benefício nas missões de evangelização; organizar os materiais de construção para as casas dos missionários e, por último, preparar a terra para as plantações.³⁰

A Reserva Indígena de Dourados estava reservada aos índios kaiowás-guaranis. Eles já ocupavam o local, principalmente por ser esse território historicamente conhecido com a presença dos Kaiowá-Guarani e em suas imediações. O Posto Indígena Francisco Horta Barbosa estava nessas terras e, desde a sua criação, era frequentado por vários índios, assim a presença dos missionários no Posto e nas terras indígenas não deixou o índio indiferente. Em outra carta do dia 25 de junho de 1929, Nelson de Araújo comentou que a missão visitava várias famílias de índios e, também, recebiam visitas deles.

Todos os membros da missão vão passando bem de saúde, mas muito mal com frio, que está fortíssimo este anno. Por diversas vezes tem cahido geada e por diversas vezes cahirá. Graças a Deus todos agasalhados, que tornam bem mais supportavel a temperatura, baixa, mas infelismemente ha outros que não possuindo taes meios de proteção soffrem bastante no inverno. E no numero desses infelizes estão os índios Cayuás. Só quem está em contacto com esta gente, póde fazer uma idea do seu soffrimento. Se muita gente pudesse visitar, nesta época do anno, uma aldeia dos indios, ficaria com os olhos cheios de lágrimas, vendo uma pobre mãe com os vestidos esfarrapados, mas assim mesmo tentando, com os farrapos, cobrir o corpinho do filho que, nu, quase morre de frio.(O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929i, p. 7).

A segunda “carta aberta”, enviada por Nelson de Araújo à Igreja Metodista, publicada no dia 20 de agosto de 1929, no Jornal *O Expositor Christão*, expressa as notícias e

³⁰As publicações sobre a Missão Evangélica Caiuá no jornal *O Expositor Christão* nos permitem concluir que todas as tarefas foram direcionadas por meio da compreensão de qual seria a melhor forma de estabelecer relações permanentes e duradouras com os índios. Desde o período colonial, no Novo Mundo, os europeus conciliavam o afã de civilizar, originário do contexto europeu, com o trabalho missionário de ordens religiosas católicas. As atividades missionárias legitimavam os comportamentos e as intenções políticas para fornecer as bases ideológicas da dominação cultural, em detrimento da diversidade linguística e cultural dos povos indígenas (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004). Esse projeto considerado civilizatório continua até os dias atuais e buscam não apenas o reconhecimento da alteridade e da diferença a ser combatida, mas, sobretudo, uma dedicação intensa de compreendê-la, para transformá-la.

os posicionamentos diante do ideário missionário. A missiva foi iniciada com as expressões “Saudação no Senhor”, “Graças ao Altíssimo”. Em seguida, avisa que estão bem e cada vez mais animados com o trabalho que empreenderam. Para eles, as dificuldades nos primeiros quatros meses de estada entre os índios eram muitas, mas não se abatiam e sentiam-se fortes e entusiasmados, pois

[...] de cada dificuldade vencida, de cada obstaculo transposto saimos com mais força e com mais coragem de attingir o nosso alvo: fazer de cada Caiuá um civilizado, mas um civilizado que traga consigo a salvação offerecida por Nosso Senhor Jesus Christo na cruz do Calvário. Permita Deus que seja sempre assim! Hontem, 17 de julho, foi um dia de grande alegria para todos nós e certamente para todos aquelles que se interessam pela Missão Evangélica Caiuá: fizemos a primeira distribuição de roupas aos índios. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929j, p. 4).

O mesmo autor comentou em sua carta aberta ao *O Expositor Christão* que os Guarani-Kaiowá ficaram interessados na proposta da Missão. Segundo ele, “com o auxílio de Deus, a missão terá feito muita coisa” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929a, p. 5).

[...] Os indios são fortes e robustos, sendo que os homens são bem altos e as mulheres bem mais baixas. A pelleé de cor amarelllo-escura com tons avermelhados; cabelos abundantes e pretos. As indias, seguindo a moda (!), usam cabelo cortado! Os Cayuás se vestem como qualquer sertanejo, mas, algumas vezes, as suas roupas são tão rasgadas e tão sujas, que não se sabe o que é que eles teem sobre o corpo. Há indios, todavia, que teem as roupas limpas e bem conservadas [...] Estavam presentes 88 indios – 20 homens, 25 mulheres, 13 meninos, 18 meninas, e 3bêbês. Começamos distribuindo a cada homem (não fomos muito gentis!) um terno completo, isto é, um paletó, um collete e uma calça. Muitas vezes o padrão e a cor destas peças não eram iguaes e alguns índios ganhavam um paletó preto, um collete cinzento e uma calça amarela, ou cousa semelhante! Para elles este ‘arco iris’ era muito bonito e por demais apreciado. (EXPOSITOR CRISTÃO, 1929k, p. 6).

Nelson de Araújo afirmava que não tinham roupas de tamanhos variados suficientes para atender às necessidades de todos. Mas acreditava que todos ficaram satisfeitos com as ofertas. O frio era intenso e antes de começar a partilha das roupas, falaram a respeito do trabalho missionário. Um intérprete traduziu para o vocabulário guarani as promessas religiosas e de assistência aos índios e dos benefícios que os protestantes estavam dispostos a oferecer. Começam assim, os primeiros donativos atendendo aos pedidos de roupas de frio para os índios.

O índio mais bem servido foi o capitão Joaquim – chefe dos índios do Posto Francisco Horta. Em um dos fardos, enviado não sei de onde, veio um terno dos que são usados pelos agentes de estação; com galões bordados com fios dourados, botões grandes e dourados, etc. Combinamos com o Sr. Erico, que aquelle terno caberia ao capitão Joaquim, que haveria de apreciá-lo bastante. De fato foi assim. E todos podem imaginar a ‘elegância’ e a ‘pose’ de um Cayuá, dentro de tal terno! (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929k, p. 6).

Observa-se a primeira ação material, distribuição de roupas de inverno, doadas por diversas igrejas e adeptos protestantes, com significados e aparatos que se apoiavam no reconhecimento da diferença racial. Muito mais que um anúncio no jornal, buscava a legitimação para estratégias missionárias por meio da produção de conhecimentos religiosos. Servir de forma diferente, com agrados e presentes a um capitão³¹ dos índios do Posto – capitão Joaquim -, significava aproximar de uma liderança indígena. Os indígenas foram estereotipados e avaliados antecipadamente para que fosse possível uma reorganização nas atividades religiosas, na tentativa de imprimir novos hábitos.

Nessa tentativa de mudança, surgiu a primeira estratégia da Missão: os religiosos, ao verificarem a proximidade do inverno, organizaram uma campanha de arrecadação de roupas e cobertores para oferecer aos indígenas. Os missionários ignoravam os costumes indígenas e impunham seus valores, entretanto, houve vários registros no *O Expositor Cristão* relatando que havia a necessidade de agasalhos para os índios se protegerem do inverno. Nas informações do Dr. Nelson de Araújo, era comum relatar o tratamento de queimaduras em crianças indígenas, pois ao se aproximar do fogo para se abrigarem do vento frio, elas se queimavam com facilidade. Outro argumento usado para solicitar a doação consistia na concepção de que os índios eram irmãos pobres que padeciam de dificuldades, almas perdidas e que viviam em plena carência material e espiritual.

A distribuição de roupas também consolidava as primeiras iniciativas de contato e de troca entre os missionários, Posto Indígena Francisco Horta e índios. Dr. Nelson de Araújo, nesse período de doações, descreve o Posto como um lugar de possibilidades de contato com as populações indígenas. Em uma das notas publicadas pelo *O Expositor Cristão*, ele afirmou que no Posto Indígena Francisco Horta havia mais de 30 casas em alinhamento reto, enfileiradas e outras espalhadas. Eram casas com aparência simples, pequenas, com cobertura de capim e

[...] divididas em dois compartimentos: um que serve ao mesmo tempo de salas de visitas(!), sala de refeições! e cozinha; outro que serve de dormitório. Neste estão armadas, em todas as direcções e alturas, as rêdes, tecidas pelos proprios indios, de uma fibra retiradas de uma palmeira (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929k, p. 5).

No dia 17 de julho de 1929, na primeira “carta aberta” aos leitores do jornal *O Expositor Cristão* (1929L), os missionários pediram para divulgar os nomes das igrejas e das pessoas vinculadas às diversas denominações religiosas que colaboraram com as necessidades urgentes da Missão, por meio do envio de dinheiro, roupas, remédios e outros. Na missiva,

³¹A figura do Capitão foi introduzida pelo SPI e passou a representar uma comunidade indígena diante da sociedade nacional.

alguns missionários pertencentes às outras denominações que compunham a Missão criticaram a Igreja Metodista, por não enviar nenhum benefício concreto para beneficiá-los no campo missionário – pouco colaboraram, apesar dos apelos no jornal de 25 de junho (1929i). As ofertas recebidas entre 25 de junho a 17 de julho (1929) foram:

- 1-São João da Bôa Vista, S. A. de Senhoras – Egr. Presb. – Fardos com roupas.
 - 2-Promissão – S. M de Senhoras – Igreja Methodista – Fardos com roupas.
 - 3 – Juiz de fora – S. M. de Moças e Senhoras – Igreja Methodista – Fardos com roupas.
 - 4-São Sebastião do Paraizo – Esforço Christão, S. A. de Moças e Senhoras, Escola Dominical – Igreja Presbyteriana – Fardos com roupas.
 - 5-Cattete – Soc. M de Moças – Igreja Methodista – Fardos com roupas.
 - 6-Cattete – Por intermedio do rev. Epamonondas – Igreja methodista – Fardos com roupa
 - 7-Campo Bello - S. A. de Senhoras – Eg. Presbyteriana – Fardos com roupas
 - 8-Itapetininga – S. A. de Senhoras. Eg. Presbyteriana Independente – Fardos com roupas.
 - 9- Sr. João Thenn (. Paulo). Fardos com roupas.
 - 10- Glycerio. Sr. Oracio Borges de Oliveira – Fardos com roupas.
 - 11- Itaicy – Sr. Cantidio (?) – Fardos de roupas.
 - 12-Birigui – Anonimo – Fardos de roupas.
 - 13- S. Pedro (União) – Sr. DorinthoMoratc – 10\$000.
 - 14- Rio Negro (Paraná) – Anonimo – 30\$000.
 - 15- Campinas – Festa Promovida pela snha. Vogel – 300\$000.
 - 16- S. Paulo – D. Felicissima de Souza Barros – 100\$000.
 - 17- Bello Horizonte – Snha. Juracy Costa – 20\$000.
 - 18 – São Sebastião do Paraizo – Esforço Christão – 46\$000.
- Na Carta de 25 de junho deixei de mencionar 04 donativos, os primeiros recebidos pela M. E. C. que são:
- São Paulo - Sr. João Kolb, um arado. São Paulo - Sr. Anderson, um arado. Nictheroy – Dr. Vital Brasil, medicamentos. São Paulo – Sr. Oscar Guimarães, medicamentos. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929L, p. 6).

A desejada atração dos Kaiowá pela Missão Evangélica Caiuá demandava recursos materiais e financeiros; assim se observa a necessidade de divulgação de contribuições de membros da igreja protestante que cooperassem com as atividades missionárias. As propagandas divulgadas no *O Expositor Christão* tinha como função a sensibilização dos fiéis para a constante necessidade de arrecadar doações.

No início, dividiam o tempo entre o contato com os índios e a infraestrutura adequada (Figura 9) ao desenvolvimento das atividades de ensino, culto, evangelização e atendimento médico. Objetivaram ações a serem executadas com o propósito de catequizar, civilizar os índios e a tarefa de preparar a terra para o plantio de produtos usados para a subsistência da Missão. Para atender as necessidades com a alimentação, os religiosos cultivam horta, plantações de milho, mandioca e outros alimentos, além do necessário a sua subsistência. Em alguns períodos do ano, os indígenas careciam de alimentação e os missionários, almejando a confiança desses povos, lhes ofereciam alimentação utilizando o mecanismo de trocas.

Figura 9 - Missão Evangélica Caiuá -1929



Fonte: Acervo da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/MS).

A distribuição de roupas e agasalhos consolidou as relações de contato e troca entre os missionários e os indígenas, gerou o assistencialismo, que passou a permear a relação índio/missionário. Com essas práticas, observa-se que se tornaram uma espécie de protetores, principalmente por satisfazerem as necessidades materiais mais urgentes dos indígenas. No período compreendido, Brand (1997) esclarece que as primeiras frentes não indígenas na região de Dourados, MS, e a inserção das novas concepções de desenvolvimento ocasionaram o deslocamento e as doenças sobre os Kaiowá-Guarani, bem como o tratamento a eles dispensado, nesse período, era realizado na Missão.

Esse projeto civilizatório envolvia a incorporação de novos hábitos e formas de trabalho, e também uma nova relação com o tempo, com a natureza. Com isso, introduzia o indígena nos moldes de uma economia capitalista, transformando-os em trabalhadores nacionais. Na concepção dos missionários, somente por meio da catequese, do aldeamento e da civilização desses povos (os Kaiowá-Guarani) é que seria possível torná-los úteis aos interesses do país.

Os missionários observaram os estereótipos indígenas como uma forma particular para estabelecer relações discursivas culturais e religiosas que determinavam o poder ocidental. Observa-se que no projeto civilizatório do missionário protestante reconheciam-se a alteridade e a diferença entre as culturas do branco e do índio. Porém, seu esforço limitava-se a compreendê-las para transformá-las, uma vez que se posicionavam em uma situação de prestígio e superioridade cultural. Compreende-se, pela maneira como interpretavam o mundo, que possuíam as suas apreciações de determinada ordem estabelecida em valores e comportamentos sociais produzidos por herança cultural, isto é, o resultado de uma determinada cultura.

Uma das metas era transformar os índios em indivíduos de comportamentos que acreditavam ser de pessoas civilizadas. Por exemplo, o médico Nelson de Araújo, responsável pela saúde dos índios (Figuras 10 a 12), encontrou dificuldades na implantação de novas formas de tratar das doenças baseadas na medicina tradicional, ou seja, com medicamentos alopáticos, pois a saúde do índio, na sua tradição cultural, era tratada com ervas medicinais e métodos naturais, que incluíam a pajelança para pedir proteção. Dessa forma, a doença e a morte deixaram de ter relação com o veneno ou o feitiço e passaram a ter explicações científicas, e o uso de medicamentos como necessário. A dificuldade enfrentada pelos missionários na demanda e na prestação de serviço médico fez com que muitos indígenas não aceitassem a medicina e o uso dos medicamentos nas práticas diárias. Diante disso,

[...] dr. Nelson trazendo para o hospitalzinho um índio que fora gravemente ferido por uma onça pintada. Alguns dias antes já tinha estado hospitalizado, mas achando os tratamentos dolorosos, sentindo saudade de casa, aproveitando de uma oportunidade, quando ninguém o vigiava, fugiu para o seu rancho no mato. Chegando em casa, submetendo-se de novo ao modo de tratamento primitivo e ineficiente da sua tribo. Arrancaram-se as ataduras, que lhe foram colocadas pelo dr. Nelson, e estas foram substituídas por casca de árvore, bem socada e feito segura nas feridas por um pano sujo. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929g, p. 5).

Figura 10 - Nelson de Araújo no atendimento médico ao índio ferido por uma onça-pintada (1939)



Fonte: O Expositor Christão – Acervo do Museu Martha Watts – Piracicaba, SP.

Figura 11 - Índios no atendimento médico na Missão Evangélica Caiuá (1928)



Fonte: Acervo da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/MS).

Figura 12 - Ambulatório da Missão Evangélica Caiuá (s.d.)



Fonte: Acervo da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/MS).

Aqueles que aceitavam a eficácia do tratamento da medicina do “homem branco” e dos seus procedimentos médicos e cirúrgicos não deixavam de utilizar as ervas e os rituais xamânicos dos Kaiowá-Guarani.

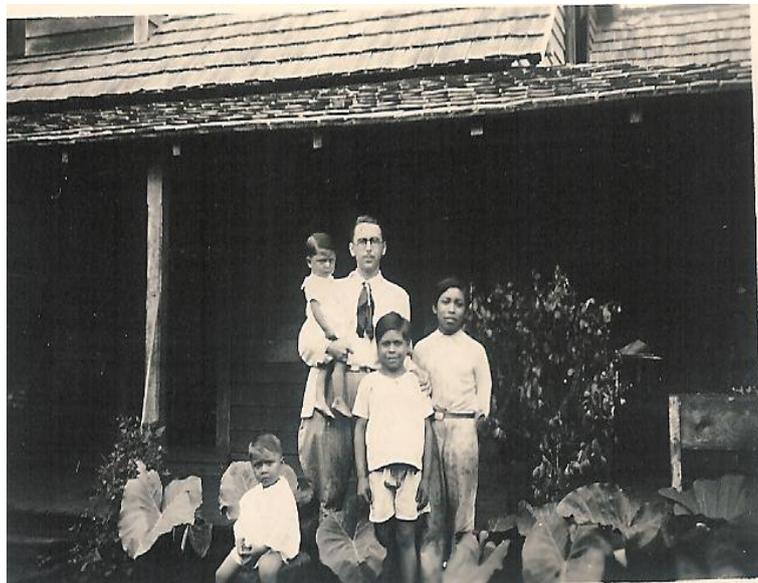
O propósito de retificar os valores culturais do índio refletiu também nas práticas educativas, utilizadas estrategicamente pelos missionários. A atenção especial voltou-se às crianças, pois, segundo eles, era mais fácil mudar suas concepções culturais. Os missionários acreditavam que os adultos já estavam impregnados pelos valores culturais e consciência indígena. Nesse sentido, além das práticas educativas e religiosas no orfanato, desenvolveram prática de adoção de crianças indígenas e a construção de um

orfanato no terreno da Missão. Essas relações de convívio deram início a uma nova forma de convivência que permitiu controle e disciplina sobre o comportamento e a formação religiosa cristã das crianças indígenas. Os missionários que adotassem as crianças indígenas eram enaltecidos, como D. Guilhermina Alves da Silva, esposa do engenheiro-agrônomo missionário metodista João José da Silva:

[...] ella é [...] uma santa mulher –uma Mãe ideal. A paz e o amor parecem reinar em sua casa. Ella e o Snr. João têm tres filhinhos – o mais velho é ‘Erasmus Braga’. Há também dois Indiozinhos que estão criando, um se chama Marçal de Souza e o outro Floriano Peixoto Caiuá. Um pertencente á tribu Guarany e o outro é um pequeno Caiuá. São dois bons meninos e parece que têm prazer em servir os outros, sempre ajudando no serviço da Missão. O sonho do Snr. João é ter uma casa bem grande, que comporte mais e mais meninos e meninas, afim de protegê-los e educá-los. Elle diz que as crianças são a esperança da tribu. (A VOZ MISSIONÁRIA, 1935, p. 50).

Doutor Nelson de Araújo, embora fosse solteiro, acabou por adotar quatro crianças (Figuras 13 e 14). Observa-se que, por meio da adoção, as crianças saíam da cultura e do convívio familiar, para serem educadas de acordo com a cultura cristã, os hábitos e comportamentos capazes de engajá-las no disciplinamento relativo ao trabalho.

Figura 13 - Doutor Nelson de Araújo com seus filhos indígenas (década de 1930)



Fonte: Centro Cultural Marta Watts – Piracicaba, SP.

Figura 14 – Doutor Nelson de Araújo e filhos indígenas (década de 1930)



Fonte: Centro Cultural Marta Watts –Piracicaba (SP).

As crianças acompanhavam o seu novo pai nas viagens de férias que realizava pelo Estado de São Paulo e outras regiões do Brasil. Sempre bem-vestidas e aparentemente bem cuidadas, despertavam o interesse pela evangelização e catequese destinadas aos índios no sul do antigo Mato Grosso. As crianças despertavam diferentes curiosidades nas pessoas, tanto na forma de doações, para continuarem com o trabalho missionário, quanto na inspiração para a vocação missionária, como ressalta Leila Epps³² (apud WORLD OUTLOOK, 1938, p. 28).

Our medical missionary, Dr Nelson Araujo, was with us in Bauru and also in Belo Horizonte. He directed our noon devotionals, and was indeed a real inspiration to all of us. He brought with him three precious little pureblood Indian boys, and we all fell in love with them. Two of them are Yua Indians, and the other is a Guarany. Dr Nelson saved the lives of all of them and is now caring for them. They are beautifully trained. I never saw better children anywhere. Dr Nelson has four dear little Indian boys who live with him in a very shabby old hut in the woods. This is the best thing I have seen for Indian Children.³³

³²Leila Epps foi uma das primeiras missionárias a divulgar a revista *Voz Missionária*, criada em 1929, como veículo das Sociedades Metodistas de Mulheres (SMM). As publicações de notícias da Igreja Metodista e do trabalho do médico Nelson de Araújo, em muito, deveu-se ao empenho dessa missionária. A revista de natureza didática e pedagógica era destinada a servir de manual para a catequese (LIMA, M., 2006).

³³«Nosso médico missionário, Dr. Nelson Araújo, estava conosco em Bauru e também em Belo Horizonte. Ele dirigiu nosso devocional do meio-dia, e era de fato uma verdadeira inspiração para todos nós. Ele trouxe consigo três meninos índios puros-sangues, e todos nós nos apaixonamos por eles. Dois deles são Kaiowá e o

Os religiosos, ao darem prioridade à educação das crianças indígenas, buscaram oferecer uma infraestrutura mínima para a realização dessas atividades. Em 1938, implantaram um orfanato (Figura 15), comandado por duas profissionais missionárias que se juntaram aos demais religiosos. Com a criação do orfanato, houve uma dinamização do trabalho missionário, com uma atuação mais efetiva no campo educacional. Assim, a dedicação ao trabalho pedagógico, um empreendimento de longo prazo, foi concretizada.

Figura 15 – Orfanato para crianças indígenas Missão Evangélica Caiuá (1939) “Nhanderoğa”



Fonte: O Expositor Cristão - Acervo do Centro Cultural Martha Walts – Piracicaba, SP.

Os missionários depositavam toda a confiança no processo considerado civilizatório, desenvolviam trabalhos de catequese e educação objetivando moldar e formar crianças de acordo com a perspectiva cristã. A função da educação seria considerada fundamental para disciplinar e eliminar hábitos indígenas, combater a ociosidade e a preguiça dos nativos considerados pelos missionários selvagens e anti-higiênicos. As constantes reuniões no barracão da Missão eram realizadas com o objetivo de propagar o trabalho de evangelização entre os índios das aldeias vizinhas e estabelecer novas visitas domiciliares aos índios nas reservas (Figura 16).

outro é um Guarani. Dr. Nelson salvou suas vidas e agora está cuidando deles. Eles são muito bem treinados. Nunca vi crianças (filhos) melhores em lugar algum. Dr. Nelson tem quatro meninos índios que moram com ele numa velha cabana na floresta. Este é o início do lar para crianças indígenas.

Figura 16-Reunião dos missionários protestantes com os índios no Barracão Central da Missão Evangélica Caiuá (1940)



Fonte: O Expositor Christão - Acervo do Centro Cultural Martha Walts - Piracicaba, SP.

Com a intenção de alcançar seus objetivos, os missionários retiravam as crianças do convívio permanente com suas famílias. Eram adotadas e passavam a ser vistas como exemplo do sucesso e da eficácia da Missão Evangélica. As crianças eram inseridas em um mundo diferente dos seus pais e despertavam-lhes o interesse pela religião dos missionários, pelas técnicas de agricultura, ensino escolar e fazeres domésticos do homem branco(Figura 17).

Trabalho de assistência social. Orfanato e aula de costura, trabalho que está aos cuidados da prof. Elda, com a cooperação das prof^{as} Loide, Áurea e Nair. Êste ano foi construído um prédio no valor de 12:000\$. Há presentemente 14 órfãos; havia 18, mas devido a uma epidemia faleceram quatro. É com todo carinho que essas jovens cuidam dos órfãos e fazem todo o serviço de casa que é necessário. Tôdas as manhãs há culto. Alguns órfãos mais crescidos já trabalham na horta [...]. Aos sábados as crianças se distraem em diversas atividades esportivas [...]. A aula de costura, que é semanal, durante toda manhã de terça-feira, é dirigida pela prof^a Loide e senhora Nair; tem tido uma freqüência de 20 índias que, trazendo os seus filhinhos menores, vêm aprender as lições rudimentares de costura. Uma índia já está costurando a máquina. Trabalho de instrução. Há escola diária, sob a direção da prof. Loide Bonfim, para as crianças dos índios e dos civilizados. O número de presentes é de 30, [...] à noite duas vezes por semana há aulas para adultos do posto, [...] aulas a domicílio aos sábados em certas casas de índios [...]. (O EXPOSITOR CHRISTÃO, 1940 d, p. 7).

Figura 17 - Aulas de costura na Missão Evangélica Caiuá (década de 1940)



Fonte: Acervo do Centro Cultural Martha Walts – Piracicaba, SP.

Os religiosos concebiam a educação como instrumento fundamental para a prosperidade e o progresso cultural dos índios. Por meio da instrução escolar, eram introduzidos hábitos considerados adequados para a vida em sociedade. A maioria desses hábitos estava associada às condutas civilizadas para os tornarem úteis para a Igreja e para o país.

Constantemente, os missionários enviavam notícias aos jornais afirmando que a prática pedagógica não era tarefa fácil para eles, pois, além da falta de recursos didáticos adequados, contavam também com a desatenção dos pequenos aprendizes. Relatavam que não descuidavam da evangelização; contavam com poucos recursos didáticos e utilizavam uma metodologia pouco tradicional para a época. Procuravam conduzir o tempo dedicado ao ensino da leitura e escrita de maneira atrativa, utilizando cânticos religiosos e brincadeiras.

Na experiência de missão entre os Kaiowá-Guarani, o canto foi um dos meios pelos quais os missionários se aproximaram dos indígenas. Desde o início da Missão, os missionários traduziram hinos protestantes para a língua guarani. Os índios tinham facilidade para memorizar e cantavam com boa voz (O ESTANDARTE, 1939).

Por meio desses ensinamentos lúdicos, considerados prazerosos, objetivavam assegurar a eficácia do trabalho missionário e o mínimo de aprendizagem dos alunos. O professor procurava tirar proveito do gosto que as crianças tinham pela música para fixar valores cívicos e religiosos, despertando a fé e o amor à pátria. Esse trabalho lúdico também visava a driblar a dificuldade do professor em não dominar o código linguístico dos aprendizes indígenas.

De acordo com os relatos no jornal *O Expositor Cristão*, era necessário educar essa população considerada ignorante e analfabeta, ensinando-lhes a escrever, falar a língua oficial e respeitar os símbolos nacionais. O uso de tais práticas colaborou para a hibridização cultural e, conseqüentemente, em alguns casos, para o abandono da cultura e da tradição dos povos indígenas.

Verifica-se que, do ponto de vista histórico, a instalação da Missão Evangélica Caiuá facilitou ainda mais a aproximação e o contato entre diferentes tradições culturais. Entretanto, a prática assistencialista³⁴ implantada contribuiu para consolidar ainda mais no imaginário da população a imagem do índio preguiçoso e indolente. Mediante a imposição da cultura ocidental, os indígenas foram aos poucos assimilando e colocaram em prática aquilo que lhes era conveniente. A violência simbólica expressava-se nas mais variadas formas de imposição, legitimação e interiorização da cultura dominante, reproduzia as relações do mundo do trabalho. Os Kaiowá-Guarani não tiveram como fugir e integraram-se ao sistema de uma nova ordem econômica, cultural e social.

Justamente, a carência da mão de obra é que estimulava ações de catequese, civilização e inserção dos indígenas à “ordem nacional”. Inserir o índio em pequenas atividades e introduzi-lo no mercado de trabalho foi a única forma de padronizá-lo de acordo com as concepções capitalistas. Integrar o índio à ordem nacional significava evitar o conflito da posse de terras e estimular o desenvolvimento da economia na região. A inserção de noções relativas ao valor do trabalho na cultura indígena era uma maneira de manter a exploração de enormes riquezas econômicas e naturais existentes.

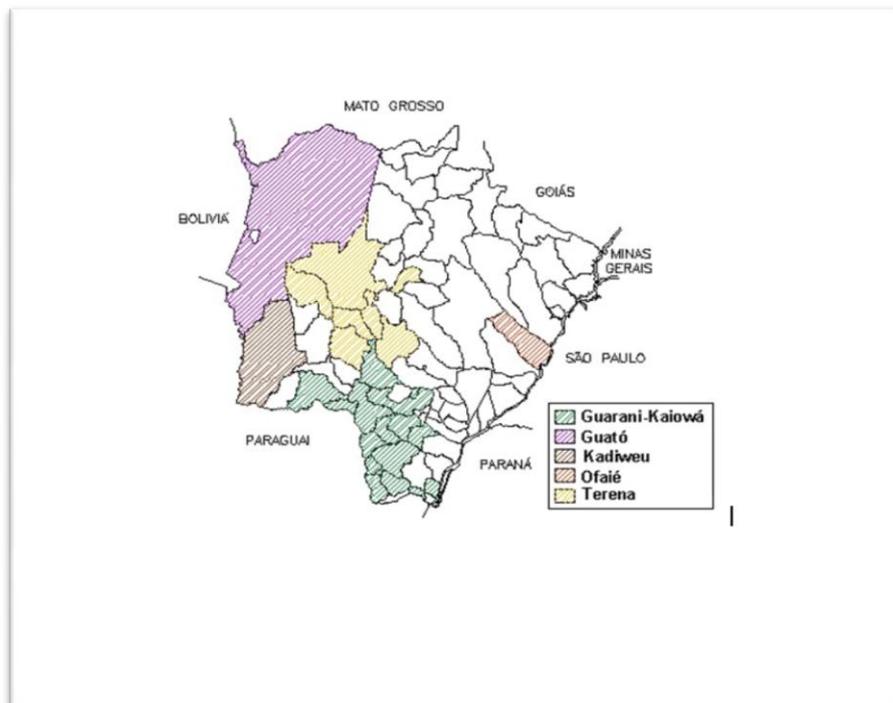
Após essa imersão pelas origens da Missão Evangélica Caiuá, consideramos relevante pontuar aspectos da trajetória histórica dos Kaiowá-Guarani e o cenário de ocupação do território kaiowá-guarani. Assim, foi possível se aproximar da ação do SPI e de suas práticas de contato com o homem branco no sul do antigo Estado de Mato Grosso.

1.5 Os Kaiowá-Guarani no sul do antigo Mato Grosso

³⁴Desde os primeiros contatos com as populações indígenas, os pontos de atração eram organizados como se fossem batalhões de fronteiras, criavam colônias e recorriam à catequese de missões religiosas - essa organização foi denominada de Postos Indígenas. O foco dos postos era isolar e afastar os índios das áreas de interesses para povoar. Para concretizar o projeto, o SPI criou, em seu estatuto, a assistência, cuidados com a saúde, educação, alimentação e habitação para o índio. Atraíram as principais lideranças indígenas e os diversos grupos para obter o consentimento para os membros dos postos atuarem nos espaços do índio; controlavam o acesso de pesquisadores, mas pediam ajuda às organizações e aos setores de diversas ordens religiosas às áreas indígenas (SANTILLI, 1991).

Os índios Guarani foram considerados excelentes agricultores no cultivo do milho, na tecelagem do algodão silvestre e na confecção de utensílios domésticos de cerâmica utilizada em rituais religiosos. Após o intenso processo de “contato e esparramo” (BRAND, 1997), atualmente encontram-se espalhados em pequenos grupos pelo território nacional e por outros países da América Latina. Por séculos dominaram a vasta região dos estados meridionais do Brasil e áreas limítrofes do Uruguai, Argentina e Paraguai; entretanto, nos dias atuais, esses índios vivem concentrados em algumas áreas do sul de Mato Grosso do Sul, subdivididos em três principais grupos étnicos: Nhandeva, Mbya e Kaiowá (Figura 18).

Figura 18 – Municípios com área indígena por etnia em Mato Grosso do Sul



Fonte: Programa Kaiowá/Guarani - NEPP-UCDB - Geoprocessamento – Prof. Ms. Celso R. Smaniotto (2007).

Kaiowá é uma denominação colonial, principalmente por não compreender as diferentes formas de ser desse povo. Podemos encontrar essa heterogeneidade do nome nos diversos grupos indígenas, registrada por cronistas e viajantes ao longo do processo de contato desde o século XVI. Os Kaiowás, também conhecidos como Cayua, Caygua, Caaygua, Cayagua, Cagoa, Cayoa, Caygoa, Cayowa, Caingua, Caa-owa, Cahahyba, Cahuahiva, Cabaiva e Ubayha, podem ser considerados aqueles que mais evitaram o contato com o homem “civilizado”.

Kaiowá em guarani tem o significado de “habitante da mata”, termo que define o fato de que esses índios, ao fugirem dos confrontos com o “civilizado”, quer na figura dos jesuítas, quer dos primeiros colonizadores, esconderam-se nas matas. De acordo com Cardozo(1959), em suas pesquisas sobre a historiografia paraguaia, a falta de conhecimento sobre esses grupos faz com que alguns autores se referem aos Kaiowá como os Guarani primitivos ou Montesés.

O território tradicional kaiowá se estendia do norte aos rios Apa e Dourados, ao sul, até a Serra de Maracaju, abrangendo a área de cerca de 40 mil quilômetros quadrados do Brasil até o Paraguai, marcado por três características principais para esses povos: matas, córregos e terra fértil para a agricultura.

Em termos demográficos, os Kaiowá-Guaranisão os mais expressivos em sua população. A maioria desses grupos vive em áreas legalizadas pelo Governo Federal, principalmente nos municípios de Dourados, Amambai, Caarapó e outras regiões do atual Estado de Mato Grosso do Sul. Nas últimas décadas, com a devastação das matas e da paisagem natural, ocupadas cada vez mais pelas atividades agropastoris, várias famílias indígenas se mudaram para as cidades e alteraram completamente as suas tradições para ingressarem no mercado de trabalho da região.

Nos primeiros registros de viagens para descobrir uma via de comunicação entre o porto da Villa de Antonina e o Baixo Paraguai na província de Mato Grosso, o sertanista João Henrique Elliot afirmou que os Kaiowá

[...] viveram por muito tempo dispersos e errantes, e por fim tomaram por paradeiro as matas que se estendem desde o Rio Iguatemi até o Ivinhema ou Iguary, e desde os campos de Xerez até o Paraná. Naturalmente pacíficos, vivem por isso rodeados de inimigos, e circumscripitos a essas matas, seu único asylo. Ao sul tem os paraguaios, ao oeste os Guaycurús, Terenas e Lahinas, que de tempo em tempo invadem seus esconderijos, arrebatam-lhes as mulheres e levam os seus filhos para o cativeiro; ao norte vagueiam os índios Coroados, e a leste tem o grande Paraná, e as hordas ferozes dos sertões dos Rios Ivaby e Iguassú. (ELLIOT, 1898, p. 434).

Espalhados desde a fronteira com o Paraguai até o litoral atlântico, eles manifestam diferentes características culturais para sobreviver ao longo contato que mantêm com a sociedade nacional desde o período colonial. O padre João Pedro Gay, historiador regional, apresentou ao Instituto Histórico e Geográfico do Brasil uma extensa história da República Jesuíta do Paraguai e considerava que os Kaiowá-Guarani viviam em grupos de famílias, “[...] designadas pelos nomes do lugar em que viviam ou de seus caciques temporários, o que explica a imensa variedade de nomes que tem nos annaes da época”(GAY, 1863, p. 53). Isso ressalta a tendência de mencionar os grupos indígenas

encontrados pela designação genérica de Guarani e não especificar os subgrupos - os Nhandeva, os Mbya e os Kaiowá.

Em 1603, chegaram os primeiros jesuítas à região do Paraguai, de onde se espalharam para diversas outras partes da região e fundaram as missões jesuíticas que tinham como objetivo catequizar os guaranis. No Brasil, principalmente no Sul, essas missões permaneceram por mais de um século (1610-1768). No início do século XVI, adentraram às regiões da América Meridional, os primeiros desbravadores, dentre eles, Aleixo Garcia e Manoel Corrêa. Desbravaram os sertões brasileiros à procura de riquezas e de grupos indígenas para a mão de obra indígena, considerada uma das riquezas disponíveis. Para Luiz D'Alincourt, no texto *Resultados dos trabalhos de indagações estatísticas da Província de Mato Grosso*, a “História do Brazil nos manifesta os motivos porque os antigos Paulistas correrão os Sertoens [...], ávidos em capturar os índios, affrontavão os obstáculos para reduzirem à escravidão gente tão livre como elles [...]”. (D'ALINCOURT, 1880, p. 89).

Em pleno século XVII, com o avanço dos Bandeirantes para o sul do antigo Mato Grosso, realizaram a entrada de Antonio Raposo Tavares (em 1660), a de Luiz Pedroso do Barro (em 1661) e a de Luís C. de Almeida (em 1661). Virgílio Corrêa Filho (1925, p. 52), em *À sombra dos herveas mattogrossenses*, afirma que

[...] antes de encerrar o século XVII, os paulistas dilataram o território de sua capitania através do Paraná, até o alto do Amambay, nos plainos de Vaccaria, onde estabeleceram activo centro de operações contra os Guaranis. E quando estes índios, subjugados, despovoaram os aldeamentos próximos, refluindo os sobreviventes em rumo ao Sul, ou para o recesso das florestas menos accessíveis, os bandeirantes investigaram pelo Paraguay, em demanda de outras paragens.

Carlos Araújo Moreira Neto, no seu livro *Política indigenista durante o século XIX*, compreende, assim, que a conquista do território tradicional dos Kaiowá-Guarani se originou por meio de várias penetrações de “bandeiras paulistas”, consolidando-se a ocupação durante o século XVII, principalmente pela mineração do ouro (MOREIRA NETO, 1971, p. 129). Em 1750, após conflitos entre a Espanha e Portugal quanto à questão dos limites de seus domínios, foi assinado o Tratado de Madrid. A partir desse documento, ficaram sob o domínio português as regiões - antes pertencentes à Espanha – em que estavam instaladas as reduções jesuíticas³⁵ com milhares de índios guaranis. José de Melo e Silva, ao descrever a história dos Guarani, afirma que

³⁵São Miguel, São Borja, Los Angeles, São Luís, São Lourenço, São João e São Nicolau (CORREA FILHO, 1925).

[...] nestas reduções, as mais importantes do Estado do índio, havia cerca de trinta mil Guaranis, quase todos nascidos, formados e radicados ali. E de acordo com as condições preestabelecidas, eles deviam ser deslocados do território, e estes imediatamente entregues à Corôa Portuguesa. (MELO E SILVA, 1939, p. 63).

O antropólogo francês Alfred Métraux (1927), ao analisar o extenso movimento migratório dos povos pré-colombianos, assegura que a conquista europeia do território guarani, apesar de interromper suas correntes migratórias, provocou também novas migrações e contribuiu para a dispersão para regiões não ocupadas por eles desde o século XVI. Para o pesquisador, os Guaranis estabeleceram-se, primeiramente, próximo ao Salto de Sete Quedas, no Paraná, e às margens do Rio Paraguai. Durante o século XVIII, realizaram migrações (*oguatá*) cruzando o Rio Apa, para fugir dos constantes ataques dos bandeirantes. Encontraram uma área despovoada, onde viveram livres e isolados por aproximadamente um século. Esses índios podem ser considerados os alvos prediletos dos missionários jesuítas, que se aproveitaram do temperamento pacífico para torná-los cativos nas reduções e missões.

A designação Kaiowá tornou-se mais nítida por volta do século XIX quando os autores já fizeram uma diferenciação mais explícita entre Kaiowá e os outros grupos Guaranis. Os diários de campo da Comissão de Demarcação de Limites da América Meridional mencionam os índios “Montezes” nas regiões por onde passaram na demarcação da linha divisória entre o Salto do Rio Paraná e o Rio Paraguai, em novembro de 1754.

[...] A outra nação que se conhece habita por aqui, são os Montezes, begenet a pé, vivem em os bosques, não duvidamos, que seria sua habitação esta montanha, e assim não tínhamos suspeita delles senão quando se entrava entre os arvoredos. (ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS, 1841, v. VII, p. 528).

[...] e o dia 23 se despachou gente para abrir caminho que fosse ao acompanhamento geral que estava em Ajuraby. [...] Soubemos que se haviam informado mais de cem vezes, e logo se enviou pelas que tínhamos ainda em Curuguay; e assim mesmo que haviam achado rastros, e fogões frescos dos índios Montezes. (ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS, 1841, v. VII, p. 533).

O dia 11 de dezembro tornarão os astrônomos com o plano do que haviam visto, e relação seguinte. Navegarão água a baixo pelo Aguaraby desde onde estávamos acampados todo o dia 9, [...] Acharão caminhos entrarão [...] O dia 12 vierão ao acampamento os geógrafos que haviam tomado a vertente referida acima para por Ella sabir ao Rio da Demarcação. [...] seu fundo ou chão bem áspero, e desigual; neste sitio virão rastros de Índios Montezes frescos, e alguns roçados em que tinham postos laços para a caça de animaes; bem conhecêrão que não estava longe alguma toldaria ou rancharia delles, e assim hião com grande cuidado, e maior desejo de colher alguns, para informar-se do que solicitavão neste labyrintho. O dia 11 o conseguirão: sabirão 4 indios dos bosques visinhos a hum roçado [...].fallarão a língua Guarani, que He familiar à nossa gente [...]. (ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS, 1841, v. VII, p. 538- 540).

Em 1845, deu-se início à expedição pelos rios Verde, Itararé, Paranapanema, Tibagi e Pirapó, organizada pelo Barão de Antonina, com o objetivo principal de descobrir

uma via que ligasse o Porto de Antonina³⁶ a Cuiabá, MT - por meio de uma via de acesso direto entre Paraná e Mato Grosso. Essa viagem teve como participação o sertanista Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliot. Observa-se que, somente em 1847, esses viajantes entraram nos rios de Mato Grosso.

No dia 23 de setembro desse mesmo ano, “oito léguas abaixo da barra do Vaccaria com o Avinheima, encontramos muitos vestígios de índios na margem direita: n’este mesmo dia, dobrando uma volta, os avistamos de repente lavando-se no Rio: Seriam cinquenta, e correram para o mato da barranca, ficando alguns mais corajosos por verem sómente uma canoa com quatro pessoas dentro. Confiados na fortuna que nos têm seguido passo a passo em todas estas explorações, nos aproximámos à praia, e saltando em terra os abraçamos, e os brindamos com mantimentos, muitos anzões, facas, e alguma roupa que trazíamos de resto. Eram Caiuás da mesma família d’aquelles que encontramos nas margens do Rio Ivahy em 1945, tinham o lábio inferior furado, e traziam dentro do orifício um batoque de rezina, que á primeira vista alambre, cobriam as partes que o pudor manda esconder com panno de algodão grosso; os cabellos eram compridos e amarrados para traz [...] suponho que elles têm relações com a gente do estado do Paraguay, porque tendo elles no pescoço e nos braços alguns fios de missangas, e pegando eu n’ellas, responderam-me- castilhanoe apontaram para o rumo de S.O.Fallei algumas palavras de língua Guarany, e entenderam-me perfeitamente [...]. Estes índios pareciam de boa índole, fáceis de reduzir, e podem ser muito úteis aos navegantes: resta que o governo dê boas providencias a respeito, para que os não hostilise, matando uns, captivando outros, e affungentando o resto. (ELLIOT, 1848, p. 173).

O Barão de Antonina, em 1848, imbiu Joaquim Francisco Lopes de, mais uma vez, verificar a viabilidade de abertura de vias de comunicações entre São Paulo e Mato Grosso pelo baixo Paraguai³⁷. Francisco Lopes esteve com os Kaiowá e afirma que:

[...] chegamos em fim ao aldêamento, impropriamente assim chamado, porque as casas acham-se disseminadas e como por bairros. Entramos em um rancho coberto de folhas de caeté, sendo outros cobertos de folhas de jerivá. A aldeã é collocada entre as suas roças ou lavouras, que abundam especialmente em milho, mandioca, abobora, batatas, amendoins, jucupé, carás, tingas, fumo, algodão, o que é tudo plantado em ordem; e toda época é própria fora a sementeira [...]. O vestuário e traje d’estes índios Cayuaz, é o mesmo que usavam e ainda usam os índios de S. João Baptista no aldeamento do Rio verde no município de Faxina. Armados de virotes, flechas e porretes, trazem em geral o beijo inferior furado, onde mettem um botoque de rezina, que pela crystalização imita o alabrante [...]. [...] Os terrenos que habitam vão até o Iguatemi junto à Serra de Maracajú, que tem d’aqui um caminho por terra que vai ao Paraná, ao qual se deve seguir sempre pela terra firme e boa, desviando os pântanos; pela margem do Ivinheima tem muitos capinzaes, e que d’aqui em quatro dias se sabe n’uma grande água, mas que encontrando por ahi os índios cavalleiros, de quem se temem e com quem têm guerra aberta, não têm ido lá mais vezes. (LOPES, 1850, p. 320-321).

³⁶O Porto de Antonina está localizado no município de Antonina, Paraná. Recebeu esse nome em homenagem ao Barão de Antonina que, com o governo imperial, articulou fundações de aldeamentos, com vistas à abertura de uma rota fluvial que ligasse esse Porto à isolada região de Mato Grosso.

³⁷Baixo Paraguai, empregando a denominação da época, era caracterizado como uma faixa que servia para proteger, em um primeiro momento, as possessões portuguesas das ameaças castelhanas, logo após como bloqueio às invasões da República Paraguai no Império no Brasil (SENA, 2010).

Acredita-se que a não serem por esses eventuais encontros, tais como o ocorrido entre João Henrique Elliot e Francisco Lopes, pouco se sabia a respeito dos Kaiowá. Em 1848, com o desconhecimento da região e de seus habitantes, as autoridades governamentais procuram definições de política em relação aos povos indígenas da Província de Mato Grosso.

Pouco conhecimento temos desta Nação que habita as imediações do Rio Iguatemy; consta com tudo que bastante numerosa de índole pacífica, dada a vida sedentária e agrícola, dotada de constância, qualidade raríssima entre os indígenas. Continuando a ir em se povoando os nossos terrenos do Sul de Miranda não de tomar incremento as nossas relações com os Cayuás e he de esperar que a sua cathequeze seja tão fácil como vantaçoza. (RELATÓRIO DO DIRETOR GERAL DE ÍNDIOS DA PROVÍNCIA DE MATO GROSSO, 1848 apud FERREIRA, J., 2001).

No mesmo relatório, Joaquim Alves Ferreira disserta com respeito à posição oficial mantida em relação aos Kaiowá:

Pouco podemos fazer para os Caiuás em quanto nossa população não se estender para a Região que habitão na vizinhança de nossa diviza de Sul com a República do Paraguay, o que nos cumpre He tratál-os bem e fazer-lhes alguns brindes, quando aparecem entre nós [...]. (RELATÓRIO DO DIRETOR GERAL DE ÍNDIOS DA PROVÍNCIA DE MATO GROSSO, 1848 apud FERREIRA, J., 2001).

Augusto Leverger, o Presidente da Província de Mato Grosso, menciona os Kaiowá em outro relatório (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1851), o qual continha as impressões de viagem de Lopes (1848) e Elliot (1850), revelando que os “Cayuás, que se encontrão nos terrenos [...] entre Miranda e a Republica do Paraná [...]” (PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA, 1851, p. 56).

Em relação a esses deslocamentos indígenas, o sertanista José Francisco Tomás do Nascimento, durante sua viagem de conquista pelo interior de Guarapuava na Província do Paraná, manteve contato com diversos grupos indígenas. Em seus registros, também expressa suas impressões sobre os Guarani, afirmando que

[...] dois índios Guarany, que fallam bem a nossa língua (sendo pai e filho), me contaram que são naturaes do Guatemy, fronteira do Paraguay, que para não serem presos pelas gentes de Lopes fugiram e andaram pelos campos e Mattos do Itaguassú, e allí encontraram gente portugueza, que os Gaurany tiravam madeira e faziam herva-mate, que os barcos levavam Rio do Paraná abaixo. (NASCIMENTO, J.F.T., 1886, p. 278).

Amédée Moure, membro da Sociedade de Geografia de Paris, em sua pesquisa monográfica obre os índios de Mato Grosso, elucida que os índios kaiowás, habitantes das margens do Rio Iguatemi e do Alto Paraná, região mais alta do Estado, constituíam um grupo numeroso, de 10.000 a 15.000 elementos, que viviam da agricultura e eram considerados

pacíficos - comparados aos outros grupos indígenas (MOURE, 1862). No século XIX, iniciativas governamentais foram realizadas para catequizar os Kaiowá.

Alguns há que por estimativa computão em 24.000 os selvagens que habitão o território inculto da Província, entretanto, creio que não haverá exageração em elevar esse numero de 50.000, porque só as numerosas tribus dos Caiuguás, Coroados e Guarany, é provável que excedão aquella computação. No estado, porém, em que vivem, são completamente inúteis e prejudiciaes à sociedade pelas suas freqüentes correrias, trazendo continuamente em sobressalto os lavradores do interior da Província. Creio que o único meio de chama-los à civilização será o da persuasão, procurando se modificar os seus hábitos por intermédio de Missionários que possuídos da verdadeira fé christã, se internem nos sertões com o fim de aldear e catechisar esses infelizes. (PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA, 1880, p. 33).

Para atrair os Kaiowá, em setembro de 1863, a Aldeia Nossa Senhora do Bom Conselho foi transferida para a Colônia Militar de Dourados sob a liderança do missionário capuchinho Ângelo de Caramonico. Em 1865, o presidente Alexandre Manoel Albino de Carvalho relata as atividades de Frei Ângelo Caramonico:

Fr. Angelo, depois de uma excursão de alguns mezes pelos bosques e rios d'aquelledistricto, regressou à esta Capital [Cuiabá], e apresentou-me um cacique Cayuá e outro Guarany, não só para provar as diligencias que fez a fim de bem cumprir sua missão, como para que eu ouvisse dos próprios caciques a decidida vontade que tinham elles e todos os seus subordinados de se aldearem regularmente à discricão do Governo, manifestando, porém o desejo de fazê-lo em qualquer ponto, menos junto ou próximo da Colonia dos Dourados. Felizmente os desejos destes aborígenes acharão-se em harmonia com o pensamento e ordens do Governo Imperial, expressos nas instruções expedidas pelo Ministério do Império a 25 de abril de 1857; pelo que, e em atenção a todas as circunstancias que tive presente, dei todas as providencias preparativas para se realizar a creação colonial designada em oitavo lugar nas citadas instruções, isto é, aquella que deve ter a invocação de Santa Maria, a denominação de Antonina e situar-se na confluência do rio Santa Maria com o Brillhante, logo que o Governo Imperial assim o resolva definitivamente, como tudo V.Ex.: verá detalhadamente dos registros dos meus officios dirigidos ao mesmo Governo e ao Director Geral dos índios, dotados de 23 de Setembro de 1863 e de 17 de igual mez do anno passado. (MATO GROSSO, 1863, p. 88).

A guerra entre o Brasil e o Paraguai (1864-1870) trouxe sérias consequências para a sobrevivência de diversas etnias da região fronteira que, à época, era desconhecida por causa dos limites indefinidos. Para Moreira Neto (1971, p.159-160), em suas pesquisas sobre a política indigenista,

Este ano marca o início das hostilidades como Paraguai, que invade esta região do sul do Mato Grosso, determinando, entre outros efeitos de caráter mais geral, um esforço e um interesse novo pelo aliciamento de populações indígenas fronteiriças, por autoridades brasileiras. A necessidade de definir as fronteiras implicava, numa região parcamente povoada e onde o índio representava uma força de trabalho essencial, no aceleração dos contatos com populações indígenas arredias ou mesmo hostis, com vistas a sua eventual utilização no conflito ou, pelo menos, sua neutralização como elemento útil às forças invasoras

Na obra *Notícias sobre a Província de Mato Grosso*, Joaquim Ferreira Moutinho elucida que os missionários em suas atividades de evangelização sofreram com essa guerra, principalmente pelas tensões na região, a fuga do Frei Ângelo Caramonico e a dispersão dos índios.

O aldeamento dos Cayuás e Guaranis, começado por Frei Angelo de Caramonico na confluência do Rio Santa Maria com o Brillhante, depois da vinda de dois caciques d'essas tribus pelos muitos exforçados do referido frei Angelo à capital da província, durante a administração do Sr. Albino de Carvalho, está hoje completamente inutilizado; porque o districto de Miranda, onde este excellente missionário fundava com muita regularidade o novo aldeamento: foi devastado pelos paraguayos, e os índios de novo se dispersarão, sendo incitados a novas correrias, das quaes, resultarão gravíssimos prejuizos aos invasores. (MOUTINHO, 1869, p. 135).

Observa-se que a guerra com o Paraguai, ou da Tríplice Aliança, mostrou aos governantes a necessidade e a emergência de radicar nas regiões próximas à fronteira o “homem branco” e, também, estabelecer postos militares para impedir a entrada de estrangeiros. Dessa forma, afirma Francisco Antonio Pimenta Bueno, nas *Memórias justificadas dos trabalhadores de que foi encarregado à Província de Mato Grosso segundo as instruções do Ministério da Agricultura de 27 de maio de 1879*, surgem as localidades de Albuquerque, Coimbra, Miranda e colônias militares, como Dourados, Forte Príncipe da Beira, que proporcionaram a expansão e a dinamização de políticas governamentais, até então a cargo dos grandes proprietários de terra.

Na província estão fundadas actualmente seis colônias militares, porém ainda com o pessoal muito reduzido. A utilidade e conveniência desses estabelecimentos em um território tão vasto e tão deserto como o de Mato Grosso, estão acima de qualquer recommendação. (BUENO, 1880, p. 92).

Essas autoridades começaram a voltar suas atenções para a importância das vias de comunicação, exportação de produtos e estabelecimento de famílias em terras, anteriormente desconhecidas, mas com estratégica localização. A ocupação política ocorria por meio da ocupação econômica, que começou pelos campos marginais. O avanço pastoril proporcionou o surgimento de arraiais e cidades - Nioaque, Entre Rios, Aquidauana, Campo Grande, Maracaju e Coxim.

Com o fim da Guerra do Paraguai, houve também a exploração da erva-mate e a origem de outras cidades, como Porto Murtinho, Bela Vista, São Tomás, Nhú Verá, Campanário, os arraiais Caracol, Margarida, Porto Felicidade e outros. Para Nelson Werneck Sodré, em suas contribuições sobre o *Oeste*, também nos remete a outros problemas, como

Os ervais estendem-se ao sul do Rio Pardo, limitados a oeste pela linha de alturas da serra do Amambaí, até Ponta Porã, e pela de Maracajú, de Ponta Porã para o Sul e de

Ipejhum para este, até Sete Quedas. Cheia de fertilidade e úmida- verdadeira região de altiplano,- a zona dos ervais não possui acidentes geográficos fortes e marcantes. Cortado de rios fáceis, muito propícios à navegação, acessíveis aos navios de transportes, a região nativa da erva mate se apresenta como uma das mais características do Oeste. Foi a única zona em que o regime pastoril não constituiu domínio único e absoluto. [...]. (SODRÉ, 1941, p. 27).

Dentre as diferentes alternativas de sobrevivência, restou às populações indígenas o seu engajamento como mão de obra dos grandes ervateiros que se estabeleceram na área. O “disciplinamento” das relações entre índios e brancos no Mato Grosso implicava o reconhecimento dos territórios indígenas e sua conseqüente demarcação. “O guarani é a razão de ser da extração da erva, cuja faina, quando se entrega, não mede a extensão da sua força [...]” (SILVA, J., 1939, p. 107). A região que compreende o atual Estado de Mato Grosso do Sul passa a ser efetivamente ocupada e explorada, o que torna cada vez mais difícil o isolamento dos grupos indígenas existentes na região, entre eles, os Kaiowá.

Importante destacar que o próprio Serviço de Proteção aos Índios servia como agenciador de índios para o trabalho de extração da erva-mate. Por meio de relatório do órgão e avisos de postos, constata-se a visita de muitos proprietários de ervais ou administradores de companhias, como a Matte Larangeira, em busca de mão de obra indígena. Esses contatos provocaram uma grande dependência de bens de consumo, como tecido, sal, ferramentas e outros artigos, além de representarem uma ameaça à economia coletivista desse grupo.

Os Kaiowá e Guarani misturam suas unidades macrofamiliares ou familiares menores, na maioria das dezoito aldeias e nas oito reservas em que foram “confinados” (BRAND, 2001)³⁸, desde meados da década de 1910, e eles aumentaram a expansão de Dourados, Amambai e de outras pequenas cidades. A população atual dos Guarani é de aproximadamente 26.836 pessoas, a maior parte Kaiowá. Entre as vinte e seis áreas indígenas, em apenas sete³⁹, predominam os Guarani-Nhandewa.

Os Kaiowá-Guarani possuem práticas religiosas que envolvem rezas, cantos e danças. Em algumas aldeias, esses rituais são realizados pelos *ñanderus*, que são os líderes e orientadores religiosos das aldeias. Esses índios buscam em sua religiosidade suprir as necessidades corriqueiras, como a colheita, as chuvas e outras.

A *Ogapysy*⁴⁰ é a casa principal e mais estável, um espaço como o que habitavam no passado, onde se funde a vida comum dos índios e suas crenças. Apesar de ser

³⁸O trabalho de Antônio Jacó Brand constitui referência obrigatória para o conhecimento da realidade Guarani, incluindo o tema do suicídio (BRAND, 1997).

³⁹Porto Lindo, Cerrito, Pirajuí, Potrero Guasu, Arroio Cora, Sete Cerros e Paraguassu.

⁴⁰*Ogapysy* que dizer casa ampla sem esteios, no centro. Embora se possa buscar uma imagem profunda do seu significado, seguimos a pista da etimologia (*ôga*- casa, *py*- interior, *sy*- mãe, esposa do pai). Também abriga os

ogajekutu, fincada ou beira-chão e servir para o uso comum, ela abriga um espaço ímpar, ou seja, é a própria para a dança sagrada, a *Jeroky*.

Realizam em várias aldeias do Paraguai duas cerimônias principais, a do *avatikyry* (milho novo, verde) e a do *mitãpepy* ou *kunumipepy*; entretanto, no Brasil, apenas uma comunidade as pratica - a Aldeia Panambizinho, localizada no município de Dourados (ISA, 2011). A primeira é sempre realizada entre os meses de fevereiro e março, e o *avatimoroĩ* (milho branco) é considerado a planta sagrada que rege o seu calendário agrícola e religioso, referência central de suas cerimônias. Várias famílias de Kaiowá-Guarani dedicam dias inteiros de trabalho para preparar o *kãguy*⁴¹ ou *chicha*. O lugar dessas cerimônias antecede a sua realização com o preparo do *kãguy*.

A religião kaiowá-guarani rege a ordem política e o governo do grupo. O xamã era o guardião da herança cultural de seu povo, no entanto, a partir dos primeiros contatos com o não índio, surgiu a figura do capitão, mas essa liderança não alterou o poder do rezador que costuma possuir prestígio e autoridade sobre o grupo.

É comum ouvir nas aldeias Jaguapiru e Bororó que hoje não há lideranças com capacidade de levar adiante o *tekoha* e realizar os antigos rituais. Os Kaiowás acreditam que poucos possuem as características de se tornar um *ñanderu* ou uma *ñandesy*. Os dons de xamã não representam circular pelos diferentes espaços do cosmo, mas de se tornar mediador entre esses mundos e os outros indivíduos do grupo. “Deste modo, cria-se uma distinção muito relevante para a vida sócio-cósmica destes índios, que coloca os saberes, as técnicas e as práticas xamanísticas em uma posição privilegiada [...]”. (MURA, 2006, p. 229).

O *Nhanderu*⁴² é o detentor do discurso ético, o revelador de cânticos, o provocador das danças sagradas, o conselheiro (liderança) e aquele que exerce os mistérios da medicina. O reprodutor da palavra *Nhe'e, porã, marangatu*, que é mais que um atributo da alma, é a própria alma, o *ayvu*. Também é conhecedor das técnicas chamadas de magia e das fórmulas do xamanismo. Apenas alguns estão inclinados ou são conduzidos às atividades de xamã. Há casos em que as mencionadas atividades cabem às mulheres, à *Nhandesy*, nossa mãe.

objetos sagrados: instrumentos musicais e de culto, insígnias, como o *chiru*, de transmissão secular, o que hoje, por si só, justificaria a sua presença. Nesse espaço, pontifica o *Nhamoi*, o vovô, também chamado *Nhanderu*, nosso pai, e seus assessores, *Yvyraiija*.

⁴¹O *kãguy* é uma bebida fermentada, preparada com milho branco, mas pode ser fabricada com mandioca, batata-doce ou cana-de-açúcar pelas mulheres.

⁴²Os *Nhanderus*, quando acumulam autoridade doméstica, sobretudo nos casos de grande número de parentes e agregados, são denominados de caciques, termo que, conforme o contexto, se aplica somente à autoridade doméstico-política.

Egon Schaden (1974), em seu texto sobre a etnologia Guarani, intitulado *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, afirma que a feitiçaria não ocupa o centro da magia religiosa como se supõe, um ato que implica a consequência de um feito, coisa-feita (*quid malignum*), mas o seu papel é mais o de participar de um sistema explicativo, além de mover alianças e inimizades.

O *quid malignum* chama a atenção de quem se aproxima das famílias nas aldeias, além de ser possível supor que exerça uma função semelhante, às vezes tão violento quanto às guerras do passado e promove ao *status quo* do grupo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

1.6 A ocupação do território Kaiowá-Guarani

Por meio de uma política formulada durante o Estado Novo (1937–1945), o Governo Federal passou a incentivar a ocupação dos vazios demográficos no interior do país. Pode-se considerar que o primeiro programa de ocupação foi denominado de Marcha para o Oeste, com a criação da Fundação Brasil Central, cujos objetivos eram mapear, propiciar a criação de núcleos populacionais em diversas áreas do Centro-Oeste, estabelecer e promover a integração dos Estados, sobretudo das regiões do Norte e do Centro-Oeste.

No antigo Estado de Mato Grosso, integrar o indígena à ordem nacional significava também evitar o conflito pela posse da terra e estimular o desenvolvimento da economia nessa região. A inserção de noções relativas ao valor do trabalho na cultura indígena era uma maneira de garantir a exploração de enormes riquezas econômicas e naturais existentes por aqui. Para garantir essa exploração das riquezas naturais, foi necessário o encurralamento do indígena e, conseqüentemente, a expropriação de seu território.

Quando os recrutava, a empresa fornecia-lhes alimentação e ferramentas para o trabalho. Esses produtos custavam caro; assim, provocavam o endividamento dos trabalhadores, que eram obrigados a prestarem serviços para a empresa até quitarem uma dívida infundável. Com o direito de extrair a erva-mate da região, a Cia Matte Larangeira buscava manter os trabalhadores em seus domínios com o auxílio de pistoleiros que usavam da violência para manter o controle. No primeiro momento, a população local teve permissão da empresa para retirar a erva-mate como forma de sustentabilidade, mas essa cláusula nunca foi cumprida, pois os ervateiros ameaçavam, espancavam e expulsavam os extrativistas que ousassem realizar essa atividade.

O “Decreto nº 520, de 23/06/1890 ampliava os limites da posse da Cia Matte Larangeira e dava-lhe o monopólio na exploração da erva-mate nativa na região abrangida pelo arrendamento” (BRAND, 1997, p. 61). Mas foi por meio da Resolução nº 103, de 15 de julho de 1897, que a Companhia teve seu maior território arrendado, com aproximadamente 5.000.00 hectares, mas ultrapassava seus limites fixados nos decretos e resolução. Essas concessões extinguiram quase todas as possibilidades de sobrevivência dos Kaiowá-Guarani.

Embora a mão-de-obra amplamente predominante nos ervais tenha sido paraguaia, ocorreu, em várias regiões, o engajamento de índios Kaiowá/Guarani na exploração da erva-mate. Isto em regiões densamente povoadas por aldeias kaiowá, tais como Caarapó, Juti, Campanário e Sassocó (Porto Sassocó) e outras. Inclusive a localização de várias Reservas indígenas demarcadas até 1928 se deve ao fato de serem acampamentos, ou locais de trabalho, da Cia Matte Laranjeiras. (BRAND, 1997, p. 62).

A concessão de terras à Cia Matte Larangeira foi sucessivamente ampliada e acabou por incidir diretamente sobre o território dos Kaiowás-Guaranis, o que gerou luta pela posse da terra. Diante dessa situação de conflito, o governo criou as reservas. Essas reservas foram fundamentais para assegurar a liberação das terras para ocupação e colonização, uma vez que os índios eram vistos como obstáculos pela ideologia dominante. O domínio da Companhia Matte Larangeira começou a encontrar oposição em 1912, quando tratava de renovar os arrendamentos.

Mesmo assim, a Companhia chegou ao seu auge em 1920. Lograram renovar o arrendamento sobre um total de 1.440.000 hectares, por meio da Lei nº 725, de 24 de setembro de 1915. Mas a mesma lei, que liberou a venda de até dois lotes de 3.600 ha a terceiros, atingiu completamente seu monopólio. Com a criação no território de Ponta Porã, pelo então presidente Getúlio Vargas, anulam-se os direitos da Companhia Matte Larangeira que penduram até 1943 (BRAND, 1997).

As concessões feitas à Companhia atingiram significativamente o território dos Kaiowás - a primeira frente de expansão econômica em seu território. Observamos que a força de trabalhos amplamente predominante nos ervais tinha sido a paraguaia, ocorreu, em várias regiões, o engajamento dos índios kaiowás e guaranis nos trabalhos relacionados à colheita e ao preparo da erva-mate, como têm sido abundantemente descrito por diversos grupos indígenas (BRAND, 1997).

O sistema de aldeamento era um recurso estratégico do Estado, pois garantia o desenvolvimento econômico da região e a função de “proteger e zelar” os povos indígenas. A estes cabia a aceitação da expropriação de suas terras, a adesão da cultura do branco e a conformidade em ter que viver em pequenos espaços de terras. Os indígenas manifestantes

contrários ao sistema de aldeamento eram reprimidos pelo Estado e pela iniciativa privada. Para serem úteis aos interesses do Estado, era necessário que os indígenas incorporassem práticas culturais do homem branco e ratificassem a sua relação de inferioridade e “ajustamento” à formação da nova sociedade.

Em Mato Grosso, a Fundação Brasil Central atuou ativamente na região leste do Estado, especificamente no Vale do Araguaia e no município de Barra do Garças. Como resultado da atuação da autarquia, surgiram diversos núcleos urbanos, com destaque à cidade de Nova Xavantina.

O governo do Estado de Mato Grosso, nas décadas de 1950 e 1960, promoveu uma grande venda de terras nas regiões norte e noroeste do atual Estado, no intuito de que as referidas áreas fossem colonizadas por latifúndios. Entretanto, tal tentativa não deu certo, e, em vez de surgirem novos núcleos urbanos e rurais, houve uma concentração de grandes extensões de terras nas mãos dos particulares.

Os estudos de Maria Aparecida Carli, sobre o povoamento da Colônia Agrícola Municipal de Dourados, afirmam que, ao incentivar o povoamento das regiões no interior do país, Vargas legitimava alguns territórios com o incentivo às atividades agropastoris, principal atrativo para aqueles que tinham a intenção de se estabelecerem nesses territórios. Os propósitos do governo Vargas sensibilizaram os trabalhadores rurais e a população do país para colonizar e ocupar os espaços vazios, atraindo pessoas de diversos lugares em busca da realização de seus sonhos: um pedaço de terra, pois representava um meio de subsistência (CARLI, 2008).

Para validar suas propostas de povoamento e colonização das distantes terras, no caso, no sul do Estado de Mato Grosso, o governo estabeleceu o Decreto-lei nº 5.941, de 28 de outubro de 1943 (BRASIL, 1943), instituído em 1º de janeiro de 1944, e criou a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) e apresentou a região para as pessoas de outros Estados brasileiros.

1.7 Ação indigenista: o Serviço de Proteção ao Índio no sul de Mato Grosso

A partir de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios passou a intervir nos permanentes conflitos entre índios e fazendeiros na região sul do então Estado de Mato Grosso, o que culminou com a demarcação de várias reservas. Coube ao SPI agrupar os indígenas dispersos e confiná-los nas áreas oficialmente delimitadas. Muitos foram compelidos a deixar seus territórios originais para viverem em um espaço criado

artificialmente pelo Governo. A função do SPI não se limitava à questão de deslocamento territorial, mas se estendia à nacionalização e homogeneização cultural.

O início do século XX trouxe importantes questões que procuravam estabelecer relação entre a nação brasileira e os indígenas. Pode-se considerar como primeira, o princípio religioso, representado por meio da tradicional catequese cristã, que buscava na instrução escolar e nos aldeamentos incutir, controlar e despojar os índios de suas próprias culturas. Foi idealizada pelos princípios científicos, eugenistas, e pelos interesses coloniais nas frentes de expansão nacional. A segunda questão baseou-se em argumentos de incapacidade de os índios acompanharem o processo civilizatório que anunciavam sobre os princípios de ordem e progresso do país; já o terceiro argumento, fundamentado nos ideais positivistas e pela representação romântica que a população urbana possuía sobre o índio, foi a assistência, a pacificação e a incorporação dos indígenas à população nacional.

Completa Darcy Ribeiro, no livro *Os índios e a civilização: integração das populações indígenas no Brasil moderno*, que, no período Imperial, foram realizados alguns apontamentos, os quais efetivavam o extermínio das populações indígenas; contudo, não foram aplicados pelo Império. No dia 20 de julho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, a Presidência da República cria o Serviço de Proteção ao Índio e Trabalhadores Nacionais (SPI/TN), com o objetivo maior de prestar assistência às populações indígenas no território brasileiro e prever intenso trabalho que consistia em

[...] uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já feitos a trabalhos nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos. Esta perspectiva otimista fizera atribuir, à nova instituição, tanto as funções de amparo aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com trabalhadores rurais. Os índios, quando para isto amadurecidos, seriam localizados em núcleos agrícolas, ao lado dos sertanejos. (RIBEIRO, 1996, p. 158).

Observa-se que a passagem da categoria índio para a de trabalhador rural, nas concepções do SPI, se daria pela oferta da mão de obra ou como trabalhador nacional. A política indigenista, ao compreender os povos indígenas como transitórios - não como povos de culturas diferenciadas, com territórios e de direitos - demarcaram as suas terras na concepção de reservas e, no decorrer dessa transitoriedade, passava a ser exercida com a proteção do Estado. Lilian Moritz Schwarcz, em seus estudos sobre a raça, afirma que a

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações

econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda a humanidade deveria passar por eles –, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo. (SCHWARCZ, 1993, p. 57-58).

O evolucionismo adquiria a perspectiva comparativa, ou seja, partia da relação de desigualdade que obedecia a uma escala hierárquica social e cultural para impor uma norma. Lima, A. (1995) afirma que o SPI criava os espaços de terra para as ocupações dos colonos e para destruir os territórios históricos e culturais dos índios. Essa pode ser a explicação para liberar os territórios de ocupação tradicional indígena à colonização, como no caso dos índios kaiowás-guaranis.

O governo brasileiro, após o período de 1930, procurou dar outra feição ao indigenismo. Leandro Mendes Rocha, na obra *A política indigenista no Brasil (1930-1967)*, elucida que, inicialmente, reorientou o evolucionismo, que norteava a existência do SPI, adaptou o projeto nacional de desenvolvimento, ofereceu uma face econômica mais definida à política indigenista e propôs não apenas a transformação do índio em trabalhador nacional, mas principalmente a transformação do Posto Indígena⁴³. Assim, os objetivos dos funcionários poderiam ser facilmente comparados aos do empregador de fazenda e, os índios, a um assalariado ou mesmo outra forma de relação social do mundo rural brasileiro da época (ROCHA, 2003).

Os grupos indígenas pertenciam a diferentes etnias. Na época do programa de aproximação, foram classificados como se estivessem em diferentes estágios de evolução. Algumas etnias mantinham-se em constantes conflitos com os colonos, o que fez estes adotarem um processo de aproximação denominado pacificação, adotada pelas províncias e adequada a cada região e seus problemas.

As *Instruções Internas* do Serviço de Proteção aos Índios, emitidas pela Diretoria Geral (SPI, 1910, p. 20), consistiam, essencialmente, em determinar alguns critérios para pacificar grupos indígenas hostis. Justificavam que exerciam suas funções:

- a)-impedindo os ataques e espoliação por parte dos civilizados.
- b)-[...] também quanto possível, as represalias dos índios.
- c)- atraindo esses índios e os convencendo a sinceridades da nova constituição criada para protegê-los [...].

⁴³O SPI possuía uma organização de trabalho vinculada a uma diretoria com instalação no Rio de Janeiro, capaz de coordenar e administrar o serviço em todo o Brasil. As inspetorias estavam ligadas aos Estados em que havia a presença de índios, atuavam na administração desses territórios. As localizações dos postos tinham como principal objetivo povoar as terras indígenas e, por meio deles, ocupar esses espaços e atuar sistematicamente sobre eles.

d)- garantindo às tribus as terras que ocupavam errada injustamente consideradas devolutas e pertencente aos Estados.

As *Instruções Internas* do Serviço de Proteção aos Índios (SPI, 1910) possuíam um programa que consistia na assistência, no ensino e na providência, sem nenhuma coação. De acordo com a Instrução, procuravam a emancipação dos índios e sua digna incorporação na sociedade brasileira, com corpos saudáveis e capazes de trabalhar para a civilização. Concretizaram suas ações por meio do regulamento do Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911 (BRASIL, 1911), esforços em conjunto com as normas, colaboração e atividades do programa do SPI.

Para a pacificação, procuram compreender os principais conflitos entre os índios e a nova população que se formava e almejava viver nos territórios indígenas. Perceberam que era preciso contratar um índio ou um sertanejo falante da mesma língua que a etnia conflitante. Erguia-se um Posto de atração em uma área do último local de moradia nacional da região e, se possível, mais próximo da aldeia, com o cuidado de não se aproximar demais. Os integrantes do Posto plantavam roças para alimentá-los e atrair os índios, e permitiam a estes, colher os alimentos sem serem repreendidos. Em alguns locais, tinham o cuidado de observar por onde passavam para depositar os *brindes* para serem recolhidos pelos índios.

Atrair e pacificar, conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo-se, assim, a mão de obra necessária à execução de explorar e preparar as terras não povoadas para as futuras ocupações brancas. Pensou-se em um rigoroso conhecimento e formas de apossar os territórios desconhecidos nos registros geográficos e fazer do índio um trabalhador nacional.

Art. 219. Nenhum trabalho, nenhum perigo, nenhum sacrifício necessário, a ninguém é lícito evitar no Serviço de Proteção aos Índios; de sorte, que ainda quando sangue generoso de muitas victimas haja de ser indevidamente derramado pelo selvicola, a dolorosa lembrança dos seus quatro seculos de martyrios seja capaz de inspirar aos verdadeiros servidores da grande causa, nova energia e novo devotamento. (SPI, 1910).

O documento expressava a preocupação de proteger o índio e foram determinantes na empreitada de abertura de estradas, edificação de postos e outros benefícios para o povoamento do sul de Mato Grosso. Depois de um longo processo de pacificação, os índios eram considerados trabalhadores nacionais e incorporados aos serviços telegráficos.

Em 1911, na tentativa de garantir atenção diferenciada para os povos indígenas, houve novas reformulações, o que ocasionou, em 1918, transferência para outra competência. As diretorias foram divididas e espalhadas pelas regiões do País, cada uma delas

abrigava uma inspetoria responsável pelas atividades desenvolvidas entre os índios e os trabalhadores rurais.

As inspetorias recebiam algumas atribuições e número de funcionários de acordo com as localidades dos postos indígenas, pois quase sempre essas eram instaladas em função da violência imposta contra os índios, principalmente durante a expansão nacional. Em 1913, a região sul do Estado de Mato Grosso esteve sob a responsabilidade e jurisdição da Inspetoria de São Paulo, permaneceu até janeiro de 1915, quando foi transferida para a Inspetoria de Mato Grosso.

Em 1909, os assuntos referentes ao setor agrícola voltam a ter destaque, com a criação do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) e, em 1930, passa a compor a estrutura governamental da República. Após a Primeira Guerra, ficou impossibilitada a criação de novos postos indígenas; assim, passaram a exigir novas frentes de trabalho e organização social com vínculos em torno do MAIC.

As principais ações da agência, presentes no Título III do SPILTN, foram programadas para instaurar mudanças nas comunidades indígenas, principalmente quebrar a referência de “tempo”, “lugar”, “saber” e de “religião” indígena, estratégias capazes de causar efeitos drásticos naquela população. O primeiro objetivo do órgão governamental foi criar uma ação sobre o tempo.

Michel de Certeau (1994), no obra *A invenção da escrita*, afirma que muitos colonizadores tiveram importantes conquistas, organizaram expansões e independência em relação à variabilidade das circunstâncias, principalmente no domínio do tempo e da fundação de um lugar autônomo. Com essas considerações, observamos nas Instruções Internas do SPILTN exigências de realizar projetos e orçamentos para a edificação de habitações fixas e a criação de escolas nas áreas localizadas e demarcadas. A política adotada, apesar de considerar a “brandura” para com qualquer alteração dos costumes indígenas, estava voltada para a fixação do índio em espaço, integração e incorporação dele à sociedade nacional.

[...] Paragrafo único - As Populações Indígenas formarão por assim dizer a estação intermediária destinada a passagem do índio nômade aos hábitos comuns de estabilidade, e em seguida, à incorporação aos trabalhadores nacionais installados nos ‘Centros Agrícolas’. (SPI, 1910, art. 37 DAS POVOAÇÕES INDÍGENAS).

A marcha migratória teve significativa importância para os índios. Muitas etnias, por serem consideradas nômades, dificultavam os primeiros contatos com os civilizados. Dentro dos aspectos evolucionistas, as ocupações de terras são vistas como importantes, pois os grupos indígenas nômades são considerados pouco avançados no aspecto

civilizatório. Importante ressaltar não ser necessária a existência de uma horda, mas a fixação em um território. A sedentarização foi vista como um passo adiante para o progresso da humanidade, algo mais próximo dos bons costumes da sociedade nacional, ou seja, isso implica a descaracterização do ser indígena “original”. Não se deve esquecer que a proteção oficial é pensada em articulação com a visão do índio como um ser em transição. A ocupação dos espaços implicava a fixação dos povos, a fim de deixar uma marcha civilizatória para que a humanidade pudesse alcançar alto grau de superioridade e evoluir com a nação.

Art. 3. O Governo Federal, por intermedio do Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, e sempre que fôr necessario, entrará em accôrdo com os governos dos Estados ou dos municipios:

- a) para que se legalizem convenientemente as posses terras actualmente occupadas pelos indios;
- b) para que sejam confirmadas as concessões de terras, feitas de accôrdo com a lei de 18 de setembro de 1860;
- c) para que sejam cedidas ao Ministerio da Agricultura as terras devolutas que forem julgadas necessarias ás povoações nas ou á installação de centros agricolas

Art. 4º. Realizado o accôrdo, o Governo Federal mandará, proceder á medição e demarcação dos terrenos, levantar a respectiva planta com todas as indicações necessarias, assignalando as divisas com marcos ou padrões de pedra.

Art. 11 (Parágrafo único). [...] O governo sempre que julgar necessário, fará construir estradas de rodagem para ligação dos aldeamentos aos centros de consumo ou ás ‘Povoações Indígenas’.(BRASIL, 1911).

Por meio da fragmentação dos espaços, os terrenos foram divididos e constituíram uma estranha força capaz de transformar o lugar concreto, valendo-se de práticas com as quais se podem transformar os objetos; medir, controlar e incluir uma nova visão, ou seja, o espaço vivido foi desconstruído para ser edificado outro diferente (CERTEAU, 2011).

Um aspecto importante no Artigo 3º – “Das terras e sua habitação para o serviço” diz respeito à concessão e à regularização das terras indígenas, as quais não diferem muito da demarcação de terras realizadas nos Estados Centrais. Assim, observamos que a atitude do Estado era de marcar e medir os terrenos, representados pelos “padrões de pedra” para delimitar os espaços, depois a organização de uma planta de um memorial e, em seguida, a concessão de títulos. A ênfase estava na demarcação e não se preocupava com os levantamentos de dados sociais e culturais das populações indígenas como condição para povoar esses espaços, ou seja, a demarcação era mais importante que qualquer outra questão jurídica ou mesmo antropológica.

Notamos que os artigos foram redigidos em ordem lógica, representativa do indício de ausência do necessário levantamento de identificação para se apoiarem durante a demarcação. Certamente, a escolha da terra para ser repassada aos índios não tinha como

critério o território da etnia beneficiada; afinal, a ênfase estava na demarcação de um lugar para “ocupação” e não nos procedimentos jurídicos que determinam a terra como natural aos índios. Provavelmente, essa visão tenha relação com o substrato evolucionista da época, segundo o qual a ocupação era considerada um estágio evolutivo, portanto, a posse da terra é sempre adquirida pelo indígena, uma extensão da ocupação pensada como uma forma de concessão, definição utilizada para a titulação de seu espaço territorial.

No próximo capítulo, abordaremos alguns aspectos do cenário histórico metodista no Brasil e suas primeiras iniciativas missionárias entre os Kaiowá-Guarani em Dourados, MT.

2 OS METODISTAS: SUA PRESENÇA NO BRASIL E NO ANTIGO SUL DE MATO GROSSO

No presente capítulo, abordamos, de modo geral, aspectos históricos da Igreja Metodista, sua origem na Inglaterra, como também os primeiros movimentos nos Estados Unidos da América (EUA), e posteriormente a presença e a trajetória de seus primeiros líderes em solo brasileiro e no Estado de Mato Grosso. Até meados dos anos de 1930, o metodismo brasileiro foi apenas um fragmento da obra missionária da Igreja Metodista Episcopal, sediada no Sul dos EUA.

Pensamos que compreender o campo religioso contemporâneo é complexo demais. Por exemplo, há no momento, não somente em termos mundiais como também no Brasil, uma composição imensa no “guarda-chuva” do Cristianismo. As mudanças perpetradas no século XVI, pelos precursores e idealizadores da Reforma, chegaram ao século XXI de forma jamais imaginada por nenhum deles. O próprio Cristianismo encontra-se composto de correntes históricas e não históricas e assim se torna difícil para os estudiosos do tema mapeá-lo, haja vista a multiplicação de correntes doutrinárias do pensamento reformado. Porém, como uma das tentativas para compreendê-lo, os estudos de Mendonça (2005) propõem três ramos: o anglicano, o calvinista e o luterano. Desses, temos então um leque de siglas, como presbiterianos, metodistas, congregacionais e batistas, que, por sua vez, deram origem às variadíssimas denominações no cenário protestante.

2.1 O cenário metodista na Inglaterra

Inúmeros fatores e variáveis encontram-se presentes no que dizem respeito aos movimentos e divisões ocorridas no interior da Igreja Anglicana, desde o século XVIII, que foram caracterizados também por certo declínio na conversão e expansão em solo inglês e em seus territórios. Nas pesquisas de Débora Costa Ramires, em sua tese de doutorado, *A contribuição de mlle. Maria Rennotte na construção e implantação do projeto educacional metodista no Colégio Piracicabano*, ela afirma que, entre os acontecimentos que afetaram a trajetória da Igreja, se pode destacar no século XVIII, grande avivamento dos ideais cristãos protestantes graças à teologia de John Wesley (1703-1791).

O movimento metodista teve início em meados do século XVIII, na Inglaterra, com os irmãos John e Charles Wesley e um pequeno grupo de estudantes da Universidade de Oxford. Direcionado aos marginalizados que, segundo John Wesley, não eram atendidos pela igreja oficial, o movimento rapidamente foi

ampliando sua área de atuação e alcançou os trabalhadores das minas de carvão na região de Bristol. Aos poucos, além do trabalho essencialmente religioso, os metodistas passaram a se ocupar da educação das massas e organizaram em 1739 a Kingswood School, em Bristol, a primeira de uma série de escolas. (RAMIRES, 2009, p. 18).

A conversão do fundador, segundo os estudiosos de sua biografia, ocorreu em Londres, durante uma convivência religiosa. Tal experiência teria influenciado sua personalidade e compreensão teológica do próprio movimento anglicano e repercutido em viagens e expedições por todo o interior da Grã-Bretanha. Em termos de influências, registra-se também que suas atividades estavam imbricadas pelos valores pietistas⁴⁴ dos Irmãos Morávios.

O movimento metodista tem como fundador o Rev. João Benjamin Wesley (John Wesley), pastor anglicano que, inconformado com a apatia religiosa da igreja oficial da Inglaterra, percebeu que algo precisava ser feito em prol das massas que estavam fora da Igreja. Via-as completamente desatendidas, não somente, no que diz respeito às questões sociais, pelo estado inglês, mas também em relação às questões religiosas, completamente desassistidas pelo Anglicanismo. (OLIVEIRA; ANDRADE, 2011, p. 35).

Quanto ao cenário inglês de então, importa considerar que o movimento surgia às vésperas da chamada Revolução Industrial. *Grosso modo*, as fábricas funcionavam intensamente e, entre os operários, estavam muitas crianças que trabalhavam em situações precárias, vistas por seus empregadores como objetos descartáveis e substituíveis.

Um século marcado pelo caos social e por um Cristianismo conhecido pela sua esterilidade e impotência em elevar o clima da sociedade circundante. Ao invés de influenciar e propor mudanças ao contexto caótico existente a Igreja Anglicana, Igreja oficial da Inglaterra, caracterizava-se pela apatia religiosa e pela degeneração moral. (OLIVEIRA; ANDRADE, 2011, p. 27).

Os cristãos dividiam-se, e, ao olharem para o lado escuro da nova sociedade, questionavam seus próprios valores. Alguns entendiam que essa sociedade estava caminhando para a perfeição, porém, outros buscavam reformar as leis e as instituições religiosas – acreditavam que uma mudança revolucionária traria mais justiça.

Ao analisar as condições de trabalho das classes populares, o quadro não difere dos demais. A realidade verificada evidenciava uma enorme disparidade social econômica existente entre os dominantes e dominados na Inglaterra do século dezoito. A grande massa da população estava desassistida do que era necessário para se ter uma vida digna e justa. Esta realidade cruel e desumana fazia com que os trabalhadores, em especial os mineiros, trabalhassem até quatorze horas diárias num ambiente úmido, quente e extremamente sufocante.

⁴⁴Os pietistas são essencialmente devotos e possuem uma fé centrada na devoção à Bíblia, permitem dedicação pessoal as leituras, aos estudos e à interpretação dela. Eles consideravam a igreja institucionalizada um lugar de purificação, mas valorizavam muito mais a devoção pessoal e as reuniões de oração e estudo da Bíblia em qualquer lugar.

A realidade dos mineiros não se diferenciava de outros setores da economia inglesa. Ainda que estivessem numa condição subumana, ainda assim, estavam em melhores condições comparados aos tecelões manuais, no que tange à remuneração e às horas de trabalho. Segundo relato de Engels, um tecelão tinha que trabalhar de 14 a 18 horas por dia para ter o necessário para se alimentar precariamente com sua família. (OLIVEIRA; ANDRADE, 2011, p. 32).

Os metodistas adaptaram-se rapidamente às novas classes que surgiam. Os locais informais (praças, ruas, parques e outros) serviram para pregar e compartilhar as mesmas dificuldades. Os líderes religiosos sentiam-se dispostos a se agregarem com os operários pelas lutas trabalhistas.

Da análise histórica do movimento, percebe-se que o mesmo influenciou positivamente os pobres, os pequenos agricultores, artesãos, tecelões e trabalhadores das minas de carvão, dedicando-se a sinalizar novos horizontes ao denunciar as mazelas do sistema econômico inglês e a apatia da religiosidade anglicana, que estava mais interessada em atender as necessidades das classes dominantes. Esta formatação diferenciada do Metodismo inicial, composto majoritariamente pelos pobres, sua grande fonte de inspiração hermenêutica, possibilitou-lhe instrumentos para não cair nas malhas de uma religiosidade emocional, alienada e distanciada da realidade social e do envolvimento histórico. As dores das populações abandonadas serviram de inspiração para uma prática pastoral com tonalidade libertadora como se perceberá no caminhar histórico do Metodismo. (OLIVEIRA; ANDRADE, 2011, p. 28).

No período, inúmeras comunidades foram criadas para beneficiar os pobres da sociedade inglesa, partindo do pressuposto de que suas lideranças reconheciam um novo campo de missão. Para referenciar as primeiras práticas do movimento metodista norte-americanos, Michael Collins e Matthew A. Price (2000), no livro *História do cristianismo*, afirmam que os missionários metodistas ofereciam sopas, roupas, orfanatos, escolas e templos religiosos para atender às necessidades espirituais e físicas daqueles a quem serviam.

[...] não fosse a intenção de João Wesley organizar uma nova igreja, pois que o seu desejo era melhorar a situação religiosa da sua própria, foi inevitável que isso ocorresse. Sua maneira de pregar e seus cultos informais, assim como a sua insistência na conversão pessoal mais do que pertencer a uma instituição eclesiástica, não lhe ofereciam espaço na Igreja oficial. (MENDONÇA, 1995, p. 46).

A teologia que possibilitou as novas bases para a doutrina de Wesley possuía fundamentos do pensamento de George Bull, principalmente por considerar a livre graça e a salvação pela fé; os atos de piedade, obras de misericórdia, fé na solidariedade com os que sofrem. Foi desses princípios que desenvolveram facilmente as missões entre os trabalhadores pobres. Sem templos para suas homilias, a pregação era leiga, itinerante e realizada ao ar livre; organizavam-se em comunidades religiosas e sua subdivisão em pequenos grupos com sistemas de organização flexível, participativo e integrado. Compreendiam os ensinamentos

cristãos como uma religião social e que deveriam se empenhar para acompanhar as mudanças ocorridas na sociedade da época.

Referenciando a importância do Metodismo no contexto da Inglaterra dos séculos XVIII e XIX, Elie Halévy, historiador francês, destaca que o movimento metodista foi vital para que a Inglaterra fosse poupada de uma revolução nos mesmos moldes da revolução francesa: ‘A Inglaterra foi poupada da revolução a que as contradições de sua política e economia poderiam ter conduzido, pela influência estabilizadora da religião evangélica, particularmente o Metodismo’.

Halévy estava convicto do forte impacto do Metodismo na vida dos ingleses, a ponto de afirmar que a religião de Wesley foi o antídoto ao radicalismo do Jacobismo. (OLIVEIRA; ANDRADE, 2011, p. 43, grifo dos autores).

No texto *Caminhos do metodismo no Brasil*, de José Carlos de Souza, afirma que as poucas igrejas metodistas existentes em solo dos EUA, principalmente nas antigas colônias inglesas, ficaram mais consolidadas com a chegada de novos imigrantes (século XVIII e XIX), principalmente com os irlandeses, que, em sua terra natal, já haviam participado de cultos ministrados por Wesley (SOUZA, 2005). Além disso, as contribuições de Ismael Forte Valentin, em sua tese de doutorado, *A educação metodista sob a égide do educar e evangelizar*, afirma que outros fatores contribuíram para o expansionismo em solo norte-americano:

A ênfase na pregação do Evangelho, com forte conteúdo bíblico doutrinário e prático, levou os colonizadores da América do Norte (pioneiros) a aceitarem aquela maneira de pensar e viver, dando ênfase à construção de uma sociedade identificada com o Reino de Deus, segundo a visão wesleyana. Acompanhando outros autores, Reily (1981, p. 211), lança mão da expressão ‘Era Metodista’, para identificar a explosão do metodismo na América do Norte no final do século XVIII e início do XIX. Um período que coincide com a expansão territorial dos Estados Unidos na chamada ‘Marcha para o Oeste’. Os metodistas estavam habituados ao mundo religioso informal. Seus pregadores leigos e itinerantes realizavam reuniões ao ar livre, apresentando uma mensagem simples e emotiva. Dessa forma atraíam um grande número de pessoas, as quais se comprometiam a seguir as orientações e instruções dos pregadores. Esse era o procedimento da Evangelização: as pessoas eram impactadas por uma mensagem, que evidenciava o valor do ser humano e sua capacidade de realizar coisas. (VALENTIN, 2008, p. 18).

Em essência, a crença subjacente nos princípios metodistas era idealista, sobretudo naquela em que se acreditava que era possível formar novas mentes e hábitos. Ou seja, a partir da compreensão de que a criatura humana, por mais “corrompida” que fosse, sempre teria uma segunda alternativa de caminho a trilhar.

A rigor havia uma compatibilidade de ideais entre boa parcela dos americanos com o discurso e a prática das autoridades religiosas e leigas da Igreja Metodista. Por essa razão os metodistas enxergavam sua Igreja como a principal denominação do seu país com a dupla missão: promover o bem-estar moral da nação e difundir na sociedade os princípios da Escritura: os únicos capazes de moldar o mais alto tipo de civilização cristã. (VALENTIN, 2008, p. 18).

O que se seguiu foi uma expansão numérica e geográfica. Em meados do século XIX, os metodistas representavam uma das maiores famílias confessionais dos Estados Unidos, sobretudo, em virtude de sua peculiar adaptação ao fenômeno americano da fronteira rumo ao Oeste.

A Igreja Metodista Episcopal, nome que o movimento recebeu nos Estados Unidos, a partir da Conferência do Natal em 1784, caracterizou-se pela ênfase missionária e expansionista, com estilo carismático e na forma de governo episcopal. Mais tarde, a partir do processo de institucionalização nos Estados Unidos e em outros países, a Igreja se identificou com os movimentos políticos e sociais, investiu na obra educacional e passou a se manifestar com referência aos problemas políticos do governo americano. (VALENTIN, 2008, p. 19).

Consolidada nos Estados Unidos, principalmente a partir do século XIX, a Igreja Metodista deu início a sua expansão, enviou missionários, reverendos e agentes vinculados ao seu credo a outras partes ou países da Europa, África e América Latina.

Clérigos e leigos metodistas ostentavam orgulhosamente esse protagonismo e tinham consciência de que as missões, além do seu papel religioso, ou seja, de conversão dos pecadores, também contribuíam para mudar os hábitos e a própria cultura dos povos atrasados, estimulando a importação de produtos dos países, civilizados e abrindo novas vias de comércio. (RAMIRES, 2009, p. 20).

O Brasil foi um dos países que, naquele período de expansão e consolidação, recebera as primeiras presenças, embora esparsas e isoladas, desses cidadãos quase sempre acompanhados de esposas, filhos e demais familiares.

2.2 As raízes do metodismo no Brasil

No Brasil, o século XIX pode ser compreendido como o início dos novos movimentos surgidos na Europa, a exemplo do Iluminismo, da maçonaria, do liberalismo político e dos ideais democráticos americanos e franceses. Esses pensamentos serviram de bases especialmente para intelectuais influentes, políticos e sacerdotes, e culminavam com o enfraquecimento no campo religioso da Igreja Católica e crescente abertura ao protestantismo. Além desses fatores, foram somados outros dois que contribuíram para a efervescência do período, como a articulação dos militares e de lideranças republicanas em prol de um novo sistema político:

No Brasil, até o fim do século XIX, vigorou o sistema monárquico de governo e, apesar do relativo sucesso econômico baseado na exportação do café e excedentes da balança comercial, o regime foi progressivamente perdendo sustentação política, social e religiosa. Os oficiais formados na Academia Militar estavam impregnados pelas ideias positivistas e eram favoráveis ao regime republicano. A escravidão passou a ser fortemente questionada em função das transformações econômicas

registradas no país e o Partido Republicano empreendeu acirrada campanha contra a monarquia. A Igreja Católica, por sua vez, travava uma renhida luta contra o imperador por causa do seu apoio à maçonaria. Por outro lado, na dinâmica política externa, os EUA lançavam, em 1823, a ‘Doutrina Monroe’, anunciada pelo então presidente desse país James Monroe, a qual propugnava a América para os americanos, questionando a influência da Inglaterra no continente latino-americano e contribuindo para o enfraquecimento do regime monárquico vigente. (RAMIRES, 2009, p. 33).

Além disso, o cenário econômico brasileiro da segunda metade do século XIX foi um dos melhores para o país. Naquele período, ocorreu sua ascensão econômica, sobretudo pelas exportações de café. Também foi a fase das primeiras levas de imigrantes europeus destinados ao campo e às cidades. Sérgio Buarque de Holanda, ao expressar suas ideias no seu livro *Raízes do Brasil*, referencia as profundas mudanças sociais ocorridas em meados do século XIX. Afirmou que o cenário urbano foi aos poucos, alterado pelo

[...] crescimento econômico, especialmente em razão do aumento da exportação do café a partir de 1840, inseriu o país no sistema capitalista internacional e estimulou o surgimento de novos centros urbanos e novos grupos sociais. Nessa segunda metade do século XIX, surgiram as camadas médias urbanas constituídas em especial de pequenos comerciantes, intelectuais e de profissionais liberais... É o período em que o Partido Republicano se torna a força mais dinâmica de oposição ao regime, combatendo a escravidão, as grandes propriedades rurais, propondo uma campanha em favor da imigração de colonos europeus e do sul dos EUA e defendendo a seguinte tese: no mundo moderno não havia mais espaço para que a Igreja Católica continuasse como religião oficial do Estado. Os republicanos defendiam o lema de Montalembert, cuja proposta era garantir uma Igreja livre em um Estado livre. (HOLANDA, 1976, p. 86).

No que concerne ao período protestante em terras brasileiras, os estudos propõem que eles sejam compreendidos em períodos, da seguinte forma:

De 1824 a 1916, período de implantação do protestantismo no Brasil; de 1916 a 1952, desenvolvimento do projeto de cooperação ou panprotestantismo e a chegada de ‘um bando de teologias novas’; de 1952 a 1962, crise política e religiosa, ensaio de politização do protestantismo e impacto do pentecostalismo; de 1962 a 1983, período de repressão no interior do protestantismo, da revolução neopentecostal, fortalecimento do denominacionismo e o isolacionismo das igrejas. (MENDONÇA, 2005, p. 52).

Assim, ao final do século XIX, intensificaram-se no país, a chegada de novos ramos protestantes e a abertura de novos locais de cultos, sobretudo, daqueles que foram enviados dos EUA, conhecidos como protestantismo de missão. Segundo Omir Wesley Andrade, em sua pesquisa intitulada *A Igreja metodista, enquanto mantenedora, e suas relações com as instituições metodistas de educação: a ameaça neopentecostal*, os agentes vieram munidos de valores e crenças e portadores de projetos civilizatórios:

O projeto evangelizador dos primeiros missionários que acompanharam as denominações protestantes que chegaram ao Brasil, no último quartel do século

XIX, era profundamente marcado por uma visão ideológica expansionista e civilizatória. Os Estados Unidos eram apresentados pelos missionários como a mais moderna e evoluída nação do mundo. Seus princípios éticos, morais, políticos e religiosos eram baseados na tolerância, na iniciativa privada, na democracia e na igualdade de direitos. O Brasil, por sua vez, era visto por estes missionários como um país primitivo, culturalmente atrasado, dominado pelas superstições do catolicismo ibérico e carente das bênçãos que só o protestantismo poderia oferecer. (ANDRADE, 2012, p. 37).

Por outro lado, o cenário brasileiro no âmbito das relações Estado *versus* Igreja, do último quartel do século XIX, não era dos mais alvissareiros. Pelo contrário, havia uma série de fatos e acontecimentos que, embora colaborassem para certa instabilidade nos meios religiosos e políticos, favoreciam ainda mais a instalação do segmento protestante:

A atuação dos missionários protestantes, no Brasil do século XIX, foi ainda mais facilitada devido ao estreitamento das relações entre a Igreja e o Estado. O estabelecimento do padroado, instrumento legal a partir do qual a Coroa Portuguesa passa a administrar os negócios eclesiásticos no Brasil, enfraqueceu muito a Igreja Católica durante a maior parte do século XIX. A chegada dos missionários protestantes coincide com o sensível enfraquecimento da influência moral, espiritual e política da Igreja Católica no Brasil. Nessas condições, o protestantismo missionário encontra maior espaço para a promoção do seu crescimento numérico. (ANDRADE, 2012, p. 41).

Quanto à gênese da Igreja Metodista no Brasil, o primeiro período estabeleceu-se entre 1836 e 1841, com a presença de membros e pastores de forma muito exígua e pouco representativa. Entre estes, registra-se a presença do Reverendo Fountain Elliot Pitts, membro da conferência anual e do *Board of Mission da Methodist Episcopal Church in the United States*, nomeado pelo bispo James O. Andrews, para realizar viagem de investigação.

Chegou em 1835, porém o trabalho protestante era mínimo, contavam com apenas um “templo” anglicano no Rio de Janeiro. Pitts teve como principal tarefa avaliar a possibilidade de estabelecer uma missão metodista no Brasil e, para firmar suas intenções missionárias, trouxe uma carta de apresentação do presidente dos Estados Unidos Andrew Jackson. Com esse documento, considerou possível fundar uma comunidade protestante, e foi necessário enviar ao Brasil o Rev. Justus Spaulding com sua família (1836-1841) e o Reverendo Daniel Parish Kidder (1837-1840) com sua esposa Cynthia Harri Spaulding. Em 1836, organizou uma igreja com quarenta membros, todos estrangeiros (MENDONÇA, 1995).

Daniel Parish Kidder (2001) escreveu o diário de viagem *Reminiscência de viagens e permanência no Brasil*, compreendido como notícias historiográficas e geográficas do Império e das diversas províncias. Nas suas observações, registrou que, até 1839, não existia qualquer meio de comunicação rápida e com regularidade entre a Capital e as demais regiões do Império, principalmente no extremo norte. Afirmou que havia poucas casas

comerciais do Rio de Janeiro, mas mantinham contatos com Pernambuco por meio dos portos. Tendo em vista as inúmeras dificuldades, o governo imperial fundou a *Brasilian steam Packet Company*, empresa que tinha como principal objetivo fazer transporte de malas postais, pessoas e armas de guerra entre os vários pontos da costa, uma ligação entre a cidade do Rio de Janeiro e o Estado do Amazonas.

Os missionários acomodaram suas famílias em uma mesma casa no Lago da Ajuda(RJ), e partiram em viagem inaugural, no dia 1º de julho de 1839, para o Norte. Para o início da primeira viagem, levaram como subsídio para os trabalhos evangélicos, quatro novas publicações de bíblias em português, cuidadosamente adaptadas à cultura brasileira. A circulação das Sagradas Escrituras na língua vernácula constituía uma missão profícua. Preocupados com a eficácia da missão metodista, os membros da igreja estadunidense enviaram à alfândega brasileira várias edições de bíblias, novos testamentos, saltérios e inúmeras cartas de apresentação escritas em inglês, francês e português.

Kidder ficou conhecido como o mais importante distribuidor de bíblias, era recebido com simpatia e, em alguns casos, tinha livre acesso às várias camadas da sociedade, que o recebiam com boas-vindas. Entretanto, alguns religiosos católicos publicaram alguns livros no Brasil contra o protestantismo e, entre 1837 e 1889, o Padre Luiz Gonçalves dos Santos, diversas vezes, escreveu textos depreciativos contra as atividades missionárias protestantes; por isso houve “[...] indícios de que os livros de Padre Luiz tenham criado obstáculo ao trabalho de Kidder”. (MENDONÇA, 1995, p. 27).

As formas de governo foram alteradas diversas vezes, mas não modificaram as condições de vida e a cultura do povo brasileiro que esperava pelas promessas e pelos projetos governamentais. Daniel Parish Kidder e Jamens Cooley Fletcher (1941), em *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*, descreveram alguns progressos sociais, mas até 1839, na Província do Espírito Santo, não existia prelo; igrejas católicas ricamente construídas pelos povoados encontravam-se em ruínas, e nada se fazia no sentido de catequizar e instruir os indígenas. Além do mais, havia apenas sete escolas primárias em funcionamento para atender a população de quarenta e três mil habitantes.

Na cidade de Salvador, havia duas regiões distintas: a parte alta e a parte baixa – esta desprovida de atrativos para estrangeiros, mesmo com aspectos alegres. As casas eram consideradas antigas e as ruas estreitas, acidentadas e em péssimas condições, o que dificultava o uso de carruagens, carroças ou caminhões para o transporte de cargas pesadas. As sarjetas ficavam no meio, de forma que as ruas estavam sempre sujas, molhadas e repletas de vendedores e de carregadores. Embora fosse considerado o segundo Porto da América

Latina, os principais produtos de exportação, como o açúcar, o algodão e o café, eram armazenados em caixas de madeiras, fardos e sacos transportados e carregados nos ombros ou nas cabeças de trabalhadores braçais.

Foi nesse lugar que Kidder (2001, p. 8) descreveu os negros da Bahia como “chusmas de negros altos, atléticos, aos pares ou em grupos de quatro ou seis, transportando a carga suspensa em grossos paus”. Outros foram ainda observados:

Encostados nos madeiros, tecendo palha, deitados nos passeios, dormindo pelas esquinas e dando aos transeuntes a impressão de enormes róis de serpentes, reluzindo ao sol. Os que estão cochilando têm geralmente uma sentinela encarregada de os despertar, quando procurados por algum serviço, e, ao sinal combinado, levantam-se como elefantes, com sua carga. Tal qual os carregadores de café do Rio de Janeiro, os da Baía catam e gritam, quando em serviço. Seu andar, porém, é tardo e medido qual marcha fúnebre, comparado com o trote acelerado de seus colegas fluminenses. Há outra classe de negros que se dedica ao transporte de passageiros, numa espécie de ‘sedan’ a que chamam cadeira. (KIDDER, 2001, p. 8).

Para os missionários, a expedição foi considerada como uma perigosa escalada em direção às partes mais altas das cidades, principalmente para eles, europeus, expostos aos raios do sol tropical. As caminhadas eram realizadas a pé, pela falta de transportes que os levassem aos distantes bairros das cidades.

Condizente com êsse estado de cousas, acha porém, em todas as esquinas ou logradouros públicos, uma fila de cadeiras fechadas com cortina, cujos portadores de chapéu na mão, cercavam avidamente os possíveis fregueses [...] perguntado com insistência “Quer cadeira senhor?” Depois de acomodar o passageiro numa dessas cadeiras, os portadores suspendem-na e põem-se em movimento, provavelmente tão satisfeitos por ter conseguido um passageiro quando êste pela oportunidade de se deixar carregar. (KIDDER, 2001, p. 9).

Com a dificuldade de locomoção pelas ruas das cidades, muitas famílias mantinham negros escravos e cadeiras ornamentadas com finos tecidos e delicados bordados, representações que indicavam nobreza e poder econômico. Kidder (2001) não fez nenhuma referência aos negros como campo de missão, como observou com os indígenas.

De acordo com os registros de Kidder (2001), o culto protestante era tolerado. Relatou que o Rev. Mr. Parker, capelão da colônia anglo-americana na Bahia, trabalhou em uma pequena igreja construída ao lado de sua casa, e atendia mais ou menos 60 pessoas, a metade da população inglesa. Suas informações indicam a existência de um cemitério, onde eram enterradas todas as pessoas da cidade, desviando-se dos preceitos da Igreja Católica. A necessidade de fazer os enterros era de saúde pública, e, com a autorização do arcebispo e pouca participação da população, deu-se início às obras do cemitério. Depois que a obra foi concluída, o povo começou a murmurar contra a construção, provavelmente sobre as ideias de algum padre da região, cuja fonte de renda estava ameaçada. Quando a força armada foi

chamada contra o movimento protestante que reivindicava a obra, elas e uniu ao povo, que não parou enquanto não fosse depredado todo o cemitério. Entretanto, Salvador foi a única cidade brasileira onde existia um cemitério norte-americano protestante, embora a existência da população inglesa fosse maior número.

A chegada das primeiras missões norte-americanas no Brasil, na segunda metade do século XIX, apresentou características bem-definidas: sua expansão ocorreu principalmente no meio rural. A partir desse período, principais denominações protestantes históricas- Luterana, Presbiteriana, Anglicana, Metodista e Congregacional- se estabeleceram no país. Representada por uma minoria dominante, com alguns homens brancos livres e negros escravos, a população rural estava “[...] praticamente fora do sistema por não estar ligada à monocultura de exportação” (MENDONÇA, 1995, p. 120).

Em São Paulo, os empregos com maior garantia de estabilidade e *status* social foram ocupados por imigrantes; assim, os negros ficaram relegados aos trabalhos desqualificados e com baixa remuneração. Conforme escreveu Boris Fausto, na obra *História do Brasil*, no Rio de Janeiro, a situação se diferenciava das outras regiões, mais acostumados com a presença dos negros nos serviços das oficinas artesanais e de manufaturas e com menos peso na política de imigração: “[...], por exemplo, eram os negros cerca de 30% dos trabalhadores fabris cariocas em 1891, ao passo que só os imigrantes ocupavam 84% dos empregos das indústrias paulistas em 1893” (FAUSTO, 2010, p. 221).

O aumento da população rural deu-se a partir das alforrias em 1888, com a possibilidade de existência de uma “brecha camponesa”, sustentada por diversos historiadores, à frente, as pesquisas de Ciro Flamarion S. Cardoso (1979), na obra *Agricultura, escravidão e capitalismo*, no desenvolvimento do mercado interno e na economia do Brasil colonial e do século XIX. Boris Fausto, ao narrar os fatos mais importantes da história brasileira, afirma que

[...] nas fazendas de cana, e sobretudo de café, os escravos tiveram permissão de trabalhar em quintais próximos a suas cabanas ou em seus pequenos lotes de terra, produzindo gêneros alimentícios para seu sustento e para venda no mercado. Essa permissão teria se generalizado, a ponto de se converter em um costume. Desse modo, afirma-se que, ao produzir por conta própria para o mercado, o escravo se tornou também um camponês, abrindo uma brecha no sistema escravista. A constatação apoia ainda para o fato de que, embora o escravo fosse juridicamente uma coisa, acabava, na prática das relações sócias, por ter certos direitos derivados do costume. (FAUSTO, 2010, p. 226).

Os imigrantes, entre outras características do campo religioso, no período considerado, trouxeram consigo a sólida mensagem religiosa do catolicismo, o que nos permite observar impermeáveis aos conceitos protestantes. Mendonça (1995) nos faz pensar

sobre a presença, em São Paulo, dos italianos, espanhóis e portugueses os quais reforçaram as bases do catolicismo, à época, religião dominante. A imigração dos europeus católicos e orientais não cristãos, para as principais cidades do país, em conjunto com outras questões, pode ser considerada como um dos principais entraves contra a expansão protestante.

Desde o fim dos anos de 1841 até 1867, ano em que o Reverendo Junius E. Newman desembarcou na América do Sul, podemos considerar um lapso de vinte e cinco anos, sem que se ouvisse falar de presença missionária metodista no Brasil; entretanto, esse período tem um sentido especial para a Igreja. Kennedy (1928) afirmou que a primeira missão metodista, como trabalho organizado, terminou no final de 1841; permaneceu no Brasil a família de Martha Walker, todavia, sem a presença de pregadores para continuar com a proposta inicial de evangelização.

Não foi indiferença por parte da igreja-mãe nos procedimentos das atividades missionárias começados pela missão realizada por Pitts, Spaulding e Kidder. Kennedy (1928) elucida esses acontecimentos relacionados com o envolvimento dos metodistas nas causas da escravidão, as quais resultaram, em 1844, na suposta divisão amigável da Igreja Metodista Episcopal em duas secções – a do Norte e a do Sul – tendo como origem principal a guerra entre o Norte e o Sul dos Estados Unidos, em 1860, por causa da mesma instituição de escravidão.

Buyers (1945), na obra *História do metodismo*, relatou que nos Estados Unidos, tanto no Sul como no Norte, os metodistas consideravam o regime de escravidão como um mal que deveria ser eliminado da sociedade, um sentimento favorável e contrário pairava no contexto social estadunidense. O sentimento abolicionista surgiu na Igreja Metodista, em 1844, e mais tarde, em 1860 no Estado. Michael Collins e Matthew A. Price, ao relatarem sobre a história do Cristianismo, no livro *História do cristianismo*, ressaltam que as igrejas tiveram uma função importante em ambos os lados da questão escravagista: “No Sul, pastores e outros líderes cristãos, representando todas as grandes denominações apoiavam a escravidão. Várias denominações se dividiram por causa da questão, incluindo os batistas, metodistas e presbiterianos”(COLLINS; PRICE, 2000, p.186).

Muitos cristãos dos Estados sulistas reconheciam o regime escravagista como um erro da humanidade, porém consideravam um mal necessário. No século XIX, por iniciativas de várias igrejas, começaram a defendê-lo por meio de sermões e distribuições de panfletos à população americana sulista, cujos temas religiosos interpretavam as Escrituras para justificar a prática escravista. Houve movimentos civis e religiosos para abolir a escravidão norte-americana no momento em que a Constituição foi redigida, entretanto

enfrentaram objeções sulistas, com a justificativa de que suas economias entrariam em colapso se os negros fossem libertos.

A primeira metade do século XIX vivenciou um crescimento maciço da escravidão nos Estados Unidos e um tenso debate sobre a abolição. Após a guerra civil, o clima de hostilidade foi diminuindo, entretanto a ruptura entre as igrejas nortista e sulista permaneceu entre a maioria das igrejas.

No que tange ao Brasil, por volta de 1867, a presença de metodistas se tornou mais visível, tendo em vista as frentes de imigração, mais especificamente de grupos de norte-americanos protestantes que se fixaram no interior do Estado de São Paulo.

Nesse segundo momento, houve a chegada do Reverendo Junius Eastham Newman e sua família. Sem nenhum suporte da Igreja Metodista americana, procurou se estabelecer na cidade de Niterói, Rio de Janeiro, mas como não encontrou na cidade o apoio e o campo de ação, dirigiu-se com a família para a cidade de Santa Bárbara, SP. Suas relações de amizade com os irmãos Prudente de Moraes e Manoel de Moraes de Barros foram significativas para possibilitar as atuações de missões metodistas no Brasil. A presença do Reverendo, em solo brasileiro, foi de suma importância para que a partir dele outros passassem a ser enviados ao país, em caráter de missão:

Newman percebeu a vastidão que poderia alcançar o seu trabalho, porém sentiu-se limitado, visto que sozinho não alcançaria tamanha imensidão. Desse modo, recorreu aos seus amigos da América, para que lhes enviassem missionários que pudessem acompanhar a obra. Seu principal interesse era converter os brasileiros que estavam no vício e no pecado fazendo deles verdadeiros cristãos, assim como se estavam fazendo nos Estados Unidos. (SILVA, P., 2011, p. 45).

Assim, a Igreja Metodista Episcopal do Sul dos EUA oficializou as primeiras iniciativas em relação aos metodistas brasileiros (1875) e enviou os Reverendos John James Ransom, em 1886; J. W. Koger, em 1881; J. L. Kennedy, em 1881; J. W. Tarboux (1883) e Hugh C. Tucher (1886). Eles⁴⁵ tiveram atividades missionárias nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, principalmente no atendimento à população regional e de imigrantes.

Essas vindas de pastores e missionários norte-americanos certamente foram toleradas e, até certo ponto, estimuladas, uma vez que tanto os líderes representantes da fé reformada quanto os líderes do governo imperial haviam estabelecido canais de diálogos:

⁴⁵Os metodistas contavam com a presença feminina em suas missões, a exemplo, Annie Ayres Newman Ransom (1856-1880) e Mary, filhas de Newman, que contribuíram para a educação paulista. Em 1879, abriram um colégio, com internato e externato, no qual iniciaram suas atividades educacionais com dez alunos e terminaram o ano com quarenta. Em 1880, o colégio reabriu suas portas com novos trabalhos, mas sem a presença de Annie, pois havia se casado com o Rev. Ransom em dezembro de 1879.

Mas o fato mais importante, muito pouco ressaltado pelos estudiosos e historiadores, é que esses imigrantes norte-americanos protestantes tomam a iniciativa de dialogar com D. Pedro II, obtendo dele proteção para o livre exercício de suas atividades religiosas. Eles pedem, então, às suas igrejas de origem o envio de clérigos e educadores para pastorear suas pequenas comunidades e dirigir suas escolas. Com este pedido, os imigrantes norte-americanos sulistas foram diretamente responsáveis pelo envio dos primeiros missionários metodistas e presbiterianos ao Brasil.(ANDRADE, 2012, p. 45).

O Revendo Ransom casou-se com Annie Ayres Newman, no início de 1879, porém o enlace foi atingido pelo falecimento da esposa, vitimada por febre amarela. Naquele mesmo ano, regressou aos Estados Unidos, para refazer o intenso trabalho de missão e perda da esposa. Sua presença em terra natal foi determinante para as futuras missões no Brasil - que posteriormente ficaram conhecidas como Missão Ransom -, uma vez que convenceu vários metodistas a virem para o Brasil em trabalho missionário. Retornou ao Brasil, no dia 26 de março de 1881, e com ele o Reverendo J. W. Koger e sua família, além de Martha Watts e o Reverendo J. L. Kennedy. Logo de início, fixaram moradia em Piracicaba, SP, dedicaram-se nos primeiros tempos a estudos da língua portuguesa. Posteriormente, Ransom retornou à missão e residência no Rio de Janeiro.

Observamos que os primeiros missionários metodistas, ao dar início no campo de missão no Brasil, não se envolveram com as questões relacionadas aos negros e às populações indígenas. Tiveram suas primeiras missões com a população do interior dos Estados brasileiros, imigrantes de chegavam de outros países e, principalmente, à população pobre. Mendonça (1995), em seus estudos sobre o protestantismo no Brasil, afirma que a ausência de missionários metodistas com os outros grupos (as populações negras ou indígenas) pode ser compreendida por meio das principais formas de dominação política e religiosa que se formou na sociedade brasileira em meados do século XIX. Questões que nos dão a “chave” da compreensão de como evitaram os obstáculos oferecidos por uma sociedade patriarcal, amparada por uma religião tradicional e do Estado.

Dessa forma, os missionários metodistas escolheram atuar com os grupos pertencentes a uma religião difusa, não sistematizada nos padrões da época, cuja religiosidade era coletiva e diferenciada, sem nenhuma autonomia, como era a própria sociedade a ela correspondente. Assim, os primeiros missionários metodistas observaram que não havia competição, apenas sinais de enraizamento e costumes locais do homem simples.

2.3 A educação metodista

A preocupação com a educação formal (escolas) e informal (nos lares) acompanhou os metodistas desde o início de sua formação como agremiação de cristãos e, depois de formalizados, como Igreja. O primeiro ato formal nesse sentido foi a criação de colégio em terras inglesas, como se vê:

A preocupação com a educação acompanha o ímpeto evangélico do metodismo norte-americano. Uma das primeiras decisões da mencionada Conferência de Natal (24/12/1784 – 21/01/1785) foi fundar uma instituição de ensino, o Cokesbury College, com o objetivo de dar formação aos jovens metodistas e àqueles, que aceitassem viver segundo o rigor de uma escola, em que a aprendizagem deveria ser acompanhada do crescimento na fé. (VALENTIN, 2008, p. 19).

Tal Colégio foi o primeiro de uma série. O crescimento da Igreja em meio social norte-americano só contribuiu para a criação de instituições voltadas para a educação, e foi bastante considerável o seu número:

Após a Guerra Civil dos Estados Unidos a Igreja Metodista se tornou a denominação dominante naquele país. Era também a que mais investia em educação. Em 1870 mantinha mais de 200 instituições escolares. Entre elas 34 eram estabelecimentos universitários, como a Wesleyan University (Connecticut) e aquelas instituições, que posteriormente viriam a ser: a Emory University (Atlanta), De Pauw University, Ohio University, Northwestern University e Duke University. (VALENTIN, 2008, p. 19).

Claro, então, que os princípios e ideais alicerçados na educação acompanhassem a expansão do protestantismo em geral, em especial dos metodistas em solo brasileiro.

Nas primeiras presenças de missionários metodistas, na então Corte Imperial (Rio de Janeiro), no século XIX, foram registradas iniciativas de pastores em fundar e manter escolas dominicais, além de outros projetos como a distribuição de bíblias, por exemplo. Nesse sentido, o Reverendo Justin Spaulding (já mencionado), cuja chegada à cidade se deu em 1836, descreveu em sua correspondência a situação de uma delas, criada por ele no mesmo ano:

A escola dominical tinha dupla função: A primeira: iniciar o interessado nas doutrinas e crenças protestantes. A segunda: sustentar e conservar a fé dos convertidos ao Evangelho através do trabalho metodista. Em primeiro de setembro de 1836 Spaulding enviou uma carta relatório à Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal do Sul, na qual relatou que já havia oito classes na Escola Dominical com quatro professores. As aulas aconteciam aos domingos às 16:30 e havia ‘duas classes de pretos’, uma de fala inglesa, a outra de fala portuguesa. Em seu relatório, o missionário destaca que os ‘alunos parecem muito interessados e ansiosos por aprender’ (VALENTIN, 2008, p. 23).

Apesar de suas iniciativas vigorosas, o Reverendo Spaulding permaneceu poucos anos no Rio de Janeiro. Duncam Alexandre Reily, no livro *História documental do protestantismo no Brasil*, afirma que os fatores externos interferiram em sua presença na cidade. Sua missão foi interrompida em 1841, e, recomendado seu retorno aos Estados Unidos da América, com os seguintes argumentos:

1) falta de pessoal missionário; 2) dificuldade de acesso direto ao povo brasileiro devido a superstições e limitação da liberdade religiosa; 3) arrocho financeiro provocado pela depressão econômica nos Estados Unidos, o chamado ‘Pânico de 37’. (REILY, 1984, p. 84, grifo do autor).

Passadas algumas décadas e com a mudança da realidade social nos EUA, foram organizadas novas missões ao Brasil. Já no apagar das luzes do Império, aqui chegaram novos representantes da doutrina metodista, e, em momentos iniciais de sua permanência no país, voltavam à questão da instrução como ferramenta útil aos projetos pautados no evangelizar e civilizar:

O Rev. J. J. Ransom chegou ao Brasil no dia 2 de fevereiro de 1876. Na primeira carta enviada à Junta de Missões, duas semanas depois de sua chegada, assinala que a melhor estratégia para a inserção do metodismo no Brasil deve ser por meio da educação. Impressionado com o trabalho realizado na área educacional pelos presbiterianos, que encontravam nas escolas um importante apoio ao trabalho de evangelização, recomenda que o metodismo siga o mesmo itinerário. Em sua primeira carta enviada à Junta de Missões norte-americana, Ransom afirma que a melhor estratégia para a inserção do metodismo no Brasil deveria ser por meio da educação. (VALENTIN, 2008, p.25).

Zuleica de Castro Coimbra Mesquita, no texto *A proposta educacional metodista no Brasil: fase de implantação*, observa que, no início, os metodistas desejavam articular um modelo de ensino que fosse capaz de garantir rigor científico e formação de lideranças úteis para o desenvolvimento econômico brasileiro, reproduzindo o modelo norte-americano de forma a colocar o país como importador das manufaturas dos Estados Unidos (MESQUITA, 1995).

Não se pode desconsiderar o cenário social brasileiro na segunda metade do século XIX, sobretudo no campo da instrução pública, que era algo muito limitado, exíguo. Certamente, as poucas escolas eram destinadas àqueles que a ela pudessem se dedicar e que tivessem lastro financeiro para tanto:

Durante a monarquia brasileira a educação não ocupava lugar de destaque e o espaço dedicado à instrução limitava-se à formação de quadros necessários à manutenção do regime. Apesar desta forma excludente, havia espaços no sistema, por onde passavam aqueles, que conseguiam vencer os obstáculos, que mantinham um processo de seleção. Já o movimento republicano deu à educação um peso, que ela não tinha até então. Para os republicanos a democracia se realizaria e se

desenvolveria via educação da população. A educação, em certo sentido, representou mais do que um elemento formador, foi também um instrumento de luta contra o regime aristocrata e excludente. (MESQUIDA, 1994, p. 83).

A despeito de tal realidade, estudos e pesquisas têm desvelado a contribuição do segmento protestante metodista, para a história da educação brasileira, classificando-a em períodos:

O primeiro momento se refere ao final do século XIX e início do XX com a presença dos missionários metodistas em terras brasileiras e a consolidação do projeto educacional metodista; o segundo situa-se entre os anos de 1930 e 1960, com destaque para a autonomia da Igreja Metodista, acontecimento que coincide com o início do período identificado como 'Primeira República' e que finaliza no Governo Populista. O terceiro momento está ligado ao processo de 'nacionalização' da Igreja Metodista, presente a partir dos anos 60, culminando com a aprovação do Plano para a Vida e Missão da Igreja Metodista e suas Diretrizes para a Educação em 1982. (VALENTIN, 2008, p. 11).

No que tange ao atendimento oferecido pelas escolas criadas pela denominação, importa admitir que elas se dedicassem a atrair um número significativo da chamada classe média e alta da então sociedade brasileira. Sedutoras em seu formato, nos métodos e abordagens de ensino, atendiam então aos anseios daquele segmento social:

O sistema educacional que os missionários norte-americanos trouxeram obteve grande êxito junto à elite brasileira. É lugar comum nos relatórios dos missionários educadores a expressão 'filhos das melhores famílias' como referência às novas matrículas anuais em seus colégios. Na realidade, a elite brasileira, em grande parte liberal, não estava interessada na 'religião' protestante, mas na educação que os missionários ofereciam. Estava ansiosa pelo progresso, e os colégios protestantes constituíam boa alternativa, pois sem descuidar dos aspectos humanísticos, ofereciam aos alunos instrução científica, técnica e física (educação física) em proporção muito acima da educação tradicional, tanto em intensidade como em qualidade. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 74).

Em 1881, no dia 13 de setembro, o Colégio Piracicabano, na cidade de Piracicaba (SP), começou a funcionar e, quatro anos mais tarde, uma nova instituição educacional foi organizada com o nome de Colégio Americano⁴⁶, fundado em Porto Alegre, RS, sob a direção de Carmen Chacon, em 1885.

Margarida Ribeiro, em seu livro intitulado *Rastros e rostos do protestantismo brasileiro: uma historiografia de mulheres metodistas*, elucida que, no Rio Grande do Sul, os metodistas chegaram por diferentes partes, principalmente pelo Uruguai, com forte influência da Igreja Metodista do Norte dos Estados Unidos. João Corrêa, brasileiro, e

⁴⁶Considerado o mais antigo colégio - ainda em atividade - de Porto Alegre (RS), com o nome de "Colégio Evangélico Misto nº 1". Com o falecimento de sua fundadora, Carmen Chacon, em 1889, a administração da instituição escolar passou a ser exercida pela Divisão de Mulheres da Igreja Episcopal do Sul, oriunda do sul dos Estados Unidos. Administrada por mulheres estadunidenses, admitiam apenas meninas como alunas. A escola foi chamada popularmente de "Colégio das Americanas" e, mais tarde, apenas de "Americano".

Carmem Chacon são considerados os precursores desse processo na capital gaúcha. O trabalho no Rio Grande do Sul desenvolveu-se normalmente como uma extensão da missão da Igreja Metodista, em Montevideu, fundando o Colégio Americano em 1885. Observa-se que além desse, outros colégios metodistas podem ser encontrados no Estado do Rio Grande do Sul: em Porto Alegre encontra-se o Instituto Porto Alegre; em Uruguaiana, está o colégio União; em Santa Maria, o colégio Centenário; e, em Passo Fundo, encontra-se o colégio Educacional (RIBEIRO, 2009).

Já no século XX, com o sistema republicano em vigor, o cenário brasileiro teve outras nuances e matizes.

O que fez a diferença, a partir de então, foi a emergência de novos grupos sociais, com a substituição da massa homogênea dos agregados rurais e dos pequenos artífices e comerciantes da zona urbana por uma composição social mais heterogênea, pela divergência de interesses, origens e posições. Desse panorama fazia parte uma camada média de intelectuais: os militares com alto prestígio, uma burguesia industrial nascente e todo um contingente de imigrantes, que se ocupavam da lavoura ou das profissões liberais urbanas. (VALENTIN, 2008, p. 37).

Em 1926, muitos colégios funcionavam regularmente, mas outros tiveram pouco tempo de existência. Dos dez colégios fundados como auxílio da Junta Missionária de Senhoras da Igreja-Mãe, quatro deles fecharam as suas portas, como o Colégio da Escola do Alto (RJ)(1892-1895), Colégio Americano Fluminense (RJ)(1892-1915), Colégio Mineiro (MG)(1891-1914) e Colégio Americano de Petrópolis (RJ)(1895-1920). O Colégio Metodista de Ribeirão Preto (SP), fundado em 1899; Colégio Isabela Hendrix (MG), de 1904; Colégio União, fundado em 1907, em Uruguaiana (RS); Colégio Noroeste, fundado em 1918, em Birigui (SP); Colégio Bennett do Rio de Janeiro (RJ), fundado em 1921; e o Colégio Centenário de Santa Maria (RS), fundado em 1922, permaneceram promissores e visavam, principalmente, à educação feminina, mas com o tempo se transformaram em colégios para ambos os sexos.

O vigor na criação e na manutenção de tantas instituições educacionais revela as evidências de que a classe social abastada do país se não aderiram à fé reformada, ao menos se interessaram, e, muito, pelas escolas americanas:

A educação ocupou um lugar de destaque na estratégia de implantação não apenas do metodismo, mas também de outras denominações protestantes. Ela recebeu boa acolhida entre a arte liberal da sociedade brasileira, adepta da ideologia do progresso e preocupada em encontrar um modelo educacional que substituísse o sistema escolástico dos jesuítas. O tradicional sistema educacional. (RAMIRES, 2009, p. 36).

Tais escolas, *grosso modo*, tinham certa “aura” de modernas, diferentes, promissoras, além de oferecerem abordagens pedagógicas não tão comuns no meio educacional do Brasil de então:

A proposta educacional das escolas protestantes, segundo a orientação pedagógica dos missionários que nelas trabalhavam, era pragmática, fundada nos valores do liberalismo norte-americano e se dirigia prioritariamente à elite e à classe média da sociedade brasileira. Fascinadas com o modelo educacional norte-americano, a elite e as classes médias emergentes queriam ser ‘modernas’, queriam estar ‘atualizadas’ aos avanços e descobertas de uma nova maneira de ‘fazer educação’, baseada na liberdade e na livre iniciativa, preparando indivíduos independentes e empreendedores que colaborariam para a transformação da sociedade brasileira segundo o modelo da democracia norte-americana. (ANDRADE, 2012, p. 47, grifo do autor).

Importa-nos mencionar que havia colégios que recebiam apenas alunos do sexo masculino, a exemplo: o Granbery, fundado em 1889, MG; o Colégio Americano de Taubaté, de 1890 a 1895, SP; o Colégio de Uruguaiana, RS, fundado em 1907; o Porto Alegre College, em Porto Alegre, RS, fundado em 1919; o Instituto Ginásial de Passo Fundo, fundado em 1920, RS; o Colégio Noroeste de Birigui, SP, fundado em 1928; o Instituto Educacional de Marília (tempo curto de duração), SP; e Instituto Granbery de Pires do Rio, GO, também com pouco tempo de duração. Muitos desses colégios ampliaram o seu campo de atuação educacional para atingir o maior número de cursos, desde o jardim da infância até cursos de graduação. Suas instituições educacionais foram constituídas no que ficaram conhecidas como:

A idéia da ‘pedagogia da diferença’ caracteriza a educação metodista desde o diferencial mobiliário até o equipamento didático, criando um ambiente interno propício à difusão de uma nova cultura e à construção de uma nova mentalidade, a qual coincide com as expectativas da elite nascente no país, aquela que podia investir em educação. (MESQUIDA, 1994, p. 131, grifo do autor).

Os metodistas tiveram outros campos de atuação, criaram institutos para atender as classes populares, entre os quais mencionamos: o Instituto Central do Povo, fundado por Hugh C. Tucker e as escolas paroquiais no Rio Grande do Sul, que, em 1927, atendiam quarenta unidades com aproximadamente dois mil alunos.

Em termos gerais, a ação educacional metodista pode ser considerada, em sua essência, muito próxima aos ideais pragmatistas:

A filosofia educacional praticada nas escolas metodistas, influenciada pelas idéias de Dewey, ou seja, pela visão pragmática e utilitarista da educação, aproximava-se da visão evangelizadora experimentada na América do Norte. O indivíduo, educado e conseqüentemente disciplinado em seu contexto social, tem a possibilidade de prosperar; é capaz de contribuir para o ‘desenvolvimento’ da sociedade. O objetivo da educação numa comunidade democrática é habilitar os indivíduos a buscá-la

progressiva e continuamente, levando-os a um constante desenvolvimento. (VALENTIN, 2008, p. 34).

O que se observou a partir da década de 1920 e posteriores, foi um crescimento de fato das instituições educacionais, fundadas sob a égide do metodismo. Em sua origem, foram implantadas no Rio de Janeiro, São Paulo, Piracicaba, Juiz de Fora, mas, no decorrer do século XX, vários Estados brasileiros tiveram a presença das igrejas e escolas metodistas e, como veremos mais adiante, tais agentes da fé ou missionários, também, marcaram sua presença no então Estado de Mato Grosso, ou mais especificamente na região de Dourados, quando, motivados pelos “ardores missionários”, fundaram, com os presbiterianos, uma Missão destinada aos indígenas.

Roberto Zwetsch, ao refletir sobre as *Escolhas religiosas e cidadania*, observa que os protestantes partiam da perspectiva teológica liberal, abandonava-se a ideia de conversão como ruptura da trajetória de vida (ZWETSCH, 1997). A partir da década de 1920, a educação missionária protestante entre os índios estava pautada não nos saberes científicos, mas se valia dos princípios da “inculturação” para criar uma reflexão teológica protestante sobre o contato com as culturas indígenas.

2.4 O processo de autonomia da Igreja Metodista Brasileira

O processo de autonomia e emancipação jurídica da Igreja Metodista no Brasil, de sua “fundadora” nos Estados Unidos da América, não ocorreu de forma breve. Pelo contrário, foi resultado de iniciativas que remontam a 1886, cuja culminância ocorreu pelos idos de 1930, já em pleno início da Era Vargas:

O dia 16 de setembro de 1886 foi um dia memorável na história da Igreja Metodista brasileira. Com a transferência dos presbíteros, J.L. Kennedy, J.W. Tarboux e H.C. Tucker, de suas respectivas Conferências da Igreja Metodista nos Estados Unidos para o Brasil, foi organizada a Conferência Anual Brasileira pelo bispo J.C. Granbery. Foi um marco importante, em que se tornou oficial a declaração de compromisso definitivo com a missão metodista no país. Desta data em diante, além de ser administrada segundo as disposições disciplinares de uma Conferência Anual, a missão metodista não correria mais o risco de interrupção, tal qual ocorreu com a missão Spaulding em 1841, e quase ocorreu com a missão J.J. Ransom no segundo semestre de 1880. (VALENTIN, 2008, p. 27).

A Conferência proporcionou resultados práticos para a Igreja no Brasil, dividindo-a em suas jurisdições, cujas sedes foram fixadas nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro e suas respectivas lideranças:

Em termos de organização territorial, a Conferência Anual foi dividida em dois distritos: o do Rio de Janeiro e o de São Paulo. O do Rio de Janeiro tinha duas igrejas na cidade, com 63 membros e três circuitos em Minas – Juiz de Fora, com 31 membros; Rio Novo com 16 candidatos e 3 membros e o de Mar de Espanha, sem membros professos. O distrito de São Paulo abrangia: uma igreja na capital com 13 membros; uma em Piracicaba com 70 e a de Santa Bárbara com 34. A soma dos distritos perfazia o total de 214 membros e seis pregadores locais, em todo o território brasileiro. (VALENTIN, 2008, p. 27).

Posteriormente, em plena fase republicana, uma segunda Conferência, promovida em 1889, ampliou o amadurecimento da Igreja brasileira no sentido de sua autonomia jurídica e doutrinária. Na época, foram confeccionados seus estatutos, além de consolidar o princípio e a opção da Igreja pela educação, enquanto uma de suas bases fundamentais. Como decorrência também dessa Conferência, o reconhecimento de seus estatutos pelo governo republicano deve ser considerado que:

O Marechal Manuel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisório constituído pelo Exército e Armada, em nome da nação, atendendo ao que requereram os membros da Associação da Igreja Metodista Episcopal do Sul, no Brasil, resolve aprovar, para os efeitos civis, os estatutos, da mesma associação, datados de 22 de julho último, divididos em dezesseis artigos, escritos em oito folhas, as quais vão rubricadas pelo diretor da Segunda Diretoria da Secretaria de Estado dos Negócios do Interior. A Associação deverá, nos casos e para os fins designados no decreto nº 1.225 de agosto de 1894, solicitar licença especial quanto aos bens que doravante adquirir e a parte dos bens que, na forma do art. 15 dos Estatutos, tem de ficar empregada no Brasil, se aplicará a alguma instituição de beneficência ou de ensino, a juízo do Governo, no caso de se não organizar oportunamente a Associação, independente do que trata o mesmo artigo. Sala das sessões do Governo Provisório em um de dezembro de mil oitocentos e oitenta e nove, primeiro da República. (REILY, 1984, p. 92).

A autonomia da Igreja Metodista em 1930 permite-nos diferentes interpretações, principalmente na sua expansão no campo de missão. No dia 3 de setembro de 1930, na segunda sessão do 1º Concílio Geral da Igreja Metodista, com a presença de Derly A. Chaves, definiu-se a necessidade de criar inúmeras comissões para o funcionamento de igrejas locais, dentre elas, as de “Extensão da Igreja”, “Evangelismo”, a de “Publicações” e, principalmente a Comissão de Missão (IGREJA METODISTA, 1930, p.34). Essa última, se reuniu e se organizou, elegeu como presidente E. Menna Barreto Jayme e como secretária, Otília Chaves. No primeiro relatório dessa comissão, cujo Secretário Executivo era Guaracy Silveira, encontramos quatro importantes itens que discutiram e definiram para atuarem, a saber: 1) Ilha da Madeira: com vistas à expansão missionária em terras de língua portuguesa, acolheram-se as informações do Bispo James Cannon Junior descrevendo o trabalho de Antonio P. Rollim e sua família; 2) Índios: O secretário-geral de Missões foi autorizado a levantar recursos financeiros para a manutenção dos trabalhos da “Associação Evangélica de Catequese aos Índios” em Dourados, Mato Grosso, onde atuava um médico metodista (Nelson

de Araújo); 3) Evangelismo: aprovou-se a realização de uma Campanha Nacional de Evangelização. Recomendou-se ainda, a tradução do livro *Methodista e evangelho*, do Dr. Godard; 4) Publicações: Acentuou-se a importância de *O Expositor Cristão*, como literatura capaz de concretizar a conexão metodista – as informações indicam que se estabeleceu um alvo de três mil assinaturas pagas por ano.

O ano de 1930 foi significativo para a Igreja Metodista. Foi nesse ano que se estabeleceu como uma igreja autônoma. Seguindo ainda o modelo norte americano, foi organizada a partir da estrutura participativa e representativa. As antigas Conferências deram lugar aos Concílios Gerais. Nesses conclaves a igreja constituiu sua liderança e através dela passou a receber relatórios de diferentes segmentos da sua organização, avaliando e planejando a sua ação missionária. (RAMIRES, 2009, p. 54).

Observamos que no 2º Concílio Geral (1934), surge um impasse no que diz respeito à expansão missionária, no documento *Memorial sobre delimitação de campos de evangelização nos Estados do Paraná e Santa Catarina* (IGREJA METODISTA, 1934, p.81-83).

Filipe Landes e L.E. Wright encaminham preocupações relativas ao acordo, firmado em 1895, entre metodistas, anglicanos e presbiterianos, sobre a expansão missionária no Sul do país. O documento afirma que a nova geração de metodistas, por desconhecimento do acordo, iniciou visitas missionárias em Santa Catarina e Paraná, área de ação dos presbiterianos. Porém, só em 1932, dois missionários metodistas abriram trabalhos nesses Estados. No documento recomenda-se que se busque um novo consenso sobre os limites geográficos da expansão missionária, com a Igreja Presbiteriana.

No 4º Concílio Geral, existe uma contradição nos dados estatísticos. No relatório episcopal, o Reverendo César Dacorso Filho afirmou que o crescimento do período foi de quatro mil duzentos e doze (4.212) novos membros (IGREJA METODISTA, 1942, p.17), porém o secretário-geral de Missões, o Reverendo Augusto Schwab, relata que, no quadriênio, houve um acréscimo de 9.042 novos membros. Independente dos números expressos em documentos ressalta-se que a Igreja teve, nesse período, relevante expansão missionária, cuja campanha de evangelização foi orientada pela obra *Avivamento e evangelismo*, de autoria de Eduardo M.B. Jaime.

Foi no 5º Concílio Geral que apareceu pela primeira vez o tema da expansão para o Norte do Brasil (IGREJA METODISTA, 1946, p. 17). Com ofertas oriundas das escolas dominicais e dos cultos, a soma dos recursos levantados para o início do trabalho atingiu a cifra de Cr\$ 50 mil. No quadriênio, foram publicados mais de quinhentos mil folhetos com 20 tipos de mensagens evangelísticas diferenciadas.

Nesse período, a Igreja Metodista desenvolve a Campanha “Avante por Cristo”. A missão entre os índios ganha destaque, estabelecida em Laranjeiras do Sul, Paraná (Missão no Rio das Cobras); no sul do Mato Grosso; e em Ponte Nova, Minas Gerais. Projeta-se também o avanço da Igreja na nova Capital Federal, no Centro-Oeste e em Recife. O secretário-geral da Missão relatou que estava satisfeito em realizar uma conversa com o então Presidente da República Juscelino Kubitschek de Oliveira, que “[...] se mostrou entusiasmado com os nossos planos para Brasília”. (IGREJA METODISTA, 1942, p.17).

Após a autonomia, a Igreja experimentou crescimento constante, ora modesto, ora mais intenso, e, no período da ditadura militar, enfrentou a crise e a estagnação. Nos últimos anos, as estatísticas indicam que a expansão do metodismo no Brasil tem percorrido uma linha crescente.

2.5 A presença metodista em Dourados

A preocupação com a evangelização dos índios na tradição metodista remonta aos seus primórdios. Seu principal fundador John Wesley, em 1736, deixou a Inglaterra, seu país de origem, onde iniciou a sua formação e as atividades pastorais, viajou para a Geórgia (USA), uma das colônias inglesas na América do Norte. Desde o início, a sua intenção era evangelizar os índios norte-americanos, tendo como ponto principal uma crise em relação ao cristianismo que conhecia desde o seu país de origem.

Richard Heitzenrater, na obra *Wesley e o povo chamado metodista*, expõe as cartas de Wesley e afirma que este, em suas cartas, deseja anunciar a mensagem cristã a povos que não tinham os princípios cristãos e, segundo ele, adquiriram no decorrer dos séculos males e distorções para as suas vidas. Para Wesley, apenas por meio da evangelização e da essência da fé cristã eles poderiam ser resgatados. Em uma de suas crises de fé, acreditava que se evangelizasse os índios, poderia encontrar o caminho para salvar a sua própria alma. Antes de viajar aos Estados Unidos, escreveu uma carta dizendo que havia encontrado um dos motivos de seu “encargo piedoso”, como a vontade de “[...] fazer o bem para as almas dos outros e, como consequência disso, para a sua própria. [...] Meu principal motivo é a esperança de salvar minha própria alma” (HEITZENRATER, 1996, p. 58).

Os primeiros contatos de Wesley com os índios norte-americanos ocorreram no navio. Logo no primeiro momento, acreditou perceber os erros das práticas nas quais fundamentava sua própria missão e, inesperadamente, suas concepções foram transformadas sobre as crenças “selvagens”. Segundo Wesley, trata-se de alguns elementos curiosos, mas

dispostos como criança esperta e preparada “para receber o evangelho em sua simplicidade”. Mas foi advertido pelos índios que um dos seus líderes gostaria de ouvir a “grande palavra”, se os homens sábios de sua nação o permitissem. Continuaram afirmando que comerciantes franceses, espanhóis e ingleses já causaram confusões nas suas comunidades, e que vários índios negavam a ouvir a palavra (HEITZENRATER, 1996).

Desde o início da formação dos primeiros metodistas, acreditavam que a educação era o caminho para o aperfeiçoamento social e moral da humanidade. Essa concepção orientou todo o projeto missionário instalado na região de Dourados. As atividades educativas desenvolvidas pelos missionários não se limitavam apenas ao ensino da leitura e da escrita. Objetivavam ensinar práticas que modificassem as concepções culturais dos indígenas e um novo conceito de organização do trabalho, da estrutura familiar, cuidados com o corpo, roupas consideradas mais adequadas e a salvação da alma. Dessa parceria, entre os metodistas lhes coube o envio de um missionário médico, profissional fundamental para lidar com as moléstias e os vícios que vitimavam os nativos.

Em outubro de 1927, em uma das sessões da Conferência Central da Igreja Metodista Episcopal do Sul, no Brasil, surge a oportunidade do envolvimento dos metodistas com a evangelização e a civilização indígena. É necessário mencionar que os metodistas estadunidenses que se instalaram no Brasil sempre se mostraram comprometidos com a cultura americana. Cultivavam, em suas práticas, modos de provar a sua superioridade cultural, demonstrando aos seus seguidores que deveriam abdicar de seus costumes, valores e de sua identidade cultural e passar a valorizar os costumes e valores da cultura estadunidense.

Desconsideravam a identidade cultural brasileira por meio do argumento de que sua cultura ocupava o ápice da escala evolutiva, por isso cabia-lhes a missão de oferecer o que melhor possuíam aos atrasados. Na concepção desses religiosos estadunidenses, eles traziam benefícios culturais e expandiam a fé. Observa-se que, de um lado, havia o desejo de nacionalização e homogeneização cultural e de outro, a ausência de uma presença estatal (CARVALHO, 2004).

Dentre suas propostas, estava a de convidar os irmãos morávios para evangelizar os índios do Brasil. Mais tarde, segundo Reily (1993), o marechal Rondon também desafiou os protestantes, especialmente a trabalhar entre os índios kaiowás. Esse desafio serviu de motivação aos protestantes, que já pensavam em iniciar trabalho missionário entre os índios, e assim surgiu a “Missão Caiuá” (Figura 19), que reuniu os presbiterianos e metodistas.

Nascimento (2005) afirma que os missionários, ao iniciarem as atividades, adotaram um modelo protecionista de cristianização, acompanhando o modelo de ação do SPI. A atuação do governo brasileiro, por meio do serviço de proteção aos índios, baseou-se nos propósitos de neutralização da cultura dos povos indígenas, considerada como atraso para o desenvolvimento e a expansão para o interior do país.

Figura 19- Entrada da Missão Evangélica Caiuá



Fonte: Núcleo de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/MS).

A escola foi fundamental para a tarefa de evangelização, pois o protestantismo é considerado como a “religião do livro”, fundamentada na leitura e interpretação dos textos sagrados. O culto protestante tem como foco principal a Bíblia, na liturgia e nos livros de cânticos (MENDONÇA, 1995).

A participação metodista na Missão Evangélica Caiuá foi iniciada com o envio do médico Nelson de Araújo, segundo *O Expositor Cristão*, na edição de 8 de agosto de 1928, quando ressaltou que a Igreja Metodista decidiu participar da Missão por meio da presença desse profissional da saúde. Os metodistas de Juiz de Fora, MG, apresentaram o médico recém-formado, organizaram-se e cotizaram os custos da viagem para conhecer o local da Missão na companhia do Rev. Albert Sidney Maxwell.

Levantar-se-á então o methodismo brasileiro e sustentará o seu primeiro missionário? Como o fará? Que organização assumirá a responsabilidade de seu sustento? Ainda não está organizada a Junta Nacional de Missões; a quem competirá, pois, assumir a responsabilidade e em nome de que organização methodista irá à selva de Matto-Grosso o dr. Nelson Araújo? (O EXPOSITOR CHRISTÃO, 1928b, p. 1).

Na edição seguinte, de 15 de agosto de 1928, o jornal publica nova reportagem na primeira página do jornal, agora com o título *Nossa missão aos bugres*. Nela, evidencia-se a fragilidade organizacional da Igreja Metodista.

Logo depois foi o apello do Rev. Maxwell trazido à barra da Conferência Central do Brasil, a favor dos bugres. A Conferência apanhada de surpresa limitou-se a uma recomendação favorável que ficaria sepultada em suas actas, como um, não viesse apontar-nos a direção [...] É preciso confessar-se que, no momento, nada se pode esperar da Igreja-organismo [...] nosso mecanismo eclesiástico está em laborioso concerto. Faz, então, um apelo ao movimento leigo na Igreja Metodista: ‘Nossas vistas voltam-se, porém, para a Igreja-espírito, viva, forte, extuante, que é a nossa [...] Seria possível permitirmos que o nosso mecanismo eclesiástico em desarranjo se torne culpado do fracasso dos mais bellos surtos de iniciativa da Igreja Brasileira?’ (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1928c, p.1).

Nas edições seguintes do jornal, publicado semanalmente, volta-se a falar da Missão sempre com destaque na primeira página, enfatiza-se a importância do trabalho, destacando as figuras dos missionários Rev. Maxwell e Dr. Nelson Araújo, especialmente, e apelam para a cooperação da Igreja Metodista com recursos financeiros. A criação da Missão Caiuá ganha destaque no jornal *O Expositor Cristão*, de 5 de setembro de 1928:

[...] vingou, finalmente, o plano que Deus traçou no coração do Rev. Maxwell. A ‘Associação Evangélica de Catechese dos Índios’ está definitivamente criada em São Paulo, no dia 28 de agosto de 1928. [...] ‘Estiveram presentes à sessão inicial o dr. Benjamin H. Hunnicutt e rev. A.S. Maxwell, representando a EastBrazilMission, a Igreja Presbyteriana dos Estados Unidos, a Comissão Brasileira de Cooperação e a Federação de Escola Evangélicas; o rev. Epaminondas de Moura e dr. E. Escobar Junior, pela Associação da Igreja Methodista; drs. Nelson de Araújo e rev. C. L. Smith, da Igreja Methodista; rev. Alfredo Borges Teixeira, da Igreja Presbyteriana Independente; rev. Salomão Ferraz, da Igreja Episcopal; Kamel Kuri, da Igreja Presbyteriana e Joaquim da Silveira Bueno, da Igreja Baptista’ [...]. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929m, p. 6).

O texto destaca que nem todos os presentes puderam inscrever os nomes das entidades que representavam na lista de associados por julgarem não terem autorização para isso. Decidiu-se, também, que apenas corporações legalmente organizadas poderiam ser admitidas como associadas para que a nova sociedade missionária tivesse cunho legal. Para isso, também, ela foi constituída como uma entidade jurídica própria. “Inscreveram-se como sócios organizadores a *East Brazil Mission*, a Igreja Presbyteriana dos Estados Unidos, a Comissão Brasileira de Cooperação, a Federação das Escolas Evangélicas e a Associação da Igreja Methodista” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929m, p. 6).

A participação metodista na Missão Caiuá vai até 1946. Não há registros precisos sobre a saída da Igreja Metodista da Missão. Nascimento, J.F. (2005) cita uma carta da Junta Geral de Missões da Igreja Metodista em que se declara disposta a assumir a responsabilidade total do trabalho, alegando ser a única que estava fazendo a parte que lhe

competia como cooperante. A Assembleia, no entanto, resolveu que não iria dissolver a sociedade. No histórico da participação metodista no trabalho com os índios, elaborado pelo Colégio Episcopal da Igreja Metodista, há apenas uma frase sobre essa saída: “Em 1946 a Igreja Metodista se retirou oficialmente da Missão”.

Reily (1993) ressalta que a saída se deu por causa de desentendimentos com Augusto Schwab, na época, secretário-geral de Missões da Igreja Metodista, mas não esclarece os principais motivos dos impedimentos de continuarem na Missão. No entanto, apesar da saída da Igreja Metodista da Missão, o médico Nelson de Araújo permaneceu ligado ao trabalho.

Não há registros em *O Expositor Cristão* sobre a retirada da Igreja Metodista, mas fica claro um contraste entre as inúmeras publicações que deram destaque ao trabalho missionário. Aos poucos, o tema perdeu espaços no jornal. A questão dos índios aparece apenas na reportagem sobre o 5º Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil, com uma breve menção à missão entre os índios: “A Junta Geral de Missões recomendou, e o plenário aprovou, que iniciemos nova Missão entre os índios e é bem provável que dentro de pouco esse trabalho seja iniciado” (*O EXPOSITOR CRISTÃO*, 1940, p. 3).

O destaque no jornal refere-se à participação metodista em um dado momento (1928 a 1946) e à proximidade com Scilla Franco na Missão Tapeporã⁴⁷. O nome foi dado por Scilla Franco tomando por base o trabalho iniciado entre os índios e inserida no mesmo espaço territorial da Missão Evangélica Caiuá. Observa-se que os protestantes que trabalham no Brasil têm dado pouca atenção ao trabalho indígena. Isso é o caso da Igreja Metodista e parece ser o caso das igrejas em geral (REILY, 1993). Não houve a preocupação em fazer adeptos do metodismo; essa característica de alcançar os indígenas contrasta com a ênfase dada ao crescimento numérico da Igreja Protestante.

Os metodistas criaram uma missão indígena no interior do território nacional como maneira de ratificar sua independência perante a igreja metodista dos EUA. Entretanto, a não efetivação dos metodistas na Missão Evangélica Caiuá evidenciou a dependência dos missionários brasileiros em relação aos estadunidenses.

A Missão Evangélica Caiuá surgiu em um período em que o Brasil vivenciava uma crise econômica do capitalismo, tendo em vista que com a queda da Bolsa de Nova York,

⁴⁷Não há ligação institucional entre as duas instituições. A proximidade inevitavelmente leva a influências e, ao mesmo tempo, divergências. Em uma entrevista concedida ao *Jornal Contexto*, na cidade de Campinas, SP, por ocasião de um encontro do Grupo de Trabalho Indigenista, do qual Scilla Franco era coordenador, realizou algumas críticas ao trabalho missionário desenvolvido na Missão Caiuá, ressaltou as ações na área de saúde como positivas, todavia, nas outras áreas, principalmente na evangelização e na educação, deveriam rever as atividades desenvolvidas.

houve um aumento considerável dos índices inflacionais. Com isso, houve o aumento da pobreza e da miséria, o que contribuiu para uma crise política. Com a ascensão de Vargas ao poder, facilitou o surgimento e o sentimento nacionalista, cujos símbolos de brasilidade passaram a ser o índio. O governo preocupou-se com a integração e “civilização” dos índios que habitavam o interior do Brasil, principalmente com os que viviam nas matas de Mato Grosso. O sentimento de construção da Nação brasileira exigia a homogeneização dos territórios distantes e a nacionalização dos espaços considerados vazios.

Mediante a esse contexto sócio-histórico, uma missão custeada por recursos financeiros nacionais contribuiria para a homogeneização e uma nova formação de identidade cultural por meio da dominação territorial.

No próximo capítulo, apontaremos as práticas educativas missionárias na escolarização dos Kaiowá-Guarani na Missão Evangélica Caiuá (1940-1950).

3 FRAGMENTOS DE ESCOLARIZAÇÃO INDÍGENA NA MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ (1940/1950)

Neste capítulo apresentamos os vestígios de escolarização dos Kaiowá-Guarani construídos a partir de documentos missionários e entrevista. Os depoimentos nos permitiram refletir sobre a história dos ex-alunos índios kaiowás-guaranis vivenciada nas décadas de 1940 e 1950. Destacamos, ainda, as mensagens do jornal *O Expositor Cristão*, principalmente por serem repletas de simbolismo, múltiplas significações e servirem de comunicação entre as demais igrejas metodistas, protestantes e a população envolvente.

As primeiras tentativas de propagação do metodismo na Europa estiveram relacionadas com as publicações impressas. Essa característica também pode ser observada no Brasil, onde os jornais protestantes foram largamente usados como uma forma de proselitismo, à qual os missionários se dirigiram de forma mais abrangente às diversas regiões.

Desde 1916, os metodistas já manifestavam interesse por instalar uma missão religiosa entre os indígenas no sul do antigo Mato Grosso, e demonstravam essa intenção por meio de publicações divulgadas no jornal *O Expositor Cristão*.

Suzel Magalhães Tunes, em sua pesquisa de mestrado, *O ecumenismo no jornal Expositor Cristão (1886 a 1982)*, considera esse jornal como um importante órgão oficial da Igreja Metodista do Brasil na divulgação dos trabalhos missionários. Tunes (2009) ressalta que o seu início ocorreu no dia 1º de janeiro de 1886, com o nome de *Methodista Catholico*, tendo como seu fundador o missionário J. J. Ransom, servindo à redação do jornal até o dia 15 de julho de 1886.

O Jornal possuía divulgação de notícias quinzenalmente – nos dias 1º e 15º de cada mês. Durante as suas primeiras tiragens, buscou atuar de forma ecumênica e, não raras vezes, suas publicações estiveram envolvidas em polêmicas que excederam o campo da religião.

Suas publicações contribuíram para aflorar o ideário missionário e as decisões que seriam tomadas em conferências realizadas pelos metodistas. O Jornal foi o principal meio de comunicação entre os missionários da Missão Evangélica Caiuá, os integrantes das diversas denominações protestantes e a população nacional de regiões distantes.

Nas primeiras décadas da presença metodista em Dourados, a região vivenciava um período de intensa ocupação dos seus territórios. É importante destacar que a escolha pela região se justifica pelo fato de que o sul do antigo Mato Grosso, naquela época,

era considerado como uma área vasta, “vazia” de população branca e geograficamente distante, o que dificultava o processo civilizatório da região.

Na região de Dourados, MS, os metodistas divulgaram as suas ações missionárias na tentativa de modificar as formas de sociabilidade, determinar novas formas de pensar, aprovar representações e transformar as relações de poder. Os jornais metodistas promoviam persuasão e autocontrole social, tendo como princípio as campanhas pela abstinência e moderação no consumo de bebidas alcoólicas, tabagismo, jogos de azar e a observância para os domingos como dia sagrado.

Os metodistas lançaram mão dos impressos, com vista à formação dos grupos denominacionais, à propagação de seu credo e à difusão de suas ideias. As publicações do O Expositor Cristão possuíam um caráter didático-religioso, principalmente por promover representações sobre os Kaiowá-Guarani para justificar e conformar uma unidade cultural cristã entre eles e a região sul de Mato Grosso.

Em suas notas não buscavam apenas legitimar as suas próprias ações, mas denegrir a imagem dos Kaiowá-Guarani e angariar recursos para a obra que iniciava. Para tanto, a título de exemplos, os missionários metodistas afirmavam que os Kaiowá-Guarani moravam em

[...] ranchos muito imperfeitos, que mal abrigam os selvagens da chuva e, às vezes, do vento muito frio [...]. É muito interessante visitar os índios na hora da refeição. Milho socado no pilão, cozido com carne, é o prato predilecto delles [...]. [...] Geralmente elles comem tudo o que póde de uma só vez, sem se incommodarem com as demais necessidades do dia seguinte. Alguns teem rêdes feitas de cordas fabricadas defibrasdeplantas, porém muitos dormem no chão. Se está fazendo frio, eles accendem fogo dentro do rancho e deitam-se ao redor. Os que dormem em redes collocam brasas no chão, em baixo da rêde. Dá bastante trabalho cuidar do fogo durante a noite. As vezes cantam quase a noite inteira. E como são exquisitos os canticos! Parecem-se mais com gritos dos animaes do matto do que mesmo com canticos! [...].

[...] A inercia, o desprezo ao trabalho são carcterísticosprincipaes do selvagem, para elle que não tem outro ideal, além de vêr um pé de mandioca viçoso, e uma forte rêde de fibras de burity e só com o estampido do trovão, é que lhe veem a mente as coisas espirituaes, imaginando que o deus Tupan está raivoso. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929n, p.3).

[...] Peor ainda é o estado moral dos índios; os que vão se amansando e entram em contacto com o brasileiro manso daquellas regiões, aprendem com facilidade a parte má daquelle povo [...], tornam-se logo bebados, ladrões, fumantes inveterados, e com estes veem outros [...], cada vez mais no lamaçal do pecado, e se definham com vícios perniciosos do mundo (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929n, p. 2).

[...] Desejamos offerecer aos Cayuás, o ensino das primeiras letras, o ensino agricola, o remedio para os corpos quando doentes, a hygiene e o conforto do civilizado [...]. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1929k, p. 5).

[...] Suas mentes e seus coraçoeseestao povoados de temor dos espiritos malignos. [...] Durante quatro seculos têm elles vivido lado a lado dos europeus e, no entanto, a

maioria não sabe ler e nem escrever, não sabe falar outra língua **anao ser a sua**, conhecem apenas alguns símbolos vagos do Cristianismo. A tarefa é tremenda! Alcançar, salvar e erguer milhões de criaturas selvagens não é problema fácil. Requer força física, mental, moral e espiritual. (A VOZ MISSIONÁRIA, 1933, p. 2).

No *O Expositor Cristão*, os metodistas divulgavam suas intenções e ações missionárias. Suas mensagens divulgavam não somente o estranhamento dos costumes dos Kaiowá-Guarani, mas, também, justificavam, sensibilizavam e divulgavam seus posicionamentos ideológicos sobre os seus participantes (Kaiowá-Guarani).

Também havia na população do sul de Mato Grosso o desejo de nacionalização, mas se esbarrava na ausência de uma presença governamental do Estado na região. A situação era propícia para a instalação de instituições que propusessem a colaborar com o Estado no seu projeto de civilização, integração e homogeneização cultural. Conforme o Relatório do auxiliar Genesio Pimentel Barboza, o sul de Mato Grosso era

[...] completamente abandonado dos poderes estado e municipais [...] num meio e numa grande extensão de terra absolutamente entregue ao estrangeiro. A criação de escolas nos postos será o primeiro passo dado para a nacionalização desse grande pedaço do Brasil cuja posse só temora em teoria (MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ, 1927).

Thiago Leandro Vieira Cavalcante, em seu texto intitulado *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*, afirma que a região de Dourados, até 1920, desconhecia qualquer tipo de assistência do Governo. Entretanto, a população manifestava a necessidade de uma presença efetiva do poder público para atuar no local, como forma de assegurar a integração e nacionalização de todo o território que fazia fronteira do Brasil com o Paraguai (CAVALCANTE, 2013).

Nesse contexto, aos postos indígenas caberia responsabilidade de criar escolas e educar os índios e os não índios, população considerada “ignorante e analfabeta”. Deveriam ensinar-lhes a escrever e a falar a língua oficial, bem como a cultura e o respeito aos símbolos nacionais. Renata Lourenço Giroto, em sua tese de doutorado, *O serviço de proteção aos índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da reserva de Dourados e Panozinho na área da educação escolar (1929 a 1968)*, ressalta que essa necessidade efetivou acordos e interesses com os missionários protestantes para realizar atividades escolares, catequização e cuidados com a saúde da população indígena e não indígena (GIROTO, 2008).

No livro-ata da Missão Evangélica Caiuá, no dia 2 de junho de 1931, encontramos a afirmação de que até a saída do professor Esthon (no início da década de

1930), a sistematização do trabalho pedagógico na Missão não havia sido realizada. Somente a partir dessa data é que as aulas foram ministradas pelo professor médico Nelson de Araújo. Este passou a organizar sistematicamente, durante os cinco dias da semana (de segunda-feira a sexta-feira), três horas diárias, as atividades de ensino, para um grupo de trinta a trinta e cinco alunos índios.

As salas de aula eram mistas, sem separação entre meninos e meninas. As atividades pedagógicas tinham como objetivo principal ensinar a leitura e a escrita da língua portuguesa às crianças e adultos índios para favorecer a assimilação dos valores do homem civilizado. Dr. Nelson de Araújo não descuidou do compromisso com a evangelização, alcançada por meio de aulas de cantos, de orações e memorização de versículos bíblicos durante as aulas escolares.

Em 1940, a Missão Evangélica Caiuá ganhou impulso nas ações missionárias com a chegada de várias professoras missionárias protestantes. O investimento no processo educativo estava destinado aos índios kaiowás-guaranis adultos e crianças, principalmente no desenvolvimento de trabalhos de assistência social, escolar, no atendimento aos índios doentes, na catequização de índios e no acolhimento de crianças órfãs ou não no orfanato. Nesse período, *O Expositor Cristão* publicou uma nota sobre o trabalho de assistência social, no Orfanato e sobre as aulas de costuras na Missão. Esses trabalhos eram considerados importantes e estavam aos cuidados das professoras Elda, Loide, Áurea e Nair. Afirmaram que

[...] Êste ano foi construído um prédio no valor de 12:000\$. Há presentemente 14 órfãos; havia 18, mas devido a uma epidemia faleceram quatro. É com todo carinho que essas jovens cuidam dos órfãos e fazem todo o serviço de casa que é necessário. Tôdas as manhãs há culto. Alguns órfãos mais crescidos já trabalham na horta [...] aos sábados as crianças se distraem em diversas atividades esportivas [...]. A aula de costura, que é semanal, durante tôda manhã de terça-feira, é dirigida pela prof. Loide e snha Nair; tem tido uma freqüência de 20 índias que, trazendo os seus filhinhos menores, vêm aprender as lições rudimentares de costura. Uma índia já está costurando a máquina. Trabalho de instrução. Há escola diária, sob a direção da prof. Loide Bonfim, para as crianças dos índios e dos civilizados. O número de presentes é de 30. Bem assim à noite duas vezes por semana há aulas para adultos o posto. A prof. D. Áurea dá aulas a domicílio aos sábados em certas casas de índios e durante a semana presta os seus serviços na escola de Dourados. Êste trabalho educativo tem contribuído grandemente na alfabetização de dezenas de pessoas e no trabalho de evangelização (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1940c, p. 7).

A partir de 1940, permaneceram na Missão: o médico Nelson de Araújo (metodista) em 1945; o professor Eston Marques (presbiteriano independente) em 1939; a senhora Aurea Batista (presbiteriana), de 1939 a 1946; a professora Loide Bonfim (presbiteriana independente), que esteve, em sua primeira fase, de 1938 a 1941, e retornou

com o esposo a partir de dezembro de 1943; a senhora Elda Emerique (presbiteriana), de 1939 a 1944; o Reverendo Isac Gonçalves do Vale (presbiteriano independente), que esteve na missão por diversos períodos (AECIB, 1952, p. 3-4).

Com a presença de professoras na Missão (já iniciada a partir de 1938), dinamizou-se o trabalho missionário e a atuação passou a ser mais efetiva no campo da escolarização. Em notas de *O Expositor Cristão*, encontramos afirmações que as professoras buscaram compreender a língua guarani para facilitar o contato, a catequização e o trabalho pedagógico entre os índios:

[...] A professora Aurea Batista já é uma boa intérprete do português para o guarani. Os índios ouvem a mensagem do Evangelho na própria língua, e isso com alegria. Cantam hinos evangélicos e muitos freqüentam a escola. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1940b, p. 8).

Esses missionários mantinham aproximação com a população não indígena e eles consideravam importante o estreito relacionamento com a família do chefe do Posto Indígena Francisco Horta Barbosa e dos seus funcionários. Esses trabalhadores oficiais estavam sempre presentes na Missão, na escola ou mesmo no ambulatório médico. Também estavam aos domingos e nos atos cívicos para hastearem a bandeira nacional e ver os Kaiowá-Guarani cantar o hino nacional. O domingo era valorizado, principalmente por ser um dia especial aos metodistas, no qual executavam estudos bíblicos para os índios adultos, escolas dominicais para as crianças indígenas e cultos para todos os índios e não índios. A escola da Missão estabelecia a todos uma unidade entre as celebrações cívicas nacionais, educação escolar, assistência médica e ensinamentos bíblicos⁴⁸.

A grande mudança nas atividades da Missão ocorreu na década de 1950. Pelos idos de 1951, todo o trabalho desenvolvido - após vinte e quatro anos de fundação - se encontrava sob a direção do Reverendo Orlando Andrade, embora houvesse, como desde o início, uma equipe multidisciplinar à frente de todos os setores da Missão, representada, à época, por Loide Bomfim Andrade; Chester Soares Bomfim (professor primário); Léa Jensen (enfermeira); Zeria Soares Iapechino (professora); Javanita Sant'Ana (auxiliar do Nhanderoga); Maria Luiza Rodrigues. Essa última exerceu a função de diretora da escola da Missão e criou a primeira experiência em ensino bilíngue; e para tanto, estudou na cidade de Assunção, no Paraguai, para aprender a ler e a escrever na língua guarani, mas manteve os propósitos de educar e catequizar.

⁴⁸Documento de 1953 sobre o Posto Francisco Horta Barbosa. Microfilme 380 - Fotograma 1507.

Anteriormente, outros missionários participaram desse trabalho: de dezembro de 1947 a abril de 1951, Maria Teixeira de Carvalho foi diretora do Nhandero⁴⁹; Oreni Guedes de Deus, professora primária (1ª a 4ª série) em 1950; Zéria Soares, professora em 1950 e, em 1951, responsável pelo Nhandero; Reinaldo Iapechino, auxiliar do diretor na administração da lavoura, desde junho de 1948 (casado com Zélia Soares); Maria Luiza Rodrigues, professora normalista, vinda da Igreja Presbiteriana de Campos, Estado do Rio de Janeiro, em abril de 1951, permaneceu até 1952, exerceu as funções de professora e diretora do Curso Primário. Chester Soares Bomfim foi professor primário desde 1950, exerceu, nesse mesmo ano, a função de diretor da escola. Além desses, estiveram Eládio Valentin Afonso, Ademar Garcia, Francisco Brianez, Selanira Pires de Carvalho, Joaquim Dias e sua esposa Anita.

Os missionários protestantes destacaram-se na região pelas atividades desenvolvidas na escola, no orfanato, no ambulatório médico e na igreja. De acordo com o Relatório da Associação Evangélica de Catequese ao Índio (AECIB, 1952, p. 4-5), a Missão possuía, em 1951, uma escola pública, que encerrou o ano de 1951 com 67 alunos matriculados; “[...] em 1951, seis concluíram o curso, quatro foram promovidas para o 4º ano, onze para o 3º, treze para o 2º e 10 para o 1º B.”. O orfanato, com o nome Nhandero, fundado em 1938, pelas missionárias Áurea Batista e Loide Bonfim, acolhia crianças indígenas de ambos os sexos.

Em 1951, havia vinte e quatro meninos e trinta e três meninas internas, todos órfãos, e mais vinte e cinco crianças com pais residentes nas matas e que ficaram internas, “tudo grátis para receberem instrução; é na criança índia que a Missão deposita as suas mais ricas esperanças”; no ambulatório médico, com atendimento externo e interno, dedicavam seus serviços de assistência aos índios doentes e distribuição de medicamentos, mantimentos, objetos domésticos e de uso pessoal, “Milhares de pessoas são atendidas anualmente. Em 1952 a Missão contou com a cooperação de uma enfermeira prática”. No que tange aos aspectos de evangelização e conversão, em 1952, possuíam sessenta e dois membros maiores, noventa menores. Uma escola dominical com cento e cinquenta alunos matriculados divididos em oito turmas. Havia duas escolas filiais nas matas e cinco pontos que eram regularmente assistidos por meio de pregação (AECIB, 1952).

Além desses serviços, dedicaram especial atenção à propaganda, às constantes e cuidadosas visitas nos aldeamentos das matas. Também iniciaram um serviço de discoteca,

⁴⁹Significa “nossa casa”

com vitrola para ouvir músicas evangélicas – no relatório afirmaram que essa atividade foi um sucesso nas matas, pois despertava a atenção dos índios. A assistência da Missão era integral e o “evangelho pregado praticamente através de 4 departamentos [...]: 1 – Igreja (alma); 2 – Ambulatório e Orfanato (Corpo); 3 – Escola Primária (Mente)” (AECIB, 1952, p. 5). De acordo com os registros do relatório, diversos índios foram convertidos, alfabetizados e tornaram-se ardorosos pregadores da doutrina protestantes. Prestavam sua cooperação nas visitas e na pregação. Havia 150 congregados, muitos recebiam orientação para fazerem a “pública profissão de fé”⁵⁰.

3.1 Entrevistas: notas introdutórias das lembranças do passado kaiowá-guarani

As entrevistas aqui elencadas tiveram como objetivo colaborar para a compreensão do cenário histórico da presença metodista na escolarização dos Kaiowá-Guarani durante o processo de transformação ocorrida no município de Dourados, MT, compreendidos no período entre 1940 e 1950. Para tanto, foram estabelecidos eixos que nortearam os procedimentos das entrevistas, como a “infância” e a “escolarização”. As perguntas foram elaboradas com a finalidade de rememormos a vida individual e ao mesmo tempo coletiva dos Kaiowá-Guarani.

As entrevistas foram gravadas em áudio, reproduzidas para o computador e transferidas para um CD-ROM⁵¹. Para os dados da coleta, utilizamos um caderno de campo com a finalidade de registrar as formas de contato com o entrevistado e o local das entrevistas, bem como as impressões pessoais. Foi necessário entregar carta de apresentação de pesquisa e documento de concessão de uso das entrevistas.

Nessa investigação, não pretendíamos realizar uma análise rígida que determinasse as mudanças ocorridas durante a ação missionária na escolarização dos Kaiowá-Guarani, nem detalhar se os entrevistados afirmam a verdade ou não sobre a realidade rememorada. Assim, os relatos dos idosos kaiowás-guaranis, ex-alunos da Missão, estão entrelaçados com fontes documentais e contribuem para a reflexão da infância indígena

⁵⁰Ritual que define a identidade das pessoas na Igreja, isto é, se são do grupo da Igreja ou não. Isso implica assumir certos compromissos: se a comunidade pode contar de fato com as pessoas que a manifestam. Isso acontece quando fazem a Pública Profissão de Fé, são recebidos e apresentados publicamente à Igreja como membros dela.

⁵¹A transcrição foi armazenada como arquivo digital do pesquisador/entrevistador e, após os procedimentos legais de exame da banca de qualificação/defesa, dar-se-á o direito e encaminhamento necessário dos documentos à família indígena que a produziu. Não os utilizaremos nem os disponibilizaremos para pesquisas, salvo o contato e a liberação dos documentos que as famílias se responsabilizaram para conferências de fidelidade, copidesque, elaboração de trabalhos acadêmicos e outros.

kaiowá-guarani, sua formação escolar e outros aspectos históricos da ação missionária na Missão Evangélica Caiuá.

Esses vestígios do passado indígena nos permitiram pensar na ressignificação do que vivenciaram antes de ingressarem na escola ou mesmo no orfanato Nhãderoga durante as entrevistas. Nas entrevistas, observamos que os índios não se lembraram dos fatos por si mesmos, mas, sobretudo, imbricados em contextos sociais e históricos, compartilhados e ressignificados. Assim, pensamos nas contribuições de Sandra Jatahy Pesavento, em *História & história cultural*, sobre as lembranças. Em suas pesquisas, elucida que os fatos não podem ser entendidos tal como ocorreram, mas nos permitem pensar, por meios das lembranças, que o que permanece são as

[...] matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força, [...] integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade. (PESAVENTO, 2005, p. 39).

Soleni Biscouto Fressato, no texto *De mãos dadas com Mnemósine e Clio: narradores de memórias e sujeitos históricos em Narradores de Javé*, também nos esclarece sobre as lembranças. Estas se relacionam com o tempo que é narrado

[...] em constante mudança, sendo aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, sendo assim seletiva [...]. [...] Os sujeitos do processo histórico buscam salvar o passado do esquecimento, edificando o presente e o futuro, colaborando para a formação individual ou coletiva. (FRESSATO, 2005, p. 5).

Para os índios entrevistados, lembrar-se dos fatos que fizeram parte no passado é, ao mesmo tempo, conservar a sua própria sobrevivência, sem deixar para trás os importantes acontecimentos sociais e culturais que vivenciaram. As lembranças indígenas relacionam-se com o tempo que é narrado, e, assim, ao se revelarem como sujeitos do processo histórico, buscam salvar o passado do próprio esquecimento, edificando o presente e o futuro, colaborando para novas informações individuais e coletivas.

Observamos que os indígenas idosos kaiowás-guaranis, ao desejarem conservar a sobrevivência do passado, voltam-se em suas lembranças, pensam no passado, para reconstruir um cenário significativo de suas vidas. Por meio de suas recordações da infância e do tempo de escola, refletimos sobre o passado e que agora, no presente, esse tempo pretérito não existe mais. Todavia, em suas narrações, observam-se inúmeras lembranças de sofrimentos e angústias vivenciadas em um determinado contexto histórico e que permanecem nos depoimentos de todos os entrevistados.

Marilena Chauí, em apresentação do livro de Ecléa Bosi, *Memória e sociedade* (2010), também nos faz refletir sobre o significado de lembrar, principalmente como forma de unir o começo e o fim, ligar o que foi e o porvir. Ressalta, ainda, que, em uma sociedade capitalista, as lembranças são esquecidas e mobilizadas pelos mecanismos pelos quais oprimem a velhice.

Chauí (2002) considera que o mais adequado seria pensar nas lembranças como uma influência do mundo sobre os indivíduos, pois

[...] selecionamos e escolhemos o que lembramos e a lembrança, como a percepção, tem aspectos afetivos, sentimentais, valorativos (existem lembranças alegres e tristes, saudade, arrependimento, remorso). [...] também não se pode explicar o esquecimento, pois se tudo está espontânea e automaticamente registrado e gravado em nosso cérebro, não poderíamos esquecer coisa alguma, nem poderíamos ter dificuldade para lembrar certas coisas e facilidade para recordar outras. (CHAUÍ, 2002, p. 128)

As lembranças dizem que o sujeito deseja reviver o passado, mas conserva o passado por levar em consideração as suas experiências no presente. O hoje é outro, o sujeito mudou, e o acontecimento do passado não é igual ao presente. E, por mais clara que sejam as lembranças

[...] de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos, de então, e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, como nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI, 2010, p. 55)

Dessa forma, compreende-se que se lembrar do passado não é apenas uma (re) construção individual, mas perpassa por interferências sociais e culturais. Por isso, os grupos indígenas, por almejar guardar e preservar os seus elementos culturais, proporcionam meios que não permitam cair no esquecimento de suas histórias. Como qualquer indivíduo, podem perder suas lembranças, em consequência, a sua identidade, pois os grupos indígenas passam pelas mesmas experiências. Brand (1997), para entender os problemas relacionados à perda do território indígena, recuperação histórica das aldeias destruídas e a questão dos suicídios dos Kaiowá-Guarani, buscou reunir elementos do passado, por meio das lembranças indígenas. Os Kaiowá-Guarani, ao se lembrarem do passado, confirmaram os dizeres de Brand (1997):

[...] o passado se torna futuro, segundo a compreensão Kaiowá-Guarani, através da vivência das palavras da tradição, explicitadas pelo modo-de-ser dos antigos (o tekoyma), em especial pela prática da religião, em que a reza e o canto ocupam o lugar central. [...] O modo-de-ser, o tekoyma ou ñandereko, herdados do antepassado, está ameaçado, está mudando, especialmente enquanto inviabiliza o futuro. [...] O suicídio é, certamente, o sinal e o sintoma mais grave do abandono do sistema antigo. (BRAND, 1997, p. 260)

Para os Kaiowá-Guarani, a perda das referências com o passado e de suas tradições inviabiliza estratégias para alterar a situação atual das comunidades indígenas. Apesar das inúmeras dificuldades que a proposta de retomada do sistema tradicional encontra, os indígenas buscam resgatar suas tradições utilizando os registros das lembranças dos idosos kaiowás-guaranis. Atualmente, suas principais preocupações estão nas crianças kaiowás-guaranis que devem reaprender os exercícios de se lembrar do passado, para não deixar morrer as suas referências com o presente.

No próximo subtítulo, apresentaremos os fragmentos da infância kaiowá-guarani na década de 1940 e 1950.

3.2 Lembranças da infância kaiowá-guarani (1930-1950)

No quintal da residência do senhor Xisto Sanches (Figura 20), na aldeia Jaguapiru, o encontramos acompanhado de sua esposa e filhos. Estavam sentados debaixo de uma árvore frondosa, cujas folhas de verde intenso se mesclavam com pequeninas flores brancas. Após os cumprimentos e justificativa sobre a minha primeira visita, sua esposa e filhos nos deixaram sentados em um banco tosco de madeira, expostos ao sol. Durante a nossa conversa, o uso do tereré foi compartilhado e o vento frio continha os nossos ânimos, como um ritual sagrado que nos ajuda a pensar melhor, ou reorganizar as ideias.

Figura 20 – Senhor Xisto Sanches - Aldeia Jaguapiru



Fonte: Acervo do pesquisador.

Afirmou ser o primeiro kaiowá-guarani a ser ordenado pelo Instituto Bíblico Rev. Felipe Landes⁵², criado em 1978, na Missão Evangélica Caiuá. Recebeu o convite dos atuais dirigentes da Missão, Rev. Benedito Troques e do secretário executivo, Rev. Benjamim Benedito Bernardes, para exercer o ofício de pastor entre os índios.

Relatou que não desejava essa função para atuar entre os Kaiowá-Guarani, principalmente por não ter estudos suficientes e, pela sua idade, nem memória para estudar os ensinamentos de formação teológica. Entretanto, os dirigentes da Missão justificaram que a vivência que teve entre os missionários desde criança no orfanato Nhanderoa e na escola da Missão já o consagrava para o exercício missionário.

Os estudos teológicos no Instituto Bíblico e a formação para pastores índios foram criados para os Kaiowá-Guarani frequentadores da Missão. Conforme já mencionamos em outros momentos no texto, a instituição foi resultado de um trabalho de organizações missionárias que atuavam com os povos indígenas desde o início da ação missionária entre eles, em 1928.

A convenção indígena, realizada no dia 16 de agosto de 1951, na Missão, pode ser compreendida como um evento importante para confirmar as inspirações de formação para futuros pastores índios. Loide Bonfim, em relatório da convenção indígena (MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ, 1951, p. 7), afirmou que:

Planejamos uma reunião com os irmãos missionários da “South America Indian Mission” e com muito índios crentes de todas as aldeias [...]. Esta reunião visava fortalecer os nossos laços espirituais, estudando a palavra de Deus e despertar as igrejas para novas frentes de formação [...] e evangelização dos seus irmãos.

Paulo César Duarte de Oliveira, ao dissertar sobre a *Educação teológica indígena no Centro-Oeste do Brasil*, considera que o ano de

1978, exatamente quando a Missão Caiuá completava seus 50 anos de existência e ministério servindo a população indígena Kaiowá em Dourados, mais um sonho do Rev. Orlando⁵³ e da dona Loide⁵⁴ se concretizava: organizou-se o Instituto Bíblico Rev. Felipe Landes, em Dourados, no Mato Grosso do Sul. E, conforme as palavras do Rev. Gordon, dona Loide sempre afirmava: “Temos que ter evangelistas índios, temos que ter um instituto bíblico.” (OLIVEIRA, P., 2006, p. 12, grifo do autor).

⁵²Foi fundado pela Igreja Presbiteriana do Brasil.

⁵³Orlando Andrade era natural de Lavras, MG. Estudou no Instituto José Manoel da Conceição (JMC). Conheceu Loide quando participava de trabalhos evangelísticos em Suzano, SP. Formou-se no Seminário Teológico de Campinas, SP, e foi residir na Missão Evangélica Caiuá.

⁵⁴Loide Bonfim Andrade nasceu na Bahia, foi para São Paulo com os pais, entretanto alguns anos depois faleceram. Foi morar com um casal missionário (os Cooper) na cidade de Suzano, SP. Nessa cidade, conheceu alguns missionários que trabalhavam entre os Kaiowá-Guarani do Mato Grosso. Loide mudou-se para Mato Grosso e atuou por algum tempo como professora e cursou o Instituto Bíblico Eduardo Lane (Patrocínio). Em 1938, foi trabalhar na Missão Caiuá. Algum tempo depois, cursou enfermagem em Anápolis, GO e, nos anos de 1970, formou-se em Direito.

Durante os quatro primeiros anos de criação do Instituto Bíblico Rev. Felipe Landes, foram formados três indígenas: os senhores Guilherme (Terena), Xisto (Kaiowá-Guarani) e Adalberto (Terena). O curso possuía a duração de dois anos e, no final da programação do curso, o aluno recebia um diploma de evangelista.

Senhor Xisto afirmou que nasceu em 1946 e que teve uma infância

boa [...], a gente não tinha essa divisão que conhecemos hoje. Eu brincava e corria pra todo lado. Comia de tudo, quando estava no mato eu comia as frutas [...] e sabia qual era a venenosa, meu pai ensinava a gente conhecer. Meu pai trabalhava para os fazendeiros aqui da região... e nossa mãe cuidava de nós. Ele era muito bom pra nós. Eu ainda lembro quando nós fomos trazidos para cá [...], não tivemos como escolher. Um dia meu pai recebeu várias visitas de funcionários do SPI, na época... Eu não sabia o que eles conversava... Sei que eles (os funcionários do SPI) foram muitas vezes lá conversa com o pai. Passou um tempo ele (o pai) falou assim para nós: a gente vai ter que muda para outro lugar e a gente veio pra cá. Ele não gostou muito não... também a mãe e nós não gostamos. Mas a gente veio, não tinha moveis nem nada... Depois fomos ganhando e aprendendo a viver aqui. [...] Na época eu vivia livre [...] mas junto do nosso pai e da nossa mãe. Nunca meu pai gritou ou batia em nós. A comida, não tinha aquela fartura... mas tinha comida. Não tinha perigo, não. [...] Fui para a Missão de tanto Dona Loide e Reverendo Orlando pedir para o meu pai. Toda semana eles vinha aqui de carroça. Andava aqui tudo fazendo visita e trazia coisa para nós [...], roupa, remédio, comida...

Senhor Xisto nos fez refletir sobre os problemas de seu povo vinculado com ao cenário histórico da região de Dourados. A partir da década de 1943, o então presidente Getúlio Vargas, com a política de ocupação dos espaços vazios pelos não índios, criou a Colônia Agrícola de Dourados⁵⁵ e o acesso à terra aos colonos – migrantes oriundos de outras regiões brasileiras. A presença dos colonos em terras indígenas provocou diversos problemas, principalmente por questionar a presença do próprio índio na região, resultando na transferência destes para outros espaços, muitos destes com pouco acesso à água potável e sem condições para o plantio de suas roças e outros de sobrevivência (BRAND, 1997).

A presença do índio nas fazendas da região e na derrubada da mata é resultado do processo de desterritorialização. Muitos índios viram suas famílias fragmentadas e seus filhos entregues aos trabalhos do não índio. Egon Schaden, no livro *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, afirma que nesse período (final de 1940 até 1950), com a chegada dos colonos e a ocupação dos territórios indígenas, muitos Kaiowá-Guarani “passaram a executar danças religiosas com o fito de apressarem a destruição do mundo” (SCHADEN, 1974, p. 173-174).

⁵⁵A CAND situava-se no contexto da política de Marcha para o Oeste, tendo em vista ampliar as fronteiras agrícolas mediante a integração de novos espaços (BRAND, 1997).

Nem todos os índios conseguiram um lote adequado, em muitos casos, durante a retirada dos Kaiowá-Guarani das terras, os índios estabeleciam acordos com o SPI, ou seja, algumas famílias poderiam ser transferidas com a possibilidade de escolha de terras. Entretanto, para receber esse “apoio” dos dirigentes dos postos, as lideranças deveriam ter laços de amizade com os chefes dos postos indígenas.

Senhor Xisto relatou que foi morar com seus pais em frente ao Posto Indígena Francisco Horta Barbosa. Senhora Loide Bonfim e Senhor Orlando Andrade já eram velhos conhecidos da família, mesmo antes da transferência de sua família. Expressou ainda que muitos índios entravam em atrito entre si, pois observavam que algumas famílias ficavam com os piores espaços de terras, no final das reservas, regiões consideradas com pouco acesso aos cuidados com a saúde e com a educação escolar.

No mesmo dia, visitei a casa do Senhor Nicolau Machado (Figura 21) e de sua esposa Senhora Sofia Gonçalves Machado, os quais vivem na Aldeia Bororó. No primeiro dia, o encontrei na roça de milho limpando o mato que crescia. Imaginava encontrar um índio idoso e doente, mas, apesar de sua estatura baixa e apresentar sinais de um homem idoso, estava cheio de disposição para o trabalho braçal. Com poucos cumprimentos, logo reclamou que estava muito doente e com pouco tempo de vida. No quintal da sua casa, havia árvores frutíferas, diversos animais e várias crianças; sua esposa convidou-me para sentar e, sensibilizada com a morte de seu filho de vinte e dois anos, chorava com facilidade. Ficamos à sombra de uma mangueira rodeados de seus netos e bisnetos⁵⁶ e logo começamos a conversar. Afirmaram que os missionários protestantes da Missão Evangélica Caiuá pediram para os seus pais plantarem árvores frutíferas, com a justificativa de que poderiam lhes matar a fome. Em outros instantes no texto, foi possível verificarmos que as populações indígenas se encontravam diante de inúmeros problemas, principalmente da fome de alimentos.

Senhor Nicolau nasceu em 1938, é índio da etnia Terena⁵⁷, mas afirma ser Kaiowá-Guarani, pois viveu desde criança entre os Kaiowá. Relatou que a maneira de viver é um preparo para a vida e que teve uma infância sofrida, com poucos recursos materiais para sobreviver. Alimentava-se com “coisas do mato”, mas havia dias em que não comia.

⁵⁶Com a instituição da aposentadoria rural, à qual os índios tem acesso, muitos casais idosos indígenas passaram a receber um valor do benefício. Essa quantia os permite assumir os cuidados dos netos ou mesmo de alguns agregados, oriundos de casamentos desfeitos dos próprios filhos. Os avós passam a cuidar dos netos e bisnetos. O que explica ser comum encontrar em suas casas muitas crianças e adolescentes.

⁵⁷Vanderléia Paes Leite Mussi, na pesquisa realizada com o título *As estratégias de inserção dos índios Terena: da aldeia ao espaço urbano (1990-2005)*, nos esclarece que o povo indígena Terena é da família linguística Arawak. Algumas comunidades moram no Estado de Mato Grosso do Sul e ocupa uma área entre Campo Grande e o rio Miranda. Estão distribuídos em vinte aldeias, com uma população de aproximadamente 20 mil índios.

Sobrevivia com o que a natureza oferecia; a carne era de animais selvagens e as frutas eram silvestres; era raro comer outros tipos de frutas, como laranja, manga ou maçã. Utilizava o mel, mas era muito difícil, pois tinha que procurar por muito tempo nas matas e, quando achava, tinha que retirá-lo das abelhas.

Figura21 - Senhor Nicolau Machado- Aldeia Bororó



Fonte: Acervo do pesquisador.

A gente se criou assim, meio pobre. Eu era bem pequeno quando Reverendo Orlando e Dona Loide veio e pediu para meu pai deixar eles me levar pra Missão. Eles vieram e falou assim para o meu pai: Olha, põe essa gurizada na escola, não deixa solto, eles tem que civilizar [...], não pode ficar assim. Meu pai bebia muito e maltratava a minha mãe. Ele me batia e era muito rígido comigo, mas a educação dele foi boa pra mim, aprendi a viver com meus parentes e amigos. Convivo bem com os brancos. (MACHADO, N., 2013).

Relembrou que os missionários faziam visitas às aldeias, e sempre levavam alguns objetos, alimentos e roupas para as famílias kaiowás-guaranis. Um dia, depois de várias visitas do Rev. Orlando e a Sra. Loide Bonfim a sua casa, seus pais deixaram que o levassem para a Missão Evangélica Caiuá.

Senhor Nicolau afirmou que, depois de muito tempo, em suas visitas à família – no final de semana - seu pai sempre reclamava da falta que fazia durante a colheita da lavoura. Quando chegava a sua casa, não recebia abraços de seus pais e estes nem faziam perguntas para ver se estava feliz ou não, mas gostava de regressar ao seu lar. Afirmou que eles não valorizavam os conhecimentos que recebia na Missão e que os seus pais sempre o aconselhavam dizendo para ele trabalhar e constituir uma família.

Para muitas famílias kaiowás-guaranis, a Missão promovia sérias mudanças no modo de vida dos índios. Sabiam que, além de ensinar a ler e escrever, implantavam novas formas de ver as suas próprias culturas, fazendo com que muitos jovens abandonassem as suas práticas religiosas e o respeito pelos rezadores (*ñanderu*). Katya Vietta e Antonio Brand, no texto *Missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os kaiowá e os guarani em Mato Grosso do Sul*, afirmam que

[...] a Missão Caiuá tem desempenhado um papel importante nesse contexto, em relação a um significativo segmento da população indígena. O *ñanderu*, referência religiosa, mas também de caráter político, tem o seu papel profundamente alterado [...]. Inicialmente o *ñanderu* passa a ocupar uma posição secundária diante dessa questão, mas também tem deixado de ser referência importante na esfera religiosa, na maioria das áreas ocupadas. (VIETTA; BRAND, 2004, p. 235).

Notamos que desde o início de criação da Missão Evangélica Caiuá (1928), o objetivo dos missionários era impor uma nova forma de viver, principalmente apresentar a escolarização para facilitar a evangelização.

Com o passar do tempo, Senhor Nicolau deixou aos poucos de regressar à Missão e ficou na sua casa com sua família. Afirmou que o conhecimento sobre leitura e escrita, adquirido com os professores da Missão, e as experiências na Missão foram positivas e se sobrepõem às ruínas.

A Missão apresenta-se para a maioria de seus participantes como uma valiosa oportunidade de acesso ao entorno regional, principalmente pela qualificação para a mão de obra exigida para o mercado de empregos. Para a maioria dos índios, “[...] frequentar a escola, saber ler e escrever são acrescidos de um valor distintivo e representam mais um atrativo presente na conversão” (VIETTA; BRAND, 2004, p. 230).

Senhora Sofia (Figura 22), esposa do Senhor Nicolau, nasceu em 1938, também teve uma infância pobre e cheia de privações, foi abandonada pela mãe e ficou com uma irmã e o pai. Segundo mencionou, sua genitora decidiu ir embora para uma aldeia distante, e nunca mais a viu. Justificou a fuga da mãe contando que ela se cansara de ser espancada pelo seu pai, pois ele era um índio violento e causava muitos sofrimentos para a sua família. Não demorou muito para o pai se casar com outra índia:

Era uma mulher brava demais, comida ela dava um pouquinho mesmo. Eu tinha que cuidar da minha irmã e fazer comida. Criava galinha, mas quando matava uma para comer, dava para nós só a moela. E não podia pedir comida... Pois ela me surrava muito. Quando escapava dela eu corria muito, mas ela jurava me matar com um macete. [...] Ela matou minha irmã Miguela, ela chorava muito à noite... E um dia de frio e com raiva eu vi quando ela sufocou a minha irmã e a torceu com força enrolada nos panos. No outro dia eu vi que a minha irmã estava morta [...]. (MACHADO, S.,2013).

Figura 22 – Senhora Sofia Gonçalves Machado - Aldeia Bororó



Fonte: Acervo do pesquisador.

Senhora Sofia nos fez pensar no contexto no qual todo o grupo étnico sofreu as consequências da participação do Estado nos atos que resultaram na expulsão de seus territórios e no seu “confinamento” (BRAND, 1997). Os relatos de Sofia nos trouxeram reflexões que nos direcionam sobre a construção social da violência nas aldeias, pois, ao mesmo tempo em que a vítima dava visibilidade à violência sofrida na infância, ela invisibilizava a violência sofrida por toda a comunidade kaiowá-guarani.

Nesse sentido, para ampliar as nossas reflexões, Schaden (1974), em suas pesquisas na década de 1950, indicava a família extensa dos Kaiowá-Guarani em uma cosmologia constituída como a principal unidade política e agregadora que se complementa na econômica, religiosidade e sociabilidade dos índios. No entanto, essa forma própria de organização tradicional em parentelas foi modificada com o processo de reorganização territorial no sul de Mato Grosso, levada até o fim pelos Kaiowá-Guarani, culminando em desrespeito sem precedentes a sua cultura.

Bartomeu Melià, em suas pesquisas sobre os Guarani, também descreve a família extensa como sendo a construção dos princípios básicos para a socialização dos Kaiowá-Guarani. Para o pesquisador, a família extensa seria uma unidade de produção comunal por meio das roças, construção de casas, pesca e outros. Essa parentela era composta de uma chefia que concentra o poder das decisões que interessam à família (MELIÀ, 1986).

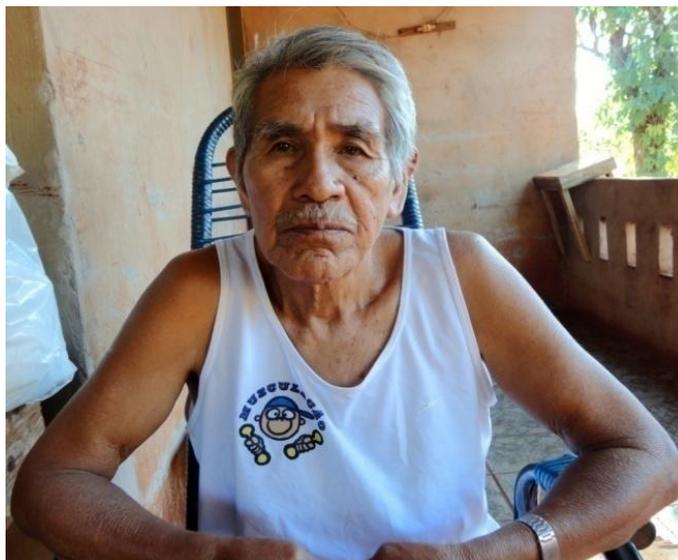
Com essas considerações, observamos que a organização social e cultural dos Kaiowá-Guarani, anteriormente mencionada, foi desfeita e a organização familiar

esfacelada, conseqüentemente, ocorreu a fragilidade dos grupos evidenciada com a ocupação do seu território e as inúmeras violências que sofrem.

Voltando aos relatos da senhora Sofia, ela afirmou que conversou com o pai sobre os problemas que tinha com a madrasta, e depois disso mudaram todos para a Aldeia Jaguapiru; contudo a situação permaneceu a mesma: ela era sempre maltratada pela esposa do pai. A única diferença foi que seu pai comprou uma carroça e a levava com ele para vender mandioca, banana e outras coisas na cidade de Dourados, MT, e comprava carne no matadouro na região de Água Boa.

Visitamos o senhor Tonany Júnior de Souza (Figura 23) e a senhora Maria Dolores Ramires de Souza, na Aldeia Jaguapiru. As casas estão organizadas como em uma pequena vila. Nesse dia, na vizinhança, tocavam algumas músicas - era o *funk*⁵⁸. Alguns jovens índios ouviam e dançavam; como é comum nos centros urbanos. As músicas falavam da vida na favela, violência, drogas e palavras com dúbio sentido e conotação sexual.

Figura 23 - Senhor Tonany Junior de Souza - Aldeia Jaguapiru



Fonte: Acervo do pesquisador.

Dourados está muito próxima aos limites das aldeias indígenas, que fica cerca de 2 km da cidade. Observa-se que a lógica dessa proximidade aponta para mudanças profundas nas relações e práticas cotidianas dos Kaiowá-Guarani. A criação das aldeias próximas das cidades foi uma estratégia governamental de localização; a maioria dos Kaiowá-Guarani foi transferida para as reservas com proximidade do centro urbano. Hoje, esses locais

⁵⁸Gênero musical originário dos Estados Unidos na segunda metade da década de 1960, criado por afro-americanos.

são praticamente considerados como bairros da cidade e enfrentam inúmeros problemas. É o caso das reservas indígenas de Dourados (Jaguapiru e Bororó), que, além de serem quase “integradas” à cidade, são separadas por uma rodovia (MS-156).

Na casa do senhor Tonany havia movimentação familiar e sem o uso de músicas ou danças. Nossa identificação informal e uma carta de apresentação foram suficientes para ser bem-recebido pelos índios idosos, filhos e netos. Usavam trajés simples e gestos refinados; com modéstia, convidou-me para sentar em cadeiras de ferro revestidas com fios de náilon. A senhora Maria Dolores fez-me sentar próximo de seu marido e logo justificou que ele possuía pouca audição; afastou-se e logo, com movimentos espontâneos e silenciosos, nos serviu café em xícaras e pires de louça branca, com os quais nos servimos do ritual ocidental.

Senhor Tonany, nasceu em 1942, e chegou à Missão Evangélica com quatro anos de idade. Ficou sem a mãe quando tinha dois anos, seu pai casou-se com uma índia da região onde eles moravam próximo à sede da Cia Matte Larangeira, em Ponta Porã.

O engajamento de índio na Companhia Matte Larangeira foi mais intenso em regiões mais povoadas com aldeias kaiowás-guaranis, como Caarapó, Juti, Campanário, Sessoró (Porto Sessoró), Porto Lindo/Rio Iguatemi, entre outras. Principalmente a localização de várias reservas demarcadas pelo SPI, até 1928, se deve ao fato de serem tais lugares acampamentos, ou locais de colheita de erva-mate.

A Companhia, no antigo sul de Mato Grosso, concentrou suas atividades no território de ocupação tradicional kaiowa-guarani. Seu monopólio, por um lado, afastou outros ocupantes nãoindígenas; em algumas regiões, impediu o processo de expulsão de Guarani e Kaiowa, e, por outro lado, submeteu uma grande quantidade de indígenas a trabalhos extremamente penosos e a intensos deslocamentos em face do trabalho, além de um regime de servidão que hoje poderia ser classificado como escravidão por dívidas (BRAND, 1997).

Logo após a concessão de terras para a Cia Matte Larangeira, o processo de posse do território kaiowá-guarani continuou com a atuação do SPI. O órgão governamental confinava os indígenas em reservas, liberando espaço para propriedade privada em uma região densamente povoada por esses índios. Somando-se a esse processo, havia a atuação da CAND.

No caso dos índios kaiowás-guaranis, várias famílias foram deslocadas de suas aldeias e acompanhavam a instalação de ranchos que se formavam para a colheita da erva-mate. Os Kaiowá-Guarani tiveram uma participação importante nas várias atividades exigidas do preparo da erva-mate.

Em muitos casos, com a família, se infiltravam nas matas em busca de um melhor local para fazer o rancho, para trabalhar todas as fases de elaboração da erva. Essas práticas nos ervais fizeram do índio um exímio conhecedor das técnicas de elaboração do produto. Esse conhecimento foi explorado pelo SPI, que passou a agenciar o trabalho dos índios com os fazendeiros e a própria Companhia Matte Larangeira (FERREIRA, E., 2007).

Senhor Tonany afirmou que logo o seu pai faleceu, e a madrastra teve que dividir os três filhos do ex-marido, duas meninas e um menino, e os entregou para os irmãos do ex-marido. Não podia ficar com eles, pois não tinha comida e tinha que procurar outro lugar para morar. Os dois irmãos maiores foram morar com um tio, e a outra ficou na região do Campanário, que se chamava Quilômetro 20.

Senhor Júnior e sua irmã foram entregues para um tio com o nome de Cornélio, mas ele logo avisou que os deixaria em um lugar que “recolhe crianças sem pai e sem mãe. [...] Nós viemos a pé de lá (próximo à sede da Cia Matte Larangeira) até aqui (Dourados – MT), gastamos oito dias” (SOUZA, T., 2013).

No lugar que eu morava era pobre mesmo [...] Lá onde eu nasci. De manhã comia só no almoço, depois não comia mais nada. A gente às vezes bebia só uma água e dormia. No outro dia tinha que sair no mato para caçar cará para comer, era um cará bravo do mato... mandioca, batata, alguns milhos seco que nós achava na roça para comer torrado. A nossa carne era de animal do mato como o veado, macaco, caititu, tatu e vários animais. Muitas vezes matava a nossa fome com frutas de cipó imbé, guavira, guariroba, piuna, limãozinho, coquinho, a fruta o goivé [...] era comida verde ou assado e outras frutas. Eu, a minha irmã, meu pai e minha mãe, nós tinha dia que comia de manhã. Após o parto, minha mãe morreu [...], depois o meu irmãozinho também morreu. Mas meu pai arrumou uma madrastra para nós. A vida do casal durou pouco tempo, meu pai ficou doente e morreu. Acabei ficando sem pai e sem mãe, a minha vida ficou mais difícil. A nossa madrastra entregou nós para um tio, mas ficamos pouco tempo com ele. Disse para nós que conhecia um lugar que pegava criança sem pai e sem mãe e resolveu trazer eu e a minha irmã para a Missão Caiuá. Eu me criei desnutrido mesmo. Acho que era por isso que quando eu cheguei na Missão eles me olharam assim e disseram escreve quatro anos... Mas eu tinha mais. Eu tinha couro e osso [...]. Quando acabou o orfanato, para mim ficou mais difícil ainda, porque eu não sabia mais quem era meu parente. (SOUZA, T., 2013).

Senhor Tonany reclamou que sua maior tristeza não se deu por conta das dificuldades que passaram no Quilômetro 20, mas por ficar separado dos pais, das irmãs e dos parentes. Não falava português e não entendia nada do que falavam na Missão. Fugiu algumas vezes para a casa de seu tio Cornélio, mas este o aconselhou com severidade a ficar na Missão e lhe dizia: “[...] eu não tenho condições de tratar de você aqui, eu já tenho bastante criança [...], aí ele me trouxe de novo, eu não fugi mais e fiquei” (SOUZA, T., 2013). Sempre que sentia saudade e queria voltar para a sua família, se lembrava das palavras do tio e permanecia entre os missionários.

Esses relatos revelam que as crianças indígenas eram encorajadas a ficarem na Missão, pois não possuíam outra forma de referência familiar, pois os núcleos de famílias extensas haviam se desfeito. A maioria das crianças, que viviam nesse período, se tornou vítima; e, juntamente com suas famílias, tornaram-se vítimas das alterações na organização familiar e cultural.

Nos últimos meses, Senhor Tonany encontra-se com a saúde fragilizada e usa medicamentos para conter a tuberculose – a doença é muito presente entre os índios Kaiowá-Guarani, principalmente nas aldeias Jaguapiru e Bororó⁵⁹. Durante a entrevista, tossia muito e franzia o rosto, com se estivesse com fortes dores.

Sua esposa Maria Dolores Ramires de Souza (Figura 24) disse que ele não reclama de seus problemas de saúde, e se levanta às quatro horas da madrugada para tomar o mate e dar uma volta na aldeia. Ele e toda a sua família são falantes da língua kaiowá, e deu vários exemplos para diferenciá-los dos Guarani.

Figura 24—Senhora Maria Dolores Ramires de Souza - Aldeia Jaguapiru



Fonte: Acervo do pesquisador.

⁵⁹Aldeias localizadas na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, a uma distância de 8 quilômetros da cidade. Pesquisa realizada pelo Observatório Nacional de Direitos Indígenas em Mato Grosso do Sul (ONDI/MS) revela, conforme os dados numéricos das populações indígenas das aldeias Jaguapiru e Bororó, que mais de doze mil índios, com a prevalência das etnias Kaiowá-Guarani-e Terena, vivem juntos nesses dois espaços.

Maria Dolores afirmou que a diferença está na palavra, cantou uma música sagrada dos Guarani e depois, como exemplo, a dos Kaiowá, sua etnia. Durante o canto afirmou que os seus ancestrais ainda vivem com eles.

Senhora Maria Dolores Ramires de Souza nasceu na região da Cia Matte Larangeira em 1938. Seu pai trabalhava na Companhia e dizia que era maltratado pelos empregadores da empresa. Ele trabalhava muito e, às vezes, não ia para casa durante a noite. Afirmou que muitos índios eram escravizados e, às vezes, mortos naquela empresa. Quando o índio não possuía dinheiro nem saúde para trabalhar e morar na Companhia, eles davam as contas e depois mandavam dois ou três atrás para matar.

A família da Sra. Maria Dolores vivia, nesse período, com difíceis condições de sobrevivência. Afirmou que seus pais

[...] morreram na aldeia de Caarapó. Meus irmãos começaram a trabalhar na derrubada da mata, pegava empreitada e levava eu pra trabalhar pra eles. Eu era a cozinheira deles e lavava a roupa, levantava de madrugada [...]. Eu fui para a Missão, só fiquei alguns meses, meus irmãos foram lá me buscar [...] Eles não me deixava sozinha [...]. Naquele tempo o homem branco abusava das índias à força. (SOUZA, M., 2013).

Maria Dolores morou na Missão, e, após alguns meses no orfanato, seus irmãos foram buscá-la, pois não queriam deixá-la sozinha com estranhos. Relembrou que na infância não tinha tempo de brincar nem de estudar, sempre teve que trabalhar com seus irmãos durante o desmatamento para as futuras plantações. Lembra dos revezamentos dos irmãos para não deixá-la sozinha nos acampamentos com os colonos que se aproximavam para ganhar terra.

A ocupação da fronteira oeste por meio da colonização e da implantação massiva da agricultura – estabelecida com a CAND, no final da década de 1950 - alojou aproximadamente mil famílias de colonos de várias regiões brasileiras. As terras foram divididas em mil lotes de 30 hectares cada um, cuja fragmentação dos territórios indígenas afetou profundamente os Kaiowá-Guarani.

Com a implantação da CAND, os Kaiowá-Guarani tiveram o período mais impactante, cuja transformação dos seus territórios ocorreu a partir da década de 1950, por meio da implantação de inúmeras fazendas. Nesse período, havia o intenso desmatamento na região em decorrência do crescimento das atividades agropastoris no antigo sul de Mato Grosso.

A maioria dos desmatamentos era realizada pela força braçal dos próprios índios, destruindo os chamados “fundos de fazendas”, locais onde muitos grupos indígenas ainda residiam. Como nas pesquisas descritas por Brand (1997, p. 88): “nesse momento se

completa a expulsão dos índios das suas terras tradicionais, intensificando o confinamento nas reservas”.

Fabio Mura, em sua pesquisa de mestrado com o título *Procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os kaiowá*, afirma que as reservas foram criadas pelo governo com a finalidade de liberar as terras dos indígenas para o mercado agropastoril e integração dos índios à nova ordem social que se formava (MURA, 2006).

Alguns dias depois fomos à casa de Iracy Vargas⁶⁰ (Figura 25), que, alegre e comunicativa, demonstrou ser conhecedora de passagens bíblicas. Fazia reflexões sobre os ensinamentos bíblicos e, de alguma forma, procurava transcendê-los para explicar os problemas atuais. Afirmou que naquele dia se levantou bem cedo para arrumar a casa e cuidar dos netos e ficar pronta para a nossa entrevista.

Para iniciar os depoimentos, trouxe cadeiras para nos sentarmos, mas preferimos o tronco de uma árvore. Durante o diálogo, várias crianças indígenas dirigiam-se à janela de sua casa para comprar picolés e refrescos - atividade que a professora Iracy desempenha para ajudar no orçamento familiar.

Figura 25 - Professora Iracy Vargas- Missão Evangélica Caiuá



Fonte: Acervo do pesquisador.

Senhora Aracy nasceu em 1954, teve seus pais mortos vítimas da febre amarela e da tuberculose. Ela chegou à Missão com dez meses e sua irmã com dez anos, ambas as irmãs sem qualquer alternativa de sobrevivência, pois, de acordo com a entrevistada, antes de

⁶⁰Indígena da etnia Kaiowá, foi acolhida como filha pela família do Reverendo Orlando Bonfim e Loide Bonfim.

chegar à Missão já haviam passado por outros grupos indígenas, mas não quiseram ficar com elas.

Nas considerações de Brand (1997), no final da década de 1940 e no decorrer da década de 1950, foi intensificado o processo de dispersão de vários grupos indígenas. Com já mencionamos, os Kaiowá-Guarani perderam suas referências familiares e o território onde viviam, sendo alguns grupos alojados em pequenas reservas nas regiões e outros fugindo para localidades distantes ou se integrando à população que surgia no antigo sul de Mato Grosso. Em um relatório de 28 de janeiro de 1947, escrito por um funcionário do SPI, afirma que a perseguição “em Dourados contra os índios era quase geral [...]”, vários índios estavam com os mesmos problemas: fome, doenças e sem forças de lutar para ficar em suas terras, segundo Brand (1997, p. 81).

Em outro relatório, com a data de 9 de junho de 1952, o chefe da 5ª Inspeção Regional relatou que os Kaiowá-Guarani “estão na mais lastimável situação de seres humanos”. Intensificado o processo de dispersão, insegurança e ameaças constantes por parte dos colonos, várias famílias kaiowás-guaranis perderam suas referências familiares e o território onde viviam.

Nesse período, Aracy Vargas, recém-nascida, fazia parte desses grupos dispersos e afirmou que:

Os missionários chegaram na aldeia e, vendo as dificuldades, convenceram as lideranças, os caciques, para proteger as crianças [...]. Não eram todas que estavam doentes [...]. Não eram todas que estavam morrendo por picadas de cobras, de insetos, essas coisas assim. As crianças estavam morrendo de fome... Elas ficavam no meio de um monte de gente e não ganhava nenhum pedaço de carne ou de pão. Então os missionários começaram a fazer visitas e trazer as crianças para o postinho da Missão. Eu fui nessa leva no meio de muito índios [...]. Graças a Deus, tinha aqueles índios que trabalhava com fazendeiro e na fabricação da erva mate e que já tinha um certo conhecimento e da realidade da vida fora da reserva, não achavam muito rigoroso deixar as crianças sair sozinha. Então deixavam os missionários levar. Metade da aldeia era firme na tradição indígena e a outra metade não, fazia oposição. Então graças a Deus, com essa oposição eu fui trazida pra cá [...]. Eu quando cheguei aqui só tinha pele e osso, tanto que os médicos me deram como morta, eu estava muito desnutrida [...] e com tuberculose. Na remessa de índios eu era a única menor e se eu voltasse para a aldeia poderia morrer. A minha irmã de dez anos já tinha compromisso de casamento, a família do noivo acolheu ela até chegar a idade de doze anos pra casar. Essa família não quis se responsabilizar para cuidar de mim. Dona Loide do Reverendo Orlando me recebeu e me adotou [...]. (VARGAS, 2013).

Considerando os inúmeros problemas que encontravam as populações indígenas, na década de 1950, a Missão Evangélica Caiuá tornava-se o único local capaz de garantir a sobrevivência delas. Era considerada referência para os índios que viviam nas fazendas da região de Dourados, principalmente pelo fato de haver um médico para atender os índios doentes com tuberculose e do alto índice de desnutrição que resultava em inúmeras mortes.

Com a incidência de doenças, os rezadores foram perdendo as suas forças e os seus remédios tradicionais não serviam para curar as suas doenças, resultando em óbitos e as crianças sem a presença dos seus pais perambulavam pelas reservas juntamente com outros índios. Por essa razão, os missionários protestantes convergiram seus esforços na fundação de um orfanato para atender as crianças vítimas das precárias condições oferecidas às populações indígenas. Esse projeto assistencialista resultava na evangelização dos Kaiowá-Guarani apoiada em dois pilares: no atendimento à saúde e no ensino escolar oferecido pelos professores da Missão.

Senhora Aracy, bem como os outros indígenas entrevistados, ao realizar os seus depoimentos, revela as lembranças de um passado que serviu como inspiração para pensar no presente e no futuro como algo integrado a outros acontecimentos. Ao falar do presente, nos trouxe os problemas que as populações indígenas vivenciaram,

[...] a maior parte das aldeias tiveram sua destruição concluída durante as décadas de 1950 [...]. As inúmeras doenças, contra as quais, em sua grande maioria, já são consequência direta da interferência dos novos colonizadores. Enfraqueceram a comunidade indígena e impõe a saída daquele espaço em busca do remédio necessário. A única alternativa de encontrá-lo está na sede das missões e dos Postos do SPI. (BRAND, 1997, p.130-132).

De acordo com os estudos de Giroto (2008), o SPI uniu-se com a Missão Evangélica Caiuá para desenvolver - em conjunto – o seu projeto assistencialista. Por causa da crise financeira do SPI, na década de 1930, os poucos recursos destinados ao Posto Indígena Francisco Horta não permitiram aos seus dirigentes desenvolverem atividades nas áreas mencionadas. Isto justificava a presença e o apoio assistencialista dos missionários da Missão no final da década de 1930, principalmente com a criação da escola primária na sede da Missão, para atender as crianças indígenas que viviam no Nhanderoa (no orfanato da Missão), inaugurado depois de receber muitas crianças que tiveram seus pais mortos, vítimas de uma epidemia de febre amarela. Com essas informações, observar-se que, por meio da atuação da Missão, juntamente com o SPI, havia um projeto de “integração”, “civilização” e “cristianização” que se fundiam com as atribuições do Posto Indígena Francisco Horta.

Cheguei à casa do senhor Getúlio de Oliveira (Figura 26), em junho de 2013, no dia da inauguração da casa de reza e de uma grande reunião, chamada de Aty Guassu. Havia vários índios e lideranças da etnia Kaiowá, Guarani, Terena, Kinikinau e Ofayé, oriundos de outras aldeias e representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Figura 26 – Senhor Getúlio de Oliveira - Aldeia Jaguapiru



Fonte: Acervo do pesquisador.

Senhor Getúlio nasceu em 1938, atualmente é liderança kaiowá-guarani da Aldeia Jaguapiru, da Reserva Indígena de Dourados, MS. Afirmou que as decisões nas aldeias são tomadas por meio de rezas e ser a casa de reza (Figura 27) mais do que o local de realização de rituais religiosos, pois é também o fortalecimento da resistência kaiowá-guarani na região.

Figura 27 – Casa de reza - Aldeia Jaguapiru



Fonte: Acervo do pesquisador.

A partir de 2013, os Kaiowá-Guarani começaram a reconstruir as casas de reza para reuniões e manifestações de sua religião. Em outros tempos, muitas dessas casas foram queimadas, por evangélicos ou por índios influenciados pelas crenças cristãs. No passado, dentro dessas casas não tinham camas, nem móveis, apenas redes e uma pequena fogueira, permanente, no chão, e era comum encontrar algumas panelas e objetos de caça (Figura 28).

Figura 28 – Objetos de reza - Aldeia Jaguapiru



Fonte: Acervo do pesquisador.

A *oga pysy*, também conhecida de *ogajekutu* (casa de paus fincados no chão), tinha como função abrigar as grandes famílias, extensas, com aproximadamente cem índios adultos e crianças. Dentro da casa, havia um altar chamado *yvyra'i marangatu*, feito de paus arredondados com vários instrumentos de reza pendurados, como o *mbaraka* e outros, também havia um coxinho de cedro entalhado a mão com a água para benzimentos e a chicha, bebida feita de milho, considerada sagrada para os Kaiowá.

Brand (1997), em sua pesquisa, detectou que a maior preocupação das comunidades kaiowás-guaranis está na esperança dos caciques/rezadores, principalmente na retomada das práticas religiosas e dos rituais de iniciação. O pesquisador observou que vários índios afirmavam que “recuperando a força da palavra, através da reza, em que se encontra toda a eficácia, o restante dos problemas serão superados” (BRAND, 1997, p. 266-267).

Ao contrário dos outros indígenas declarantes, constatamos que o Senhor Getúlio e o Senhor Xisto foram seletivos no resgate de suas memórias da infância; essa seletividade tem um importante significado. A infância tem uma função fundamental na reconstituição da memória, e, dessa forma, somos levado a pensar no que consistiu essa omissão ou silêncio e quais são os seus significados – traumas, receios, pacto de amizade? No entanto, concordamos com a afirmação de Paul Thompson (1992), na obra *A voz do passado: história oral*, a de que é preferível omitir ou silenciar a inventar um passado imaginário para preservar suas crenças ou ideologias.

No próximo item, falaremos sobre a escolarização na Missão.

3.3 Lembranças da escolarização kaiowá-guarani

A partir de 1943, com uma enfermidade e o falecimento do Reverendo Alberto Sydney Maxwell⁶¹, nos Estados Unidos, em 1947, para que a Missão não ficasse sem administradores, foi providenciando o envio de outras lideranças. Nesse caso, a direção ficou a cargo do Reverendo Orlando Andrade, casado com a professora Loide Bonfim (Figura 29).

Figura29 - Professora Loide Bonfim, Reverendo Orlando Andradee suas filhas⁶² Mirtes, Mary e Sarita - década de 1940



Fonte: Revista metodista A voz missionária – Acervo do Centro Cultural Martha Watts.

Senhor Tonany lembrou que na Missão havia duzentos e cinquenta alunos índios, a maioria vivia no orfanato. Muitas crianças indígenas iam para a Missão estudar, entretanto, sempre voltavam para as suas famílias no mesmo dia, mas outros ficavam vivendo internas no Orfanato, até mesmo os que tinham pai e mãe vivendo nas matas. Entretanto,

⁶¹Os primeiros fundadores, o Reverendo Alberto Sydney Maxwell e sua esposa Mabel Davis Maxwell - representantes da *East Brazil Mission* - permaneceram na região de Dourados, no período de 1928 a 1941. Enquanto realizava perfurações para um poço na Missão de Mambaí, o Reverendo Maxwell contraiu doença nos pulmões.

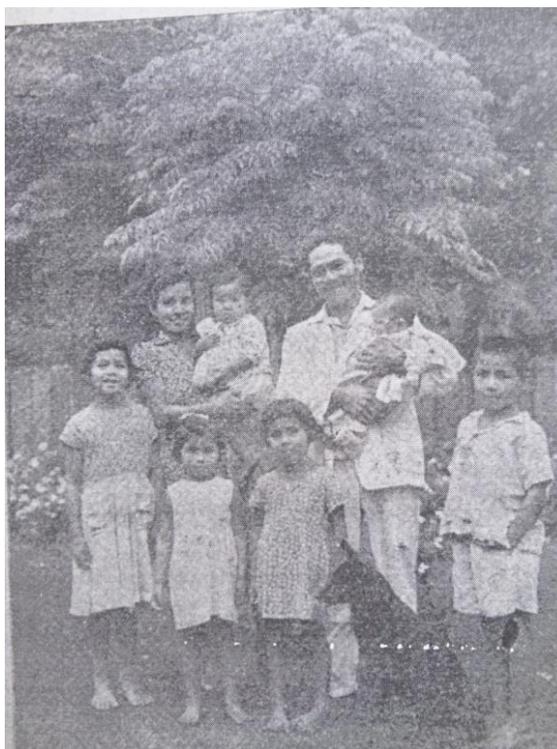
⁶²Nesse período, Aracy Vargas ainda não estava com a família.

também recebiam na escola da Missão os filhos de fazendeiros, de colonos e dos agentes dos postos indígenas.

Observou que várias crianças indígenas foram adotadas por protestantes de outras cidades, e outras, não. Para ele, as que eram levadas para morar com as famílias dos brancos eram as crianças que não possuíam pais vivos nem família. Declarou que desejava ser adotado, principalmente por observar que muitos de seus amigos do Orfanato foram embora e nunca mais voltaram. Lembrou ainda que no pátio da Missão havia “[...] muito choro, ainda me lembro [...] ficavam lá chorando. Alguns consolavam, mas outros não; eu mesmo chorei muito. Eles diziam: você tem que conformar, é assim mesmo... Somos muitos iguais a você [...]” (SOUZA, T., 2013).

Na década de 1940 era comum a divulgação de adoção de crianças indígenas por protestantes (Figura 30).

Figura 30 – Família protestante com os filhos adotivos kaiowás-guaranis – década de 1940



Fonte: Revista metodista A voz missionária – Acervo do Centro Cultural Martha Watts.

No passado, as crianças indígenas kaiowás-guaranis eram criadas em uma estrutura de família extensa, que abrangia avós, netos, genros, noras e outros, todos residindo em uma única casa grande. As crianças brincavam e exerciam várias atividades juntas,

dividiam as mesmas atividades diárias, aprendiam na convivência com todos, vendo, ouvindo e praticando diversas atividades em comum.

Tonico Benites, em seu texto sobre *A escola na ótica dos Ava Kaiowa: impactos e interpretações indígenas*, afirma que os pais kaiowás-guaranis falavam baixo com seus filhos e não havia castigos físicos (BENITES, 2009). Educar e ensinar as crianças kaiowás-guaranis deveria seguir o modo de ser de cada grupo familiar ao qual pertenciam.

A organização social dos [...] Kaiowá é centrada na família extensa (te'yi ou ñemoñare) formada por pelo menos três gerações: tamõi (avô), jaryi (avó), filhos e filhas, genros e noras, netos e netas, no passado residia numa única habitação grande (oygusu). Esta organização era administrada por um líder doméstico (teko laja rerekua), político (mburuvixa), sob orientação de um xamã (ñanderu) ou líder religioso [...]. Cada família extensa vivia de forma autônoma, distanciando-se 05, 10 e até 20 quilômetros de outra grande família. Desse modo o território (tekoha guasu) era preenchido pelos conjuntos de famílias extensas Ava kaiowá. (BENITES, 2009, p. 25)

Com a perda dos territórios, várias crianças foram vítimas, junto com suas famílias, de intensas mudanças na estrutura familiar ocasionadas pela redução e expulsão de seus territórios. Brand (1997) afirma que a rapidez das transformações no antigo sul de Mato Grosso afetou profundamente a organização familiar, social, econômica e cultural de muitas famílias kaiowás-guaranis.

Senhor Tonany terminou os estudos e teve que deixar a Missão, pois os índios que conseguiam concluir todas as etapas de aprendizagem, caso desejassem continuar os estudos, deveriam ir para a cidade de Dourados, MS. Entretanto, o senhor Tonany não possuía família e estava sem lugar para morar, tendo que residir alguns meses na casa de um índio que o acolheu, porém teve que se mudar e ficou sem lugar para se abrigar.

Lembrou-se que se hospedava na casa de um e de outro, recebia comida e acomodava-se por alguns dias para pensar na vida, mas ressalta com dignidade que sempre trabalhava nos afazeres da casa, como forma de pagamento, pois era a única coisa que poderia oferecer. Nesse período em que ficou fora da Missão, afirmou que bebia muito e, para ficar satisfeito, tinha que “cair no chão”, não comia nem tomava banho, só gostava de festa e de consumir bebidas alcoólicas para não ficar acordado. Relatou que já não sabia quem era e via muita tristeza nas aldeias. Ficou muito doente e adquiriu tuberculose, buscou tratamento e a cura no hospital da Missão. Após os conselhos de Loide Bonfim, voltou à Igreja da Missão. “Foi assim, após muitos anos de sofrimentos, que consegui reconhecer-me como homem” (SOUZA, T., 2013).

Carlos Coloma (2001), no texto *Processo de alcoolização no contexto das nações indígenas*, ressalta a importância das mudanças socioculturais no processo de

desterritorialização. Sobre o processo de alcoolização no contexto das nações indígenas, afirma que o sofrimento individual ou mesmo coletivo pode ser considerado com um fator determinante para a quebra do equilíbrio individual e o alcoolismo como uma das manifestações do desequilíbrio juntamente com outras.

Senhor Tonany relatou que, após ficar bom de saúde, ainda moço, apareceram alguns técnicos da Massey Ferguson na Aldeia Caarapó e ofereceram trabalhos com tratores. Fez um curso técnico de motorista e auxiliar de mecânico, e, após o seu treinamento e aprendizagem de técnicas de mecânica, na cidade de Dourados, MS, com alojamento e alimentação, foi trabalhar de tratorista para fazendeiros da região. Trabalhava dia e noite, tinha pouca parada para descansar, mas aguentou por muitos anos. Afirmou que não tinha outra forma de viver a não ser trabalhar para o próprio sustento de cada dia.

Verificamos que o trabalho de campo dos missionários protestantes fez com que muitos kaiowás-guaranis estimulassem seus filhos a estudar na escola da Missão. Benites (2009) afirma que, para muitas famílias, a escolarização – leitura e escrita do branco – é importante fonte de saberes externos e, se bem-apreendidos, podem trazer poder político e prestígio entre os índios.

Outra questão importante sobre as experiências com a leitura e a escrita são expressas nas pesquisas de Brand (1997). Segundo o pesquisador, as experiências de vários índios com ervateiros, fazendeiros, agentes do SPI, missionários protestantes e outros fizeram com que os Kaiowá-Guarani entendessem que ler e escrever deveriam ser relevantes na defesa de suas culturas e para não serem “passados para trás”.

Ao lembrar de suas experiências escolares, o senhor Nicolau afirmou que

não queria ir pra missão, ficar lá no meio de gente estranha, mas meu pai mandou ir [...] Meu pai também não gostou muito, porque passou uns tempos ele começou a reclamar que estava sozinho, trabalhando sozinho e nós era bastante e um só pra manter [...]. Na sexta-feira eles liberava e nós vínhamos a pé, eu e meu irmão [...]. Era longe e nós corríamos pra chegar em casa ainda de dia. Quando nós chegávamos da Missão, minha mãe me recebia, mas não perguntava nada pra mim, se eu estava gostando ou não. Minha mãe era calada e tinha receio do pai, ele era bravo para ela [...]. (MACHADO, N., 2013).

A maioria dos indígenas internos na Missão Evangélica Caiuá morava longe de sua família e sentia dificuldades em regressar para suas casas no mesmo dia. Os entrevistados afirmaram que, naquela época, a floresta era densa e chovia muito, sempre precisavam abrir novas “picadas”. Pensando nessas questões, muitos ficavam na Missão e, nos finais de semana, regressavam para suas famílias.

Senhor Getúlio também afirmou que na “Missão eram muitos índios, mas tinha branco também, mas era pouco. Eu não morei no Orfanato⁶³, pois não existia ainda. No meu tempo não tinha como morar [...]. Tinha que sair da aldeia a pé e voltar a pé todos os dias” (OLIVEIRA, G.,2013).

Os horários eram organizados de forma que todos tinham atividades para realizar na Missão. As turmas eram divididas em dois grupos, uma estudava de manhã e a outra na parte da tarde. Os indígenas que estudavam no turno matutino, à tarde trabalhavam nas lavouras de milho, feijão, mandioca ou na horta da Missão. As crianças indígenas cuidavam de porcos, de galinhas, debulhavam e moíam milho para fazer fubá. Aqueles que estudavam no período da tarde, de manhã seguiam os mesmos trabalhos de forma que todos atuavam em uma mesma atividade. Algumas vezes, eram levados para trabalhar na Fazenda Caiuã - propriedade da Missão Evangélica Caiuá – e nas lavouras de algumas fazendas na vizinhança.

Foram unânimes em relatar que estar na Missão era muito diferente da aldeia. A alimentação era regrada, sentiam muita fome durante as atividades nas lavouras, mas aprenderam a não reclamar. Os depoentes – senhor Nicolau, senhor Tonany e senhor Getúlio – relataram que

Quando vivia com a minha família era diferente; podia comer à vontade [...]. Lá não [...] Tinha um pratinho só. E cedo era uma xícara de chá e às vezes tinha um tipo de mingau de farinha de milho. Tomavam aquilo e quem tinha que ir pra escola iam pra escola. Eles tinham uma fazenda e vacas de leite, porco também [...] Só que pra nós mesmo não sobrava, esse negócio de leite, nós não sabia o que era. Eles apanhavam capado, tiravam a espinhaça, tirava aquele gominho pra cada um. O resto do porco nós não sabia o que fazia, se vendia ou se ficava pra eles (MACHADO, N., 2013).

Nós trabalhávamos na roça, horta na Missão... Tinha que molhar as árvores que plantaram, varrer todo o terreiro, depois de varrer tudo nós íamos tomar o café e para a luta . Aqui na Missão algumas vezes comia pão, mas a maioria era mingau de fubá uma vez só. Era colocado num prato para nós, mas era regrado também [...]. Comia pouco [...] não enchia nada. E nós íamos almoçar às 11h com a barriga roncando... E assim era diário. O almoço era uma pratada só. Verdura era o que tinha, mas índio não gosta de verdura não [...] E tinha que comer obrigado. Cada cabeceira da mesa tinha um mandão, um índio que vigiava só para ver se nós estávamos comendo verdura (SOUZA, T., 2013).

[...] Quando eu estudei não tinha merenda na escola, depois tinha só uma caneca de mingau de fubá. Eu não almoçava na Missão, terminava a aula voltava para aldeia [...] chegava tarde em casa. (OLIVEIRA, G.,2013).

Senhora Sofia afirmou que sempre teve vontade de estudar, todavia, só depois de grande foi para a escola. Não era na Missão, mas os professores eram todos missionários que viviam na Missão. Para ela, a escola era um lugar mágico, todos os dias buscava água no

⁶³Nhanderoça.

córrego para deixar na sua casa e tomava banho, mesmo com o frio rigoroso, pois afirmou que exigiam chegar limpa à escola.

Não podia chegar atrasada, a professora Maria Luiza ficava brava e deixava nós de castigo. Muitas vezes tinha que sair daqui correndo [...]. O meu irmão corria também. Com o tempo meus irmãos pararam de estudar, mais eu continuei porque queria mesmo. Quando eu tinha doze anos, a minha professora, Dona Maria Luiza, falou para nós: vamos levar vocês para lá... Não sei, só sei que levou nós. [...]. Não tinha banco nem nada... E nós ficamos lá sem fazer nada. [...]. (MACHADO, S., 2013).

A escola citada pela senhora Sofia refere-se a um barracão na região da Farinha Seca, localizada no centro da Aldeia de Dourados. As atividades escolares nesse local funcionaram até 1956, depois dessa data a escola foi assumida pelo SPI com o nome de Francisco Ibiapina – em homenagem a um dos seus principais encarregados da reserva na década de 1920. A professora Maria Luiza era missionária e alfabetizadora, dedicava-se ao ensino das crianças kaiowás-guaranis na sua própria língua. Criou a primeira escola bilíngue em Dourados e no sul de Mato Grosso. Aproveitava as histórias contadas pelos próprios índios para produzir materiais, confeccionados nas aldeias, e ensiná-los de forma mais próxima de suas culturas (AECIB, 1952).

No que tange aos aspectos de evangelização e conversão, em 1952, possuíam sessenta e dois membros (indígenas ligados diretamente à Igreja Protestante) maiores e noventa menores. Uma escola dominical com cento e cinquenta alunos matriculados divididos em oito turmas. Havia duas escolas filiais nas matas e cinco pontos que eram regularmente assistidos por meio de pregação (AECIB, 1952).

Este trecho de *O Expositor Cristão* é bastante significativo, apesar de ser de 1933, nos elucida a respeito das atividades do processo de ensino. As palavras do Dr. Nelson de Araújo são esclarecedoras, ao afirmar que todos os dias havia uma nova programação:

[...] há dias que os índios estão muito desatentos. Passo todo o tempo em brinquedos e cânticos. Em outros dias, levo revistas ilustradas e distribuo uma para cada aluno. Após ver e rever a revista, cada um conta o que viu e faz as perguntas que desejam. Já levei o ‘Bem-te-vi’⁶⁴. Foi muitíssimo apreciado. Em outro dia mostrei o National Geographic Magazine. Foi um sucesso! Um número trazia várias fotografias da China e quando um menino viu os retratos dos chineses, gritou: ‘estou vendo índio’. Foi um reboliço na classe para ver os índios. Outro número trazia um ótimo artigo sobre peixes, com belíssimas ilustrações coloridas, que levantaram o grito: ‘Piráporan’-peixe bonito – Outro reboliço! Os retratos de animais são apreciadíssimos. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1933, p.6).

Doutor Nelson, em suas cartas destinadas ao jornal *O Expositor Cristão*, avisava aos leitores que havia falta de materiais escolares e pedia para enviarem cartilhas de

⁶⁴Revista infantil *Bem-te-vi*, publicada pela Igreja Metodista.

alfabetização, principalmente a *Cartilha do Povo*⁶⁵. Informava sobre as improvisações de carteiras para as crianças com caixotes de gasolina e pedia o envio de cadernos, lápis comuns, lápis de cores, quadros com gravuras (de animais e de outros objetos do civilizado), revistas diversas, livros de romances - mas de boa moral - educativos, quadro-negro e bancos escolares.

Somente a partir da década de 1940, a Missão se consolidava na região com suas atividades de atendimento (escola, catequese e no atendimento médico); inaugurava a igreja e a escola (o hospital foi inaugurado em 1963, mas o atendimento médico já ocorria –na presença de índios(Figura 31), alguns já convertidos ao protestantismo, e de autoridades do município).

Figura31 – Reverendo Orlando Andrade no ambulatório da Missão –década de 1940

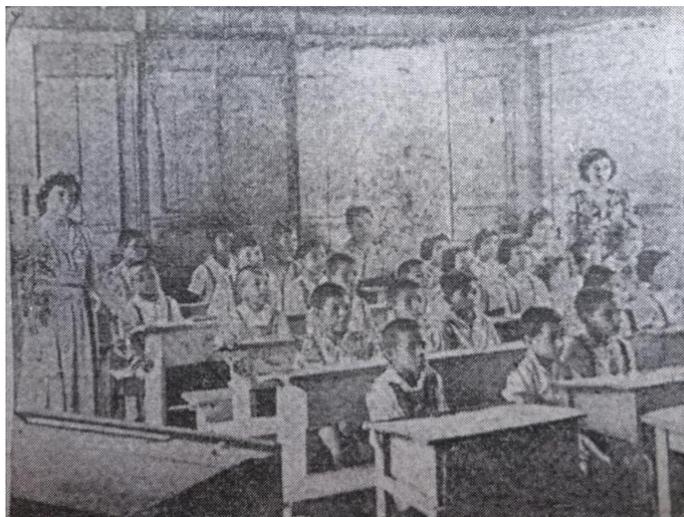


Fonte: Revista metodista A voz missionária – Acervo do Centro Cultural Martha Watts.

A partir de 1940, com o aumento do número de missionários, ampliaram o atendimento, principalmente, na área da educação e da religião oferecidas aos índios e aos habitantes de Dourados (Figura 32).

⁶⁵A *Cartilha do Povo*, publicada pela primeira vez em 1928, foi utilizada por mais de seis décadas como instrumento de alfabetização nas escolas brasileiras, idealizada pelo educador Manuel Bergström Lourenço Filho (1897-1970).

Figura 32– Sala de aula com as professora missionárias e crianças indígenas kaiowá-guarani - década de 1940



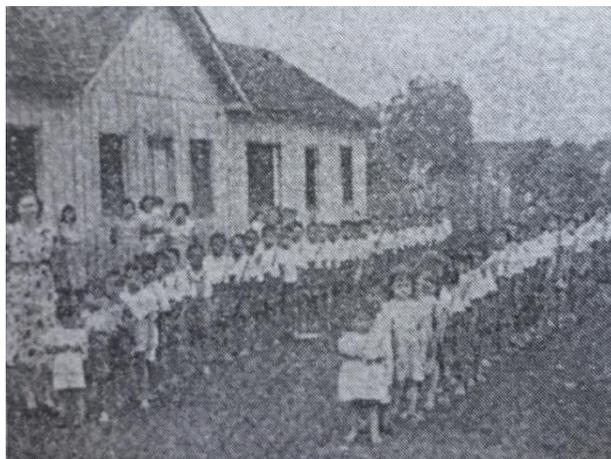
Fonte: Revista metodista *A voz missionária*. Acervo do Centro Cultural Martha Watts.

Os missionários viam na educação escolar as bases para a integração e o progresso cultural dos Kaiowá-Guarani. Consideravam a instrução escolar como um meio para instruí-los aos novos comportamentos e eliminar os hábitos considerados “selvagens”, “anti-higiênicos” e combatendo a “insensibilidade” e “preguiça” dos indígenas. Buscavam torná-los adeptos úteis para a igreja e à população que se formava (CARVALHO, 2004).

[...] O que era esperado com entusiasmo e preparado com tôdas as fôrças, chegava logo: o dia da festa, 20 de Agôsto de 1939; inauguração da escola primária e do templo. Fatos deveras auspiciosos pois marcavam o progresso do trabalho e a realização de tantas esperanças. Era dia solene. Domingo de sol brilhante, na sede da Missão [...]. Índios de todos os cantos, irmãos e amigos de tôdas as partes vizinhas, e muita gente de Dourados com os seus elementos mais representativos e as autoridades, acorreram à festa inaugural. Emocionados os irmãos tomaram parte em tudo, e as representações infantis agradaram muito, marcadamente os indiozinhos cantando ‘Pequenos raios somos’. O sr. Prefeito hasteou a bandeira em frente ao pavilhão e inaugurou a escola ao som do hino nacional, cantando por nós e pelos índios. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1940a, p.7).

Acreditava-se que a escola cumpriria sua grande missão, de formar “aquela gente” para a "obra civilizadora" que a nova nacionalidade brasileira requeria: homens afeitos ao trabalho. Importante ainda se faz destacar que na Missão havia o hasteamento da Bandeira Nacional (Figura 33), como demonstração icônica da nacionalidade brasileira extensiva aos índios, correlacionada à prática do "civismo". A Bandeira funcionava como um símbolo do progresso e da transformação social visível dos índios a um estado desejável de civilidade.

Figura 33 – Crianças indígenas no pátio da escola durante o hasteamento da Bandeira Nacional - década de 1940



Fonte: Revista metodista A voz missionária – Acervo do Centro Cultural Martha Watts.

Havia uma combinação de estratégias múltiplas do aparelho institucional (SPI e a Missão), não apenas por simples destruição da alteridade, o que de fato fez, mas, ao mesmo tempo, se apresentava como “máquina” de produzir individualidade, por exemplo, a recompensa (assistência) assentada no indivíduo, e não na comunidade como um todo.

As primeiras iniciativas educacionais na região eram quase todas ligadas a grupos religiosos (Figura 34), escolas privadas ou confessionais. Em 6 de abril de 1939, foi inaugurada a primeira escola com turmas de 1ª a 4ª séries, chamada “Escola Erasmo Braga”, que ainda se encontra em atividade, sob a direção dos protestantes. As primeiras experiências escolares aconteceram na Casa de Culto.

Figura 34– Crianças indígenas no templo religioso da Missão - década de 1940



Fonte: Revista metodista A voz missionária – Acervo do Centro Cultural Martha Watts.

Regina Heloiza Targa Moreira, ao organizar a obra *Memória fotográfica de Dourados*, expressa que, com a chegada do primeiro vigário em Dourados, Frei Higino Lattek, a Igreja Católica criou, em 1941, a Escola Paroquial Imaculada Conceição, mas foi fechada em 1946. “Em 1950 essa mesma instituição criou a Escola Paroquial Patronato de Menores que funcionou até 1953”, na antiga Casa das Freiras (MOREIRA, 1990, p. 77). No início de 1940, foi criada a primeira escola municipal.

Lori Alice Gressler e Lauro Joppert Swensson Junior, no livro *Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul: destaque especial ao município de Dourados*, relatam que, em 1946, o Decreto Municipal nº 70 estabelecia o regulamento da Colônia Agrícola Municipal de Dourados e, no seu artigo 22, determinava a oferta de “instrução primária” gratuita para os filhos de colonos, com frequência obrigatória. O artigo 38 estabelecia multa de Cr\$ 100,00 para pais de menores não frequentes - havia visita de policiais nas casas para verificar a presença das crianças, filhos de colonos nesses locais (GRESSLER; SWENSSON JUNIOR, 1988).

No período de 1943 a 1950, verificou-se a atuação federal na região, com a construção de doze escolas pela administração da Colônia Agrícola Nacional de Dourados. De acordo com Moreira (1990), tem-se a informação de que no início da colonização foram instaladas 150 escolas no Núcleo Colonial de Dourados, as quais foram transferidas para as prefeituras municipais. No início da década de 1950, também se fez presente o ensino estadual com a criação do Grupo Escolar “Joaquim Murtinho” e, em 1950, foi criado o Patronato de Menores (MOREIRA, 1990).

Observamos nos documentos mencionados nos capítulos anteriores que a educação escolar recebia atenção especial. Vietta e Brand (2004) afirmam que os missionários se preocupavam com a leitura e a escrita dos índios, não apenas para as novas frentes de trabalho, mas, principalmente, para torná-los leitores de texto bíblicos.

A Missão possuía normas escolares a serem cumpridas, acreditava-se que ler e escrever eram obrigação de todos os Kaiowá-Guarani. Além de instruí-los para as práticas de leituras bíblicas, também aconselhavam sobre as dificuldades que teriam que enfrentar com a nova civilização que se aproximava. Também encontramos nos registros da história da Missão Evangélica Caiuá algumas considerações de missionários: a criação do Orfanato Nhanderoa não estava diretamente ligada aos interesses de missões e divulgação do metodismo. Os registros de *O Expositor Cristão* revelam que outros motivos os levaram à criação da instituição:

1. Há órfãos entre os índios como entre os civilizados;

2. Há crianças sem lar, mesmo não sendo órfãos, porque os laços de família não são duradouros e os pais, muitas vezes, casando-se novamente, não se vêem no dever de zelar pelos seus filhos do primeiro casamento;
3. Quase sempre os parentes ou terceiros não se interessam pelos órfãos pequenos, e não os querem em sua companhia;
4. Quando acolhem crianças estranhas é simplesmente para explorar o trabalho que estas podem prestar. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1941a, p.8).

A título de exemplo, o senhor Tonany e senhora Aracy afirmam que havia órfãos que, sem lugar para ir, amparados pelos parentes que também encontravam dificuldades para sobreviver, passando por grandes dificuldades, encontraram refúgio na Missão. Afirmou Aracy: “sem os missionários não teria sobrevivido” (VARGAS, 2013).

Sobre a escolarização, o Senhor Tonany ressalta que muitos Kaiowá-Guarani não conseguiam ler e escrever. Afirmou que

[...] tinha índio que não conseguia mesmo [...] eu até hoje não consigo entender o porquê. Nós não sabíamos o português, mas era obrigado a aprender (SOUZA, 2013a). Alguns filhos de colonos e fazendeiros estudavam com os índios na Missão, eram poucos, mas eles estavam lá [...]. Iam bem nas aulas e mudavam de ano mais rápido que nós índios. (SOUZA, T., 2013).

As experiências do Dr. Nelson de Araújo, em uma carta aberta do dia 19 de abril, no jornal *O Expositor Cristão* (1933, p. 6), observou que alguns índios eram dispersos para a aprendizagem, mas outros possuíam “[...] ótima memória, decorando tudo com a maior facilidade”. Também apontou que várias crianças conseguiam aprender a ler e escrever com facilidade (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1933). Considerou como um fato extraordinário uma menina kaiowá-guarani ter decorado e recitado com perfeição mais de quarenta versículos bíblicos e o Salmo 23⁶⁶, um dos salmos preferidos do professor missionário (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1933).

Os professores usavam diversas estratégias para desenvolver um trabalho pedagógico capaz de ajudar as crianças no processo de ensino. Em 1940, trabalhavam na mesma sala com todos os alunos e alunas, sem diferenciação de idades, sendo necessário atender individualmente cada criança.

Senhor Tonany afirma que aprendeu a ler depois de muito tempo e que teve dificuldades para aprender a língua portuguesa, mas sabia que era inteligente e esperto. Começou a ler e a escrever depois da terceira série. Afirmou que

⁶⁶Segundo a tradição judaica, o Rei David teria escrito esse salmo quando estava cercado em um oásis, à noite, por tropas de um rei inimigo, o que justifica o Salmo inserir tamanha confiança na “Providência Divina” contra os inimigos. Na tradição cristã protestante, o salmo é realizado para afastar perigos e perseguições, considerado uma das orações mais poderosas.

[...] uma coisa eu quero contar isso, não é mentira não, é verdade. Naquele tempo os professores gostavam de tomar a lição da gente. Eu mandava ler para mim, duas ou três vezes. Eu falava de cor todas as lições. Toda a minha vez, chega a minha vez, levantava, fazia e falava da minha cabeça só, e não porque sabia ler, não sabia não. Mandava ler, uma que sabia ler, mandava ler duas ou três vezes para mim. Eu guardava todinho na cabeça. Aquela lição que fosse dar amanhã, por exemplo, amanhã. Eu guardava tudo aquilo na cabeça, e a professora chegava e falava, agora é tua vez. Eu levantava, abria e ia falando ali certinho. (SOUZA, T., 2013).

A escola era dirigida por horários, regras e atividades, mas as crianças indígenas não conseguiam cumprir todos eles. Senhor Tonany afirma que Chester Soares Bomfim sempre ficava no pátio, às vezes no refeitório, na sala de aula ou no dormitório para relembra-los sobre o que fazer. Havia um sino no pátio da Missão, e, quando tocava, as crianças deveriam mudar de atividades, ir para a escola ou para a igreja (Figura 35).

Figura35 - Crianças kaiowás-guaranis no pátio da Missão –em destaque, o sino da Missão



Fonte: Acervo do Centro Cultural Martha Watts.

Os missionários buscavam disciplinar as crianças em um novo contexto, totalmente diferente das experiências culturais vivenciadas pelas crianças kaiowás-guaranis, que lhes permitiam a liberdade para experimentar os desejos às descobertas do mundo. Levi Marques Pereira, em sua dissertação com o título *Parentesco e organização social dos Kaiowá*, afirma que os índios adultos da etnia Kaiowá-Guarani consideravam natural a criança ser curiosa, inquieta e buscar novas experiências. A liberdade dessas crianças não os permitia distanciar das principais notícias das aldeias e sempre sabiam de todos os acontecimentos de suas famílias.

Nedina Bondina Andrade, diretora da escola e esposa de Chester, era muito rígida, declarou senhor Tonany.

[...] cansou de quebrar régua, essas coisas na minha cabeça, esse tempo era régua de madeira, grande e quebrava na minha cabeça porque ela dizia que eu era muito

cabeçudo na escola. As alunas faziam com o cabelo aberto assim e descia na minha carteira, eu cortava com gilete, eu cortava aquilo e ficava de joelhos lá. Ela carregava milho já para isso ou feijão cru. Feijão cru e milho. Ficava ajoelhado lá em cima, tem esses carocinhos no joelho e tinha que estudar também. Assim mesmo, eu levantava, e estava cravado no meu joelho. Mas eu... fui criado e muito bem educado. Eles me ensinaram muita educação, como se deve fazer, tudo isso bem educado. Respeitar os outros. Graças a Deus, que eu entendi muito bem essas coisas. É eu nunca gostei de mostrar mau humor para pessoa nenhuma. Posso está até doente, mas quando depender eu atendo. (SOUZA, T., 2013).

Giroto (2008, p. 135, grifo da autora) afirma que “A escola e a religião deveriam se constituir nos instrumentos mais eficazes para transformar o índio em ‘cidadão brasileiro’, incorporado à sociedade local”.

A Missão oferecia até a quarta série, e, depois dessa etapa de escolarização, os índios deveriam estudar na cidade, mas os missionários não se responsabilizavam pela continuidade do ensino escolar. Muitos tinham gosto pelos estudos, mas, ainda jovens, foram liberados da Missão e muitos índios ficaram sem lugar para aonde ir. Alguns foram trabalhar nas fazendas ou na cidade e outros sumiram sem deixar notícias; não se sabe se continuaram os estudos ou não.

Toda a vida eu fui respeitoso, gosto de respeitar os outros, os mais velhos, as pessoas que está falando com a gente. A escola me deu muita educação eu agradeço a escola que me deu muita educação e [...] quando eu aprendi, estava no quarto ano, aí que eu queria estudar mesmo. Estava bem por dentro do assunto, aí queira estudar e teve que parar, porque a Missão não podia ficar conosco, não tínhamos mais idade para ficar lá... o orfanato também fechou. (SOUZA, T., 2013).

Os índios entrevistados afirmaram que aprenderam a ler e a escrever em uma cartilha escrita em língua portuguesa e em guarani. Os conteúdos das disciplinas eram datilografados, o material era encadernado em um volume e entregue para cada índio. O conteúdo de matemática continha apenas três folhas, pois essa disciplina era pouco ministrada; os entrevistados afirmaram que os missionários gostavam de ensinar a língua portuguesa. Levavam o globo terrestre e o mapa-múndi para explicar a localidade de algumas regiões, caderno e borracha. Relataram que não havia outros recursos pedagógicos nem materiais didáticos; era exigida a memorização e a repetição dos conteúdos, na escrita e na leitura. Tonany afirmou que deveriam escrever o mesmo conteúdo várias vezes até aprender.

Tinha muitos índios que reprovam, não conseguiam a nota. Tinha leitura, a matemática era difícil, não aprendia tabuada [...]. Na minha turma, era na quarta série, muitos não conseguiu a nota. [...] Eu me lembro que a diretora chegou em nossa sala olhou e disse assim para a minha professora: passa todo mundo, não tem jeito, não aprende mesmo [...] e passou uma grande remessa, era índio de todas as idades, era pequeno e grande. (SOUZA, T., 2013).

Os senhores Getúlio e Xisto Sanches destacaram que estudaram na língua portuguesa e guarani. Eles foram um dos primeiros alunos a estudarem na educação bilíngue em uma proposta realizada *pele Summer Institute of Linguistics (SIL)*⁶⁷ e a Missão Evangélica Caiuá. Ressaltaram que aprenderam com dificuldades o conhecimento do branco, mesmo na língua guarani e em português; as aulas de religião vinham anexadas aos conteúdos, não separavam as disciplinas.

O *Summer Institute of Linguistic* é uma instituição com sede nos Estados Unidos, e ainda hoje reúne linguistas para o estudo, fundamentalmente, das línguas indígenas. Seu trabalho, no Brasil, teve início em 1956, a convite do Museu Nacional/Universidade do Brasil. Em 1957⁶⁸, iniciou os trabalhos com os índios kaiowás-guaranis, no sul do antigo Mato Grosso.

O SIL desenvolvia projetos na área educacional, associando trabalho missionário e pesquisas linguísticas, ou mais precisamente, passavam a atuar no campo linguístico aplicado à educação. Esses educadores/missionários utilizaram a língua materna para a alfabetização de alunos indígenas, com o objetivo de facilitar aprendizagem em segunda língua. O aprendizado em língua materna servia como ponte para o ensino da língua portuguesa, assim como também todos os valores culturais brasileiros e religiosos.

Os linguistas do SIL construía um modelo de educação em que o professor é relegado a uma condição de simples executor das tarefas estabelecidas pelo Instituto, que teria as condições técnicas, como suporte supostamente científico para estabelecer as bases de sua operacionalização.

As propostas iniciais do SIL, de fato, tinham como objetivo uma atuação de caráter científico. Para tanto, desenvolviam-se pesquisas linguísticas entre vários povos indígenas, pois acreditavam que, por meio de um conhecimento linguístico seria possível suprir as deficiências do SPI. Embora as propostas do SIL indicassem a preservação da diferença na língua das comunidades indígenas, na verdade, pressupunham a transformação dos costumes.

⁶⁷A missão evangélica americana *Summer Institute of Linguistics (SIL)* foi criada no México na década de 1930. Como forma de sustentação política, expandiu-se na América Latina por meio de alianças com intelectuais latino-americanos e não com o apoio das igrejas evangélicas locais. A Missão teve como política manter responsáveis nos assuntos indígenas, políticos e intelectuais, tais como Lázaro Cardenas no México, Vargas Llosa no Peru e Darcy Ribeiro no Brasil. Observa-se que essa união não proporcionou mudanças significativas na forma de missionar, pois a identidade dos missionários e a estrutura dessas missões não sofreram alterações para atender a esse tipo de acordo com os não evangélicos (BARROS, M. C., 2004).

⁶⁸A inserção do SIL nas comunidades indígenas de Mato Grosso do Sul teve início por intermédio de Darcy Ribeiro, na década de 1950. Suas atividades entre os índios foram iniciadas a convite de duas entidades, o então SPI, que antecedeu a FUNAI, e o Museu Nacional da Universidade do Brasil no Rio de Janeiro (RJ) (LEITE, 1981).

Por meio da alfabetização em idiomas indígenas, os alunos estariam aptos para a aprendizagem de uma segunda língua, daí a elaboração das cartilhas bilíngues. Foi nesse terreno que a proposta do SIL se diferenciou da escola tradicional. O trabalho do Instituto, que a princípio se restringia à ação missionária e aos estudos linguísticos, intensificou-se na educação escolar, principalmente, a partir dos anos de 1970, com o apoio e/ou a participação da FUNAI.

A escola era entendida, de um lado, como imposição e, de outro, como uma necessidade oriunda do contato entre diferentes culturas. O domínio da escrita aparece como fundamental para a defesa da vida de um indivíduo que se perde na profusão de códigos desconhecidos. Acreditava-se que só o domínio da escrita poderia dar conta dos novos códigos. Apresentava-se como uma possibilidade de trânsito e como instrumento eficiente de conversão religiosa e/ou cultural.

Até os fins da década de 1950, não encontramos nenhum documento escrito sobre a educação escolar oferecida aos índios kaiowás-guaranis. A partir de fontes orais e do resultado de pesquisa na área da linguística - elaborado por missionários do SIL - é que encontramos a comprovação do contato dos Kaiowá-Guarani residentes em Dourados, MS, com a cultura escrita de forma sistemática.

Foi registrado um esforço dos missionários protestantes que passaram por essa região na convivência com os Kaiowá-Guarani, pois somente por meio dessa convivência seria possível o conhecimento da língua. O contato era sempre feito em clima de cordialidade, pois os pesquisadores do SIL tinham um método bastante persuasivo⁶⁹ e de grande aceitação entre eles. Para os Kaiowá-Guarani, a palavra era imbuída de religiosidade e significado místico e consistia no símbolo maior das relações sociais.

Valores e crenças, regras de comportamentos, alianças, transações de toda a natureza, enfim, todos os códigos culturais e sociais eram transmitidos oralmente, e a palavra memorizada constituía um documento registrado. Assim, tudo era dialogado em grupo, não só para melhor compreensão do que era conversado, mas também para que o grupo atuasse como testemunha dessa compreensão.

⁶⁹O método de persuasão foi observado nos documentos produzidos pelo SPILT. A persuasão, por meio de atitudes pacíficas e oferecimento de objetos chamados brindes, facilitava a aproximação de “amizade” com as aldeias, justificadas pelo Marechal Cândido Rondon. Essa estratégia foi utilizada pelos representantes da Instituição e tinha o objetivo de estabelecer relações de amizade com os grupos indígenas e amenizar os conflitos na região. Esses funcionários de “pacificação”, durante o processo de aproximação dos grupos em conflito com a população local - madeireiros, trabalhadores rurais e outros -, eram marcados por incursões em territórios ocupados pelos indígenas. As visitas eram longas e tinham a intenção de convencê-los, por meio de diálogos e longas explicações, de se aproximarem dos postos indígenas.

Senhor Getúlio é uma liderança na comunidade Jaguapiru, procura incentivar os jovens indígenas a estudar nas escolas, mas sem perder as referências étnicas às tradições kaiowás-guaranis. Afirmou que o domínio da escrita deve ser entendido como estratégia de defesa, pois no passado muitas determinações lhes eram desfavoráveis por terem que se sujeitar a registros no papel por meio da escrita.

Observamos nos depoimentos indígenas que há lembranças de um passado enraizado e não podemos confundir-lo como uma simples atitude de um grupo que lembra e contempla o que já passou, mesmo no coletivo ou no individual. Segundo as ideias de Simone Weil (1996), em suas pesquisas sobre o enraizamento, em *O desenraizamento operário*, os depoimentos dos indígenas possuem raízes; observam as suas lutas e construções de suas próprias histórias, ideias e tradições, alicerçadas nas realizações com os novos significados que fazem de suas trajetórias de vida. Para Weil (1996, p. 418)

[...] a oposição entre o futuro e o passado é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe nossa própria vida. Mas para dar é preciso ter, e não temos outra vida, outra seiva a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós. De todas as necessidades da alma humana não há outra mais vital que o passado.

Para o senhor Getúlio, os evangélicos estão presentes em todos os lugares há muitos anos, e teve uma época em que uma parte da comunidade queria expulsá-los das aldeias e voltar para a religião dos índios: “mas eu achei melhor não fazer isso, tem muitos índios que gostam da religião cristã [...], os que não gostam é só não frequentar, mas os que gostam têm o direito de participar da religião do branco” (OLIVEIRA, G., 2013). Nota-se que os preceitos cristãos possuem raízes na participação real, ativa e natural na existência da coletividade, principalmente por conservar vivo o passado, certas decisões para o futuro e pressupor a participação em condições bastante determinadas de alguns elementos do grupo.

As decisões de senhor Getúlio podem ser compreendidas pela alteridade e pelo enraizamento que alguns indivíduos já possuem com as crenças de algumas religiões cristãs. Além de representar uma liderança que participa ativamente de grupos que conservam heranças do passado, em forma de recordações guardadas nas memórias e transmitidas pelas palavras dos mais velhos, possuem ensinamentos, gratidão, sugestões práticas e até mesmo normas assimiladas.

As decisões dos grupos contribuem de maneira decisiva na construção da identidade dos indivíduos e da comunidade em que vivem. Em outros termos, diríamos que a participação social dos Kaiowá-Guarani está assentada em meios culturais nos quais

recebemos princípios da vida moral, intelectual e espiritual que formarão a sua própria existência e a do grupo.

As recordações tecidas por meio das narrativas dos índios carregam em si o traço de resistência cultural e de enraizamento das comunidades, o que não determina o seu isolamento em um espaço geográfico ou da produção cultural dos Kaiowá-Guarani com a sociedade envolvente. Muito pelo contrário, os múltiplos contatos ocorridos e a constante troca de influências culturais, por meio da escola, da religião e do tratamento médico, alimentaram outras originalidades no modo de ser das comunidades indígenas das quais muitos índios participaram. Senhora Sofia afirmou que

[...] quando temos a reza do índio cantamos assim [...] e ensino para os meus filhos. Aos domingos vamos a igreja da Missão [...], fazemos reuniões e guardamos os ensinamentos bíblicos. Mas ensino os meus filhos a língua Kaiowá e o modo de ser do índio [...]. Meus filhos estudaram na Missão e hoje são professores na aldeia, mas ensinei a nossa cultura [...]. Vamos guardar a cultura do índio para as futuras gerações. (MACHADO,S., 2013).

A cultura indígena pode ser compreendida como um fenômeno social em que as formas de agir e pensar permeiam todos os momentos da vida social e cultural dos Kaiowá-Guarani. Senhora Sofia ensinou a cultura kaiowá-guarani para seus filhos, o que nos permite pensar nas pesquisas de Tônico Benites. De acordo com o pesquisador, as tradições e os acontecimentos significativos do passado kaiowá-guarani são narrados na oralidade aos seus membros familiares.

Descrevem em detalhes os fatos significantes que ocorriam no seu território (tekohaguasu) tais como: a chegada dos não-índioskarai, os conflitos interétnicos, a ocorrência de eventos rituais profanos, religiosos, etc. Uma das funções fundamentais de líder doméstico interno da família (tekojajarerekua), líder político (mburuvicha) e xamã (ñanderu) de família é realizar a transmissão de seus saberes e sua própria história aos seus integrantes neófitos. (BENITES, 2009, p.45).

A oralidade reelabora a historicidade e determina novos sentidos e relações com a realidade circundante. Para Benites (2009), a escrita apreendida na escola da Missão possui um significado importante para muitas famílias kaiowás-guaranis, principalmente por serem fontes de conhecimento externas e dar notoriedade e poder de liderança política nas aldeias.

Nesse sentido, o fenômeno de mudança nas tradições indígenas pode ser compreendido na relação com o entorno regional, onde a maioria dos Kaiowá-Guarani vive integrada na sociedade predominante, com sua economia, suas religiões, suas formas de exploração e seus valores. Em relação a essas questões, as comunidades indígenas kaiowás-guaranis não podem ser definidas

[...] unicamente a partir de suas características internas, mas enquanto em interação no contexto regional [...]. Hoje, os Guarani/Kaiowá estão sendo constantemente desafiados pelo entorno regional, do qual dependem para a sua sobrevivência enquanto grupo étnico diferenciado. (BRAND, 1997, p. 44-45).

Com essas considerações, compreende-se que as sociedades indígenas organizam o mundo na sua constante relação com a natureza, com o sobrenatural e com a sociedade envolvente. Essas considerações nos permitem pensar nos desafios que os Kaiowá-Guarani enfrentam para se relacionarem permanentemente com o entorno regional, de modo a garantir sua sobrevivência e suas tradições históricas.

Na concepção de Geertz (1989), na obra *A interpretação das culturas*, a organização de uma cultura se expressa na atribuição de significados compartilhados pelos seus próprios participantes. Os significados são elaborados no processo histórico de construção e organização produzido e reiterado nas relações estabelecidas entre os diversos indivíduos do cenário social.

Aracy (VARGAS, 2013) afirmou que havia feiras para apresentar os trabalhos de costura e danças indígenas. As indígenas bordavam, aprendiam a costurar e outras atividades domésticas. Já os índios aprendiam a cuidar das vacas e da lavoura. Com esses métodos de ensino, a Missão recebia prêmios e visitas de europeus e indianos.

Em dezembro de 1944, foi introduzida uma classe de bordados na escola, com o objetivo de incentivar as meninas. O resultado do trabalho desenvolvido nessa classe foi exposto no dia 19 de abril de 1945, na festa de comemoração ao Dia do Índio. Como de costume, esse dia era comemorado com apresentações culturais de três etnias: uma representante dos Kaiowá, uma dos Terena e outra dos Guarani-Nãdeva. Essas indígenas foram muito aplaudidas e receberam muitos "presentes" da escola (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1946a).

A escola da Missão Evangélica Caiuá buscou destruir a cultura indígena e funcionou como espaço de transmissão de conhecimentos eurocêntricos e expressão do poder dos brancos. Educar os Kaiowá-Guarani era compreendido pelos missionários protestantes como técnica de individualizar os esquecidos e marcar decisivamente os que deveriam permanecer esquecidos.

Nossas reflexões indicam que a Missão funcionava equipada de aparelhos ideológicos que acompanhavam sistematicamente toda a operação de ensino e evangelização. A vigilância nos corredores da escola, no dormitório, no refeitório e em outros locais apresentava-se como técnica indispensável do exercício de educação escolar e desconstrução

dos valores dos Kaiowá-Guarani. Para os indígenas entrevistados, a escola foi um lugar de muitas dificuldades, principalmente por ficarem longe de seus pais, familiares, terem que adquirir novos hábitos alimentares e por não falarem a língua portuguesa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa trata de uma abordagem histórica sobre a Missão Evangélica Caiuá no processo de escolarização de indígenas da etnia Kaiowá-Guarani no sul de Mato Grosso. A análise das fontes documentais e das entrevistas com os indígenas idosos nos levou ao estabelecimento de algumas considerações conclusivas.

A partir da criação da AECI, foi definida a primeira equipe de missionários destinados às missões aos indígenas de Dourados, composta dos seguintes elementos: o Reverendo Albert Sidney Maxwell e senhora Mabel Davis Maxwell, sua esposa; o médico Nelson de Araújo; senhor Esthon Marques, professor e dentista; senhor João José da Silva, engenheiro-agrônomo; e a senhora Guilhermina Alves da Silva, sua esposa, professora, e seu filho Erasmo. Os candidatos ao trabalho missionário foram preparados para ocupar as suas funções em diversas áreas, ministro ordenado, médico, normalista ou professor, entre outras.

Para beneficiar a Missão, *O Expositor Cristão* foi utilizado como principal veículo de comunicação e divulgação do trabalho missionário, principalmente de suas impressões sobre a região, as dificuldades encontradas durante as primeiras atividades entre os Kaiowá-Guarani, solicitação de doações para o sustento dos missionários e as estratégias utilizadas na evangelização e escolarização.

Influenciados pelos valores religiosos, os missionários não compreenderam as pluralidades sociais e culturais da população indígena. Procuravam sensibilizar os leitores do *O Expositor Cristão* de que a criação da Missão era considerada de grande importância para o desenvolvimento e a evolução dos índios. A região sul de Mato Grosso era divulgada como um lugar que deveria ser civilizado, e as ações missionárias na educação poderiam oferecer iluminação para a mente dos índios kaiowás-guaranis por meio da religião, dos cuidados à saúde e o ensino das técnicas de trabalhos industriais.

Nesse sentido, os metodistas não buscaram apenas transformar os Kaiowá-Guarani em trabalhadores para atender a demanda da região, mas fazê-los negar as suas próprias crenças em detrimento da religião cristã protestante. A escolarização era ministrada por meio dos princípios cristãos, sobretudo na escolarização das crianças kaiowás-guaranis, metodologia que auxiliava os esforços missionários na preparação de futuros membros da igreja protestante, bem como futuros missionários índios para atuar nas suas comunidades.

A presença missionária metodista no sul de Mato Grosso esteve comprometida com as relações de integração e civilização dos Kaiowá-Guarani cujas iniciativas de desenvolvimento para o interior do país dependiam da integração e assimilação dos povos

indígenas. Importa-nos destacar que a Missão serviu aos interesses do Estado e da classe dominante, sempre manteve aproximação com o Serviço de Proteção aos Índios, órgão que deveria prestar assistência à população indígena, mas, em muitos casos, exercia a função de agenciador de índios para o trabalho de extração da erva-mate. Além disso, durante a atuação da CAND, na desapropriação das tradicionais terras indígenas, poucas ações se desenvolveram para beneficiar os índios. A Missão ficava próxima do antigo posto do SPI, e entre os dois órgãos se estabeleceu estreita cooperação, dada à conjunção de seus projetos civilizadores. Foi nesse cenário que a Missão Evangélica Caiuá se propôs a desenvolver suas iniciativas com os índios e a concretização do processo de povoamento dos “espaços vazios” no sul de Mato Grosso.

No período compreendido neste trabalho, não houve muitas alternativas de sobrevivência para os Kaiowá-Guarani, restando a essa população apenas o seu engajamento como mão de obra na região. Observamos que as relações entre os índios e os missionários no sul de Mato Grosso implicava o reconhecimento dos territórios indígenas e sua consequente demarcação e a desapropriação das terras indígenas. A região passava a ser efetivamente “ocupada” e “explorada”, o que tornava difícil o isolamento dos grupos indígenas existentes na região, entre eles os Kaiowá-Guarani.

Cabe-nos ressaltar que no início da presença missionária em Dourados, os índios negaram a cultura do branco, pois se viam transgredidos na sua relação com a cultura deste, principalmente por não se coadunarem com o tempo das tradições dos Kaiowá-Guarani. O senhor Nicolau, um dos nossos entrevistados, afirmou que com o tempo seu pai o impediu de ir à escola, principalmente por deixar as práticas cotidianas no âmbito da família extensa e não estar na lida da roça, na passagem dos meninos para a fase adulta, entre outros.

A presente pesquisa procurou demonstrar que a ação promovida pela Missão Evangélica Caiuá esteve fundamentada nas relações de poder e na produção discursos de verdade. Verificamos que os missionários pretendiam afastar os Kaiowá-Guarani de seus costumes, revelando-se como o principal instrumento político-religioso de projeção nos espaços da sociedade envolvente e nas aldeias.

Também compreendemos que a Missão Evangélica Caiuá representou para os ex-alunos um lugar de pertencimento. Os senhores Getúlio e Tonany Junior afirmaram: “Nós estudamos na Missão [...] e todos os nossos filhos também. Quando ficamos doentes é no hospital da Missão que encontramos a saúde [...]. A Missão trouxe muita coisa boa para todos nós”.

A Missão nos ajudou e agora ajuda os nossos filhos. Quando ficamos doentes é lá que o índio busca ajuda. (OLIVEIRA, G., 2013).

Eu estudei na Missão [...] e aprendi a ler e escrever, meus filhos também foi assim e agora com os meus netos. (SOUZA, T., 2013).

Até hoje tem índia que deixa filho no hospital e vai embora [...]. Não sabemos o que fazem dessas crianças, no dia de hoje. No passado, quando eu trabalhava na limpeza do hospital da Missão, eu peguei uma criança indígena para criar, era uma menina. A gente fica com dó das crianças [...]. Eram muitas e ficavam lá, sem pai e sem mãe. (SOUZA, M., 2013).

Para os Kaiowá-Guarani, a Missão foi um porto seguro e, ainda hoje, continua a ajudá-los na cura de suas enfermidades e na educação de seus filhos, principalmente no que diz respeito ao futuro deles em cursos superiores. Por meio dos relatos, observamos que os índios conseguem assimilar outras culturas sem eliminar as suas e os seus saberes. Eles agregam os outros saberes em seus saberes ou até usam os diferentes saberes em diferentes espaços, mas não perdem as suas raízes.

Procuramos por meio de entrevista com os indígenas idosos uma compreensão mais detalhada do que a ação missionária representou para os Kaiowá-Guarani que vivenciaram efetivamente na ambiência da Missão. Ao longo de todo o desenvolvimento da pesquisa, procuramos argumentos que nos permitissem distanciar de uma perspectiva que tratasse o índio como vítima e a Missão Evangélica Caiuá como um símbolo de poder ou de determinantes de mudanças de comportamentos.

Entretanto, nos depoimentos com os quais trabalhamos, há inúmeras evidências de gratidão, dirigindo-nos para a compreensão de que para os ex-alunos indígenas kaiowás-guaranis, a Missão ocupou um lugar de acolhimento; muito embora tenha sido edificada para integrá-los a uma nova ordem social e desconstruir as suas tradições e cosmologia religiosa.

Observamos que desde o início de criação da Missão Evangélica Caiuá (1928), os missionários só pensaram em seus próprios interesses corporativos e pessoais. Entretanto, em relação aos primeiros missionários, perguntamo-nos, se nos dias de hoje, alguém tocaria na ferida de um Kaiowá caído em uma estrada para curar? Ou mesmo, se alguém adentraria em uma mata densa, em meio aos grileiros, madeireiros e outros, para “instruir” e, em nome de um Deus cristão, “salvar almas”? Porém, ainda hoje, a Missão Evangélica Caiuá continua sendo o “braço direito” do Estado entre os indígenas kaiowás, mas um “braço” invisível, que, às vezes, oculta novas possibilidades de vida para essas vítimas de diversos crimes cometidos por nossa sociedade ao longo da história do Estado de Mato Grosso do Sul.

Atualmente, a Missão, assim como no passado, mantém os seus atendimentos - à saúde, escolarização e evangelização - às comunidades indígenas de Dourados (MS), com parcerias governamentais e doações de instituições religiosas. Estão mais atuantes nas proximidades das aldeias de Gwassuty, Amambai, Taquapiry, Sassoró, Caarapó, Porto Lindo e Campestre e nas aldeias de Jacaré, Limão Verde, Kokwe'y, Sucury e Panambi.

Nesta tese procuramos resgatar importantes aspectos históricos da presença missionária da Missão Evangélica Caiuá. Os resultados alcançados fornecem elementos para estudos posteriores que poderão apontar novas inferências, interpretações e análises.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS. **Diário da segunda partida de demarcação da América Meridional**. Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias, 1841. (Collecção de Notícias para a História das Nações Ultramarinas; v. 7).

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro, RJ: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ANDRADE, Omir Wesley. **A Igreja Metodista, enquanto mantenedora, e suas relações com as instituições metodistas de educação: a ameaça neopentecostal**. 2012. 211f. Dissertação (Mestrado em Educação)- Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), Piracicaba, 2012.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira; DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; S. Paulo: USP, 2001.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004.

BARROS, Manoel de. **Memórias inventadas: a terceira infância**. São Paulo, SP: Planeta, 2008.

BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowa: impactos e interpretações indígenas**. 2009. 106 f. Dissertação (Mestre em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009.

BIANCHINI, Odaléa da Conceição Deniz. **A Companhia Matte Larangeira e a ocupação da terra do sul de Mato Grosso: (1880-1940)**. Campo Grande, MS: UFMS, 2000.

BITTAR, Marisa. **Mato Grosso do Sul a construção de um estado: regionalismo e divisionismo no sul de Mato Grosso**. Ed. UFMS, 2009. v. 1.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JUNIOR, Amarílio. História, epistemologia marxista e pesquisa educacional brasileira. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 30, n. 107, p. 489-511, maio/ago. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v30n107/10.pdf>>. Acesso em: 1. maio 2011.

BORGES, Fernando Tadeu de Miranda. **Do extrativismo à pecuária: algumas observações sobre a história econômica de Mato Grosso: 1870-1930**. São Paulo, SP: Scortecci, 2001.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 16. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.

BRAND, Antonio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História)– Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

_____. Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento: a "entrada de nossos contrários". In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Comissão Pró-Índio. Ministério Público Federal (Org.). **Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul**. São Paulo, SP: Palas Athena, 2001. p. 93-131.

BUENO, Francisco Antonio Pimenta. **Memórias justificativas dos trabalhos de foi encarregado à Província de Matto Grosso segundo as instruções do Ministério da Agricultura de 27 de maio de 1879**. Rio de Janeiro, RJ: Typografia Nacional, 1880.

BUYERS, Paul Eugene. **História do metodismo**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1945.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Agricultura, escravidão e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1979.

CARDOZO, Efraim. **Historiografia paraguaia**. [S.l.]: Instituto Panamericano de Geografia e História, 1959.

CARLI, Maria Aparecida Ferreira. **Dourados e a democratização da terra**. Dourados, MS: UFGD, 2008.

CARVALHO, Raquel Alves de. **Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1944)**. 2004. 133 f. Dissertação (Mestrado em Educação)– Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul**. 2013. 470 f. Tese(Doutorado em História)- Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, 2013.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2011.

_____. **Invenção do cotidiano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 12. ed. São Paulo: Ática, 2002.

COLLINS, Michael; PRICE, Matthew A. **Historia do cristianismo**. Tradução Marcos Bagno. São Paulo, SP: Loyola, 2000.

COLOMA, Carlos. Processo de alcoolização no contexto das nações indígenas. In. SEMINÁRIO SOBRE ALCOOLISMO E DST/AIDS ENTRE OS POVOS INDÍGENAS DA MACRORREGIÃO SUL, SUDESTE E MATO GROSSO DO SUL, 2001, Brasília. **Anais...** Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2001. p. 127-148. (Série Seminários e Congressos, 4).

CONGRESS ON CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA. Committee on Cooperation on Latin America. New York: Fleming H. Revell, 1925. v.1.

CORRÊA FILHO, Virgílio. **À sombra dos herveasmattgrossenses**. São Paulo: Ed. São Paulo, 1925.

D'ALINCOURT, Luiz. Resultados dos trabalhos de indagações estatístico da Província de Mato Grosso. **Annes da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 3, 1877; v. 8, 1880.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro, RJ: J. Zahar, 2000.

ELLIOT, João Henrique. A emigração dos Cayuaz. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 434-447, 1898.

_____. Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da Villa de Antonina e o Baixo Paraguai na província de Mato Grosso: feitas pelos sertanistas o Sr. Joaquim Francisco Lopes e descriptas pelo Sr. João Henrique Elliot. **Revista Trimensal do Instituto Histórico Geographico do Brasil**, Rio de Janeiro, p. 153-177, 1848. t. 10.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 13. ed. São Paulo, SP: Ed. USP, 2010.

FENSKE, Elfi Kürten (Pesquisa, seleção e organização). **Manoel de Barros: a natureza é sua fonte de inspiração, o pantanal é a sua poesia**. [S.l.]: Templo Cultural Delfos, fev. 2011. Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br/2011/02/manoel-de-barros-natureza-e-sua-fonte.html>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

FERREIRA, Joaquim Alves. **Notícias sobre os índios de Mato Grosso dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos Índios da então Província**. Cuiabá: IHGMT, 2001. (Publicação avulsa, 33).

FERREIRA, Eva Maria Luiz. **A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952)**. 2007. 111 f. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2007.

FERREIRA JUNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. Pluralidade linguística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 25, n. 86, p. 171-195, abr. 2004.

FRESSATO, Soleni Biscouto. **De mãos dadas com Mnemósine e Clio: narradores de memórias e sujeitos históricos em Narradores de Javé**. 2005. Disponível em: <<http://www.museudapessoa.org.br>>. Acesso em: 11 maio 2013.

GAY, João Pedro. História da República Jesuítica do Paraguai, desde o descobrimento do Rio da Prata até nos dias. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 26, 1863.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1989.

GIROTTI, Renata Lourenço. **O serviço de proteção aos índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da reserva de Dourados e Panozinho na área da educação escolar (1929 a 1968)**. 2007. 250 f. Tese (Doutorado em Educação)- Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2007.

GONÇALVES, Carlos Barros. **O movimento ecumênico protestante no Brasil e a implantação da Missão Caiuá em Dourados**. 2009. 137 f. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2009.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1978.

GRESSLER, Lori Alice; SWENSSON JUNIOR, Lauro Joppert. **Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul**: destaque especial ao município de Dourados. Dourados, MS: L. A. Gressler, 1988.

HEITZENRATER, Richard P. **Wesley e o povo chamado metodista**. São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1976.

ISA-Instituto Socioambiental. **Enciclopédia dos povos indígenas: 2006-2010**. Organização Ricardo, C. A. & Ricardo, A. São Paulo: ISA, 2011.

KENNEDY, James Long. **Cinquenta anos de metodismo no Brasil**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1928.

KIDDER, Daniel Parish. **Reminiscências de viagens e permanência no Brasil**: Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Tradução Moacir N. Vasconcelos. Brasília, DF: Senado Federal/Conselho Editorial, 2001.

KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, Jamens Cooley. **O Brasil e os brasileiros**: esboço histórico e descritivo. São Paulo, SP: Ed. Nacional, 1941.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1998.

LEITE, Yonne de Freitas. **O Summer Institute of Linguistics: estratégias e ação no Brasil. Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, SP: Presença/Cortez, n. 7, p. 60-64, 1981.

LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro**. Tradução Lineu Camargo Schutzer. São Paulo, SP: ASTE, 1981.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LIMA, Marilúcia Fernandes. **Casa Suzana Wesley: uma abordagem histórica do Abrigo para Meninas – 1994 a 2003, a partir da categoria de gênero**. Dissertação (Mestrado em Teologia)-Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, RS, 2006.

LOPES, Joaquim Francisco. Itinerario de Joaquim Francisco Lopes: encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a província de São Paulo e a do Mato Grosso pelo Baixo-Paraguay. **Revista Trimestral de Historia e Geographia do IHGB**, Rio de Janeiro, 1850. t. 13.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1986.

MELO E SILVA, José de Melo. **Fronteiras guaranis**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1939.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** São Bernardo do Campo, SP: EdUMESP, 1995.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 48-67, set./nov. 2005.

_____. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens.** São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** São Paulo, SP: Loyola, 1990.

MESQUIDA, Peri. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso.** Juiz de Fora, MG: EDUFJF; São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 1994.

MESQUITA, Zuleica. A proposta educacional metodista: fase de implantação. Piracicaba, **Revista do COGEIME**, ano 4, n. 6, p. 91-134, 1995.

MESQUITA, Zuleica de Castro Coimbra. A proposta educacional metodista no Brasil: fase de implantação - de 1876 a 1914. **Revista do COGEIME**, ano4, n.6, 1995.

MÉTRAUX, Alfred. Migration historique des tupi-guarani. **Journal de La Socié des Américanies**, Paris, v.19, p. 1-45, 1927.

MOREIRA, Regina Heloiza Targa. (Org.). **Memória fotográfica de Dourados.** Dourados, MS: UFMS, 1990.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. **Política indigenista durante o século XIX.** 1971. Tese (Doutorado em Antropologia)- Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de Rio Claro, Rio Claro, SP, 1971.

MOURE, Amédée. **Les indiens de la province de Mato Grosso (Brésil).** Paris: E. Thunot et Ce, 1862.

MOUTINHO, Joaquim Ferreira. **Notícias sobre a província de Mato Grosso.** São Paulo, SP: Typografia de Henrique Schroeden, 1869.

MURA, Fábio. Procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os kaiowá. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2006.

NASCIMENTO, Jonas Furtado do. **Missão Caiuá: um estudo da ação missionária protestante entre os índios Guarani, Kaiowá e Terena.** 2005. 161 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2005.

NASCIMENTO, José Francisco Thomaz. Viagem feita por José Francisco Thomaz do Nascimento pelos desconhecidos sertões de Guarapuava, Província do Paraná, e relações que teve com os índios Coroados mais bravios daquelles lugares. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, t. 49, v. 2, p.267-281, 1886.

NOSELLA, Paolo; BUFFA, Ester. **Instituições escolares: por que e como pesquisar.** São Paulo, SP: Ed. Alínea, 2009.

OLIVEIRA, Marco Antonio; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. **Teologia social do metodismo brasileiro: análise dos pressupostos históricos e teológicos do documento credo social**. Rio de Janeiro, 2011. Tese (Doutorado em Teologia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

OLIVEIRA, Paulo César Duarte. **Educação teológica indígena no Centro Oeste do Brasil**. 2006. 96 f. Dissertação (Mestrado em Divindade)- Faculdade Teológica Sul Americana, Londrina, PR, 2006.

PEDRAÇA, Célio Marcos. **O universo ideológico de Dom Aquino e os anos Vargas: entre a Igreja e o Estado: 1930-1945**. 2007. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowa**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte, MG Autentica, 2005.

PÓVOAS, Lenice Campos. **História geral de Mato Grosso: da proclamação da República aos atuais**. Cuiabá, MT: IHGB, 1995. v. 2.

RAMIRES, Débora Costa. **A contribuição de mlle. Maria Rennotte na construção e implantação do projeto educacional metodista no Colégio Piracicabano**. 2009. Tese (Doutorado em Educação)- Faculdades de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, SP, 2009.

READ, Willian. **O crescimento da igreja na América Latina**. São Paulo, SP: Mundo Cristão, 1969.

REILY, Duncam Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1984-1993.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Margarida. **Rastros e rostos do protestantismo brasileiro: uma historiografia de mulheres metodistas**. São Leopoldo: Editora Oikos, 2009.

ROCHA, Leandro. **A política indigenista no Brasil (1930-1967)**. Goiânia, GO: Ed. UFG, 2003.

RODRIGUES, José Carlos. **Religiões acatólicas**. Rio de Janeiro, RJ: Jornal do Comércio, 1904. Separata do volume II do Livro do Centenário de 1900.

SANTILLI, Márcio. Os direitos na Constituição brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). **Povos indígenas no Brasil 1987/88/90**. São Paulo: CEI, 1991, p. 11-14.

SENA, Divino Marcos de. **Camaradas: livres e pobres em Mato Grosso (1808-1850)**. 2010. 201 f. Dissertação (Mestrado em História)– Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2010.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo, SP: EPU-EDUSP, 1974.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira; COSTA, Lourença Alves da; CARVALHO, Cathia Maria Coelho. **O processo histórico de Mato Grosso**. Cuiabá, MT: UFMT, 1990.

SILVA, José de Melo. **Fronteiras guaranis**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1939.

SILVA, Paula Nudimila de Oliveira. **Os impressos protestantes como fonte para a história da educação: interferências educativas no sul de Mato Grosso (Final do século XIX; início do século XX)**. 2011. 107 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2011.

SILVA, Octayde Jorge da. **Um estudo sobre a história de Mato Grosso**. Cuiabá, MT: ETFMT, 1982.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Oeste**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1941.

SOUSA, Neimar Machado de. **A catequese colonial jesuítica na região do Itatim no século XVII**. 2010. 224 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

SOUZA, José Carlos. **Caminhos do metodismo no Brasil: 75 anos de autonomia**. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2005.

SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane H.; JARDILINO, José R. L. (Org.) **Sociologia da religião no Brasil: revisando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC, 1998.

SPI-Serviço de Proteção ao Índio. Diretoria Geral. **Instruções internas**. [S.l.]: SPI, 1910.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, Edward Palmer. Prefácio. In. _____. **A formação da classe operária inglesa**. Trad. Denise Bottman. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1997. v. 1.

TRILHAS DO CONHECIMENTO. Núcleo de Mato Grosso do Sul. **Os Guarani Kaiowá e Nandeva**. 2007. Disponível em:

<http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato_grosso_do_sul/guarani.htm>. Acesso em: 2 maio 2015

TROQUEZ, Marília Checco de Souza. **Educação em saúde na Aldeia Bororó: o índio Kaiowá de Dourados**. 2001. 152 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2002.

_____. **Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a reserva indígena de Dourados (1960-2005)**. 2006. Dissertação (Mestrado História) - Universidade Federal de Grande Dourados, Dourados, MS, 2006.

TSUMORI, Hiroko. **A missão evangélica Caiuá de Dourados, MS: 1928-1994.** 1994. 34 f. Monografia (Especialização em História da América Latina)– Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 1994.

TUNES, Suzel Magalhães. O ecumenismo no jornal O Expositor Christão (1886 a 1982). **Revista caminhando**, v. 14, n. 1, p. 125, 136, jan./jun. 2009.

VALENTIN, Ismael Forte. **A educação metodista sob a égide do educar e evangelizar.** 2008. Tese (Doutorado em Educação)- Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, SP, 2008.

VIETTA, Katya; BRAND, Antonio. Missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). **Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil.** São Paulo, SP: Ed. da UNICAMP, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté, os deuses canibais.** Rio de Janeiro, RJ: Zahar/Anpocs, 1986.

WEIL, Simone. O desenraizamento operário. In: BOSI, Ecléa (Org.). **A condição operária e outros estudos sobre a opressão.** 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1996. p. 413-440.

ZWETSCH, Roberto. Escolhas religiosas e cidadania. **Cadernos de Pesquisa do CEBRAP: Novas faces da cidadania II: religiões e espaço público no Brasil,** São Paulo, CEBRAP/Entrelinhas, n. 6, 1997.

FONTES PRIMÁRIAS

AECI-Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil. **Estatuto.** [S.l.]: AECI, 28 ago. 1928.

_____. **Missão Caiuá:** relatório de 1951. Dourados, 1951.

_____. _____. **Relatório de 1952.** Dourados, 1952.

BRASIL. **Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911.** Regulamento do Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. Rio de Janeiro, 1911.

_____. Decreto-lei nº 5.941, de 28 de outubro de 1943. Cria a Colônia Agrícola Nacional "Dourados", no Território Federal de Ponta Porã, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 30 out. 1943, seção 1, p. 16115 (Publicação original).

CBC-Comissão Brasileira de Cooperação. **Relatório anual.** [S.l.], 1924.

_____. **Relatório.** [S.l.], 1922-1923.

CCLA-Comitê de Cooperação da América Latina. **Relatório.** [S.l.], 1925.

CONGRESS ON CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA. **Relatório.** 1925. v. 1.

IGREJA METODISTA. Colégio Episcopal. **Ata do 1º Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil.** São Paulo: [S.n.], 1930.

_____. _____. **Ata do 2º Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil.** Porto Alegre, 1934. São Paulo: Imprensa Metodista, 1934.

_____. _____. **Ata do 4º Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil.** Piracicaba, SP: Editora IEP, 1942.

_____. _____. **Ata do 5º Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil.** São Paulo: [S.n.], 1946.

MATO GROSSO (Estado). **Decreto nº 30, 20 de dezembro de 1935.** Cria o município de Dourados. Cuiabá, 1935.

_____. Presidente da Província. **Relatório de Mato Grosso 1863.** Tipografia Souza Neves e Cia., Cuiabá, 1863.

MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ. **Ata da reunião de nº 1, de 8 de junho de 1929.**

_____. **Ata da reunião realizada no dia 14 de fevereiro de 1931.** Livro 01, p. 6.

_____. **Ata da reunião realizada no dia 2 de junho de 1931.**

_____. **Relatório 1951.**

_____. **Relatório do auxiliar Genesio Pimentel Barboza, ao Sr. Dr. Antônio Martins Estigarribia, Inspetor do SPI I.R. 5º.** (Museu do Índio, Rio de Janeiro, RJ), 1927.

O ESTANDARTE, jul. 1939.

O EXPOSITOR CRISTÃO. **Notícias.** São Paulo: Sede Nacional da Igreja Metodista, 1925-1948.

_____. _____. _____, v. 42, n. 35, 1946a.

_____. _____. _____, v. 29, n.8, 15 ago. 1925a.

_____. _____. _____, v. 41, n. 41, 10 out. 1928a.

_____. _____. _____, v. 42, n. 33, 8 ago. 1928b.

_____. _____. _____, v. 42, n. 33, 15 ago. 1928c.

_____. _____. _____, v. 42, n. 35, 29 ago. 1928d.

_____. _____. _____, 21 jul. 1910.

_____. _____. _____, 8 maio, 1925b.

_____. _____. _____, 10 jul. 1929a.

_____. _____. _____, 26 jul. 1929b.

_____. _____. _____, 18 ago. 1928e.
_____. _____. _____, 14 nov. 1928f.
_____. _____. _____, 14 nov. 1929c.
_____. _____. _____, 21 nov. 1928g.
_____. _____. _____, 28 nov. 1928h.
_____. _____. _____, 19 abr. 1933.
_____. _____. _____, 16 jan. 1940a.
_____. _____. _____, 23 jul. 1940b.
_____. _____. _____, 16 ago. 1946b.
_____. _____. _____, 17 set. 1940c.
_____. _____. _____, 4 abr. 1940d.
_____. _____. _____, 18 set. 1928i.
_____. _____. _____, 5 set. 1928j.
_____. _____. _____, 7 out. 1928k.
_____. _____. _____, 5 fev. 1928L.
_____. _____. _____, 2 jan. 1929d.
_____. _____. _____, 9 jan. 1929e.
_____. _____. _____, 9 mar. 1929f.
_____. _____. _____, 4 abr. 1929g.
_____. _____. _____, 14 jan. 1941a.
_____. _____. _____, 4 fev. 1941b.
_____. _____. _____, 15 maio, v. 13, n. 18, 1929h.
_____. _____. _____, 25 jun. v. 13, n.9, 1929i.
_____. _____. _____, 20 ago. v.13, n. 19, 1929j.
_____. _____. _____, 21 ago. 1929k.
_____. _____. _____, 29 jul. 1929L.
_____. _____. _____, 15 set. 1929m.

_____. _____. _____, 19 jun. 1929n.

O PURITANO. **Notícias**. Rio de Janeiro, 23 abr. 1927a.

_____. _____.13 ago. 1927b.

_____. _____.23 ago. 1927c.

PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA. **Relatório 1851**. Relatório apresentado pelo Presidente da Província de Mato Grosso, o Capitão de Fragata, Augusto Leverger, na abertura da sessão ordinária da Assembléia Legislativa Provincial. Cuiabá, 10 de maio de 1851. Disponível no NDIHR – Microfilme rolo 1 (R.P.P.) 1835-1864.

_____. **Relatório 1880**. Relatório apresentado pelo Presidente da Província, Rufino Enéas Gustavo Galvão (Barão de Maracaju) à Assembléia Legislativa Provincial. Cuiabá, 1º out. 1880. Disponível em: Biblioteca do ACBM e Site Chicago.

A VÓZ MISSIONÁRIA. São Paulo, 1928-1945.

_____. _____., ano 4, n. 2, 1933.

_____. _____., ano 6, n. 4, 1935.

WORLD OUTLOOK. Dallas: Methodisk Publishing House, 1938.

FONTES ORAIS

MACHADO, Nicolau. **Infância e escolarização de indígenas na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950**. Aldeia Bororó/Dourados (MS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 12 jan. 2013. Registros para pesquisa de Doutorado em Educação. Entrevista concedida a Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.

MACHADO, Sofia Gonçalves. **Infância e escolarização de indígenas na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950**. Aldeia Bororó/Dourados (MS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 12 jan. 2013. Registros para pesquisa de Doutorado em Educação. Entrevista cedida a Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.

OLIVEIRA, Getúlio Juca de. **Infância e escolarização de indígenas na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950**. Aldeia Jaguapiru/Dourados (MS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 15 jan. 2013. Registros para pesquisa de doutorado em Educação. Entrevista concedida a Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.

SANCHES, Xisto. **Infância e escolarização de indígenas na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950**. Aldeia Jaguapiru/Dourados (MS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 11 jan. 2013. Registros para pesquisa de doutorado em Educação. Entrevista concedida a Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.

SOUZA, Maria Dolores Ramires de. **Infância e escolarização de indígenas na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950**. Missão Aldeia Jaguapiru /Dourados (MS),

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 13 e 14 jan. 2013. Registros para pesquisa de doutorado em Educação. Entrevista concedida a Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.

SOUZA, Tonany Junior de. **Infância e escolarização de indígenas na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950**. Missão Aldeia Jaguapiru /Dourados (MS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 13 e 14 jan. 2013. Registros para pesquisa de doutorado em Educação. Entrevista concedida a Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.

VARGAS, Aracy. **Infância e escolarização de indígenas na Missão Evangélica Caiuá na década de 1950**. Missão Evangélica Caiuá/Dourados (MS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 13 e 15 jan. 2013. Registros para pesquisa de doutorado em Educação. Entrevista concedida a Fernando Luís Oliveira Athayde Paes.