

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**OS MISSIONÁRIOS METODISTAS NA REGIÃO DE DOURADOS E A
EDUCAÇÃO INDÍGENA NA MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ (1928-
1944)**

RAQUEL ALVES DE CARVALHO

**PIRACICABA, SP
2004**

**OS MISSIONÁRIOS METODISTAS NA REGIÃO DE DOURADOS E A
EDUCAÇÃO INDÍGENA NA MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ (1928-
1944)**

RAQUEL ALVES DE CARVALHO

ORIENTADOR: PROF. DR. ELIAS BOAVENTURA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba - **UNIMEP** como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

**PIRACICABA, SP
2004**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Elias Boaventura (orientador)

Prof. Dr. Ademir Gebara

Prof. Dra. Maria Teresa Sokolowski Queiroz

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstância de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.

Karl Marx

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Elias Boaventura, que acreditou em meu trabalho, seu apoio, sua tranquilidade e orientação foram decisivos para continuidade deste estudo.

Ao professor Ms Aroldo Careaga, amigo e cúmplice em muitos momentos, pelo companheirismo e solidariedade, seu apoio desde as primeiras idéias quando ainda escrevia o ante projeto de pesquisa até a conclusão deste trabalho se figurou como um interlocutor e incentivador importante neste meu caminhar. Suas observações sempre pertinentes e enriquecedoras estão presentes em diversos pontos da dissertação.

Ao professor Dr. Ademir Gebara e a professora Dra. Maria Teresa Sokolowski Queiroz pela leitura respeitosa e valiosa contribuições no exame de qualificação.

Ao historiador Dr. Jorge Eremites de Oliveira e ao antropólogo Dr. Levi Marques Pereira, pela leitura crítica e paciente, contribuindo com valiosas sugestões.

Aos meus companheiros(as) da Secretaria Municipal de Educação de Dourados pelo incentivo e compreensão que me permitiu conciliar minhas atividades de pesquisadora e o trabalho a frente da superintendência de Educação e Ensino.

Ao professor Dr. José Carlos Barbosa, coordenador do Centro de Pesquisa Metodista (CEPEME), que me auxiliou no início da pesquisa, grande parte do material empírico utilizado nesta pesquisa foi encontrado no CEPEME.

Aos meus pais Rubens e Terezinha, meus irmãos, minha sobrinha, meus parentes e amigos(as) que durante o período que estive envolvida com o Curso, suportaram meu (mau)

humor, compreenderam minhas ausências e nunca deixaram de incentivar-me até que concluísse o trabalho.

A CAPES, pelo financiamento parcial concedido, sem o qual não teria condições de realizar este trabalho na UNIMEP.

RESUMO

O presente trabalho trata da presença dos missionários metodistas no Mato Grosso, no período de 1928 a 1946. Tem por objetivo compreender o processo que culminou na vinda desses religiosos, sua instalação na região, as atividades que desenvolveram e, sobretudo, o envolvimento na educação dos índios Nandéva e Kaiowá. Para a compreensão do trabalho missionário buscamos analisar a forma como eles concebiam e representavam a si mesmos, as populações indígenas, a natureza, o homem mato-grossense e a sua missão, levando em conta os interesses das igrejas envolvidas em suas relações com a sociedade e o Estado. Mediante a análise documental das cartas, relatórios, livro Ata, etc. procuramos reconstruir a história do processo de instalação da Missão Evangélica Caiuá na região de Dourados, desde de a fundação da Associação de Catequese dos Índios, a criação da escola, do orfanato, do hospital, enfim suas diversas frente de trabalho junto aos índios da região.

ÍNDICE DE FIGURA

Figura 01	Localização da área ocupada pelo Brasil sobre terras do Paraguai.....	33
Figura 02	Área de exploração da erva-mate pelos Kaiowá e Ñandéva sob o controle da Companhia Mate Laranjeira.....	38
Figura 03	Mapa antigo da Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa e da Missão Evangélica Caiuá.....	52

LISTA DE ABREVIATURAS

- CAND** - Colônia Agrícola Nacional de Dourados
- CEPEME** - Centro de Pesquisa Metodista
- MEC** - Missão Evangélica Caiuá
- SPI** - Serviço de Proteção ao Índio
- SPILTN** - Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais
- UNIMEP** - Universidade Metodista de Piracicaba

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I	
1 ASPECTOS HISTÓRICOS DO METODISMO: Uma breve abordagem.....	08
1.1 Origem da Igreja Metodista.....	08
1.2 Os Metodistas no E.U.A.....	11
1.3 O surgimento das Igrejas do "Sul" e do "Norte".....	12
1.4 Metodismo no Brasil.....	14
1.5 A Igreja Metodista no Brasil e a expansão missionária.....	21
1.6 A organização da Associação Evangélica de Catequese dos Índios e a contribuição da Igreja Metodista.....	26
CAPÍTULO II	
2 OS ÍNDIOS ÑANDÉVA E KAIOWÁ NA REGIÃO SUL DE MATO GROSSO.....	
2.1 Caracterização e contextualização da questão indígena no estado de MT.....	30
2.1.1 A Cia Matte Laranjeira	34
2.1.2 A fundação do Serviço de Proteção ao Índio.....	39
2.1.3 A atuação do SPI no Sul de Mato Grosso.....	41
2.1.4 A Colônia Agrícola Nacional de Dourados.....	44
CAPÍTULO III	
3 A MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ: INSTALAÇÃO, ORGANIZAÇÃO E PRÁTICAS.....	48
3.1 A instalação dos missionários da Missão Evangélica Caiuá em Dourados.....	46
3.2 Artimanhas do contato: jogo de imagens e representações.....	56
3.3 Cuidando do corpo e da saúde dos índios.....	68
3.4 A educação e evangelização das crianças: escolas, orfanatos e adoções.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	92
ANEXOS.....	98

RESUMO

O presente trabalho trata da presença dos missionários metodistas no Mato Grosso, no período de 1928 a 1946. Tem por objetivo compreender o processo que culminou na vinda desses religiosos, sua instalação na região, as atividades que desenvolveram e, sobretudo, o envolvimento na educação dos índios Nandéva e Kaiowá. Para a compreensão do trabalho missionário buscamos analisar a forma como eles concebiam e representavam a si mesmos, as populações indígenas, a natureza, o homem mato-grossense e a sua missão, levando em conta os interesses das igrejas envolvidas em suas relações com a sociedade e o Estado. Mediante a análise documental das cartas, relatórios, livro Ata, etc. procuramos reconstruir a história do processo de instalação da Missão Evangélica Caiuá na região de Dourados, desde de a fundação da Associação de Catequese dos Índios, a criação da escola, do orfanato, do hospital, enfim suas diversas frente de trabalho junto aos índios da região.

INTRODUÇÃO

Estudar a presença metodista na região de Dourados, no período de 1928 a 1944, é uma tentativa de compreender o processo que culminou na vinda desses religiosos, sua instalação na região, as atividades que desenvolveram e, sobretudo, o envolvimento na educação dos índios Guarani¹. A compreensão do trabalho missionário implica a análise da forma como eles concebiam e representavam a si mesmos, as populações indígenas, a natureza, o homem mato-grossense e a sua missão, levando em consideração os interesses da igreja em suas relações com a sociedade.

O estudo das relações estabelecidas entre missionários e índios, na Missão Caiuá, é relevante para compreendermos as formas como aconteceram os contatos interculturais, relações marcadas por tensões, conflitos, resistências, acomodações, negociações e trocas.

Neste sentido, partimos do pressuposto de que as situações de contato não têm lugar de modo uni-direcional. Apesar das assimetrias concretas existentes entre culturas que estabelecem contato, defendemos não haver uma mera assimilação de uma pela outra. Os contatos não podem ser vistos como caminhos para a destruição de modos tradicionais de vida, mas como um processo que leva à construção de um novo estilo de vida, com novas estratégias e alternativas, onde a cultura tem uma dimensão essencialmente dinâmica e adaptativa (Novaes, 1993).

¹ Os Guarani fazem parte da família lingüística tupi-guarani e hoje podem ser classificados em três subgrupos: os Guarani Kaiowá, os Guarani Mbyá e os Guarani Nandéva. Existiam na reserva de Dourados no período da pesquisa (1928 a 1946) as etnias Guarani Kaiowá e Guarani Nandéva, além de um número menor da etnia Terena.

A cultura, compreendida como “organização da situação atual em torno do passado” (Sahlins, 1999, p.192), é extremamente dinâmica e sujeita a transformações históricas. Se o evento histórico é interpretado e compreendido a partir da cultura, esta é transformada a partir da história. Nas palavras desse antropólogo:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas (Sahlins, 1999, p. 7).

Ao analisarmos a relação entre índios e missionários, não podemos desconsiderar as circunstâncias em que se deram os contatos, estes marcados pelas situações de tensões características de uma região próxima à fronteira geográfica do Brasil com o Paraguai e a Bolívia. Ademais, a localização da Reserva Indígena de Dourados fazia com que convergissem para o seu interior, para o seu entorno e para a própria Missão Caiuá, uma multiplicidade de etnias e culturas, tornando este um ambiente multi-étnico e multicultural, no qual conviviam mato-grossenses, missionários norte-americanos, índios Kaiowá, Ñandéva e Terena², além de emigrantes paulistas, gaúchos, mineiros, nordestinos e muitos outros.

A Reserva de Dourados foi constituída com o propósito de transformar os indígenas em trabalhadores nacionais. O

² A grafia dos grupos indígenas utilizada neste trabalho seguiu as normas da Convenção sobre grafia dos nomes tribais, aprovada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, 1953 (in SCHADEN, 1976). No item 20 desta norma, diz que “os nomes tribais escrever-se-ão com letra maiúscula, facultando-se o uso de minúscula no seu emprego adjetival”. No item 22, da mesma, está estabelecido que os nomes dos grupos indígenas “não terão flexão portuguesa de número ou gênero, quer no uso substantival, quer no adjetival”. A listagem dos nomes tribais do Brasil, publicada no Boletim do Museu do Índio, n.8, dez. 1998, sugere uma outra grafia, como por exemplo Kaiwá, Nhandeva, Mbiá. A etnia Kaiowá poderá ser encontrada em citações com a grafia Caiuá, Cayuá, Caynazes, Cayuazes e Kaiowá.

objetivo do governo era fazer com que o índio assimilasse a cultura ocidental e se integrasse à sociedade chamada civilizada. Ela surgiu com o estabelecimento de outras reservas na região, sob a responsabilidade do Serviço de Proteção aos Índios - SPI. A linha de ação do SPI, consistia em agrupar os índios dispersos pelo vasto território da região.

Os índios Guarani, que tradicionalmente habitavam áreas esparsas, compostas por pequenos núcleos populacionais, separados entre si por vários quilômetros, mas que, no entanto, mantinham laços de parentesco, foram, assim, compelidos a deixarem seus territórios originais para viverem num espaço criado artificialmente por não índios: as reservas. Havia um modelo padrão para as reservas, cuja extensão era cerca de 3600 ha. A Reserva de Dourados, com efeito, possui 3539 ha.

O momento histórico por que passava o Estado do Mato Grosso³, a partir da década de 1930, configurava-se pelo processo de consolidação de ocupação da fronteira geográfica, por iniciativa do Governo Federal, resultando no loteamento das terras circunvizinhas à Reserva, transformando-as em colônias agrícolas. Com a criação dessas colônias, intensificaram-se as retiradas de índios de suas terras de ocupação tradicional e o confinamento nas áreas destinadas às Reservas.

³ O Mato Grosso no qual se refere este trabalho corresponde aos atuais estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, quando menciona Sul do Mato Grosso se refere ao atual Mato Grosso do Sul.

A alocação dos indígenas na Reserva de Dourados envolveu diversos atores sociais, tecendo um universo de relações extremamente complexo e dinâmico, que opunha e aproximava índios, religiosos, proprietários de terra, governo e negociantes.

Assim, faz-se necessário focalizarmos a ação e as estratégias utilizadas pelos missionários e a forma como os Nandeva e Kaiwá se comportaram frente a eles. Ou seja, como foram as relações entre esses grupos, sobretudo as relações que se deram no hospital, no orfanato e na escola que os missionários implantaram na reserva, buscando "*evangelizar e civilizar*" os índios. Procuraremos, então, observar as práticas pedagógicas adotadas pelos missionários, rituais, devoções e símbolos utilizados por estes na catequese e na educação indígena.

A partir da leitura dos relatos e discursos produzidos pelos missionários, enfrentaremos o desafio de fazer emergir a presença dos indígenas como sujeitos históricos, e não como vítimas passivas do chamado *processo civilizador*. Nesta perspectiva, procuraremos filtrar, nas entrelinhas do discurso religioso, o testemunho dos indígenas enquanto atores sociais, permitindo uma compreensão de como se processaram as relações entre missionários e índios. Essa leitura possibilitará entender a forma como se manifesta a resistência cultural, como um processo ambíguo, amplo e diluído, que também implica aceitar e estabelecer normas de convivência mútuas, negociar e preservar espaços de autonomia. Neste sentido, é importante a visão processual de longa duração, proposta por Norbert Elias (1995/1996), para sugerir novas possibilidades de abordagem para a história.

Faz-se necessário compreender o conhecimento como algo historicamente em expansão e prestando a devida atenção ao contexto histórico onde foi produzido (Chalmers, 1993). Assim, o olhar aqui lançado não será de condenação ou de glorificação, pronto a destacar vítimas e apontar opressores, resolvido a identificar

civilizados e aprendizes. Índios e missionários conviveram em alguns momentos conflituosamente, em outros harmoniosamente; ambos, ora aprenderam, ora ensinaram. Não se trata, portanto, de se adotar, tal como fizeram os missionários, uma perspectiva assimilacionista, sob a qual os índios apenas solveriam as visões de mundo, o *ethos* e os modos de ser dos não-índios.

A delimitação do período de análise, de 1928 a 1944, se deu em razão da opção por estudarmos o período compreendido entre o início da missão e o envolvimento dos primeiros indígenas no processo de evangelização e catequese dos índios. Reconhecemos que todo recorte temporal é necessariamente arbitrário, mas ao demarcarmos este período de abordagem tivemos a intenção de direcionar nossos estudos para a compreensão das relações iniciais que os missionários estabeleceram com a sociedade, o Estado, a natureza e os índios mato-grossenses.

Discursos, sejam pronunciados, imagéticos ou escritos, trazem consigo textos cujas entrelinhas só podem ser adequadamente lidas considerando-se quem os produziu, quais instituições estão vinculadas a sua produção, a quem pretendia atingir, em que momentos históricos e em que circunstâncias foram proferidos e quais os interesses subjacentes de quem os produziu.

As fontes documentais, utilizadas no estudo da presença metodista no Mato Grosso e na análise das relações estabelecidas com os Nandeva e Kaiowá na Missão Caiuá, foram os relatórios do Serviço de Proteção ao Índio, diários elaborados pelos missionários, atas, artigos, fotografias e imagens produzidas pelos missionários, sobretudo aquelas que foram destinadas à publicação no jornal oficial da Igreja Metodista na época (“O Expositor Cristão”) e na revista (“A Voz Missionária”). A análise se concentrou nos documentos que permitiram vislumbrar os discursos, estratégias e posturas dos religiosos, em suas relações com as manifestações educacionais, culturais e religiosas dos habitantes da região de Dourados.

Um fator importante a considerar sobre essas fontes é que, pelo fato de serem produzidas, em sua quase totalidade, por membros da hierarquia eclesial, elas precisam ser analisadas com muito cuidado para evitar uma história que legitime, justamente, os aspectos que os documentos querem perpetuar. É preciso partir de uma postura crítica em relação àquilo que a instituição procura consagrar e veicular como verdade oficial, buscando,

nas entrelinhas, os verdadeiros interesses que estão por trás das estratégias que movem sua presença e expansão em determinado lugar e momento histórico.

As abordagens teórico-metodológicas que orientam a leitura e interpretação das fontes estão direcionadas para a análise desses discursos e imagens que foram veiculados acerca da região de Dourados e dos índios. Estes discursos e imagens são concebidos como representações construídas culturalmente e carregam consigo os valores e interesses dos grupos que as produziram.

A produção e veiculação de imagens não são gratuitas, estas tornam-se instrumentos de poder, na medida em que legitimam e justificam práticas sociais. No caso dos missionários, essas imagens e representações do outro foram mobilizadas, veiculadas, para justificar os diversos projetos que buscavam sua incorporação ao universo da chamada sociedade “civilizada”. Assim, a análise dos textos selecionados se direcionou no sentido de compreender de que modo as representações e imagens produzidas pelos missionários, desempenharam o papel estratégico na manipulação simbólica de diferentes agentes sociais. Neste aspecto, fazemos referência as proposições de Chartier (1988, p. 17) a respeito das percepções do social como “discursos que produzem estratégias e práticas sociais, que [...] tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar as suas escolhas ou condutas”. Neste sentido, a tarefa que nos apresenta

não é apenas descrever como se deu a construção de uma etnografia missionária, mas compreender qual o papel que ela desempenha no contexto das zonas de contato interculturais.

A presente pesquisa foi dividida em três capítulos. No primeiro capítulo Aspectos históricos do metodismo: uma breve abordagem, tivemos a pretensão de descrever traços gerais⁴ do metodismo, seu surgimento na Inglaterra, sua passagem pelos EUA, e sua chegada ao Brasil, bem como ao Estado de Mato Grosso. Posteriormente resgatamos o processo histórico que culminou na vinda desses religiosos e sua instalação na região de Dourados. Buscamos compreender os aspectos ideológicos que configuram a doutrina e os valores metodistas. Contextualizamos o momento histórico pelo qual a Igreja estava passando, seus movimentos internos, e em especial o movimento de nacionalização ocorrido nesse período.

No segundo capítulo Os índios *Ñandeva* e *Kaiowá* na região sul de Mato Grosso, buscamos analisar e contextualizar os elementos que caracterizaram e marcaram a questão indígena na região no sul de Mato Grosso nas décadas de 1920 a 1940, destacando diversos agentes e interesses sociais presentes na região. A exemplo a companhia Matte Laranjera que atuou durante décadas na extração da erva mate, utilizando mão de obra indígena na exploração dos ervais nativos que existiam na região; a presença e atuação dos funcionários do SPI, com a

criação das Reservas Indígenas e o processo de expansão das fronteiras agrícolas nacionais, com a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND).

No terceiro capítulo *A Missão Evangélica Caiuá: instalação, organização e práticas*, procuramos desvendar as relações entre missionários e os índios Nãndeva e Kaiwá, buscando compreender as formas como se processaram os contatos interculturais, as relações de trocas, tensões, conflitos, acomodações, negociações e resistência cultural; a concepção de índio, de si mesmo, da natureza, de missão e do homem douradense. Por fim analisamos as práticas desenvolvidas pelos religiosos no trabalho social, através das atividades relacionadas introdução de novas técnicas agrícolas, o atendimento a saúde e higiene dos indígenas, da escola, da adoção e educação de crianças e do orfanato. Práticas que objetivavam a implantação de uma cultura cristã protestante, pois, paralelo as diversas atividades desenvolvidas buscava-se catequisar os índios, ou seja, converter e salvar sua alma.

⁴ Para melhor entendimento e aprofundamento sobre o metodismo sugerimos consultar a bibliografia utilizada.

CAPÍTULO I

ASPECTOS HISTÓRICOS DO METODISMO

Uma breve abordagem

1.1 Origem da Igreja Metodista

O metodismo surgiu na Inglaterra em 1729, no seio da Igreja Anglicana, como movimento de reavivamento espiritual e preocupação social. Lideraram este movimento os pastores anglicanos John Benjamin Wesley⁵ e Charles Wesley, que na Universidade de Oxford, juntamente com outros amigos, participavam de um grupo de estudo da Bíblia, oração e visitas aos presos (Lopes 2000).

O ano de 1738 é dado como início oficial do metodismo, quando John Wesley conta ter tido uma experiência religiosa pessoal particularmente profunda. Essa experiência motivou-o a

⁵ Segundo Lopes (2000, p.77): [John Benjamin Wesley em 1729 voltou para Universidade de Oxford onde antes estudara], “agora para ser um fellow, uma função semelhante à de um professor/preceptor. Formado em Humanidades em grau de Mestre, Wesley dedicara-se ao ministério religioso e se tornara clérigo da igreja à qual

iniciar o trabalho de pregação religiosa para a população trabalhadora. Dedicou sua vida ao “evangelho social”, que objetivava a melhoria das condições de vida dos(as) trabalhadores(as) explorados(as) nas minas de carvão inglesas. O movimento Metodista esteve presente em grandes lutas e conquistas sociais. Como exemplo, podemos apontar o fato de que a Igreja Metodista foi uma das responsáveis pela luta para que se findasse a escravidão negra na Inglaterra e em suas colônias. A última carta que John Wesley escreveu foi endereçada a William Wilberforce, encorajando-o na sua luta no parlamento inglês contra a escravidão.

O Metodismo opôs-se veementemente à opressão industrial, pregava contra a exploração de mulheres e de crianças, lutava pela humanização das oficinas, defendia a redução da jornada diária de trabalho, que era de 12 horas, e reivindicava aumento de salários para os trabalhadores e trabalhadoras.

John Wesley escreveu diversos livros em linguagem popular sobre saúde, religião e história da Inglaterra, visando à educação da população carente. Fundou em Kingswood, juntamente com seu amigo George Whitefield, em 24 de junho de 1748, a primeira escola metodista, destinada à educação dos filhos e filhas de mineiros e de pregadores metodistas. Possuía

pertencia e à qual se manteve fiel até sua morte. Sua experiência religiosa – construída sobre a disciplina herdada da casa paterna mas resultante especialmente da severa educação que imprimira sua mãe Suzana”.

um currículo avançado para a época, que incluía latim, história, literatura, aritmética, geografia e grego. Outro avanço era a inclusão das moças, quando a educação nas escolas era ainda amplamente um privilégio masculino.

É pertinente adiantar que as preocupações de John Wesley, à esta época, não invocavam o processo civilizador. Tratava-se de práticas cujo fulcro central era a transformação da sociedade, além da pregação da Palavra. Estes princípios permaneceram constantes no Metodismo, como veremos adiante, até que se desse a grande cisão na Igreja Metodista Americana, por ocasião das divergências de interesses entre sulistas e nortistas, quando da Guerra da Secessão nos Estados Unidos. É a partir deste ponto na história da igreja que surgem os primeiros passos voltados para a promoção de um processo civilizatório; este papel seria levado a cabo pelos metodistas sulistas e iria extrapolar os limites do território estadunidense, atingindo nossas regiões em expansão agrícola.

O metodismo cresceu muito na Inglaterra, propagando-se na Irlanda, onde foram fundadas várias sociedades metodistas. Somente depois da morte de John Wesley, em 1791, as sociedades metodistas separaram da Igreja Anglicana, tornando-se oficialmente Igreja Metodista.

Os primeiros metodistas que desenvolveram trabalho missionário entre os índios da América do Norte, foram os

irmãos Wesley. John Wesley foi enviado para trabalhar entre os índios na colônia da Geórgia, atual estado da Geórgia, na América do Norte. John Wesley e Charles Wesley foram missionários da Sociedade para a propagação do evangelho no estrangeiro que era na época e continua sendo na atualidade a junta missionária da igreja da Inglaterra.

John Wesley escreveu uma carta ao Dr. John Burton, membro do Conselho Diretor da Colônia, no dia 10 de outubro de 1735, onze dias antes de sair da Inglaterra para ir à Geórgia, dizendo:

Meu alvo principal a que todos os outros estão subordinados é a esperança de salvar a minha própria alma... Espero descobrir o verdadeiro sentido do evangelho ao pregá-lo aos pagãos. Eles não possuem comentários para anular o texto, nenhuma vã filosofia para corrompê-lo, nem comentaristas cobiçosos e ambiciosos para amenizar suas verdades desagradáveis, para reconciliar a mente mundana com a fé, o espírito de Cristo com o espírito do mundo. Não têm partido, nenhum interesse a servir, portanto são aptos para receberem o evangelho na sua simplicidade. São como criancinhas, humildes, desejosos de aprender e prontos para realizar a vontade de Deus. Conseqüentemente eles saberão de toda a doutrina que prego, se for de Deus. Por eles, espero descobrir a pureza daquela fé que uma vez foi entregue aos santos. O sentido genuíno e pleno daquelas leis, que ninguém que cuida de coisas mundanas pode entender (*apud* Reily 1994, p. 93).

Segundo Reily (1994), ele não ficou muito tempo nesta missão entre os índios, também não consta que tenha convertido algum indígena na Georgia. Parece-nos que esta missão entre os índios significava para John Wesley colocar a prova sua fé e a doutrina que pregava. A forma como ele concebia os indígenas: “criancinhas, humildes e desejosos de aprender”, nos leva a imaginar que ele não tenha tido muito êxito em seus propósitos, mas não sabemos exatamente porque não tenha permanecido

muito tempo junto a estes indígenas e nem mesmo os ter convertido.

1.2 Os metodistas nos EUA

Quando Wesley começou a enviar obreiros para as colônias inglesas na América, já estava bem adiantado o movimento de independência e, a partir de 1775, o movimento já tomava a forma de uma Guerra de Independência. Nos oito anos de guerra, todos os missionários que Wesley havia enviado voltaram, menos um, Francis Asbury. Asbury, que nunca mais voltou para sua Inglaterra nativa, tornou-se um dos principais líderes surgido durante os anos do conflito. John Wesley não apoiava o movimento de independência.

Apesar da dificuldade e do desassossego causados pela guerra, o número de metodistas aumentava rapidamente. No fim da guerra, já contavam com uns 15.000 e mais de 80 pregadores. O próprio Wesley, que não aprovara a revolução, agora deu pleno apoio na nova situação; ele preparou uma liturgia (baseado no Livro de Oração Comum), um livro canônico (a Disciplina), ordenou dois pregadores como presbíteros e o Dr. Tomás Coke como "superintendente" (o que hoje na Igreja Metodista equivaleria a bispo) para os Metodistas na América. Essas ações foram fundamentais para que os Metodistas na

América se tornassem Igreja. Ele tomou um outro passo nessa direção, chegando a nomear também Francis Asbury como “superintendente”. Asbury, porém, reconheceu o espírito da independência dos metodistas na América e só aceitou a liderança mediante eleição pelos pregadores. Em 1784, os pregadores se reuniram e, sob a direção de Coke, fundaram a Igreja Metodista Episcopal (antes o metodismo era movimento, não Igreja); elegeram Asbury, ainda leigo, Diácono, Presbítero e Superintendente em três dias sucessivos; e, dos seus poucos recursos humanos e financeiros, estabeleceram uma faculdade, Cokesbury College (aproveitando os nomes de Coke e Asbury, os dois "superintendentes" ou bispos) e mandaram missionários para a Antiga e a Nova Terra, apesar do fato de só existirem pouco mais de 80 pregadores metodistas no país. Assim nasceu a Igreja Metodista Episcopal, a menor denominação no continente norte-americano.

O metodismo nos Estados Unidos cresceu e se expandiu rapidamente até tornar-se uma Igreja respeitada e economicamente forte. Reily (1984, p. 21), se referindo a este crescimento, escreve:

Quando da pequena criação da Igreja Metodista Episcopal, em 1784, havia menos de 15.000 metodistas nos Estados Unidos; nos meados do século XIX, estes já constituíam a maior igreja do país. Como ocorreu tão fenomenal crescimento? A explicação parece ser que os metodistas se adaptavam, melhor do que as outras denominações, ao fenômeno peculiar americano, chamado de ‘fronteira’⁶.

⁶ O termo fronteira “significa a área do Oeste que fazia parte do país, mas ainda pouco povoada por brancos; a fronteira ainda não estava definida pois o país expandia rapidamente os limites geográficos” (Reily, 1984, p.21).

Reily, também chama a atenção para os métodos evangelísticos, o ministério itinerante, a estrutura eclesiástica e a teologia metodista que contribuíram para a rápida expansão metodista, tornando-se, até meados do século XIX , a maior igreja protestante da América do Norte. Este fato influenciou as outras denominações nas mudanças em suas práticas e postura doutrinária.

1.3 O surgimento das Igrejas do “Sul” e do “Norte”

Os primeiros escravos negros foram introduzidos em territórios que seriam os EUA nos primórdios da colonização inglesa, em 1619. Passou a ser consenso que a agricultura nas colônias dependia do escravo. John Wesley condenava a escravidão, ele não admitia, sob hipótese alguma, que um ser humano fosse dono de um outro, inclusive proibia donos de escravos serem membros da Igreja. Mas nas colônias americanas, quem trabalhava nas fazendas de lavoura eram os negros e, apesar da Declaração da Independência (1776) afirmar como uma "verdade auto-evidente" que todos foram dotados pelo Criador do Direito da Liberdade, no novo país (EUA) a escravidão não foi abolida logo de início.

As poucas vozes de protesto ao sistema não foram suficientes para levantar a consciência da Igreja de modo geral;

e, com o tremendo aumento da produção do algodão, para a qual se pensava indispensável o trabalho negro, segundo Reily (1981), dois argumentos passaram a preponderar: um de ordem filosófica (Aristóteles entendia que alguns nascem para dominar, outros para serem dominados); outro bíblica, postulando que a Bíblia não apresentava a escravidão como um mal, senão como bem (a exemplo de Paulo que mandou o escravo fugitivo Onésimo de volta ao seu senhor, Filemon). Este último argumento tratava-se de uma interpretação característica daquele período histórico e com intencionalidade específica para justificarem os interesses que defendiam, pois na Bíblia existem mais episódios que condenam a escravidão do que os que justificam, a exemplo de Isaias, Moisés e outros.

Foi só a partir de 1830 em diante que o movimento de abolição começou a crescer; e nesta luta muitos metodistas participaram plenamente. Mas o grande problema foi que a Igreja como um todo não aderiu logo ao movimento. As grandes denominações chegaram a se dividir, resultando em Igrejas "do Norte" e Igrejas "do Sul". Isto atingiu o Metodismo em 1844 e fez nascer a Igreja Metodista Episcopal do Sul.

No Norte do país, freqüentemente, os abolicionistas metodistas eram também seus melhores evangelistas; no Sul, infelizmente, a defesa da escravidão foi como um machado, separando as coisas consideradas espirituais das seculares. Com esta dicotomia norte-sul despontam diferenciações no que

concerne ao apostolado: nortistas ainda engajados em transformações sociais; sulistas voltados para civilização das almas não convertidas. Esta infeliz dicotomia iria influenciar o pensamento e a ação das missões da Igreja Metodista no Brasil, como afirma Reily (1984, p. 24):

Sendo densamente “sulista” o grosso dos missionários enviados para o Brasil, o impacto seria naturalmente a ênfase na conversão individual, na vida de oração e devoção, e na ética pessoal impecável. Ficava faltando, pois, a tradução dessa vida cristã em luta pela justiça e liberdade de todos.

Quando chega ao Brasil, o metodismo vindo dos Estados Unidos e de origem sulista, vem comprometido como o sistema político-social de sua pátria, influenciando de maneira decisiva na construção da Igreja Metodista no Brasil, influências, que perseguiram a Igreja por longos anos, mesmo depois de sua desvinculação oficial à igreja estadunidense em 1930.

1.4 O Metodismo no Brasil

O metodismo chega ao Brasil na segunda metade do século XIX. A primeira tentativa de se estabelecer por aqui foi em 1835/1836, com a presença dos missionários norte-americanos Fountain E. Pitts, Justin Spaulding e Daniel P. Kidder, que se estabeleceram no Rio de Janeiro (Kennedy 1928).

Essa missão se encerrou em 1841. Alguns historiadores justificam o fechamento por causa da cisão na Igreja Metodista e também por conta da

guerra civil (1861-1865). Reily avalia que os motivos que levaram o fechamento desta missão foram outros:

As principais causas reais foram bem outra como os documentos abaixo deixam claro: 1) falta de pessoal missionário; 2) dificuldade de acesso direto ao povo brasileiro devido a superstições e limitação da liberdade religiosa; e 3) arrocho financeiro provocado pela depressão econômica nos Estados Unidos, o chamado “Pânico de 37” (Reily, 1984, p. 84).

A missão metodista no Brasil foi organizada basicamente pela Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos. Entre o período que finaliza a primeira tentativa missionária e o início do segundo período, a Igreja Metodista nos Estados Unidos experimentou graves conflitos, principalmente na questão da escravidão, que resultaram, em 1844, na divisão da Igreja Metodista, com a criação, em 1846, da Igreja Episcopal do Sul, responsável pela reabertura da Missão Metodista no Brasil (Kennedy, 1928).

Em 1867, com a vinda do pastor metodista Junius Newman, Superintendente Distrital, o trabalho é retomado. Newman acompanhava alguns imigrantes norte-americanos que estavam fugindo da guerra civil nos EUA. A Guerra deixou endividada a Junta, sem possibilidade de enviar obreiros para qualquer local. Newman financiou sua própria vinda ao Brasil, com suas modestas economias. Chegaram ao Rio de Janeiro em agosto de 1867, estabeleceram-se nas proximidades de Saltinho, Limeira, Piracicaba, Santa Bárbara d’Oeste e Americana, interior de São Paulo. Newman abre uma pequena igreja na região para atender aos protestantes de língua inglesa.

Ele trabalhava com os colonos estadunidenses e pregava em inglês. Um dos motivos da demora de Newman em organizar uma paróquia metodista é que ele pregava, principalmente, para metodistas, batistas, presbiterianos e a todos que desejassem ouvir sua mensagem, pensando ser mais sábio unir os "ouvintes" em uma única igreja, sem placa denominacional. Somente mais tarde, todas as denominações organizaram-se em igrejas, de acordo com sua origem eclesiástica nos EUA.

Em 1876, a Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal Sul, enviou seu primeiro obreiro oficial: John James Ranson, que se dedicou ao aprendizado do português para desenvolver o trabalho missionário entre os brasileiros.

Segundo Kennedy (1928), J.E. Newman e sua família mudaram-se para Piracicaba, interior de São Paulo, onde permaneceram por aproximadamente um ano, entre 1879-1880, quando as filhas de Newman, Annie e Mary, organizaram um internato e externato: o "Colégio Newman", que é considerado precursor do Colégio Piracicabano, o Colégio foi fechado pois Annie casou-se e Mary adoeceu.

Em 1878, com a vinda do missionário J. J. Ransom, funda-se uma igreja metodista no Rio de Janeiro e o metodismo expande-se principalmente nas regiões sul e sudeste, com suas instituições de ensino. A partir de 1879 ele seria o Superintendente.

O período de 1876 a 1886 é geralmente denominado de "Missão Ransom", visto que ele organizou toda a estrutura. Ele não teve pressa para estabelecer o campo de trabalho: Piracicaba ele descartou; fez um reconhecimento do Rio Grande do Sul, mas escolheu o Rio de Janeiro como centro estratégico para propagar o metodismo.

Conforme relata o rev. Kennedy (1928), Ransom iniciou sua pregação na língua portuguesa e inglesa em janeiro de 1878, no Rio de Janeiro. Os primeiros brasileiros foram recebidos à comunhão da Igreja em março de 1879, sem serem rebatizados. Ransom foi aos Estados Unidos em busca de mais pessoas dispostas a contribuir na tarefa missionária no Brasil. Voltou, dois anos depois, com James L. Kennedy, Marta Watts e o casal Koger. Todos contribuíram na expansão geográfica da Missão e também na construção e expansão na área da educação em nosso país.

A educadora Marta Watts veio como missionária com a tarefa de educar crianças e moças brasileiras. O Colégio Piracicabano, primeiro educandário metodista no Brasil, foi fundado em 13 de setembro de 1881, com a matrícula de apenas uma aluna, Maria Escobar. Fatores como a capacidade e a dedicação da diretora e o novo método do Colégio chamaram novas alunas, a partir do ano seguinte. O educandário foi a semente para a UNIMEP (Universidade Metodista de Piracicaba), criada em 1975.

A partir da vinda de Miss Martha Watts para o Brasil, a proposta educacional desenvolvida nas escolas metodistas brasileiras refletiu a teologia que animava os missionários na implantação do metodismo no Brasil. A teologia da obra educacional metodista no Brasil foi de índole liberal. No centro, achava-se a convicção própria do liberalismo de que a educação do ser humano para o bem é o caminho para o aperfeiçoamento social e moral da humanidade. A construção de um mundo justo e bom é possível, desde que o ser humano receba uma adequada educação (Mesquida 1994, p. 31).

Nesse contexto e na persecução do interesse pela educação de crianças pobres, Frances S. Koger fundou uma escola especialmente destinada a atendê-las. E como lembra Lopes (2000, p. 88) “Não é exagero dizer que onde quer que os metodistas tenham iniciado seu trabalho missionário este marcou pela presença de uma escola, como marca identificadora da percepção do valor da educação que estava presente na denominação”. Influência que vai marcar posteriormente o trabalho dos metodistas na Missão Caiuá e a preocupação com a educação das crianças e dos adultos indígenas no sul do antigo estado de Mato Grosso.

Em 1º de janeiro de 1886, foi publicada a primeira edição do jornal Metodista Católico, destinado não somente aos protestantes, mas a todos os “amadores de progresso e ordem

social”. O rev. J.J. Ransom, redator responsável pelo jornal na primeira edição em 1886, justifica o nome do periódico:

O ‘Methodista Catholico’ julga ser do seu dever explicar o seu o programa. Sendo esta folha órgão da Igreja Methodista: abraçando a religião christã em toda a sua plenitude, e fraternizando com todos que creem em Deus e amam a Nosso Senhor Jesus Christo, portanto o termo ‘Catholico’. [...] Invocamos o auxilio de todos os crentes e amigos do Evangelho, bem como de todos os amadores de progresso e ordem social. Rio, 29 de Dezembro 1885. Methodista Catholico. Publicação quinzenal da Igreja Methodista Episcopal no Brasil. Tipografia Aldina: Rio de Janeiro. Vol I, Nº I, 1886. P.1.

Após um ano e cinco meses o jornal transforma-se em Expositor Christão⁷. O objetivo do periódico “era ensinar e defender a doutrina cristã, tendo em vista promover os interesses daquele ramo da Igreja Cristã⁸”, com caráter mais voltado para a moralidade religiosa e social do que para o diálogo ecumênico proposto pelo Methodista Catholico, sendo o redator responsável o rev. J. L. Kennedy.

Quando da introdução do metodismo no Brasil, o mesmo se caracterizava como um país com uma grande extensão geográfica, com a maior parte de sua população vivendo no meio rural. Os meios de transportes eram atrasados, a mão de obra era o trabalho escravo em processo de extinção, o que levava ao incentivo da imigração estrangeira, por parte dos fazendeiros e do governo. Do ponto de vista religioso, a Igreja Católica era considerada a religião oficial⁹. O regime político era

⁷ O Expositor Christão foi a principal fonte de pesquisa para o desenvolvimento deste trabalho, considerando que este periódico é uma fonte primária de consulta obrigatória, pois era um espaço que refletia as preocupações de cunho religioso, educacional, político e social do período.

⁸ Afirmções do rev. Kennedy, publicada no 1º volume do jornal Expositor Christão em 1887 p.1.

⁹ Após a independência do Brasil, o país manteve como herança portuguesa o regime do padroado, ou seja, a Igreja era considerada uma instituição vinculada e submetida ao Estado, sendo que o clero era visto como quadro do funcionalismo público. A separação entre Igreja e Estado somente ocorreu após o fim do regime monárquico, com a Proclamação da República, em 1889.

a monarquia. O sistema econômico era agrícola, fundamentado no trabalho escravo, em processo de libertação. Outras questões tumultuavam o Império brasileiro neste período, como a Guerra do Paraguai, os conflitos entre Estado-Igreja e a pressão exercida pelo movimento republicano.

Nesta conjuntura se inseria o metodismo no Brasil, vivendo suas contradições e contribuindo para embates importantes no país. Uma característica forte do metodismo era a manifestação do pensamento liberal¹⁰, que se somou às diferentes correntes que faziam oposição à situação social estabelecida no Brasil.

Os metodistas se posicionaram contra a escravatura, embora fosse uma postura polêmica, uma vez que, parte de seus compatriotas, que aqui viviam, possuía escravos. Os missionários exerceram uma atuação discreta em relação ao sistema escravista. O rev. Justin Spaulding, pastor metodista, criticou a fraqueza governamental sobre o assunto, fez restrições à postura dos juizes em sua carta ao secretário correspondente da Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal, de 1º de setembro de 1836, no qual ele diz:

Qual será o resultado final da escravidão, ou quando ela terminará neste país, é impossível dizer [...]. Os magistrados, solenemente juramentados a fazer cumprir as leis, freqüentemente fecham os olhos e recebem subornos [...]. Tudo o que podemos fazer é usar diligente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela Providência, para prestar-lhe serviço (apud Reily, 1984. p. 83).

¹⁰ Os Liberais diziam que “todos os homens são resultado da educação que tiveram”. Este pensamento influenciou a presença metodista no Brasil, pois desde o princípio do seu estabelecimento no país, investiram em educandários, escolas e, posteriormente, na Missão Caiuás, onde os missionários vislumbravam na educação das crianças a esperança da Missão.

Por outro lado, quando se instalou no Brasil o metodismo norte-americano, de origem sulista e comprometido com o sistema político-social de sua pátria, trouxe a ideologia dominante de que era necessário e prioritário compartilhar os “benefícios da civilização protestante-bíblica-americana”¹¹ com os brasileiros, que eram “menos afortunados”¹². Segundo Reily (1981, p. 227), “ao lado da religião eclesiástica, existia uma religião civil que muito informou a auto-imagem dos americanos, e dos seus missionários”.

É relevante observar qual era a atitude dos missionários frente a alteridade. Esses estadunidenses assumiam atitudes etnocêntricas diante do “outro”¹³, destituídas de qualquer caráter relativizador. Concebiam-se como boa parte do restante de seus compatriotas, numa posição privilegiada. Ser estadunidense representava, numa perspectiva da evolução social, ter alcançado o cume da escala evolutiva. Significava estar no ápice na trajetória da humanidade, no rumo à civilização. Embutidos deste espírito, pôs-se em prática a ideologia da preservação nacional na expansão transnacional, ideologia esta voltada para o oferecimento de “benefícios culturais aos menos afortunados”. Em outras palavras, levar o que de melhor possuíam para os

¹¹ Expressão utilizada por Reily (1981 p.228).

¹² Idem

¹³ Quando duas populações estão em contato, cada uma procura interpretar, julgar, os costumes e tradições da outra. Nem sempre estas interpretações ou julgamentos são feitos com coerência e respeito à cultura do outro. Desse modo, da mesma forma que os missionários americanos quando vieram para o Brasil sentiam que estavam num grau de superioridade em relação ao povo e a cultura brasileira, os próprios brasileiros tidos como “civilizados”, se julgavam superiores a cultura e aos povos indígenas. E assim, os missionários americanos tinham determinadas idéias a respeito dos brasileiros e agiam segundo essas idéias, bem como os brasileiros “civilizados”, faziam uma imagem dos povos indígenas e atuavam segundo essa imagem.

“outros”, civilizar e evangelizar o “bárbaro” e o “selvagem”, o “atrasado”.

O Brasil, por seu turno, figurava num quadro distinto dos Estados Unidos. Aqui vivia-se numa era em que a industrialização ainda era incipiente, a estrutura agrária arcaica, muitas de suas formas de organização social eram reconhecidas como primitivas, com práticas religiosas consideradas selvagens e atrasadas. O terreno, nas latitudes sul da América, era bastante fecundo para a obra missionária do metodismo estadunidense na perseguição de seu ideal missionário e civilizador, que tinha como finalidades não apenas expandir a fé cristã, mas “trazer os benefícios culturais”. A percepção que se tinha das populações indígenas no Brasil acabou corroborando o caminho seguido.

Esse tipo de metodismo implantado no Brasil se caracteriza politicamente por uma atitude de complacência com o governo brasileiro, condição indispensável para a sua sobrevivência. De outro lado, revela uma oposição e agressividade à cultura tipicamente brasileira, basicamente uma cultura católica e afro-indígena.

Até 1930, a obra missionária é desenvolvida sob o domínio quase absoluto da presença e ação dos missionários estadunidenses nos postos de importância e de poder da Igreja. Antes da Autonomia¹⁴, havia muito pouco no metodismo do

¹⁴ A Autonomia foi um processo importante na vida da Igreja Metodista pois só a partir desta conquista inicia-se a construção de uma igreja verdadeiramente brasileira. Com o crescimento da Igreja e movimento de nacionalismo crescendo no país, era necessário que a Igreja se tornasse independente dos Estados Unidos. Após muita discussão, a Igreja Metodista conquista sua Autonomia em 2 de setembro de 1930. Neste momento, foi

Brasil, de uma participação atuante, crítica, consciente e mais responsável em relação à vida política da nação. A estrutura organizacional e administrativa montada pelos missionários era uma réplica completa do modelo norte-americano. Isto conduziu a uma admiração e dependência do sistema político-social norte-americano. Durante este período (1867-1930), o metodismo no Brasil permanece como uma igreja que, de certa forma, distancia-se da realidade e da cultura brasileira.

A ética metodista de então era preponderantemente puritana. Seu traço característico maior era a proibição: vedava-se tudo o que pudesse sinalizar possibilidade de choque com o modo de ver o mundo apresentado pelos missionários norte-americanos. Tinha-se, pois, que, ao aceitar o metodismo, o indivíduo era arrancado de sua cultura, desarraigado de seus valores e colocado num “novo lugar”, onde iria cultivar “nova vida”, em meio às “novas companhias”, com “novos comportamentos” e “novos objetivos”.

O missionário, de um modo geral, assumia compromisso com a Igreja Metodista e igualmente com a nação norte-americana. Essa forma desenvolvida pela obra missionária

eleito o primeiro bispo da Igreja, que se chamava Willian Tarboux e era estadunidense. Somente oito anos depois foi eleito primeiro bispo metodista brasileiro que se chamava César Dacorso Filho, demonstrando que mesmo depois da Autonomia a Igreja Metodista brasileira manteve uma grande dependência em relação à Igreja dos Estados Unidos que mantinha a frente dos cargos de lideranças os pastores, missionários e bispos estadunidenses. Para que uma Igreja fosse autônoma ela deveria possuir 3 requisitos: **1.** Auto-sustento (condições financeiras). **2.** Ministério próprio (pastores brasileiros). **3.** Auto-propagação (condições de crescer sozinha). A implantação da Missão Caiuá em Dourados contribuiria para o cumprimento destes requisitos. Ver em anexo o documento de Proclamação da Autonomia da Igreja Metodista, para o aprofundamento desta temática ler “As origens da Autonomia do Metodismo Brasileiro” In: Reily D. A. Metodismo Brasileiro e Wesleyano. São Paulo: Imprensa Metodista, 1981.

metodista no Brasil se mostrou profundamente comprometida com a cultura norte-americana e dela dependente. Isto ajudou, em muito, a manter o metodismo brasileiro indiferente à cultura nacional e o levou a uma quase adoração de tudo que representasse a cultura e o povo estadunidense, muito mais do que os próprios valores básicos do metodismo.

1.5 A Igreja Metodista no Brasil e a expansão missionária

Em 1916, os protestantes brasileiros já pensavam nas possibilidades de instalar uma missão religiosa entre os índios, propondo que sua organização fosse interdenominacional. Na conferência do Rio, que se seguiu ao Congresso do Panamá (1916), Álvaro Reis fez um apelo em favor de missões entre os índios (Regional Conferences in Latin América, p. 228), sendo que a comissão brasileira de cooperação, fruto do “Panamá”, logo se interessou em promover missões interdenominacionais entre os indígenas brasileiros.

A leitura do Expositor Cristão revela que a Igreja Metodista demonstrava interesse e preocupação com as questões indígenas. Isto fica evidente ao observamos a quantidade de artigos publicados no referido jornal. Além disso, sabemos que no encerramento da Conferência Anual da Igreja Metodista,

realizada em Piracicaba, em 15 de agosto de 1925, o engenheiro Dr. J. B. Vasques foi convidado como conferencista para fazer um relato do seu trabalho realizado entre os índios desde 1910. A primeira parte da conferência foi publicada no *Expositor Christão* de 9 de setembro de 1925; a segunda , em 16 de setembro do mesmo ano.

No início de 1925, os metodistas começaram a publicar artigos referentes ao desejo de iniciar uma missão indígena no estado de Mato Grosso, o que nos leva a indagar sobre qual seria a importância e o significado de estabelecer uma missão deste gênero para os metodistas brasileiros. Se olharmos para o contexto em que se debatiam os brasileiros, podemos afirmar que a abertura de um campo de missão era fundamental para legitimar as pretensões do movimento de autonomia da Igreja, conforme podemos observar no artigo publicado no *Expositor Christão*, intitulado “Pelos nossos aborígines”: [...] nenhuma outra empresa evangelica poderia ser mais enternecedora ao coração brasileiro, nem teria o condão de apellar com mais vigor ás almas christãs do que uma estação missionária em pleno sertão de Mato Grosso ou de outro Estado do Sul (*Expositor Christão*, 14 e 22 de abril de 1925, p. 1).

É relevante lembrarmos que o Mato Grosso, naquela época era visto como um imenso “sertão”¹⁵, lugar atrasado, onde

¹⁵ Souza (1999) analisa o imaginário geográfico presente no pensamento social brasileiro no final do século XIX e meados do XX, que concebia o espaço da nação como sertão e litoral. Nos autores que pensam o Brasil como

moravam selvagens e pessoas grosseiras, o que tornava a região um desafio para quem quizesse levar o “progresso” e a “civilização”. Destacava-se também, a preocupação com a integração e civilização dos índios que habitavam os sertões brasileiro e mato-grossense. Essa preocupação estava relacionada ao sentimento de que o processo de construção da Nação brasileira exigia a homogeneização do território e sua gente, incorporando à nacionalidade os espaços considerados vazios (mesmo sendo ocupados por indígenas) e os diversos grupos étnicos existentes.

O ideário missionário presente na igreja influenciou nas decisões da Conferência Central do Brasil, que em sua primeira sessão do ano de 1928, lançou as bases iniciais para o trabalho, resolvendo enviar um missionário nacional à Ilha da Madeira e ao mesmo tempo participar com outras denominações religiosas na evangelização dos índios Kaiowá, no estado de Mato Grosso.

No artigo intitulado “Expansão Methodista”, observamos que tanto o projeto de envio de um missionário a Ilha Madeira, quanto a participação em um empreendimento missionário no Mato Grosso, encontraram apoio no seio da Igreja, pois

sertão e litoral aparece, de forma bastante contundente, a necessidade de superar-se a distância entre a borda oceânica e o sertão, incorporando e atualizando-o em relação ao litoral, visto como civilizado. “A solução para recuperar a nacionalidade cindida é retornar ao sertão levando o ímpeto civilizatório capaz de neutralizar suas características indesejáveis – o atraso e o vazio – e de lá ressurgir espalhando a brasilidade mais autêntica e resguardada pelo afastamento da costa” p. 33.

A prontidão e a generosidade com que a Igreja respondeu ao apelo para a obra missionária, constituem, inegavelmente, não só uma soberba demonstração de força, como também de excelente índice da superioridade de seu espírito evangélico.

Com certeza o coração de Jesus, nosso Salvador e Rei, alegrou-se, como nós nos alegamos e até experimentamos certo orgulho bom, ante essa prova de fé e de vitalidade da jovem Igreja Brasileira.

Devemos recebê-la como a revelação providencial de nossa capacidade eclesial e um apelo ardente do céu para que prossigamos corajosamente, palmilhando o caminho que Deus abriu perante nossos olhos (O Expositor Cristão, 2 de Janeiro de 1929, p.2).

A resolução da Conferência Central do Brasil foi para que se destacasse um missionário nacional para a Ilha da Madeira, em caráter provisório. Deveria este missionário estudar as condições do trabalho evangélico na Ilha, suas possibilidades de desenvolvimento, necessidades, recursos, enfim, colher todas as informações que pudessem servir para orientar o futuro procedimento da Igreja Metodista Brasileira. Feito o cálculo aproximado das despesas de viagem e estadia do missionário na Ilha, pediu-se às Conferências um orçamento, que foi prontamente aceito e coberto.

Entretanto, o bispo Cannon, o superintendente que respondia pela Igreja Brasileira, decidiu modificar, em parte, as resoluções da Conferência Central do Brasil. Resolveu que o rev. Tucker, em sua viagem ao Oriente, passando pela Ilha da Madeira, fizesse parte do trabalho que seria de competência do missionário brasileiro, isto é, colher as informações que julgasse conveniente às orientações da Igreja. Essas declarações foram feitas pelo bispo Cannon em uma das últimas sessões da Conferência Central de 1928.

A Igreja vislumbrava com estes trabalhos missionários (da Ilha e com os índios), a consolidação de futuras iniciativas missionárias, o que os obrigavam a

escolher um missionário preparado e a altura dos desafios que o trabalho apresentava. Nada poderia falhar, pois...

Não se póde por em dúvida que a aptidão do homem preferido ha de influir decisivamente no resultado da obra e consequentemente no espírito da Igreja Brasileira, augmentando ou diminuindo muito seu estímulo para futuras iniciativas missionarias. A propria estabilidade do trabalho na ilha depende, em grande parte, da habilidade do nosso primeiro missionario (O Expositor Christão, 2 de Janeiro de 1929, p.2).

Tudo parecia correr bem para a consolidação dessas missões, mas uma dificuldade surpreendeu a Igreja brasileira, a não participação do bispo Cannon às Conferências no ano de 1929, fato que impossibilitou a nomeação de um missionário para fora do país. A sugestão do editor do Jornal Expositor Christão (2 de Janeiro de 1929, p. 2), para a resolução desta problemática, foi a seguinte: caberia a uma das Conferências brasileiras nomear o missionário, considerando a Ilha da Madeira um campo anexo ao seu território e, por um acordo entre as três Conferências, as outras ficariam encarregadas da manutenção do trabalho.

Ocorre, porém que essa missão, que seria a primeira genuinamente brasileira, não se efetivou. Ao que tudo indica, a sua não realização pode ser atribuída, em grande parte, à falta de empenho da Igreja-Mãe, conforme podemos inferir do relato que segue:

[...] Primeiro veio o appello da ilha da Madeira. O brado da ilha longinqua encontrou éco no coração da Igreja brasileira. A resposta foi prompta e consoladora. Recursos materiaes appareceram e não faltaram homens dispostos a aceitar a nobre missão. A Igreja brasileira demonstrou que estava prompta e preparada para cumprir seu dever. Falhou, porém a engrenagem eclesiástica (O Expositor Cristão, 15 de Agosto de 1928, p. 1).

A dependência que o metodismo brasileiro tinha em relação a Igreja dos Estados Unidos foi um dos fatores que retardaram o desejo de expansão

missionária da Igreja local. O fato serviu para reforçar a consciência crítica dos metodistas brasileiros em relação à necessidade de consolidar o processo de autonomia da Igreja.

A ausência do bispo Cannon tornou difícil o financiamento para a efetivação da cooperação, o jornal O Expositor Cristão de 2 de janeiro de 1929, refere-se a esta situação dizendo: “...estamos como um exército sem commando, para não se dizer – como corpo sem cabeça”. O artigo apelava para que a ausência do bispo no Brasil, não gerasse o abandono do trabalho. Pois não se poderia permitir que a anormalidade das condições eclesiais sacrificasse perpetuamente as iniciativas da Igreja, como ocorreu no caso da missão à Ilha da Madeira. A implantação da Missão estava ligada a legitimação do processo de consolidação da autonomia da Igreja Metodista no Brasil em relação a Igreja dos EUA.

O oferecimento do dr. Nelson de Araujo para ser o nosso missionario entre os bugres de Matto-Grosso vem, providencialmente, compellir-nos a tomar uma decisao definitiva. Ou acceitaremos o desafio desta nova oportunidade e offereceremos a nossa Igreja as emocoes de um empreendimento que, por sua nobreza, por seu heroismo ha de despertar entusiasmo; ou recuamos, confessando nossa triste derrota.

Eis o dilemma.

Qual a direcção que devemos tomar? Tem se dito que nossa organização ecclesiastica, em período de transição, incapaz de funcionar, nao nos permite tomar iniciativas de vulto. Nessas condições uma decisao, no momento, seria uma aventura arriscada.

É preciso confessar-se que, no momento, nada se pode esperar da Igreja-organismo.

Seria possível permittirmos que o nosso mecanismo ecclesiastico em desarranjo se torne culpado do fracasso dos mais bellos surtos de iniciativa da Igreja brasileira?

Absolutamente que não.

Essa questão da missao aos bugres exigem que procuremos uma formula capaz de offerecer-lhe solução rapida, segura.

A Igreja quer cumprir seu dever, temos o homem talhado para a espinhosa missão; podemos confiar que, da liberalidade dos crentes brasileiros virão os necessarios recursos monetarios...Que nos falta pois? Unicamente uma

organização que realize a vontade da Igreja, envie o homem e se encarregue de focalizar a liberalidade dos crentes. Essa organização poderá e deverá ser o Movimento Leigo (O Expositor Christão, 15 de Agosto de 1928, p.1).

O envolvimento e o envio de metodistas em projetos missionários era uma questão de tempo, tanto que, assim que o reverendo Maxwell realiza o convite para que estes cooperem com o envio de um médico, na catequese dos índios Kaiowá, no sul de Mato Grosso, estes aceitam o desafio. As discussões em torno a esse projeto levaram a organização da Associação Evangélica de Catequese dos Índios, assunto este tratado no próximo tópico.

1.6 A organização da Associação Evangélica de Catequese dos Índios e a contribuição

da Igreja Metodista

A Associação Evangélica de Catequese dos Índios surgiu no país em um período em que crescia a crise econômica mundial, afetando significativamente a economia local, em virtude da dependência externa e de uma economia interna extremamente dependente da produção e exportação cafeeira. Neste contexto de crise do capitalismo, com a quebra da bolsa de Nova Iorque, a economia brasileira foi profundamente atingida, aumentando os índices inflacionários, a pobreza e a miséria, evoluindo a crise econômica para uma crise política que culmina, em 1930, na assunção de Getúlio Vargas ao poder. Nessa conjuntura, cresce o nacionalismo e o desejo de modernização e industrialização do país, de

forma a romper com o modelo econômico herdado do período colonial, no qual cabia ao país a exportação de produtos primários e a importação de produtos industrializados.

A Igreja Metodista no Brasil estava em processo e busca do chamado advento da autonomia. Em meados da década de 1920, os membros da Igreja vinculavam a criação de uma missão indígena no interior do território nacional como mecanismo para consolidação de uma igreja autônoma. Isto fica evidente em artigo intitulado: “Pelos nossos aborígenes”, publicado no Expositor Christão, em 14 abril de 1925, reconhecendo que “[...] o estabelecimento de um trabalho missionário, genuinamente brasileiro, entre nossos índios, ha de ser também inspiração para a Igreja nacional”. É interessante observar que neste período os índios passaram a ser vistos como símbolo de brasilidade. Neste sentido, o editor do jornal O Expositor Christão ressalta que nenhum outro empreendimento evangélico seria mais “enternecedor” ao coração brasileiro, do que uma estação missionária em pleno sertão do Mato Grosso ou de outro Estado do Sul. Uma missão que fosse totalmente Nacional, dirigida por brasileiros e mantida com recursos doados pelos crentes nacionais.

Em 1928, o Dr. Tarboux volta a reforçar este discurso, ele que, segundo o artigo, dedicara grande parte de sua vida ao serviço do Evangelho no Brasil. Em uma carta, escrita e enviada da Florida, nos Estados Unidos, reafirma a importância e a necessidade da Igreja Metodista no Brasil manter uma missão

entre os índios com recursos próprios, para que pudesse ser percebida junto aos irmãos no estrangeiro como uma igreja capaz de conquistar sua tão sonhada autonomia.

O esforço para sustentá-la será um meio de graça, uma benção espiritual para a jovem Igreja. A influencia sobre os irmãos no estrangeiro será muito favorável [...]. Na minha opinião, não deveis esperar qualquer conselho, nem auxílio de fora, mesmo que venham ambos mais tarde [...]. Ella demonstrará a eficiencia e dignidade da vossa fé e do vosso amor, e abrirá para vós um logar digno no meio das Igrejas christãs do mundo. Não diminuirá, antes aumentará os recursos para o sustento proprio dos pastores (O Expositor Christão, 17 de Outubro de 1928, p. 5).

A oportunidade para o envolvimento metodista com a evangelização e civilização indígena aparece em 10 de outubro de 1927, quando, numa das sessões da Conferência Central da Igreja Metodista Episcopal do Sul no Brasil, foi apresentado aos conferencistas o rev. A. Maxwell, da Igreja Presbiteriana, que apresentou os objetivos que o levava a procurar a Igreja Metodista. Em poucas palavras, disse estar ali para pedir o apoio moral, espiritual e financeiro para o estabelecimento de um campo de trabalho missionário entre os índios do sul de Mato Grosso. Bem recebido pela Conferência, o rev. Albert Maxwell foi dirigido à Comissão de Evangelização, diante da qual relatou os contatos estabelecidos com os índios Nandéva e Kaiowá e apresentou o plano e o projeto de implantação da “Missão Caiuá”. Havia, segundo Maxwell, probabilidade, segura, de se ter um professor, um missionário e mesmo um agrônomo, faltando um médico.

Esta mesma Conferência recomendou que a Igreja Metodista entrasse em cooperação com as demais igrejas evangélicas no plano de evangelização dos índios Nandéva e kaiowá de Mato Grosso, sendo que a recomendação era para que essa cooperação se concretizasse, de preferência, com a Igreja Metodista se responsabilizando em enviar o missionário médico que a obra requeria. A organização desta Missão indígena, iniciada pela Missão Presbiteriana do Sul, nos Estados Unidos, e entregue à direção do rev. Albert S. Maxwell, deveria incluir, pois, em pessoal, além do rev. Maxwell, um agrônomo, um professor e um médico.

No dia 28 de Agosto de 1928, os representantes de alguns dos grupos que entraram em cooperação no trabalho junto aos índios no sul de Mato Grosso, reuniram-se na capital (São Paulo), afim de combinar os termos e estatutos da organização administrativa da Missão. O objetivo era a organização de uma sociedade Missionária sem dependência denominacional, dotada de entidade jurídica própria e que fosse devidamente legalizada e reconhecida. Foram admitidas como sócias a East Brazil Mission, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, a Comissão Brasileira de Cooperação, a Federação das Escolas Evangélicas e a Associação da Igreja Metodista. A nova organização recebeu o nome de “Associação Evangelica de Catechese dos Indios” e seria responsável pela direção e manutenção das atividades a serem realizadas com a instalação, em 1929, da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, então sul de Mato Grosso.

A compreensão das atividades e ações desenvolvidas pela Associação Evangélica de Catechese dos Índios no sul de Mato Grosso, com a fundação da Missão Evangélica Caiuá, requer a análise do contexto histórico e regional em que a missão foi instalada.

CAPÍTULO II

OS ÍNDIOS ÑANDÉVA E KAIOWÁ NA REGIÃO SUL DE MATO GROSSO

2.1 Caracterização e contextualização da questão indígena no Estado de Mato Grosso

A presença dos grupos indígenas na história do Brasil sempre foi marcada por uma série de conflitos sociais, econômicos e culturais. Desde a conquista portuguesa e o engajamento forçado dos índios na economia colonial, as relações entre índios e colonos foram marcadas por uma série de violências e conflitos, nas quais a prática da escravidão e perseguição aos povos indígenas levou ao extermínio de várias etnias. Os grupos ou eram integrados e assimilados ao sistema econômico como mão-de-obra escrava ou eram caçados e perseguidos como empecilhos à expansão da sociedade civilizada. A carência de mão-de-obra e a existência de enormes extensões de terra tidas como vazias, levaram o Estado e outras instituições sociais a estimular ações de catequese, civilização e integração dos índios à ordem nacional.

No Mato Grosso, desde a segunda metade do século XIX, os governos da província demonstravam preocupação com a catequese e civilização dos indígenas na região. Essa preocupação estava relacionada, de um lado, com os constantes conflitos entre os fazendeiros e índios pela posse da terra, e por outro, ao interesse em utilizar o trabalho indígena como forma de estimular o desenvolvimento econômico da região.¹⁶ A proposta do governo era de que missionários religiosos assumissem a tarefa de aldear e civilizar os índios, conforme podemos observar no relatório do Presidente da Província de Mato Grosso:

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 número de 50.000, porque só as numerosas tribus dos Caiuguás, Coroados e Guaranys, é provavel que excedão aquella computação. No estado, porém, em que vivem, são completamente inúteis e prejudiciaes à sociedade pelas suas frequentes 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 habitos por intermedio de Missionários que possuidos da verdadeira fé christã, se internem nos sertões com o fim de aldear e catechisar esses infelizes (*apud* MONTEIRO, 2003, p. 26).

Segundo Monteiro (2003, p.27), a primeira tentativa de catequese e aldeamento dos índios no sul de Mato Grosso ocorreu em 1863, quando chegou à colônia militar de Dourados o missionário capuchinho Ângelo de Caramonico, com o objetivo de atrair os Kaiowá e Coroados para as proximidades e aldeá-los. O frei Ângelo depois de alguns meses na região regressou para a Capital levando consigo um cacique Kaiowá e

¹⁶ O Estado de Mato Grosso era visto como uma região economicamente atrasada, longínqua e pouco povoada. O atraso econômico era relacionado à falta de mão de obra necessária à ocupação produtiva dos espaços vazios

outro Guarani, para que prestassem seus depoimentos a respeito do desejo que tinham eles e os seus “subordinados” em serem aldeados regularmente, que poderia ser em qualquer lugar, menos junto ou próximo da Colônia de Dourados¹⁷.

Essa notícia foi bem recebida pelo Governo, pois esse também era o desejo do Ministério do Império o qual deliberou instruções nesta direção, expedidas em 25 de abril de 1857. Com a deflagração da guerra entre o Brasil e o Paraguai, final de 1864, os trabalhos de catequese junto aos índios sofreram grandes tensões, implicando na fuga do frei Ângelo, na dispersão dos indígenas e na extinção do aldeamento criado na confluência do rio Santa Maria com o Rio Brilhante.

Por ocasião da Guerra com Paraguai (que teve duração até 1870), ficou constatado o quanto era “despovoada”¹⁸ a região sul de Mato Grosso. O fim do conflito possibilitou uma ocupação mais efetiva do sul do estado, que se deu com a instalação de pessoas vindas de Minas Gerais, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. Esse processo de ocupação e povoamento fez com que os índios sofressem um processo de *encurralamento*, tornando-se impossível o seu isolamento, restando-lhes, como resultado da expropriação do seu território,

existentes, sendo que o trabalho indígena era visto como um meio para suprir essas necessidades.

¹⁷ Isso evidencia que as relações entre os indígenas e não indígenas que residiam na colônia militar de Dourados não eram pacíficas, sendo marcadas por conflitos que possivelmente tinham relação com a posse e ocupação da terra.

¹⁸ Essa região já era ocupada por índios, mas ainda não havia sido alvo de políticas oficiais de povoamento e colonização não indígena.

a inserção na economia regional, como mão-de-obra barata ou semi-servil.

Além da instalação de um novo contingente populacional no sul de Mato Grosso, voltado, sobretudo, para a expansão da atividade pecuária, outra atividade econômica, muito mais lucrativa, instalou-se na região sul, a exploração da erva-mate, representada principalmente pela Companhia Mate Laranjeira.

Figura 1

Localização da área ocupada pelo Brasil sobre terras do
Paraguai

2.1.1 A Cia Mate Laranjeira

Terminada a Guerra contra o Paraguai, uma comissão de limites percorreu a região ocupada pelos Nandéva e Kaiowá, compreendida entre o rio Apa e o Salto de Sete Quedas, em Guaíra, encerrando os trabalhos em 1874. Segundo Brand (1997), o provisionador desta comissão, Thomás Laranjeiras, percebendo a grande quantidade de ervais nativos que existiam na região, resolveu se dedicar a sua exploração, encaminhando uma solicitação de arrendamento destas terras junto ao governo imperial:

Em 1882, através do Decreto de nº 8799, de dezembro, Laranjeiras obteve do Governo Federal o arrendamento das terras da região para a exploração da erva-mate nativa, porém sem o direito de impedir a colheita da mesma erva por parte dos moradores locais. Em 1892, fundou a Cia Matte Laranjeiras, resultante da composição com os Murtinho (BRAND, 1997, p. 60).

Segundo Brand, essa área de concessão foi sendo sucessivamente ampliada com o apoio de políticos influentes junto ao governo central. A cláusula que garantia o direito dos moradores locais (principalmente os indígenas) em extrair a erva-mate, nunca foi cumprida, pois os ervateiros ameaçavam, espancavam e até expulsavam aqueles que o faziam. Posteriormente, no contrato celebrado em 1893, esta cláusula foi retirada, constando em seu lugar, que não mais seria permitido que “estranhos ahi se estabeleçam sem authorisação dos concessionários” (BRAND, 1997, p. 71).

Com a implantação do regime republicano, as terras devolutas que antes haviam sido arrendadas junto ao governo federal, passaram para a responsabilidade dos governos estaduais, favorecendo os interesses da Cia Mate Laranjeira, “tornando-se um dos maiores arrendamentos de terras devolutas do regime republicano em todo o Brasil para um grupo particular” (ARRUDA, 1986, p. 218).

A área de exploração concedida à Companhia Mate Laranjeira incidiu diretamente sobre o território dos Guarani Kaiowá, conforme podemos observar na figura nº 1. Segundo Brand (1997), embora grande parte da mão-de-obra utilizada nos ervais tenha sido a paraguaia, em várias áreas, os índios Ñandéva e Kaiowá foram utilizados na exploração da erva-mate, por serem considerados “bugres mansos”¹⁹.

A exploração da mão-de-obra indígena e paraguaia se dava pelo sistema de barracão²⁰ no qual, a partir do endividamento permanente dos trabalhadores com a empresa, por meio da aquisição de alimentos e instrumentos de trabalho, estes acabavam não recebendo remuneração alguma pelo seu trabalho. Consta que vários desses índios, bem como os paraguaios e os outros trabalhadores, buscavam fugir dos ranchos de exploração de erva-mate, sendo, porém, perseguidos

¹⁹ Sobre o recrutamento de índios para o trabalho nos ervais ver Serejo in: *Ciclo da Erva-Mate em Mato Grosso do Sul 1883-1947* (p. 27-193) 1986.

²⁰ As relações de trabalho e a dependência do trabalhador em relação à Companhia Mate Laranjeira se davam por intermédio do sistema de barracão, onde o trabalhador ficava permanentemente endividado com a empresa. Essa dívida estava relacionada com o recrutamento, transporte, alimentação e instrumentos de trabalho utilizados pelos trabalhadores. Esse sistema de trabalho é conhecido atualmente como escravidão por dívidas e ainda é utilizado em várias fazendas do país.

pelos “*pistoleiros*” que a empresa mantinha em seus domínios, como forma de assegurar a ordem, o controle e a disciplina entre os trabalhadores dos ervais. Conforme podemos conferir no relatório do Sr. Genesio Pimentel Barbosa ao Inspetor do SPI, Sr Antonio Martins Viana Estigarribia, no ano de 1927, está claro que:

[...], há em toda a extensão de terra citada, espalhados pelos herveas, sem residencia fixa, uma quantidade immensa de indios Caiuás, vivendo, exclusivamente da insignificante remuneração percebida nos trabalhos de elaboração de herva.

E é esse serviço de herval, no qual se dedicam exclusivamente, offerecendo vantagens que nenhum outro operario poderia offerecer, pela resistencia, aptidão e reduzido salario, que lhes absorve o tempo para qualquer outra actividade, lhes não deixando cuidar, si quer, de pequenas lavouras, como as fazem e cultivam os indios que vivem aldeados.

O systema empregado nas transações entre os patrões hervateiros e indios, no pagamento do preparo da herva é no fornecimento de mercadorias, é absolutamente desonesto.

Não há um indio, por economico e trabalhador que seja, que possa receber qualquer importancia, em dinheiro, como saldo de contas.

Antes acertar o serviço para o qual é contractado é-lhe facultado o armazem de fornecimentos do proprio patrão, armazem cujas mercadorias são adquiridas de bolicheiros da campanha, que, por sua vez, já as adquiriram na praça de Ponta Porã, por preço quase irrisorio.

O indio nesse armazem assume um compromisso do qual jamais se libertará a não ser pela fuga, se submeter quizer á perseguição do seu patrão que não trepida em organizar uma escolta, as mais das vezes apoiada e garantida pelo inspetor de quartirão, que lhe irá no piso e, capturado que seja, será sua dívida accrescida das despezas na diligencia, despezas que lhe serão debitadas á vontade e de accordo com a generosidade ou malvadez do seu patrão (Relatório do auxiliar Genésio Pimentel Barbosa, 1927:CXXX).

No sul do estado de Mato Grosso, os índios se viam constantemente pressionados pela permanente expansão das áreas de exploração ervateira e ocupação de terras para a atividade pecuária, já que a agricultura praticada na região era voltada apenas para abastecer o mercado local, sendo basicamente de subsistência. Por outro lado, sabemos que a Companhia Mate Laranjeira utilizou todos os recursos ao seu

alcance para protelar e impedir o acesso às terras que estavam sob o seu controle. A ampliação das áreas de atividade agrícola e pecuária se consolida apenas com a melhoria do sistema de transporte e com os processos de colonização instalados ou estimulados pelo Estado a partir de 1937, como resultado da chamada “Marcha para o Oeste”.²¹.

A situação vivenciada pelos índios no sul de Mato Grosso e no Brasil no contexto de expansão das fronteiras agrícolas nacionais era extremamente delicada, pois o contato com essas frentes de ocupação e exploração que incidiam sobre os seus territórios não significava apenas a expropriação de suas terras, mas também a introdução de novas necessidades e problemas, tais como o alcoolismo e as doenças que eram até então desconhecidas pelos índios.

Diante desse contexto, destaca-se o papel que as políticas públicas que o órgão oficial (SPI) desempenhava tanto na tentativa de assegurar uma determinada assistência e proteção aos índios, quanto em contribuir com a liberação do território tradicional para a instalação das fazendas. Pois o deslocamento dos índios para as Reservas criadas pelo governo foi fundamental para assegurar a liberação das terras para ocupação

²¹ A política de Marcha para o Oeste foi desencadeada pelo governo Vargas, a partir de 1937, e tinha por objetivo a integração e a nacionalização das regiões pouco povoadas no interior do país ou fronteiras internacionais. Esses espaços foram tidos como “vazios” e sua ocupação foi estimulada pelo governo por intermédio de projetos de colonização pública ou privada. No caso da região sul de Mato Grosso, a ocupação da área que estava sobre o controle da empresa Mate Laranjeira somente foi possível a partir da crise econômica do mate e pela não renovação dos contratos de arrendamento por parte do governo estadual.

e colonização, na medida em que os índios eram vistos como empecilhos a esse processo.

Figura 2

Área de exploração da erva-mate pelos Kaiowá e Nandéva sob o controle da Companhia Mate Laranjeira

Fonte: Wenceslau 1990, p. 67.

2.1.2 A fundação do Serviço de Proteção ao Índio²²

Segundo Gagliardi (1989, p. 91), com a revogação, em 1831, da Carta Régia²³ de maio de 1808, foi adotado o sistema de aldeamento como intervenção do Estado junto aos índios. A criação das aldeias tinha por objetivo: “civilizar o selvagem através da catequese, favorecer a mestiçagem e contribuir para o desbravamento e desenvolvimento econômico da região”.

A partir deste período até a criação do Serviço de Proteção aos Índios as discussões se deram em torno da polêmica relacionada ao papel do Estado e a incumbência da Igreja na “civilização do índio”, bem como a violência (por parte da Igreja e do Estado) praticada contra os indígenas. Neste processo, que culminou na fundação do SPI, muitos órgãos se destacaram e contribuíram para a fomentação destas discussões, como a imprensa carioca e paulista que publicava os debates em torno da questão e o Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas que tinha como um dos seus objetivos o estudo das

²² Quando da sua fundação, em 1910, era chamado de SPILT (Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais), “além da proteção aos índios, abrangendo as tarefas de fixação no campo da mão-de-obra rural não estrangeira – notadamente a que se supunha era descendente da escravidão –, por meio de um sistema de controle do acesso à propriedade e treinamento técnico da força de trabalho, efetivado por meio de unidades de ação denominadas centros agrícolas” (Lima, 1992, p.156). Entretanto, logo se constatou a incompatibilidade entre as duas funções e, a partir de 1914, ele passou a trabalhar exclusivamente com índios. Em 1918 a tarefa de localização de trabalhadores nacionais foi retirada formalmente e o órgão passou a ser chamado SPI (Serviço de Proteção ao Índio).

²³ Esta Lei que objetivava declarar guerra contra os índios, pressionado pelos diversos conflitos entre os índios e os invasores de terras indígenas que o faziam impulsionados pela expansão da economia mercantil.

artes indígenas e que se posicionou contra o extermínio de índios defendido por algumas pessoas²⁴.

O extermínio ou integração do índio à nacionalidade foi debatida por vários setores da intelectualidade brasileira, em especial a Igreja do Apostolado Positivista Brasileiro, bem como por políticos que tinham destaque no cenário nacional. No início do século XX, a expansão das frentes pioneiras e o processo de interiorização do país, mediante a construção de estradas e ferrovias, revelou a tenacidade com os índios resistiam ao processo de ocupação de seus territórios. Durante a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, houve vários confrontos entre índios e trabalhadores, sendo contratados “bugreiros” ou caçadores de índios que tinham por objetivo a eliminação dos indígenas. Essa situação suscitou uma série de debates acerca do futuro dos índios, sua integração e assimilação ou o seu extermínio. Essa polêmica, travada sobretudo na imprensa paulista e carioca, no final do ano de 1908, levou os positivistas a defenderem a criação de um órgão nacional que seria responsável pela proteção e assistência aos índios, mediando os conflitos existentes e garantindo o seu processo de integração na economia nacional.

A defesa dos direitos indígenas não era um acontecimento recente no discurso dos positivistas. Já por

²⁴ A exemplo de um artigo de Hermann von Ihering publicado na Revista do Museu Paulista, “aconselhando o extermínio dos índios que barrassem o avanço da civilização” (Gagliardi, 1989, p. 116).

ocasião da primeira Constituição republicana, em 1890, eles apresentaram um esboço de Constituição onde indicavam o tipo de relacionamento que deveria ser adotado em relação às populações indígenas, uma vez que se constituíam em parte integrante da emergente república. Seguindo os ensinamentos do mestre, Augusto Comte, acreditavam que esses povos “fetichistas” ainda viviam no período da infância da evolução do espírito humano, merecendo, portanto, um tratamento adequado, para que com a ajuda dos missionários positivistas, pudessem evoluir do estágio em que se encontravam. Ao governo federal caberia assumir a proteção desses povos e dos seus territórios, a fim de evitar que fossem praticada contra eles quaisquer tipo de violência²⁵.

O projeto de Constituinte apresentado pelo Apostolado Positivista na primeira Constituinte republicana não foi aprovado. Ele, Porém lançou as metas fundamentais da política indigenista que os positivistas consideravam mais correta, e pela qual iriam lutar nos anos seguintes. Esse esforço seria contemplado, mais tarde, com a fundação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910.

O órgão federal nascia sob o ideário positivista pregado por Rondon, e que tinha por objetivo a transformação dos

indígenas em trabalhadores nacionais. Para Gomes (2002, p. 283), a criação do SPI suscitava dois objetivos: o Estado brasileiro esperava que este órgão “fizesse parte de sua política de ampliação de controle do território nacional e de abertura de novas terras à expansão agrícola”, já para os fundadores (positivistas) a esperança era “fincar bases sólidas capazes de proteger os índios dos efeitos mais deletérios do relacionamento com a sociedade brasileira e dar-lhes condições materiais para chegarem a um patamar mais alto em suas culturas”. Assim os propósitos do SPI, alicerçados na doutrina positivista, propugnava que:

[...] com a proteção às pessoas e às terras indígenas, bem como através de uma dose de intervenção de ordem laboral e educacional, obviamente não-religiosa, os índios eventualmente evoluiriam de seu suposto estágio de organização matriarcal e religião animista para um tipo de sociedade mais contemporânea, integrando-se efetivamente na sociedade brasileira. O índio era um ser puro, não contaminado pelos vícios da civilização, e ao transcender seus limites culturais poderia vir a ser um exemplo para a sociedade brasileira, especialmente para as camadas mais pobres. Um índio melhorado faria o Brasil melhor (GOMES, 2002, p. 283).

2.1.3 A atuação do SPI no sul de Mato Grosso

A partir da criação do SPI, os militares envolvidos com a questão indígena passaram a intervir nos permanentes conflitos entre índios e fazendeiros no estado de Mato Grosso, o que culminou na criação e demarcação de várias Reservas Indígenas.

²⁵ Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Bases de uma constituição política ditatorial federativa para a República Brasileira. 2ª ed., Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brasil, Publicação n° 82, 1934.

A Reserva Indígena de Dourados foi criada em 1917, através do Decreto 401, do presidente do estado do Mato Grosso. Coube ao SPI o gerenciamento e a coordenação dos trabalhos a serem realizados, disponibilizando um funcionário que passava a residir com a sua família no local, passando este a ser chamado de Posto. O Posto era o local destinado a uma série de atividades desenvolvidas pelo órgão oficial, tais como assistência médica aos índios e a distribuição de objetos, roupas e instrumentos de trabalho. A ação do Serviço de Proteção ao Índio também consistia em agrupar os índios dispersos pelo vasto território, confinando-os nas áreas oficialmente delimitadas. Assim, os índios Kaiowá e Nandéva, que tradicionalmente habitavam áreas em várias aldeias distribuídas pelo sul de Mato Grosso, foram compelidos a deixar seus territórios originais para viverem num espaço criado artificialmente pelo governo. Esse processo de restrição da mobilidade indígena sob a tutela do Estado não significa que estes acatavam as determinações do órgão, como se evidencia no relato do médico Dr. Nelson de Araújo:

O plano do Serviço de Proteção aos Índios é que os índios façam as suas casas nas proximidades dos Postos; mas eles, não sei por que motivo, preferem fazê-las bem afastadas, espalhando-as nos seus territórios [...]. O serviço de Proteção não desanima e faz todos os esforços para que o seu plano tenha mais aceitação (O Expositor Christão, 21 de agosto de 1929, p.4).

Analisando os projetos do SPI, dois objetivos ganham destaque: o primeiro foi à pretensão de integrar os índios à sociedade nacional, como povos que tivessem assimilado os

hábitos e valores dos “civilizados” e o segundo, transformá-los em trabalhadores nacionais que pudessem contribuir com o crescimento da riqueza nacional.

O SPI justificava sua presença e atividades na região sul de Mato Grosso, apresentando-se como órgão responsável pela “libertação” e proteção dos índios em relação à exploração realizada pelos fazendeiros e pela Companhia Mate Laranjeira. Neste sentido, o ato de libertá-los da escravidão era concebido pelos membros do SPI como patriotismo, conforme relatório apresentado pelo auxiliar Genesio Pimentel Barboza (1927: CXXIV) ao Dr. Antonio Martins Vianna Estigarribia, inspetor do referido órgão em Mato Grosso. Referindo-se a situação das tribos da região o relatório faz as seguintes considerações:

[...] liberta-las do domínio dos hervateiros paraguayos, fazendo cessar o regime de escravização em que vivem, por meio de uma fiscalização eficiente, instituindo nucleos em terras que o Estado lhes reserve nos quaes possam ser creadas escolas primarias para o crescido numero de menores e distribuidas aos adultos as ferramentas indispensaveis aos trabalhos rudimentares da lavoura, como se faz nos postos já organizados.

É interessante observar que, ao mesmo tempo em que o SPI se dizia indignado com esta situação de exploração do trabalho indígena, era conivente com o regime de semi-escravidão ao qual os índios eram submetidos, pois os funcionários do órgão ajudavam no aliciamento destes para o trabalho nos ranchos de elaboração da erva-mate. Durante a leitura dos relatórios do SPI, constata-se a realização de visitas por parte de proprietários de ervais ou administradores em busca

de mão-de-obra indígena, sendo a contratação realizada mediante autorização do funcionário responsável pelo posto.

As atividades do órgão oficial de assistência e proteção aos índios, não se limitaram apenas ao deslocamento territorial, havendo uma significativa preocupação quanto à questão da nacionalização e homogeneização cultural. No relatório apresentado pelo auxiliar do SPI da região de Dourados, Sr. Genesio Pimentel Barboza (1927:CXXVI) ao Dr. Antonio Martins Vianna Estigarribia, inspetor do referido órgão em Mato Grosso, fica evidente a preocupação com a integração da região ao conjunto da nação:

A faixa do território mattogrossense compreendida entre o rio Dourados, Invinheima, Paraná e limite provisório com a República do Paraguay, só geographicamente deve ser considerada territorio brasileiro [...] o descuido dos poderes publicos, principalmente no tocante á instrucção primaria, vae permittindo a quasi officialização da lingua castelhana nas escolas districtaes e nos pequenos povoados, do que resulta já não saberem os proprios brasileiros se expressar a não ser nesse idioma, quando escrevem, ou, o que ainda é peor, no guarany, quando fallam. Um exemplo bastante significativo e frisante desta minha asserção está em que não vê mais, naquella extensa zona, um só nome de rio, monte, lagoa ou localidade, que não seja guarany. A reduzida população brasileira que se encontra naquella extensão de território nacional, aliás quase toda riograndense, vae se deixando absorver pelos habitos e pelo idioma do paraguay e do correntino, donde resulta, para os que visitam ou percorrem pela primeira vez a fronteira mattogrossense com a republica Paraguaya, uma impressão bastantemente contristadora, que sobremodo fere aos sentimentos e ao amor patrios.

Neste contexto de preocupação com a nacionalização e integração das regiões fronteiriças ao território nacional, ganha impulso o movimento político que idealizava o movimento da “Marcha para o Oeste”. O projeto estatal de expansão das frentes pioneiras rumo ao oeste estimulou, por intermédio da criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, a ocupação de parte significativa do território tradicional dos Kaiowá e

Ñandéva, aumentando os conflitos pela posse da terra e os problemas vivenciados pelos índios, principalmente no que se refere a exploração do seu trabalho, a utilização de bebidas e as doenças trazidas pelos novos habitantes.

2.1.4 A Colônia Agrícola Nacional de Dourados

A Marcha para o Oeste, promovida pelo governo de Getúlio Vargas, visava ocupar os “vazios territoriais”²⁶ do país, estimulando uma nova frente de ataque aos índios e um acelerado processo de expropriação dos seus territórios. O que era considerado “vazio” naquele momento era, de fato, as terras que pertenciam tradicionalmente aos povos indígenas que habitavam a região. Joana Fernandes (1993, p. 37), define a “Marcha para o Oeste” como uma política bem sucedida em seus objetivos: “A ‘Marcha para o Oeste’ constitui em política oficial de deslocamento de mão-de-obra ociosa dos grandes centros urbanos para regiões consideradas ‘terras a conquistar’. Grandes projetos de colonização foram executados e, alguns deles, bem sucedidos”.

²⁶ Segundo Oliveira (2002, p. 18): “Faz-se necessário frisar que realmente os espaços não se encontravam vazios, conforme a propaganda da Marcha para Oeste tentava veicular, pois além das empresas extrativas e posseiros, os índios Guaraní e Kaiowá habitavam a região de longa data e, portanto, eram os donos da terra, fato este que não foi levado em consideração pelo governo quando este decidiu fazer a reforma agrária nas referidas terras. O desdobramento dessa ação se reflete até os dias de hoje, expressado nos conflitos entre índios e colonos na área onde situa a Aldeia Panambizinho, no distrito de Panambi, município de Dourados”.

A instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND)²⁷, deu-se em um contexto brasileiro em que o governo necessitava reduzir os conflitos políticos e econômicos que estavam relacionados ao processo de deslocamento de nordestinos para as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, devido à seca prolongada que castigava o nordeste. Além disso, os projetos de colonização visavam aumentar as áreas produtivas estimulando o avanço das frentes de expansão pioneiras, de forma a ampliar e fortalecer o mercado interno brasileiro. Havia a noção de que o desenvolvimento do capitalismo brasileiro e a sua modernização passava, necessariamente, pela consolidação de um mercado consumidor interno, que levasse ao rompimento da tradicional dependência externa que o país possuía em relação ao mercado internacional.

A criação da CAND tinha como objetivo a instalação dos colonos em áreas de pequena propriedade, estimulando o desenvolvimento de uma agricultura que se baseava no trabalho familiar e que pudesse produzir o excedente necessário ao atendimento das demandas do mercado interno brasileiro, abastecendo os centros urbanos do país. As terras distribuídas eram muito férteis e possuíam por volta de 30 hectares cada lote, sendo beneficiados colonos de origem nordestinas, mas contemplando também paulistas, mineiros, políticos influentes e

²⁷ O presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola de Dourados em 1943, abrangendo 300.000 hectares de terras aproximadamente.

empresas privadas que recebiam extensas áreas para implantação de projetos de colonização privada.

O processo de ocupação da fronteira geográfica resultou no loteamento dos territórios que tradicionalmente eram ocupados pelos índios, transformando-os em propriedades ocupadas pelos colonos atraídos pelo projeto de colonização desencadeado pelo governo federal. Com a criação dessas colônias, intensificou-se a expulsão dos indígenas de suas terras, caracterizando se este processo como uma ação deliberada de confinamento²⁸, pois foram deslocados para áreas extremamente reduzidas, que não correspondiam ao padrão de ocupação tradicional. A respeito deste projeto, Joana Fernandes tece as seguintes considerações:

Louvável iniciativa, se a CAND não tivesse sido instalada bem no coração do território Guarani. Os mesmos que sobreviveram ao domínio jesuítico, ao trucidamento dos bandeirantes e ao trabalho nos ervais nativos de seu território. Os Guarani foram absurdamente ignorados pelo projeto de colonização e os colonos começaram a chegar aos milhares e a se instalarem. Os surtos de tuberculose se agravam e não existe um cálculo de quantos Guarani morreram pelas doenças ou pela armas trazidas pelos colonos que, além de tudo, queimavam as roças que alimentavam homens, mulheres e crianças (FERNANDES, 1993, p. 38).

Como podemos constatar, a presença desses indígenas na região sul do antigo estado de Mato Grosso, não foi objeto de preocupação do governo em sua política de colonização. O governo Vargas e seu projeto de integração territorial e

²⁸ O historiador Antonio Brand se refere ao processo de confinamento como um mecanismo de expropriação que impossibilitou aos índios a produção e reprodução de padrões tradicionais de ocupação territorial, já que o deslocamento pelo território não apenas assegurava a caça, a pesca e a coleta, como era uma forma de lidar com conflitos e disputas que se davam no interior das aldeias, devido ao crescimento populacional. O confinamento representou a superposição de aldeias no espaço das reservas, o que contribui para aumentar os conflitos e as disputas entre as diversas famílias que habitavam o local.

nacionalização das regiões de fronteiras ignorou sistematicamente os direitos indígenas aos seus territórios e o respeito as diferenças culturais. Reproduzia-se a lógica perversa da expansão econômica e territorial das fronteiras nacionais, resultando na expropriação e exploração dos grupos indígenas, como mecanismos para inserí-los no ciclo de reprodução do capital.

A análise do contexto regional, no qual os membros da Associação Evangélica de Catequese aos Índios passaram a atuar, a partir de 1929, é importante pois este condicionava o trabalho a ser desenvolvido pelos missionários. Sabe-se que não se trata de grupos indígenas a serem pacificados, mas de um grupo que, ao longo do tempo, já vinha sofrendo uma série de interferências de agentes políticos e econômicos instalados na região, acelerando o processo de expropriação de seus territórios e também contribuindo para o confinamento geográfico. É nesse contexto que os missionários evangélicos se instalam na região, sendo, portanto, fundamental para compreendermos o papel que estes passam a desempenhar junto aos índios, ao SPI e à população local.

CAPÍTULO III

A MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ: INSTALAÇÃO, ORGANIZAÇÃO E PRÁTICAS

3.1 A instalação dos missionários da Missão Evangélica Caiuá em Dourados

Os primeiros missionários, a serviço da **Sociedade Evangélica de Catechese dos Índios**, que vieram trabalhar na Missão Evangélica Caiuá, saíram de São Paulo no dia 20 de março de 1929. O grupo era composto por 6 pessoas: o reverendo Albert S. Maxwell, pastor e chefe da missão, ministro da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, o médico Dr. Nelson de Araújo, representante da Igreja Metodista, o professor Esthon Marques, Igreja Presbiteriana Independente, e o agrônomo João José da Silva, que vinha acompanhado de sua esposa Guilhermina Alves da Silva e do filho Erasmo (criança). Viajando de trem, no dia 22 de março os missionários desembarcaram em Campo Grande, onde parte do grupo permaneceu até o dia 02 de abril, pois Erasmo ficara doente (pneumonia). No dia 3 de abril, o grupo todo já se encontrava instalado em Dourados. Em relato ao Sr. Euripides C. de Menezes, os missionários descreveram a viagem como:

Excelente e penosa. Excelente, pela novidade das regiões desconhecidas que atravessaram, onde os hábitos e as paisagens eram inteiramente originaes. Penosa, porque, depois de viajarem no meio de uma nuvem de pó, na estrada de ferro, a ponto de lhes dar a impressão de estarem no deserto do Sahara, tiveram de lutar com fortes aguaceiros nas estradas de rodagem, onde, a cada passo quase eram forçados a descer e empurrar o carro que atolava na lama! (O Expositor Christão, 15 de Maio de 1929, p. 2).

Assim que o reverendo Maxwell e o professor Esthon Marques chegaram em Dourados, providenciaram o aluguel de uma casa como residência provisória, até que encontrassem o

local adequado para a construção da sede da missão²⁹. Os missionários não tinham intenção de estabelecer residência fixa no espaço urbano, planejando adquirir uma propriedade próxima à Reserva indígena Francisco Horta Barbosa, de forma a facilitar o acesso dos missionários aos índios e destes à missão. Os recursos para a aquisição da propriedade tinham sido levantados pelo reverendo Maxwell e, segundo a matéria publicada no Expositor Christão, foram frutos da generosidade de um cristão que “puzera-lhe nas mãos a importância necessária para adquirir uma gleba de terras em Matto Grosso, para servir de centro a uma estação missionária de catechese dos índios” (O Expositor Christão, 2 de Janeiro de 1929, p. 5).

No processo de instalação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, uma das primeiras dificuldades que os religiosos enfrentaram foi durante a negociação e aquisição da propriedade que serviria de sede para as suas atividades. De acordo com médico Dr. Nelson de Araújo, o objetivo dos missionários era

[...] nós queremos comprar terras que, limitando com as terras da aldeia, fiquem entre esta e a villa. Nestas condições há terras esplendidas, mas os donos, pensando que somos riquissimos, estao pedindo um dinheirão. Teremos que destruir a lenda e só então é que conseguiremos as terras por um preço razoável. Depois de comprar as terras, teremos o 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 Christão, 15 de Maio de 1929, p. 1).

²⁹ De acordo com os relatos dos missionários, a sua instalação nessa casa requereu muitos esforços, em virtude das péssimas condições da residência. O professor Esthon Marques, em carta escrita ao sr. Euripedes C. de Menezes diz: “Queria que você me visse aqui, todo sujo de cal, a construir a casa, que nos vae abrigar! O rev. Maxwell, com uma enxada a fazer a roça e o Dr. Nelson a capinar! Coitado do nosso doutor! Estudar numa universidade para depois...fazer ‘calos d’agua’ nas mãos, aqui nos confins do Matto Grosso” (O Expositor Christão, 15 de Maio de 1929, p. 02).

A instalação missionária na região requeria certa dose de paciência, em virtude da necessidade de bens materiais, terras e casas para construir as bases para o trabalho missionário. Foi adquirida, nas proximidades da Reserva Indígena de Dourados, uma propriedade de 1020 hectares, para a instalação da sede da missão, mas não foi totalmente do agrado dos missionários, que acabaram comprando um sítio mais próximo do posto do SPI, por julgarem ser um lugar mais apropriado para os trabalhos a serem realizados com os índios³⁰. Neste sentido, o Sr. Presidente apresentou um projeto à Missão, visando mudar temporariamente a estação missionária para perto da sede do Posto, aproveitando, para isto, algumas chácaras a venda. As razões apresentadas pela adoção do plano foram:

1 - Ficar próximo do posto que é o ponto principal de reunião dos índios e onde o grupo permanentemente é maior; 2 - Facilidade de comunicação com o posto, com o arraial, onde também ha começo de trabalho, e com os outros postos; 3 - Poder-se entrar em acordo com o SPI visando usar, por hora, o prédio escolar do posto para escola diária da missão e para reuniões dominicais (14 de fevereiro de 1931. Livro 1 - Atas da Missão Evangélica Caiuá, p.06).

O processo de implantação da Missão Caiuá requeria tempo e muito trabalho. Enquanto a infra-estrutura necessária para o desenvolvimento das atividades missionárias não estava pronta, os religiosos buscavam conhecer o campo missionário, estabelecendo relações com alguns índios e explicando-lhes os objetivos de sua presença na região. Construir a infra-estrutura necessária para a instalação da missão, entrar em contato com a

³⁰ Dados fornecidos pelo reverendo A. S. Maxwell e publicados no Expositor Cristão em fevereiro de 1941, revelam que os recursos necessários a montagem de toda a infra-estrutura missionária foram conseguidos junto a igrejas e amigos nos EUA, que contribuíram com mais de 80 contos de réis. Com esse dinheiro foram comprados mais de 1200 hectares de terra, construíram duas residências, um prédio que servia como escola e igreja, dois barracões e outras coisas necessárias para o trabalho. Além disso, recursos e doações eram arrecadados junto aos fiéis das igrejas evangélicas existentes no Brasil (O Expositor Christão, 4 de Fevereiro de 1941, p. 08).

população local e atrair a simpatia dos índios, engajando-os em seu projeto, eram os primeiros grandes desafios dos religiosos.

Os missionários sabiam que o estabelecimento de boas relações com os habitantes de Dourados era importante para consolidar sua presença na região. Por isso, mesmo não tendo a pretensão inicial de desenvolver atividades de evangelização e catequese junto a população regional, não deixaram de fazê-lo³¹. O Dr. Nelson de Araújo fala com entusiasmo da primeira experiência realizada neste sentido, ao relatar que

Os habitantes de Dourados estão se interessando pelo nosso trabalho. No Domingo passado dia 14, tivemos uma escola dominical, que foi assistida por tres pessoas. Estas pessoas gostaram muito e disseram que no proximo Domingo, voltarão e trarão outras pessoas. Parece-me que dentro em pouco teremos uma escola organizada. Já é motivo para dar graças a Deus (O Expositor Christão, 15 de Maio de 1929, p. 2).

A organização da infra-estrutura e a atração dos índios exigiam recursos materiais e financeiros, o que demandava a contribuição das pessoas ligadas às igrejas que cooperavam no empreendimento missionário. Cada missionário ficava responsável pela propaganda e mobilização dos fiéis de suas respectivas denominações religiosas, para a arrecadação dos recursos necessários.

³¹ Quando membros da Associação Evangélica de Catequese aos Índios chegaram em Dourados, em 1929, a população que residia na vila não ultrapassava o número de 2000 habitantes, sendo que estes não tinham assistência religiosa permanente de nenhuma instituição, seja católica ou protestante, o que transformava a região em terreno propício à expansão do protestantismo.

Figura 3

*Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa
e Missão Evangélica Caiuá - Dourados (mapa antigo)*

Fonte: Wenceslau, 1990, p.116.

O médico Dr. Nelson de Araújo considerava o jornal “O Expositor Christão” um veículo extremamente importante na sensibilização e envolvimento dos fiéis na doação de recursos materiais³² e financeiros, a qual condicionava o sucesso da missão. Em sua carta de 18 de abril de 1929, dirigida a Sr. E. Escobar Junior, redator responsável pelo jornal, sugeria que este publicasse uma sessão que constasse: “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 jornais evangelicos” (O Expositor Christão, 15 de maio de 1929, p. 1).

A estratégia era assegurar rapidamente os meios necessários às atividades da missão, o que implicava, de imediato, meios de locomoção que viabilizassem as visitas dos religiosos aos locais onde residiam os índios. Neste sentido, a sugestão que o médico encaminha ao editor do jornal era de que a missão tinha necessidade de comprar “uma vacca leiteira e dois animaes (cavallos ou burros) para viagens, mas não há dinheiro. Quem sabe se elle appareceria, caso o sr. fizesse um appello pelo Expositor?” (O Expositor Christão, 15 de maio de 1929, p. 01). Os cavalos ou burros eram necessários como meio de transporte para os missionários, que viajavam, muitas vezes, o dia inteiro neste transporte para atender índios que residiam em locais mais afastados da Missão.

Os missionários precisavam organizar a estrutura administrativa da missão local e discutir as tarefas e ações a serem cumpridas no processo de preparação para o início de suas atividades de catequese e civilização dos índios³³. Na primeira reunião registrada em ata, realizada no dia 8 de junho de 1929, dois meses depois que estavam instalados em Dourados, os religiosos definiram que as atividades que requeriam urgência eram:

1º. Estabelecer relações com os índios, por meio de visitas, auxílios médicos e interessá-los no estudo da palavra de Deus e em trabalhos agrícolas.

³² A julgar pelos textos publicados nos jornais protestantes sobre a catequese e civilização indígena, sobretudo pelo interesse que estes demonstravam pelas atividades dos membros do SPI, é possível concluir que os missionários tinham muita clareza sobre como realizar a aproximação e atração dos grupos indígenas e o papel que os presentes desempenhavam neste processo.

³³ Na reunião de 08 de junho de 1929 foi eleita a diretoria da missão local, tal como previa o Estatuto da Associação Evangélica de Catechese aos Índios, sendo eleitos os seguintes missionários: para presidente o rev. A. S. Maxwell; secretário: o Sr. Esthon Marques; tesoureiro: Sr. João José da Silva e para historiador: Dr. Nelson de Araújo (Livro Ata da Missão Evangélica Caiuá, n.1).

2°. Estudo da língua Guarani.

3°. Preparo do material para construção das casas.

4°. Preparo da terra para as próximas plantações.

A exigência de atrair e engajar os índios no empreendimento missionário, determinava que os representantes da Missão Evangélica Caiuá realizassem constantes visitas à Reserva Indígena de Dourados. Essa aproximação e o mapeamento do campo de atividade missionária, por intermédio de excursões exploratórias, incluíam, além da necessidade do aprendizado da língua³⁴, o contato com a cultura e a realidade que os índios vivenciavam. O projeto civilizatório implicava não apenas no reconhecimento da alteridade e da diferença, a ser combatida, mas em um esforço de compreendê-la, para transformá-la. Assim, parece que os religiosos buscavam encontrar qual seria a melhor forma de estabelecer relações permanentes e duradouras com os índios, de modo que estes pudessem identificar a Missão Caiuá como uma fonte permanente de recursos e apoio às necessidades e problemas advindos do contato com o entorno regional.³⁵

No processo de instalação dos missionários, estes se viam obrigados a dividir o seu tempo entre o contato com os índios e a montagem de uma infra-estrutura missionária. Era preciso construir e organizar os espaços necessários para as atividades de ensino, culto e atendimento médico, o que demandava recursos financeiros e materiais para a construção. Havia ainda a necessidade de preparar a terra e realizar o plantio dos produtos utilizados na alimentação dos membros da missão, como forma de garantir uma certa auto-suficiência em relação ao mercado regional³⁶ e assegurar mecanismos de troca e atração dos indígenas nos períodos de fome e escassez.

³⁴ É interessante observar que, ao longo da história do Brasil, desde o período colonial, todas as experiências missionárias engajadas em projetos de evangelização, catequese e civilização foram marcadas pelo esforço e tentativa de compreender a cultura e a língua dos índios. Isso evidencia a contradição em que se viam envolvidos os religiosos, ou seja, buscavam compreender o outro, para melhor submetê-lo. Neste caso, o conhecimento etnográfico estava comprometido com/e a serviço do processo de expansão dos valores e da civilização ocidental. Nesse contato, o resultado é a descrição dos costumes dos índios que habitavam o local.

³⁵ O historiador Antônio Brand utiliza o termo entorno regional para se referir ao novo contexto sócio-econômico e cultural que os grupos indígenas passam a lidar a partir do contato com os não índios. Toma essa referência de Balandier, dizendo que este “recorre à expressão entorno regional ou contexto regional dentro de uma situação de dominação colonial. Este entorno ou contexto regional é a porta de entrada das aldeias, onde estão os novos colonizadores com a sua economia, seus valores, suas religiões, suas técnicas e seus mecanismos de exploração”. Desta forma, o entorno se configura como essa nova realidade que desafia os homens e a cultura, exigindo-lhes novas leituras e comportamentos (Brand, 1997, p. 21).

³⁶ O mercado regional era muito carente, conforme relata Melo e Silva (1947) “No Sul de Mato Grosso e, de um modo especial, em nossa fronteira com o Paraguai, há uma incongruente escassez de leite, queijo e manteiga. [...] Há carência de queijos, porque lá, o que se fabrica é muito pouco e de péssima qualidade. Não há legumes nem

O preparo do solo e o plantio de diversos produtos para consumo dos missionários, realizados pelo trabalho de um agrônomo, com a utilização de tecnologias e instrumentos agrícolas, tinham como objetivo introduzir, junto aos grupos indígenas, o cultivo de novas espécies e formas de plantio, buscando integrá-los ao mercado local, seja como mão-de-obra, seja como fornecedores de alimentos. Melo e Silva, um juiz de Direito que percorreu o sul do então estado de Mato Grosso por volta de 1938/1939, relata suas impressões sobre esta região, vista como precária no que diz respeito a forma como se plantava e se processava a produção:

Por tudo isso é que devem seguir para lá quem ensine como se planta, como se colhe e até como se deve comer. Colonos de todos os tipos, elementos que introduzam ali mentalidade nova e novos processos de vida

Quanto maior o volume, tanto melhor. É uma forma de oferecerem resistência a alguns retrógrados que lá se encontram, com a pretensão de ficarem sozinhos naquele mundo de terras e de coisas inexploradas, sem nada fazerem, sem nada produzirem.

Se dependesse de nós, para as regiões do Oeste não iriam somente agricultores e artífices dessa espécie a que nos referimos. Iriam também obreiros dêsse que pairam em outros planos: homens de letras, bem formados, sensatos, destituídos de inveja e de ódio. Iriam intelectuais jovens, com o pensamento revigorado nas fontes da filosofia espiritualista e cristã, representantes dêsse movimento assombroso da mocidade brasileira, que se organizou fortaleza para combater erros, vícios e preconceitos de todo gênero, que vêm contaminando a sociedade, em vários ciclos das nossas gerações” (Silva, 1947, p.145-146).

Os índios da Reserva Indígena de Dourados não ficaram indiferentes a presença dos missionários na região. Na sua carta de 25 de Junho de 1929, o Dr. Nelson de Araújo comenta que a missão tem visitado muitas famílias de índios e tem recebido também muitas visitas. Para ele: “os Caiyuás estão ficando interessados pouco a pouco, nos nossos planos e dentro em pouco, com o auxílio de Deus, a missão terá feito muita coisa” (O Expositor Christão, 10 de Julho de 1929, p. 5).

3.2. Artimanhas do contato: jogo de imagens e representações

hortaliças. Em um solo onde a cana de açúcar se desenvolve com um assombroso viço, em qualquer parte em que seja plantada, especialmente se nos lugares elevados, não se consegue rapadura, se não de péssima qualidade, e por preços exorbitantes (p. 145).

Os missionários, nos primeiros contatos com a Reserva Indígena buscaram conhecer o o campo missionário e os costumes dos índios que habitavam o local, o que culminou em uma série de descrições e análises das práticas materiais e simbólicas que caracterizava a cultura indígena. Nessas descrições etnográficas, as análises que os religiosos fazem sobre os costumes indígenas são marcados por viés pejorativo que busca reforçar/destacar a precariedade de construções, a ausência de uma economia voltada para a produção de excedentes e a existência de rituais místicos que ajudam comprovar o estado primitivo e selvagem em que vivem os índios. Em carta ao Expositor Cristão, o rev. Maxwell relata suas impressões a respeito do modo como viviam os índios:

Elles vivem muito espalhados. Geralmente se encontra um grupo de familias morando junto, mas as vezes os grupos moram mui distantes uns dos outros. Logo que sahimos do patrimonio de Dourados entramos na terra dos Indios. Aqui quase todos os caminhos sao muito estreitos e tortuosos, e em muitos logares a passagem pelo matto denso é difficil, mas logo se acostuma a estes trilhos, a que os Cayuás chamam "Tapé".

A casa dos indios sao ranchos muito imperfeitos, que mal abrigam os selvagens da chuva e, ás vezes, do vento muito frio. Um tecto de capim, sustentado por esteios, fechado de paredes de pau e capim, esta fragil estrutura constitue a morada a que elles chamam "Oga".

É muito interessante visitar os indios na hora da refeição. Milho socado no pilão, cozido com carne, é o prato predilecto delles. A sobre-mesa mais apreciada é abobora assada nas cinzas. Tudo é preparado ao ar livre, ficando o fogo bem em frente do rancho. No tempo de chuva forte muda-se a cozinha para dentro do rancho. Quando os caçadores conseguem apanhar tatús e outra caça pequena, nas armadilhas, ou matar porcos do matto ou veados, a família passa bem. Geralmente elles comem tudo o que póde de uma só vez, sem se incommodarem demais com as necessidades do dia seguinte.

Alguns teem rêdes feitas de cordas fabricadas de fibras de plantas, porém muitos dormem no chão. Se está fazendo frio, elles accendem fogo dentro do rancho e deitam-se ao redor. Os que dormem em rêdes collocam brasas no chão, em baixo da rêde. Dá bastante trabalho cuidar do fogo durante a noite. A's 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! Quase espantam a gente. Quando elles querem chuva ou alguem

está doente, cantam ainda mais. Parece uma especie de oração a “Tupa Nandejara”_- (Deus). O cantico é dirigido pelo chefe da familia. Outros membros acompanham em certas partes, quando querem. Podem-se ouvir estes canticos de longe, de três a quatro kilometros (O Expositor Christão, 16 de Dezembro de 1931, p. 5).

Analisando as cartas e os relatórios que os missionários enviavam para suas respectivas instituições sobre essas primeiras explorações ao campo de missão, observamos que dois elementos começaram a atrair a atenção dos religiosos: o período de inverno que se aproximava e a carência dos indígenas em cobertores e vestimentas consideradas apropriadas para o frio. Essa constatação leva-os a se engajarem numa campanha nacional de arrecadação de roupas novas e usadas, já que os “pobres” e “miseráveis” índios não tinham a quem recorrer. Para tanto, o médico Dr. Nelson de Araújo publica um carta no Expositor Christão com o título: “Appello a’ Egreja Methodista” relatando que:

O frio começou cedo e parece que vae ser muito intenso este anno. Nas visitas feitas aos grupos de indios desta redondeza, os membros da Missão teem ficado com os seus corações compungidos ante a triste condição da indumentaria e dos meios de agasalhos desta pobre gente. Por isto, a Missão, querendo cooperar com o Serviço de Proteção aos Indios, resolveu fazer um appello ás Sociedades de Senhoras e de Moças da Egreja Methodista para que arranjem e enviem, com a urgencia que for possivel, roupas usadas ou novas para crianças, mulheres e homens, bem como cobertores e outras quaesquer cousa que sirvam para proteger os indios dos rigores do frio... As egrejas que attenderem a este appello terão contribuido para evitar muito soffrimento de homens, mulheres e principalmente de crianças (O Expositor Christão, 22 de Maio de 1929, p. 06-07).

Essas representações sobre os índios destacavam a necessidade da interferência da igreja pois, ao descrever seus costumes como precários e primitivos, reforçava-se a imagem de que estas “pobres criaturas” precisavam ser urgentemente resgatadas para o convívio humano e para o conforto a ser proporcionado pelo contato com a civilização. O apelo do médico missionário aos metodistas levou à mobilização dos pastores e de leigos na propaganda e arrecadação de roupas, cabendo a Imprensa Metodista, possivelmente os responsáveis pelo Expositor Christão, receber, acondicionar e remeter para o sul de Mato Grosso tudo o que fosse arrecadado. Além disso, as outras denominações religiosas protestantes que faziam parte da Associação Evangélica de Catequese aos Índios se envolveram nessa campanha.

A realização da propaganda missionária, ao construir a imagem dos índios como pobres e miseráveis, buscou engajar e envolver os fiéis no processo de arrecadação e doação de roupas e, em contrapartida, ajudou a consolidar, no imaginário evangélico, a idéia de que os indígenas eram pobres irmãos, padecendo dificuldades e carências, em virtude do seu

primitivismo e selvageria. A carta do médico Dr. Nelson ao Expositor Cristão de 10 de junho de 1929, explicita esta visão:

Todos os membros da missão vão passando bem de saúde, mas muito mal com o frio, que está fortissimo este anno. Por diversas vezes tem cahido geada e por diversas vezes ainda cairá. Graças a Deus todos temos agasalhos, que tornam bem mais supportavel a temperatura, baixa, mas infelizmente ha outros que não possuindo taes meios de protecção soffrem bastante durante o inverno. E no numero desses infelizes, estão os indios Cayuás. Só quem está em contacto com esta pobre gente, pode fazer uma idéa do seu soffrimento. Se muita gente pudesse visitar, nesta época do anno, uma aldeia de indios, ficaria com os olhos cheios de lagrimas, vendo uma pobre mãe com os vestidos esfarrapados, mas assim mesmo tentando, com os farrapos, cobrir o corpinho do filho que, nú, quase morre de frio! E quantas vezes tem-se dito: os indios não sentem frio! Que pura inverdade! Os membros da Missão Evangelica Cayuás, tiveram oportunidade de apreciar scenas que tocariam ás pessoas menos sensiveis e resolveram lançar um appello ás egrejas evangelicas, pedindo que todas enviassem o mais cedo possivel, roupas usadas ou novas, cobertores, etc., e outras quaesquer cousas que pudessem evitar tantos soffrimentos (p. 5).

Os religiosos não foram capazes de reconhecer que o modo de construção das “casas” indígenas e a disposição do fogo em seu interior eram formas adequadas de enfrentar o inverno que se aproximava. O que não significa, que tenhamos que descartar a imagem construída e veiculada pelos missionários como um mero equívoco, sem atentar para a importância que a distribuição de roupas e agasalhos cumpriria no processo de atração dos índios, configurando e consolidando novas relações de contato e troca.

A arrecadação de roupas teve como ápice o evento de distribuição das mesmas aos indígenas, sendo descrito e relatado pelo Dr. Nelson de Araújo no Expositor Cristão. Essa distribuição foi organizada como mecanismo para consolidar, junto aos indígenas, a imagem de que a instituição missionária se colocava como parceira do SPI³⁷ na assistência as suas necessidades e no fornecimento de objetos e artefatos que a situação de contato demandava.

³⁷ Os membros da Missão Evangélica Caiuá faziam questão de reconhecer publicamente o SPI como órgão oficial responsável pelos índios, buscando trabalhar em sintonia com os representantes desta instituição, o médico Dr. Nelson de Araújo, em carta ao Jornal Expositor Cristão de 21 de agosto de 1929, declara: “O Serviço de Proteção aos Indios, é official e portanto a Missão Cayuás deve agir por seu intermedio”. p. 4.

No dia 17 de julho de 1929, os religiosos fizeram a primeira distribuição de roupas aos índios com o envolvimento de funcionários do SPI. O Sr. Erico Sampaio, encarregado do posto Francisco Horta Barbosa (Reserva Indígena de Dourados), colocou o caminhão do órgão oficial a disposição da Missão Caiuá, para o transporte dos fardos de roupa e dos próprios missionários. Observa-se que havia o interesse da Missão Evangélica em dispor-se a atuar como parceira do SPI no processo de integração e civilização dos índios, não ignorando o caráter laico do Serviço de Proteção aos Índios e, muito menos, a influência da ideologia positivista na política oficial do órgão. Essa aproximação e afinidade com a instituição oficial, era um modo eficaz para legitimar a presença missionária no local, tanto perante os índios, quanto frente ao Estado; o que permitia aos missionários usufruírem da própria estrutura do SPI existente na Reserva.

A distribuição das roupas aos índios foi realizada na sede do posto do SPI e a escolha deste local está relacionada a sua localização e ao fato de que era um ponto de encontro e ajuntamento dos índios. Dr. Nelson de Araújo descreve o posto como um local bem situado e agradável:

O aspecto do Posto é bem agradável. As suas casas, em numero de mais de 30 mais ou menos, estão estendidas em alinhamento perfeito, em uma rua principal de direcção norte-sul, e em outras, perpendiculares á principal. Estas casas, cobertas de capim e muito mal cercadas, deixam entrar á vontade, o vento, a chuva e o frio. As casas são pequenas 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 Christão, 21 de Agosto de 1929, p. 5).

Os índios, convidados de antemão para o evento, já se encontravam à espera dos missionários quando estes chegaram. Antes de ser feita a distribuição dos presentes, os religiosos explicaram o motivo de sua presença no local e os seus objetivos, o que foi traduzido, por um intérprete, para a língua guarani. De acordo com relato do Dr. Nelson de

Araújo, estavam presentes 88 índios, sendo 29 homens, 25 mulheres, 13 meninos, 18 meninas e 3 bebês. Sendo os brindes entregues na seguinte proporção:

Começamos distribuindo a cada homem um terno completo, isto é, um paletó, um collete e uma calça. Muitas vezes o padrão e a cor destas peças não eram iguais e alguns índios ganharam um paletó preto, um collete cinzento e uma calça amarela, ou coisa semelhante!...a cada menino em número de 13, coube uma calça e um paletó; a cada menina, 18 ao todo, 2 vestidos; as 3 crianças distribuímos vários capotinhos, gorros, etc. Além disto, as mulheres e as meninas receberam capotes e paletós de lã. Distribuímos ainda 7 cobertores (O Expositor Christão, 21 de Agosto de 1929, p. 5)

Os missionários, ao mobilizarem os fiéis para a arrecadação de roupas distribuídas aos índios, acreditavam estar oferecendo os meios para que os estes pudessem enfrentar o rigor do inverno local, e buscavam, com esse ato, consolidar a relação de contato e troca. A estratégia de consolidação destas relações de troca e contato fica evidente na tática utilizada como forma de prestigiar o capitão da Reserva, conforme relata o médico Dr. Nelson:

O índio mais bem servido foi o capitão Joaquim – o 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 a fio dourado, botões grandes e dourados, etc. Combinamos com o sr. Erico, que aquele terno caberia ao capitão Joaquim, que haveria de apreciá-lo bastante. De facto foi assim. E todos podem imaginar a ‘elegancia’ e a ‘pose’ de um Cayuá, dentro de tal terno! (O Expositor Christão, 21 de Agosto de 1929, p. 5).

A figura do capitão, como chefe dos grupos indígenas, foi uma criação do SPI e representava uma espécie de intermediário entre o órgão oficial (Serviço de Proteção aos Índios) e os índios. O capitato era e é uma forma de liderança exógena, não fazendo parte dos mecanismos tradicionais de chefia e liderança que se baseava nos laços de parentesco (alianças familiares), bem como, no papel político e religioso que o cacique tinha e desempenhava. De fato, a proximidade dos missionários e membros do SPI fez com que a missão, reconhecendo as relações de poder estabelecidas na Reserva, buscasse se utilizar destas, como forma de legitimar sua presença e atividades no local.

Analisando o processo de doação de roupas e tentando compreender o que estas significavam para os índios, não podemos confirmar se esta era idêntica a perspectiva dos religiosos. Sabemos que, os Kaiowá e Nandéva, ao longo do contato com o entorno regional, incorporaram o uso de diversos utensílios e objetos que, estranhos e desconhecidos, tornaram-se necessários na nova realidade introduzida pelo contato³⁸. É difícil afirmar que o acesso e utilização de roupas pelos índios tivessem a mesma conotação e sentido que tinham para os missionários, já que isso exigia a incorporação de noções e hábitos considerados civilizados. O Dr. Nelson reconhece que “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 elles teem sobre o corpo” (O Expositor Christão, 21 de Agosto de 1929, p. 5).

A incorporação e utilização de roupas pelos índios deve ser vista como resultado de um longo processo de contato, conflitos e trocas com o mundo dos brancos, onde estes passaram a compreender a importância e a necessidade de se apresentarem vestidos na presença dos não-índios, ou dos *karat*³⁹. Isso o que não significa que tivessem a mesma noção que os não índios com relação ao significado e valores vinculados a utilização de roupas. Independente disto, os missionários se mostravam confiantes em relação aos seus objetivos vinculados a distribuição de roupas, conforme podemos observar na carta do missionário médico, ao afirmar que:

Esta primeira distribuição marca o inicio de uma era de grandes benefícios para os Cayuás. Começamos distribuindo roupas – auxilio material, e 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; mas o nosso alvo principal é offerecer o auxilio espiritual – a Luz que faz desapparecer as trevas, o Sangue que limpa toda mancha, Jesus Christo nosso unico Salvador (O Expositor Christão, 21 de Agosto de 1929, p. 5)

³⁸ A incorporação destes novos objetos e instrumentos não significa ou significou uma “aculturação” ou perda dos valores tradicionais vivenciados pelo grupo, mas, apenas que houve e há novas apropriações e resignificações por parte da cultura local. Porém, muitas vezes, a incorporação de certas tecnologias exógenas levou ao desuso de outras, tidas como tradicionais.

³⁹ Como os guarani chamam os “civilizados”. Esse termo é polissêmico, pode significar “branco” ou “autoridade”.

Este evento certamente foi muito significativo, ao menos na perspectiva dos missionários, para consolidar as relações com os índios. A estratégia missionária tinha como referência uma velha prática desenvolvida pelo SPI nos processos de pacificação e atração das chamadas “tribos hostis”⁴⁰. A tática pautava-se na doação de presentes, ou seja, objetos e artefatos do mundo civilizado, tais como: facas, facões, foices, machados, roupas, etc. No caso dos missionários, como se tratava de índios já instalados em uma área demarcada pelo governo, o objetivo destes não era mais a pacificação, mas atrair os índios e engajá-los nos empreendimentos e atividades missionárias, de modo que passassem a frequentar os cultos e as aulas oferecidas pela Missão Evangélica Caiuá, recebendo em troca bens, objetos, produtos e serviços que necessitavam.

Com a instalação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, configura-se uma situação onde os missionários se esforçavam para consolidar a imagem de protetores e amigos dos índios, assistindo os em suas necessidades, enquanto estes, em contrapartida, vislumbravam, na presença missionária, uma forma de satisfazer as suas crescentes necessidades, frutos do processo de expansão das fronteiras nacionais que, ao expropriá-los de seu território tradicional e introduzir novos produtos e

⁴⁰ Ao se propor proteger os grupos indígenas que resistiam a expropriação dos seus territórios no processo de expansão das fronteiras agrícolas nacionais, o SPI buscava atrair e pacificar os índios de forma a liberar o território para ocupação e colonização. Esse processo culminava no agrupamento e instalação dos índios nas Reservas Indígenas, sob controle do SPI, que buscava desenvolver atividades voltadas para a integração destes grupos à sociedade nacional.

objetos de consumo, impossibilitava a reprodução, sobretudo material, do modo de vida anterior. Essa perspectiva assistencialista, que passou a permear a relação índio/missionário, reforça a situação de dependência e subordinação dos grupos indígenas locais em relação a instituição missionária, isso, porém, não se deu de uma forma automática e mecânica, pois os índios buscaram resistir de diversas formas às tentativas de integração e mudança cultural.

A Missão Evangélica Caiuá, empenhada em seu projeto civilizatório, tinha uma postura, profundamente marcada por uma perspectiva etnocêntrica e ocidental, caracterizando-se pela veiculação de imagens negativas sobre as práticas e valores da cultura indígena local, vistas como primitivas e selvagens. Essas imagens, presentes na descrição das práticas materiais e simbólicas dos índios, serviam como fundamento e justificação ideológica aos projetos e mecanismos que buscavam impor a transformação cultural.

A evangelização e civilização dos índios apareciam como um ato humanitário, uma forma de atualizá-los perante a história, em virtude de seu primitivismo, e também como um ato de fé, que permitia resgatá-los das trevas da ignorância e da superstição, para um mundo de luz e salvação, que apenas Cristo poderia oferecer. O projeto civilizatório envolvia a incorporação de novos hábitos e formas de trabalho, além de uma nova relação com o tempo, com o mundo/natureza e entre os homens.

Tratava-se de introduzir, numa economia de reciprocidade, fundada na posse coletiva e comunitária da terra, noções e lógicas do mundo ocidental. No fundo, buscava-se a transformação dos “ociosos” indígenas em trabalhadores nacionais.

Estes objetivos estavam extremamente vinculados a imagem de índio que se tinha na época. Na maioria dos textos publicados no jornal “O Expositor Cristão” e na revista “A Voz Missionária”, estes eram concebidos como preguiçosos e sem ideais. Para Sebastião Arantes, um viajante metodista que trabalhava na região sul de Mato Grosso,

A inercia, o desprezo ao trabalho são carcterísticos (sic) principaes 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. E a nossa cara Patria, com suas terras uberrimas, e a lutar contra a falta de braços para a lavoura, vê em seu seio milhares de seus filhos selvagens, sem instrucção, sem guia até agora, agradecida saúda os cinco bravos de seus filhos que no empenho glorioso de melhorar as condições dos soffredores indigenas, se privam, como heróes, das commodidades da vida (O Expositor Cristão de 19 de Junho de 1929, p.3).

Os missionários buscavam consolidar a imagem de que os índios eram carentes e miseráveis, vivendo em constante estado de necessidade e escassez, pois tinham uma cultura atrasada e desconheciam os benefícios do trabalho ‘produtivo’. Como os indígenas concebiam de modo diferente a organização do tempo, da vida social e do trabalho⁴¹, modo este que os

⁴¹ O tempo social da produção, para o índio, é diverso do universo do não-índio. Com efeito, faz parte do tempo social de produção dos Guarani os tempos desprendidos com a reza e com rituais. Não obstante, no chamado “mundo civilizado”, orientado por uma “ética protestante” e um “espírito capitalista”, onde “tempo é dinheiro” e

missionários foram incapazes de reconhecer e compreender, cristalizou-se no imaginário religioso a visão de que os índios eram “preguiçosos” e “indolentes”, já que não compreendiam a necessidade de produzir mais que o necessário para a sua subsistência. Nota-se que os missionários buscavam enfatizar a precariedade da economia indígena

Às vezes, logo antes da colheita de milho verde, o milho secco da ultima colheita fica muito escasso e os índios passam fome. Actualmente estamos atravessando esta época e muitos estão passando mal. Felizmente ha nestes tempos alguns frutos no matto e, enquanto os homens procuram trabalho para ganhar alguma cousa, as índias se espalham pelo matto e roças procurando frutos e raizes para ajudar a sustentar suas familias. É muito triste ver, como nós temos visto muitas vezes nestes ultimos dias, mães, carregando crianças magras e fracas por falta de leite sufficiente, cavando o chão, e procurando raizes para comer. Embora a quantidade de nossa mandioca e milho fosse muito limitada este anno nao pudémos negar a alguns que pediram mantimento. Com muita boa vontade elles trabalham para ganhar alguns pés de mandioca ou uma mão de milho. Logo que elles teem milho verde em abundancia, nota-se uma mudança radical. Dentro de pouco tempo começam a engordar e a ficar mais alegres (O Expositor Christão, 16 de Dezembro de 1931, p. 5).

Os missionários empenharam esforços no sentido de envolver os índios em pequenas atividades necessárias a missão, buscando, por meio de trocas, introduzir-lhes novas noções relativas ao valor do trabalho como forma de prepará-los para a sua inserção no mercado regional. Os religiosos barganhavam com os desejos e necessidades dos índios, como se observa neste trecho do jornal a Voz missionária,

[Os missionários] [...] geralmente nada dão aos Indios, antes que estes executem algum trabalho, como pagamento [...]. Os missionários pagam o trabalho delles com fazenda, sabão, sal e outras cousas. Elles comem muita carne, e fazem qualquer trabalho por um pedaço de carne (A Voz Missionaria, Ano VI, 1935, N°4, p.7).

O mecanismo da troca, muito utilizado pelos missionários, tinha como objetivo inculcar na mentalidade dos índios novas formas de utilização do tempo e introduzir uma nova ética do trabalho. Os artigos ofertados, geralmente necessários e valorizados pelos índios, os seduziam a trocarem parte do seu tempo livre pela aquisição dos objetos que cobiçavam, porém abandonavam as atividades prescritas pelos religiosos assim que se viam de posse do bem prometido.

A presença missionária no sul de Mato Grosso foi profícua na fabricação de representações e imagens sobre os homens e a região. Se a região aparecia como rica e promissora, uma nova Canaã d'Oeste, a população era vista como decaída e indolente, incluindo-se aí índios e sertanejos. As representações que os Metodistas veiculavam sobre o Mato Grosso, foram marcadas, de um lado, pela imagem de uma região com enormes riquezas econômicas e naturais que careciam de ser exploradas, e, de outro lado, pela imagem de que a região era um imenso sertão, deserto, inculto, bárbaro e selvagem. Constituindo-se, assim, em um lugar privilegiado para a atuação dos missionários, tendo em vista que não existia nenhum tipo de assistência religiosa permanente e organizada seja, protestante ou católico nas vilas e aldeias espalhadas pelo sul de Mato Grosso.

Os valores e comportamentos dos mato-grossenses eram vistos como influências negativas sobre os índios, pois era responsáveis pela transmissão de vícios e doenças. O jornal O Expositor Christão de 12 de setembro de 1928, p.1, explicita esta visão sobre os índios Kaiowá: “Os caynazes⁴² receberam do contacto com o civilizados o habito das bebidas embriagantes e o contagio de enfermidades contra as quaes não sabem se premunir e das quaes não sabem curar”. Essa visão é reforçada pelo discurso do Sr. Sebastião Arantes, reclamando que

Peor ainda é o estado moral dos indios; os que vão se amansando e entram em contacto com o brasileiro manso daquellas regiões, aprendem com facilidade a parte má daquelle povo, e, como é natural em nossa natureza peccaminosa de gostar mais do que agrada á carne, tornam-se logo bebados, ladrões, fumantes inveterados, e com estes veem outros, e os pobres selvicolas se atolam, quando mansos, cada vez mais no lamaçal do pecado, e se definham com vícios perniciosos do mundo (O Expositor Christão, 19 de Junho de 1929, p. 2).

A tentativa de compreender o olhar que os missionários estenderam sobre a região e os seus habitantes, sobretudo para os índios, nos leva a concluir que estavam profundamente identificados com o *ethos* ocidental, vendo os índios como supersticiosos e atormentados, pagãos e culturalmente atrasados. Percepções estas de caráter neocolonial, não se limitando aos indígenas do interior do território brasileiro, estendendo-se para toda população indígena da América Latina, propagando a imagem de que estes, em sua maioria:

vegeta, cultivando o sólo, pescando nos riachos, caçando nas mattas, tudo por methodos que em nada têm variado durante seculos. Muita doença que

⁴² Há uma certa confusão nas publicações do Expositor Cristão, no ano de 1928, a respeito da grafia da etnia dos índios Guaraní Kaiowá, que são chamados por várias vezes de Caynazes, outra vezes Gaynazes.

se podia evitar, muita tristeza e muito sofrimento os attinge como resultado directo da ignorancia e superstição. Suas mentes e seus corações estão povoados de temor dos espiritos malignos. Desconhecem a paz provenientes do “Amor Perfeito que afugenta todo o medo”. Durante quatro seculos têm elles vivido lado a lado dos europeus e, no entanto, a maioria não sabe ler nem escrever, não sabe falar outra lingua a não ser a sua, conhecem apenas alguns symbolos vagos do Christianismo. Nada se faz para educar-lhes o espirito ou a mente (A Voz Missionaria, Ano IV, 1933, Nº2, p. 2).

O bispo Oldham, citando a América do Sul, referia-se a situação em que se encontravam os índios catequizados, destacando que “hoje suas práticas supersticiosas são disfarçadas só a capa do Christianismo, é menos educado, menos moral, mais embriagado e tem-se aprofundado mais da lethargia social do que há quatrocentos annos atrás”. (A Voz Missionaria, Ano IV, 1933 Nº2, p.2). Para ele, a condição dos índios da América Latina era um desafio para os cristãos e uma tarefa que demandava esforços unidos. A missão tornava-se necessária e fundamental, pois sem os missionários não haveria possibilidade de salvação para estes povos, que desconheciam as verdades da fé cristã.

A tarefa é tremenda! Alcançar, salvar e erguer milhões de creaturas selvagens não é problema facil. Requer força physica, mental, moral e espiritual. Requer esforços unidos, requer amor, e a sabia cooperação de todos os Christãos evangelicos. O desafio é tão grande e tão importante que clama aos corações de todos aquelles que crêm no admirável poder do sangue do Cordeiro, como unica esperança da humanidade perdida (A Voz Missionaria, Ano IV, 1933 Nº2, p. 2).

As representações que as igrejas evangélicas veiculavam sobre o trabalho missionário a ser realizado entre os índios, foram marcadas pela idéia de que este não era apenas uma obra de fé e caridade, mas, também, de patriotismo, já que estava comprometida com a transformação dos índios em trabalhadores nacionais. No dos religiosos, postulava-se que somente através da catequese, aldeamento e civilização dessas populações indígenas, seria possível torná-las úteis aos interesses da Nação. Como é relatado no Jornal Expositor Cristão, de 5 de setembro de 1928: “A mão omnipotente de Deus está impellindo essa obra de fé, caridade e patriotismo”.

Os religiosos, no seu desejo civilizatório, assumiram e veicularam uma imagem negativa acerca dos indígenas e de sua cultura. A produção e veiculação dessas representações negativas imagens não são gratuitas, tornando-se instrumentos de poder, na medida em que serviam para legitimar e justificar determinadas práticas sociais. Do ponto de vista histórico, observa-se que nas chamadas “zonas de contato” inter-étnicos e culturais, marcadas por relações assimétricas de poder, sempre se recorreu aos os elementos do imaginário sobre o para justificar os diversos projetos voltados para a sua incorporação e integração ao mundo civilizado.

Os discursos e as imagens veiculadas nos contextos de contatos inter-culturais cumpriam e cumprem a função de distinguir os diferentes sujeitos, identificando e nomeando uns como civilizados e outros como selvagens. Identificar o “outro” como selvagem e bárbaro permitiu legitimar os processos sociais que buscavam a integração forçada desses povos e seus territórios ao conjunto da sociedade civilizada e cristã. Essas imagens reforçavam, junto aos diversos segmentos da sociedade nacional, a necessidade e a importância que a implantação das missões evangélicas teriam nessas comunidades indígenas como mecanismos de salvação e civilização. Era preciso transformar selvagens em homens, estes, em cristãos e civilizados. Tal projeto requeria o cuidado do corpo, a educação da mente e a salvação da alma.

3.3 Cuidando do corpo e da saúde dos índios

O reverendo Albert S. Maxwell, ao decidir organizar um núcleo missionário junto aos índios brasileiros, realizou diversas viagens e contatos pelo interior do país, optando por sua instalação no sul de Mato Grosso. Nessas viagens, buscava não apenas escolher uma região promissora para o futuro da missão, mas também, conhecer a realidade e o contexto em que os índios viviam, pois havia o consenso de que o sucesso do empreendimento missionário estava diretamente vinculado a capacidade dos missionários em lidar com os problemas indígenas, atendendo suas demandas e necessidades.

O contato com a realidade vivenciada pelos indígenas no sul de Mato Grosso, tornou evidente ao reverendo Maxwell que o núcleo missionário não poderia prescindir da presença de um médico, devido as constantes epidemias, moléstias e vícios que vitimavam os índios no contato com a população local.

Assim, ao buscar envolver as igrejas protestantes brasileiras no seu projeto, estimulando a criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios, colocava em destaque a necessidade de assegurar, não apenas a presença de um professor e de um agrônomo, mas sobretudo, a presença de um profissional da saúde. Coube a Igreja Metodista a tarefa de indicá-lo, tendo se apresentado para tal, o jovem médico Dr. Nelson de Araujo, da Igreja de Juiz de Fora, Minas Gerais. Nascido em família cristã, cresceu no ambiente da Igreja Metodista, foi aluno da Escola Metodista de Juiz de Fora “Granbery” e formou-se em medicina no Rio de Janeiro.

As ações do missionário médico na Missão Evangélica Caiuá, nos primeiros anos de sua instalação, foram marcadas pela ausência de uma infraestrutura adequada para o atendimento médico, como se observa nos relatos do Dr. Nelson de Araújo, limitando suas atividades médicas a constantes visitas aos índios, realização de pequenas cirurgias e curativos, além da distribuição de remédios. Os desafios do trabalho do missionário, também passavam pelo convencimento da comunidade indígena da eficácia de sua medicina, já que estes eram apegados aos seus rituais xamânicos de cura e a utilização de ervas e raízes como forma de tratamento.

A infra-estrutura era tão precária que Dr. Nelson de Araujo solicitava constantemente, por meio do jornal O Expositor Cristão, contribuições para a construção de um abrigo que pudesse atender aos índios, já que não era possível

tratá-los em suas próprias residências, tidas como inapropriadas e insalubres.

No orçamento do departamento médico de 1931, previa-se a disponibilização de:

quinientos mil réis para ajudar a fechar dois ou tres quartos, num barracão que está em construcção, para servir como enfermaria provisória. Aparecem constantemente doentes que precisam ser recolhidos num lugar onde se possa tratá-los melhor do que é possível nos seus proprios ranchos. Este departamento precisa de um deposito pequeno, pelo menos, de remedios mais necessarios (O Expositor Christão, Dezembro de 1931, p.06).

Essa situação de provisoriedade, de carência de recursos financeiros e estruturais para o atendimento aos índios, condicionava e limitava o trabalho do médico missionário. Em 1939, visitando a Missão Caiuá, A. L. Davis, destaca a

falta de recursos materiais que havia – o quartinho que servia de hospital sem soalho e forro, inteiramente aberto na frente e o lado direito aberto pela metade. As táboas não deram para fecha-lo todo em redor. Muito mal abriga os doente do frio intenso que faz naquela zona. Os doentes ficam isolados e só durante a noite, pois o quartinho nao tem comunicação interna com a casa do médico, fica no pátéo da casa deste, e o pátéo nao esta fechado de muro. O aparelhamento do hospitalzinho é quase nulo. É claro que uma das necessidades mais urgentes da Missão é um hospitalzinho modesto, mas bem montado (O Expositor Cristão, 04 de Abril de 1939, p.08).

As dificuldades dos missionários, ao buscarem introduzir um novo modo de lidar com o corpo e com a vida, propondo a substituição de práticas e rituais milenares, que envolviam noções radicalmente distintas em relação ao corpo e a saúde, não se limitavam apenas às questões de infra-estrutura e falta de recursos. No mesmo relatório em que descreve a situação do hospital, A. L. Davis, narra a história do índio que vinha sendo tratado na Missão e que, aproveitando-se do descuido dos missionários, fugira do hospital para sua casa, retomando os tratamentos que a tradição e o caciques recomendavam

Cheguei a Dourados num Sábado, coincidiu que, à hora em que fui chegando à séde da Missão, que fica cinco quilômetros de Dourados, chegava também a charrete do dr. Nelson trazendo para o hospitalzinho um índio que fôra gravemente ferido por uma onça pintada. Alguns dias antes, ele já tinha estado hospitalizado, mas achando os tratamentos dolorosos, sentindo saudades de casa, aproveitou de uma oportunidade, quando ninguém o vigiava, e fugiu para o seu rancho no mato. Chegando em casa, submeteu de novo ao modo de tratamento primitivo e ineficiente da sua tribu. Arrancaram-se as ataduras, que lhe foram colocadas pelo dr. Nelson, e estas foram substituídas por casca de arvore, bem socada e feito segura nas feridas por um pano sujo. As feridas já estavam grandemente infeccionadas e os curativos foram doloridos e prolongados. Uma grande parte do couro cabeludo foi arrancado pela onça, o resto ficou sôlto, e o olho direito foi muito ofendido (O Expositor Cristão, 04 de Abril de 1939, p. 08).

Não podemos ignorar as dificuldades que os missionários encontraram em introduzir uma nova concepção ou explicação no que se refere aos malefícios envolvendo o corpo, pois, na cultura indígena, as explicações remetem ao xamanismo e aos rituais de cura. A doença e a morte têm relação com o veneno ou feitiço, e cabe ao xamã ou cacique expurgá-los, devolvendo o equilíbrio ao corpo enfermo. Aos missionários, cabia desprestigiar e deslegitimar a figura do xamã, o que poderia ser assegurado mediante a eficácia do tratamento que propunham. Em contrapartida, corriam os riscos de se verem responsabilizados pelas mortes, principalmente nos períodos de epidemias, quando os recursos da medicina falhavam. Este é o caso da morte de uma criança que estava sob os cuidados dos evangélicos, quando a mãe os acusara de tê-la envenenado, conforme o relato da professora Lóide Bonfim

[...] a doença foi brava e levou também êste nosso indiozinho. No dia em que êle estava muito mal e depois de termos passado oito noites acordados com êle, a mãe veio para uma festa e mandámos chamá-la para ver o filho. Ela veio, quis levá-lo, e eu deixei que ela fizesse o que desejava. Afinal resolveu não levar, mas tomando nas mãos o remédio que o pequeno tomava, disse-me: 'Você está dando veneno prá êle, êle morre, não sara mais'. Foi sábado à tarde quando o pequeno índio morreu. Fomos levá-lo ao cemitério dos índios lá na mata escura já à noite por ser doença infecciosa. Correu o boato de que matávamos as crianças e as enterrávamos à noite. Os

índios pela primeira vez não vieram à Escola Dominical e indo aos ranchos não nos olhavam. Um chegou a vir em casa com facão nos ameaçando. Foram dias difíceis, pois é duro sofrer ingratidão. O Senhor, porém, nos protegeu e os índios são nossos amigos outra vez (O Expositor Cristão, 1 de Janeiro de 1941, p. 09).

Nos relatos disponíveis, não foi possível verificar quais foram as medidas tomadas pelos missionários para desfazer este mal entendido, o que podem ter conseguido, mobilizando os aliados que iam fazendo, ou seja, os capitães e agentes do SPI, esclarecendo aos índios sobre os equívocos daquela acusação. Sabe-se que o Dr. Nelson de Araújo, para convencer as crianças a se submeterem a tratamentos médicos, buscava seduzi-los e quebrar-lhes a resistência distribuindo doces e guloseimas. Este é o caso do menino Julian:

Julian está quasi bom, mas assim mesmo chora bastante na hora do curativo. Pela manhã, levei um pacote de doces, para agradá-lo. Ele ficou contente e deixou fazer o curativo, sem chorar. À tarde, voltei para conversar com o pai dele. Quando me viu foi tirando a roupinha e deitando-se no chão como si fosse para fazer curativo! Queria ganhar mais doces (O Expositor Cristão, 26 de Abril de 1933, p.5).

Analisando os relatórios escritos pelo Dr. Nelson de Araujo, observamos que os problemas de saúde que necessitavam seu atendimento estavam relacionados a pequenos acidentes com fogo, cobra ou onça, além de doenças como a tuberculose, bócio, impaludismo e outras epidemias. Suas atividades envolviam a realização de visitas ao interior da aldeia, consultas, curativos, cirurgias, partos, aplicação de vacinas e remédios⁴³. Uma das explicações que o médico encontrara para as doenças indígenas remetia para as condições precárias de moradia e higiene na aldeia, pois “os infelizes Indios soffrem muito

⁴³ O resumo do relatório do nosso médico apresenta os seguintes resultados para o ano de 1941: a) consultas – 985; b) injeções – 234; c) curativos – 162; d) operações de pequena cirurgia – 6; e) partos – 2. No trabalho de evangelização o dr. Nelson dirigiu 136 reuniões espirituais, e no Departamento Médico e de Evangelização percorreu 300 léguas a cavalo (O Expositor Cristão, 19 de Maio de 1942, p.8).

com o frio. Muitas das suas enfermidades são provenientes da exposição às intemperies” (A Voz Missionária, Abril à Junho de 1933, p. 21).

A publicação, no Expositor Cristão, de uma entrevista dada pelo Dr. Nelson de Araújo a um jornal de Campinas/SP, em uma de suas viagens de férias, nos permite ter acesso ao modo como este via e explicava a situação dos índios, pois ao responder a pergunta, sobre quais eram as enfermidades mais comuns dos índios, responde que:

E’frequente o caso de perturbação de nutrição nas crianças. Elas são bonitas, sadias, enquanto amamentadas. Na transição alimentar, porém, são sujeitas a grande perturbações. A pneumonia, a verminose, a malária, a gripe e a úlcera conhecida por “de Baurú”. Como no sul faz muito frio, e o abrigo é o fogo, muitos se queimam.

São frequentes os acidentes de caçada. Há pouco tempo dois índios estavam perseguindo uma onça e descuidaram-se e a fera, num bote, conseguiu alcança-los; um morreu imediatamente, e o outro, com grandes ferimentos na cabeça e rosto, foi trazido para a Missão (O Expositor Cristão, 2 e 9 de Março de 1943, p. 1 e 2).

As demandas pela prestação de um serviço médico, minimamente estruturado, levava o missionário a utilizar suas viagens como meio de levantar recursos financeiros para tal projeto. A construção do hospital se justificava pelo fato de que, paulatinamente, os índios iam reconhecendo a eficácia dos tratamentos médicos e dos remédios, segundo relatos do médico e dos missionários:

O dr. Nelson faz sentir que os índios já adquiriram uma certa confiança nos remédios, e agora eles mesmos procuram os medicamentos e se sujeitam aos tratamentos mesmo com a aplicação das injeções. Um casal de índios caiuías, residindo 3 léguas distante da sede da M.E.C., veio pontualmente por 2 meses, em dias alternados, para tomar injeções. E por 2 vezes os índios procuraram o médico para atender às esposas por ocasião do parto, o que vem revelar a confiança dos índios na M.E.C. Com a construção do hospital e melhor aparelhagem para o serviço médico, muito mais se poderá fazer em benefício dos índios (O Expositor Cristão, 19 de Maio de 1942).

Essa percepção, por parte dos indígenas, da eficácia de alguns tratamentos e dos procedimentos médicos-cirúrgicos, não implicou em um abandono da utilização de ervas e rituais xamânicos, que continuaram a praticar e utilizar nos seus ranchos. Apenas tornaram evidentes, para estes, que agora poderiam recorrer e utilizar elementos que desconheciam antes, mas, que eram eficientes no combate a determinados males e doenças, muitas das quais originárias do contato com os não-índios. Os missionários, mesmo veiculando em suas propagandas a imagem de que progrediam em seus esforços civilizatórios, em outros textos, se mostravam desanimados com o apego que os índios demonstravam a sua cultura, principalmente, em relação ao comportamento dos adultos, que não conseguiam, de um lado, compreender a mensagem dos missionários e, de outro, abandonar seus ritos e práticas culturais. Essa situação levava os missionários a concentrarem seus esforços na educação e na evangelização das crianças.

3.4 A educação e evangelização das crianças: escolas, orfanatos e adoções

A análise das múltiplas experiências de catequese e civilização indígena instaladas no Brasil, ao longo de sua história, aponta elementos significativos para a compreensão das práticas educativas, das concepções e dos procedimentos metodológicos que orientavam as diferentes instituições e projetos missionários. Nessa análise, um dos aspectos que chama a atenção é a prioridade que os diferentes agentes missionários dão à educação e catequese das crianças.

As crianças aparecem como objetos centrais da ação missionária, em virtude de uma concepção que relacionava a infância com a ausência de uma cultura cristalizada, pois nesta fase da vida, as crianças não teriam ainda

recebido e incorporado, na sua totalidade, valores e práticas culturais do mundo adulto. O que, do ponto de vista educativo e civilizatório, implicou em inúmeras medidas para subtrair as crianças do convívio permanente com a sua família, buscando educá-las em um ambiente tido como cristão e civilizado, em contato e convívio com novas práticas e rituais.

Na Reserva Indígena de Dourados, as primeiras tentativas de educação e catequese dos adultos tornaram evidente, para os missionários, as dificuldades que encontrariam em convencê-los a abandonar seus costumes. A partir da instalação da Missão Evangélica Caiuá na região, os índios mantiveram contatos permanentes com os membros da Missão, mas isso não significou, de modo algum, que os mesmos estavam assimilando e se submetendo as normas e comportamentos que os religiosos buscavam introduzir. Nota-se, que freqüentavam os cultos e as aulas dominicais, se deixavam atender pelo médico e valorizavam o acesso às roupas e objetos distribuídos, mas, teimavam em residir nos ‘matos’ e a cultivar suas danças e rituais.

A observação destes fatos, levou os missionários a se tornarem descrentes em relação a conversão e civilização dos adultos, reforçando a convicção de que o futuro do processo civilizatório estava na educação e catequese das crianças, pois estas, poderiam ser moldadas e formadas de acordo com a perspectiva cristã, haja visto que, ainda não haviam sido contaminadas pelos equívocos culturais que impregnavam o mundo e a consciência dos

adultos. No relatório de sua visita a Missão Evangélica Caiuá, o reverendo Afonso Romano Filho, comenta que “dos adultos pouco resultado advirá, mas da criançada que é grande, a igreja, poderá formar uma geração cristã e boa” (O Expositor Cristão, 16 de Janeiro de 1940, p. 07).

Os religiosos concebiam a educação como um instrumento fundamental para a prosperidade e o progresso cultural dos índios, pois através da instrução escolar, da formação de hábitos higiênicos, dos cuidados médicos e das noções básicas para a agricultura, poder-se-ia introduzir novos comportamentos, considerados mais adequados à vida em sociedade, instrumentalizando-os para viverem “fora da floresta”. Neste contexto, o papel da educação seria cirúrgico e disciplinatório, contribuindo para eliminar os hábitos considerados selvagens e anti-higiênicos dos índios, combatendo a sua indolência e preguiça, buscando torná-los cidadãos úteis para a igreja e a nação. Esse processo exigia paciência e estratégias

Ahi serão os indios aldeados por um systema racional que, sem os afastar repentinamente de seus habitos selvagens, lhes proporcione meios para irem, paulatinamente, se adaptando á vida civilizada. Nesse aldeamento aprenderão elles rudimentos de agricultura e receberão cuidados medicos, ensino religioso, instrucção escolar, noções de hygiene, emfim o aparelhamento necessario ao seu ingresso á vida fóra da floresta. Vê-se, pois, que é obra complexa que demanda paciencia e abnegação (O Expositor Christão, S. Paulo, 29 de Agosto de 1928, p. 1).

O objetivo dos missionários era transformar os índios da Reserva Indígena de Dourados em trabalhadores sóbrios e disciplinados, brasileiros e cristãos, que fossem úteis aos interesses nacionais. Para atingir seus objetivos, instalaram e organizaram ações educativas e evangelizadoras que envolviam

toda a aldeia, priorizando, porém, o trabalho com as crianças, pois acreditavam que por meio da civilização e cristianização destas, se poderia conseguir que as gerações futuras abandonassem completamente a sua cultura⁴⁴.

O investimento dos esforços missionários na educação da infância, justificava-se pela crença de que as crianças poderiam assumir a tarefa de completar a integração e a comunhão de seus patrícios ao conjunto da nação brasileira. De acordo com a fala do Sr. Guaracy Silveira, presidente da Associação Evangélica de Catequese dos Índios, os missionários projetavam: “[...] futuramente queremos educar e formar índios em nossos colégios secundários e superiores e convencê-los de que a eles compete a obra de formar a cidade índia e integrá-la na comunhão brasileira” (O Expositor Cristão, 12 de Dezembro de 1940, p. 10).

A análise das práticas pedagógicas desenvolvidas pelos missionários no sul de Mato Grosso, a partir da década de 30, não pode ignorar as condições precárias em que se realizava o trabalho, pois não existia uma infra-estrutura adequada, sendo constante, a falta de recursos didáticos para a organização das atividades de ensino. Essa situação refletia a realidade da educação brasileira na época, marcada pela ausência de um sistema público de ensino, pela falta de profissionais qualificados e de recursos didáticos-

⁴⁴ Os missionários tinham, do ponto de vista cultural, uma concepção cristã evolucionista, pois consideravam a cultura indígena como primitiva e selvagem, o que requeria o contato com formas culturais superiores e civilizadas que, ao serem introduzidas, iriam, paulatinamente, substituindo as formas decaídas e arcaicas de cultura.

financeiros que tornassem a educação acessível ao conjunto da população brasileira.

Na década de 30, nota-se que, apesar dos avanços nos discursos e propostas pedagógicas, sobretudo com o surgimento do movimento escolanovista⁴⁵, não houve progressos significativos no que se refere a melhoria e democratização do ensino, que continuava sendo privilégio das elites e campo de atuação das instituições privadas, sobretudo de caráter confessional, sejam católicas ou protestantes, que utilizavam a educação como campo privilegiado para doutrinação e evangelização cristã.

Na década de 20, quando os missionários evangélicos se instalaram no sul de Mato Grosso, a região desconhecia a assistência do Estado em relação aos serviços básicos de segurança, saúde e educação, o que provocava inúmeras denúncias e reclamações por parte de funcionários públicos que atuavam no local, apontando a necessidade de uma presença efetiva do poder público, como forma de assegurar a integração e nacionalização de todo o território que fazia fronteira do Brasil com o Paraguai. No relatório apresentado pelo auxiliar Genesio Pimentel Barboza (1927: CL) ao Sr. Antonio Martinho Estigarribia, Inspetor do SPI do Estado de Matto-Grosso, sobre serviços procedidos no ano de 1927, ele se referia a região como

⁴⁵ Este movimento foi liderado por Fernando de Azevedo e assinado por 26 educadores. O Manifesto publicado por estes considerava dever do Estado tornar a educação obrigatória, pública, gratuita e leiga. Criticava o sistema dual de ensino no qual tínhamos uma escola para os ricos e outra para os pobres, reivindicando uma escola básica única (Aranha, 1989).

[...] até agora completamente abandonado dos poderes estadoaes e municipaes [...] 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 temol-a em theoria.

A educação era vista como necessária e fundamental para integrar culturalmente, ao corpo da nação, uma população composta por índios e estrangeiros, que tinham práticas culturais que não correspondiam ao padrão nacional. Neste contexto, caberia à escola educar essa população ignorante e analfabeta, ensinando-lhes a escrever e a falar a língua oficial, bem como, a cultivar e respeitar os símbolos nacionais. O desejo de nacionalização esbarrava na ausência de uma presença estatal efetiva na região, situação propícia para a instalação de instituições que, taticamente, se propusessem a colaborar com o Estado no seu projeto de civilização, integração e homogeneização cultural. Essa aliança de interesses convergentes, ficou evidente na aproximação e colaboração mútua entre os missionários e os funcionários do SPI, culminando na utilização da infra-estrutura do posto indígena para a realização das atividades missionárias.

O início das atividades de ensino a serem desenvolvidas pelos missionários na Reserva Indígena de Dourados, foi prejudicado pela saída do missionário Esthon Marques, que tinha vindo como professor da Missão Evangélica Caiuá⁴⁶. Ele deixou a Missão em Agosto de 1930⁴⁷, ficando sem

⁴⁶ Na reunião do dia 7 de julho de 1930, ele pediu afastamento de suas funções, apresentando como razão um chamado urgente da família, sendo-lhe concedido 15 dias de licença, mas este não voltou para reassumir o seu posto no trabalho. (livro Ata n. 1 da Missão Evangélica Caiuá).

substituto até a chegada da professora Áurea Batista em 1937. Durante este período, o Dr. Nelson de Araújo foi obrigado a acumular a função de professor e médico missionário.

A infra-estrutura necessária para o desenvolvimento das atividades educativas demorou a ser construída na Missão e, até o ano de 1933, os missionários utilizaram os espaços existentes na sede do Posto Francisco Horta Barbosa (posto do SPI), para a realização das aulas, cultos e da escola dominical. As aulas eram ministradas pelo professor médico,⁴⁸ de segunda a sexta-feira, sendo três horas diárias de atividades de ensino, envolvendo de 30 a 35 alunos, não havendo separação entre meninos e meninas⁴⁹.

O desenvolvimento do trabalho pedagógico tinha como objetivo ensinar aos índios a leitura e a escrita da Língua Portuguesa, bem como, os valores, normas e comportamentos da cultura ocidental. Além disso, o professor não se descuidava do seu compromisso missionário com a evangelização, transformando as aulas em espaços para o ensino de cantos e orações, além da leitura cotidiana de um versículo da Bíblia, que os alunos eram estimulados a decorar. Dr. Nelson de Araujo publica, no jornal O Expositor Cristão, de 19 de Abril de 1933, um relato de como organizava suas aulas

⁴⁷ Conforme registra o livro ata da Missão Evangélica Caiuá em 2 de junho de 1931, quando da saída do professor Esthon, em julho de 1930, a sistematização do trabalho pedagógico (a escola) não havia sido organizado.

⁴⁸ Devido a falta de recursos materiais, necessários ao ensino, foram improvisadas carteiras para as crianças com a utilização de caixotes de gasolina, como é relatado por Leila Epps, editora da “A Vóz Missionária”, em visita a

Cada dia, sigo um programa. 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'. 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 reboiço na classe para ver os índios. Outro número trazia um ótimo artigo sobre peixes, com belíssimas ilustrações coloridas, que levantaram o grito: 'Pirá poran' - peixe bonito – Outro reboiço! Os retratos de animais são apreciadíssimos". p.6.

O material didático utilizado nas aulas compunha-se de cartilhas de alfabetização, tais como a "Cartilha do Povo", e de diversos tipos de revistas, como a revista infantil 'Bem-te-vi', publicada pela igreja Metodista e a revista National Geographic. A utilização destes recursos pelo professor foi a forma encontrada para atrair a atenção e despertar a curiosidade dos "desatentos" indiozinhos⁵⁰. É possível que estes procedimentos utilizados pelo professor fossem frutos de orientações que ele buscava em leituras e em pessoas vinculadas a área de educação, aproximando-se, metodologicamente, de uma postura não tradicional.

A escassez de material didático era grande, obrigando o professor, em suas cartas aos leitores do jornal O Expositor Cristão, a destacar a falta de materiais escolares e a precária infra-estrutura disponível, apelando aos fiéis para que estes remetessem para a missão cartilhas de alfabetização, tais

Missão em 1935. Na volta da Missão Caiuá faz uma edição completa com os relatos desta viagem, publicados na revista de número 4, Ano VI, dos meses de outubro, novembro e dezembro de 1935.

⁴⁹ No ano de 1933, freqüentavam as aulas 10 meninas e 22 meninos.

⁵⁰ Imagina-se a dificuldade dos missionários em introduzir mecanismos que buscavam disciplinar o comportamento e o tempo das crianças, engajando-as em elementos alheios a sua experiência cultural, pois, segundo o antropólogo Levi Marques Pereira a criança Kaiowá recebe uma educação que lhe permite seguir as motivações de seus desejos e descobertas. Os adultos acham natural que a criança seja curiosa, inquieta e interessada por novidades. As crianças Kaiowá dão notícias de tudo o que acontece na aldeia. A liberdade vivenciada pelas crianças é uma característica muito forte entre os Kaiowá (Pereira, 1999).

como a “Cartilha do Povo”, cadernos, lápis comuns, lápis de cores, quadros com gravuras de animais e de objetos, revistas, livros de romances de boa moral e educativos, quadro negro e bancos.

O trabalho pedagógico requeria paciência por parte do professor, que lançava mão de diversas estratégias para atrair as crianças no processo de ensino, recorrendo aos cânticos e brincadeiras, de forma a tornar a freqüência ao ensino agradável e atraente para estas. Neste caso, a organização de um ensino lúdico e prazeroso aparecia como condição necessária para assegurar a eficácia do trabalho missionário e o mínimo de aprendizagem dos alunos. No entanto, para a missionária Leila Epps, “[...] não se póde dizer que haja classes na mesma, pois o trabalho é realmente individual. É muito difficil, mas o professor é paciente e geitoso. É, de facto, admiravel o que elle está fazendo com aquelles meninos e meninas” (A Voz Missionária, Outubro a Dezembro de 1935, p. 03).

As dificuldades inerentes a educação das crianças indígenas, sobretudo em virtude do professor não dominar o código lingüístico utilizado por estes, aparecem, na maioria das vezes, relacionadas a falta de recursos pedagógicos adequados e a desatenção das crianças, não sendo percebidas como resultado e consequência das diferenças culturais em jogo. O contexto específico em que se davam as aulas, impedia a organização de um sistema formal de ensino em salas e séries específicas, trabalhando-se na mesma sala com alunos

de idades e ritmos diferentes o que obrigava o professor a realizar um atendimento individual para cada aluno.

O professor buscava aproveitar-se do gosto que as crianças tinham pela música, visto como uma característica marcante da cultura guarani⁵¹, para tornar não apenas agradáveis as suas aulas, mas, para também, veicular valores religiosos e cívicos, buscando despertar a fé e o amor a pátria em seus alunos, como podemos observar no relato de Dr. Nelson

[...] apreciam imensamente o canto e, além dos hinos que já citei, cantam o Hino à Bandeira, Cara Patria, e o Bem-te-vi. Gostam muito dêste último e o verso do câro que diz: Oh! Menino gentil! É sempre cantado por entre risadas. Gentil é o nome de um aluno e todos pensam que o verso se refere ao companheiro, e quando cantam o verso, olham para êle e riem bastante. (Expositor Cristão de 19 de Abril de 1933).

Os problemas existentes no processo de ensino não impediram que os alunos fossem, lentamente, se apropriando e dominando os códigos da leitura e da escrita, comprovando, em parte, a eficácia do trabalho e das metodologias utilizadas pelo professor⁵², pois ele mesmo relata que “alguns alunos lêem e escrevem bem regularmente [...] (O Expositor Cristão de 19 de Abril de 1933 p.6).

Os missionários tinham clareza de que o processo de cristianização e civilização era um empreendimento a longo prazo, priorizando a

⁵¹ A esse respeito, Egon Schaden em sua obra: Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani, no capítulo IX, intitulado “Observações sobre a música e o folclore”, afirma que desde os tempos jesuíticos o amor dos Guaraní pela arte musical é conhecido, e os missionários souberam aproveitá-lo habilmente no trabalho de catequese.

⁵² Os missionários, na medida em que aumentava sua convivência com os índios, passaram a reconhecer que as crianças tinham ótima memória e inteligência, chegando a publicar relato no Expositor Cristão, onde comentam o prodígio de uma menina que havia decorado e recitava mais ou menos 40 versículos da Bíblia, inclusive o salmo 23 completo. (O Expositor Cristão de 5 de 1933 p.8).

educação da infância como uma aposta no papel que esta desempenharia na formação das novas gerações. Nas palavras do professor “a instrução das meninas e dos meninos é de uma importância extraordinária e deve merecer cuidado e carinho especiais. Eles são a esperança do nosso trabalho” (O Expositor Cristão de 19 de Abril de 1933, p.).

Os religiosos, ao definirem que o cuidado e a educação da infância passaria a assumir um papel central na montagem da estrutura missionária, criaram mecanismos que buscavam subtrair as crianças do contato com os adultos e suas práticas. Para tanto, utilizaram-se da prática de adoção de crianças e também construíram um orfanato na sede da missão.

A adoção das crianças pelos missionários, tornou-se uma prática generalizada entre os mesmos, permitindo consolidar laços de afeto e subordinação das crianças em relação às famílias que as adotavam. Do ponto de vista dos objetivos da missão, essa proximidade e convivência familiar permitiram um maior controle e disciplina sobre o comportamento e a formação cristã destas crianças.

As famílias dos missionários que adotavam essas crianças eram enaltecidas, nos jornais evangélicos, como exemplos e modelos cristãos a serem seguidos, pois dedicavam seu tempo e carinho às crianças indígenas, assegurando-lhes proteção e afeto sob um teto e lar cristão. É desta forma que Leila Epps, se refere a casa e a esposa do agrônomo da missão

D. Guilhermina é uma das melhores cozinheiras que já vi, e parece orgulhar-se disso. Ella é, como considero, 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 “Erasmu Braga”. Ha também dois Indiozinhos que estão creando, 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 protegel-os e educal-os. Elle diz que as crianças são a esperança da tribú (A Vóz Missionária, Anno VI, N. 4, 1935).

A adoção das crianças indígenas era uma prática comum e disseminada entre os missionários, tanto que o Dr. Nelson de Araujo, a despeito de ser solteiro, adotou três crianças que passaram a residir com ele . A adoção cumpria o objetivo de retirar as crianças do convívio permanente com os seus pais e parentes, educando-as numa perspectiva cristã e civilizada, inculcando-lhes novos hábitos, gostos e comportamentos. Isso implicava, é óbvio, em engajá-las na prestação de alguns serviços à missão, como forma de disciplinar-lhes o tempo e introjetar-lhes novas noções relativas ao trabalho.

Os religiosos valorizavam muito a prática da adoção e faziam questão de levar as crianças nas viagens que realizavam pelo Brasil, utilizando-as como exemplares do sucesso e da eficácia do empreendimento missionário. O relato dessas viagens e as fotos das crianças ganhavam destaque nas publicações do jornal O Expositor Cristão, pois permitiam aos fiéis das igrejas das diferentes denominações evangélicas, comprovarem, com seus próprios olhos, os resultados do esforço civilizatório. Por outro lado, essas viagens permitiam reforçar a importância e necessidade da continuidade das adoções, pois havia muitos índios nos sertões sul mato-grossenses para serem resgatados da condição de barbárie e selvageria que ainda se encontravam. As crianças eram apresentadas bem vestidas e cuidadas, estimulando, por onde passavam, a curiosidade e o interesse pela evangelização e catequese indígena e, sobretudo, novas adoções.

Nas suas viagens, de férias o médico e professor Dr. Nelson de Araújo levava seus três filhos adotivos, não apenas como um importante recurso na propaganda missionária, mas também, possivelmente, pela impressão e o impacto cultural que o contato com civilização urbana poderia representar para as pequenas crianças, despertando-lhes a curiosidade e o

interesse pelo novo mundo que se apresentava. Em uma carta ao leitor, publicada em inglês por Leila Epps, na revista *World Outlook*⁵³, ela conta que

Our medical missionary, Dr Nelson Araujo, was with us in Bauru and also in Belo Horizonte. He directed ou noon devotionals, and was indeed a real inspiration to all of us. He brought with him three precious litthe pure-blood Indian boys, ande we all fell in love with them. Two of them are Cayuas 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 beginning of ou Home for Indian Children. (*World Outlook*, 1938, p. 28).

A adoção era justificada como uma necessidade e um ato de caridade cristã pois, para os missionários, os índios não cuidavam devidamente de suas crianças, abandonando-as, muitas vezes, nos matos e ranchos⁵⁴. Essa prática era um importante mecanismo utilizado no processo de civilização e catequese, mas revelava-se incipiente em relação aos interesses dos missionários, que buscavam subtrair o maior número possível de crianças do convívio com os seus pais, o que exigia, portanto, a construção de um amplo espaço a ser utilizado como orfanato pela missão. A criação desta instituição na missão requeria não apenas uma infraestrutura mínima, mas também o pessoal necessário para o cuidado e educação das crianças, o que foi possível com a vinda para a Missão Evangélica Caiuá das professoras Áurea Batista (1937), Lóide Bonfim (1938) e Elda Rizzo Emerique (1939).

O desejo de instalar o orfanato, levou as professoras a receberem crianças muito antes que dispusessem das acomodações e estrutura necessária. Segundo relatório enviado pela professora Elda Emerique e publicado no jornal *O Expositor Cristão*, essa falta de infra-estrutura não impediu que estas trouxessem

⁵³ Esse material foi encontrado fotocopiado em uma caixa no CEPEME – Centro de Pesquisa Metodista, na UNIMEP – Universidade Metodista de Piracicaba, SP.

⁵⁴ Essa acusação não pode ser comprovada nas observações contemporâneas ou pelos estudos antropológicos, pois todos os relatos e descrições encontradas apontam para o contrário, destacando o cuidado que as mães tinham e têm para com os seus filhos, carregando-os em todas as atividades e trabalhos que realizavam e realizam.

para a sua companhia o primeiro órfão, que se encontrava muito doente. Na mesma semana, sem que elas buscassem, três crianças órfãs apareceram na casa pedindo que fossem recebidas. No ano de 1939, apesar da habitação ser um rancho velho coberto de sapé, elas receberam outras crianças. Essa situação levou as missionárias a solicitarem ajuda a Igreja Evangélica Nacional, conseguindo recursos para construção de uma casa apropriada (O Expositor Cristão, 14 de janeiro de 1941, p.08).

No relato histórico que as missionárias fizeram sobre a criação do orfanato *Nhanderoqa*⁵⁵, elas tecem algumas considerações sobre os motivos que levaram a criação desse estabelecimento, destacando-se os seguintes argumentos:

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, 14 de janeiro de 1941, p.08).

No início de outubro de 1939, a nova casa passou a ser habitada. Era uma casa de madeira em forma de T, constando de dois dormitórios gerais, três quartos, rouparia, sala de visitas e jantar, dispensa, cozinha e banheiro. O mobiliário do *Nhanderoqa* continha: vinte e cinco camas, cinco cadeiras, quatro bancos, uma cômoda, quatro mesas e estantes, prateleiras feitas de caixote de querosene, uma bomba elevadora d'água, sendo utilizado querosene como combustível para iluminação. Possuíam também uma horta, uma vaca, galinheiro e pequenas plantações de erva-mate, mandioca e milho (O Expositor Cristão, 14 de Janeiro de 1941, p.08).

⁵⁵ Na língua guarani quer dizer “nossa casa”. A sugestão do nome foi feita por uma das crianças moradora do orfanato, justificando ser aquele espaço a “nossa casa”.

Em maio de 1940, o reverendo Frank F. Baker, visitou a Missão Evangélica Caiuá, descrevendo suas impressões sobre o trabalho desenvolvido pelos missionários e narrando o episódio de como uma criança foi entregue pela mãe aos cuidados das professoras no orfanato. Segundo ele, era já quase noite e uma das professoras se debruçava na janela da *Nhanderoqa*, quando uma mulher indígena apareceu, de repente, no escuro. Trazia nos braços um embrulho e aproximando-se da janela, sem proferir uma palavra, o colocou nas mãos da moça, desaparecendo, no mesmo instante, nas trevas da noite que chegava. No embrulho havia uma criancinha, um menino Kaiowá de 3 ou 4 dias. A professora aqueceu água, deu banho e vestiu a criança, dando-lhe também algumas gotas de leite e pondo a para dormir. Finaliza a história, questionando qual teria sido o destino do *órfãozinho*, se a boa professora não o recebesse em nome de Cristo. Ao encerrar o artigo afirma que:

[...] alí vivem as missionárias, mães carinhosas dos pequenos desamparados do sertão bravo. Criam-nos no conhecimento e amor do Salvador. Dão-lhes a instrução necessária, para que um dia, permitindo-o Deus, êles voltem à sua própria gente como apóstolo da luz e da instrução (O Expositor Cristão, de 3 de setembro de 1940, p. 4).

A vinda das três professoras para a Missão Evangélica Caiuá, no final da década de 30, permite uma dinamização do trabalho missionário e uma atuação mais efetiva no campo educacional. Alguns missionários buscavam compreender a língua guarani, facilitando o contato e o trabalho junto aos índios. Segundo Frank Baker 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, de 23 de Julho de 1940, p. 8).

O investimento nos processos educativos, envolvendo adultos e crianças, ganharam novo ritmo e impulso com a vinda destas professoras, criando um clima de otimismo que contagiava as pessoas que visitavam a Missão Evangélica Caiuá. A. L. Davis, ao descrever as impressões sobre uma visita que fizera ao campo missionário relatara que

Visitei a escola primária, onde um grupo de índiozinhos estão aprendendo a língua oficial do país e, ao mesmo tempo, aprendendo a ler e a escrever. Funciona também uma escola noturna para os adultos. Há aulas de artes domésticas para as mulheres...

A minha impressão é ótima. A Missão tem grandes possibilidades, pois os índios são mansos, amáveis e alguns deles estão desejosos de se melhorarem em todos os sentido – material, intelectual e espiritualmente. A Missão merece o apôio de todas as igrejas (O Expositor Cristão, 04 de Abril de 1939, p. 09).

As atividades educativas desenvolvidas pelas missionárias não se limitavam apenas a alfabetização e a educação das crianças, pois organizaram salas noturnas para alfabetização de adultos e buscavam ensinar às mulheres indígenas as lides domésticas, por meio de cursos de corte costura e tecelagem. O projeto missionário, ao propor evangelizar e civilizar os índios, buscou interferir nas concepções indígenas acerca da organização do trabalho e da estrutura familiar, tentando transformar as mulheres indígenas em donas de casas e mães cristãs. Isso implicava abandonar o papel que desempenhavam na divisão sexual do trabalho pois, tradicionalmente, aos homens cabia fazer as derrubadas e providenciar a caça e a pesca, enquanto que as mulheres tinham o papel de plantar, colher, coletar e preparar os alimentos.

A propaganda missionária apresentava os seus resultados concretos pela publicação de fotos, onde se viam as obras que foram construídas na sede da missão. No final da década de 30, eles construíram o primeiro templo-escola, dez anos após terem se instalado no local. Afonso Romano Filho, ex-diretor da Junta Geral das Missões e entusiasta do trabalho realizado junto aos índios, veio participar da inauguração desta obra, descrevendo a festa de caráter cívico-religiosa que marcou o evento

Mas 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 autoridaddes, 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 o pavilhão e inaugurou a escola ao som do hino nacional, cantando por nós e pelos índios (O Expositor Cristão, 16 de Janeiro de 1940, p.07).

A presença evangélica missionária se consolidava na região, sendo a inauguração das escola e do templo acompanhada por não índios, alguns convertidos ao protestantismo, e pelas autoridades do município. Isso era reflexo do prestígio que o trabalho missionário tinha na região, pois com o aumento do número de missionários, foi possível ampliar o atendimento, sobretudo, educacional e religioso aos índios e os habitantes de Dourados. O Secretário Geral das Missões, reverendo Augusto Schwab, ao visitar a Missão Evangélica Caiuá em 1940, descreve o trabalho desenvolvido pelas professoras na região. Segundo ele,

Trabalho de assistência social.- Orfanato e aula de costura, trabalho que está aos cuidados da prof. Elda, com a cooperação das prof.s 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 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 vêzes por semana há aulas para adultos do 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, 17 de Setembro de 1940, p. 07).

As construções e a ampliação dos trabalhos criaram um clima otimista nos missionários em relação aos frutos da missão. No início da década de 40, faziam questão de apresentar e divulgar o que seria o primeiro fruto indígena do esforço missionário, o retorno

para a missão do jovem indígena Marçal de Souza, que havia sido encaminhado para estudar no Instituto Bíblico de Patrocínio, e que passaria a dedicar-se ao cuidado e evangelização, na língua, dos seus patrícios. Segundo carta publicada no Expositor Cristão, por Luiz Silveira, o jovem enfermeiro Marçal voltara de seus estudos para trabalhar com os índios em 1943, “Marçal, o jovem missionário, fruto do trabalho dessa Missão, que se encarrega, particularmente, de pregar o evangelho em idioma guarani àqueles que não falam o português” (O Expositor Cristão, 7 de Setembro de 1943, p.05).

A participação de Marçal de Souza como intérprete e evangelista inaugurou uma nova etapa no processo de evangelização dos índios, representando uma coroação dos esforços empreendidos pelos missionários e uma comprovação de que as práticas de adoção e criação das crianças indígenas não tinham sido infrutíferas, restando saber se as suas atividades como missionário nativo seriam eficientes para assegurar a conversão de novos índios, pois os cultos e as escolas dominicais organizadas pelos religiosos, desde 1929, estavam apresentando poucos resultados concretos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão da presença missionária e da participação da Igreja Metodista na instalação e atividades da Missão Evangélica Caiuá, no início do século XX, requereu uma análise do contexto sócio-econômico-cultural e religioso que caracterizava a época. Do ponto de vista metodista, o engajamento na Associação Evangélica de Catequese dos Índios estava relacionado diretamente com os esforços para consolidar a autonomia e nacionalização da instituição.

A análise da presença missionária no Sul de Mato Grosso não podia ignorar as discussões que ocorriam no Brasil em relação a integração e civilização dos grupos indígenas existentes no país pois, a elite brasileira, ao propor um projeto de desenvolvimento para o país, concebiam como necessária a integração e assimilação dos índios ao seu projeto nacional. Dentro deste contexto, as missões evangélicas se propuseram a colaborar com o Estado na realização do projeto de civilização, buscando transformar os índios em trabalhadores nacionais, mas em cristãos, salvando-lhes a alma, além disso, tinha se como meta a conversão e salvação dos índios.

A vinda e a instalação dos missionários protestantes, nas proximidades da Reserva Indígena da Dourados, com a criação da Missão Evangélica Caiuá, foi o resultado concreto do envolvimento de diversas denominações no projeto civilizatório, incluindo se aí, a participação dos metodistas. O projeto civilizatório permitiu a constituição de um espaço de convivência, conflito e troca entre religiosos e índios.

Os missionários, no seu afã civilizatório, construíram e veicularam diversas imagens sobre si mesmos e os índios. Os costumes e a práticas indígenas foram descritas e analisadas de forma negativa e preconceituosa, o que contribuía para justificar e legitimar as ações de catequese e educação dos índios.

Por outro lado, a presença e o sucesso dos missionários na Reserva Indígena estavam relacionados a capacidade destes em prover os objetos e recursos que os índios necessitavam. Os interesses missionários, presentes em seus discursos e representações, buscavam justificar e legitimar formas de sujeição a uma nova ordem social, econômica e cultural. Porém, essa legitimação não se deu exclusivamente como efeito da violência simbólica e do poder de dominação, mas como decorrência da adesão, ainda que limitada e nem sempre espontânea das populações indígenas. A aceitação da introdução de novas relações sociais e práticas culturais acabou sendo assegurada por determinadas conveniências e benefícios que, na convivência com os religiosos, os

índios passaram a usufruir. Dentre elas, o fornecimento de remédios em casos de doenças e a possibilidade de adquirir os objetos e instrumentos introduzidos como necessidades a partir do contato com o entorno regional.

Do ponto de vista histórico, o estudo das opções e estratégias utilizadas por índios e missionários, implica em considerar os diversos mecanismos de atração e troca que permitiram a aproximação e o contato entre tradições culturais tão diferentes. Neste sentido, é preciso levar em conta a longa experiência histórica de assistencialismo a que os indígenas foram submetidos pelo governo, militares e religiosos, como forma de compreender os motivos que levaram os índios a aceitarem a convivência com os missionários e os acordos implícitos existentes nestas relações.

Os papéis que os índios passaram a desempenhar, a partir de seu convívio com os missionários, não excluíram, de modo algum, os seus papéis anteriores. No período que cobre os primeiros anos de contato com a Missão Evangélica Caiuá, assimilaram e assumiram aquilo que lhes era conveniente, mas relutaram e resistiram em abrir mão dos elementos essenciais à preservação e reprodução de suas práticas culturais, obrigando os missionários a se tornarem tolerantes e flexíveis frente a elas.

Neste trabalho, não se pretendeu esgotar a análise da presença missionária no Sul de Mato Grosso, mas sim relatar, descrever e analisar alguns aspectos históricos e culturais desse processo. Fez-se recortes e escolhas que conduziram à análise de parte das práticas desenvolvidas pelos missionários, destacando-se as atividades ligadas ao trabalho, a saúde e a educação indígena. Mas, outros olhares podem e devem ser dirigidos às relações entre missionários e índios, sobretudo numa perspectiva que amplie o marco temporal e que permita uma compreensão mais detalhada o que esse processo representou, efetivamente, para os indivíduos que nele foram envolvidos.

É fundamental que se estimule a realização de estudos e análises sobre o processo de catequese e conversão dos índios, como forma de entender como se deu a apropriação e a vivência dos valores e doutrinas cristãs no universo cultural indígena. Essas análises permitiria compreender como ocorreu o processo de transculturação, como resultado e conseqüências das diversas relações e formas de poder que se estabelece nas “zonas de contato”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *História da educação*. São Paulo: ed. Moderna, 1989.

ARRUDA, Gilmar. Heródono. **In: Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul 1883-1947.** Série Campo Grande: Inst. Euvaldo Lodi, 1986 (Série Histórica. Coletânea).

Atas da Associação de Catechese dos Índios, período de 1928-1943.

Atas da Missão Evangélica Caiuá, período de 1929-1933.

Atas do 2º Concílio geral da Igreja Metodista do Brasil. Porto Alegre. 4-19, jan. 1934.

AZEVEDO, Fernando *et alli*. **A Reconstrução Educacional no Brasil (Ao povo e ao Governo). Manifesto dos pioneiros da Educação Nova.** São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1932.

AZZI, Riolando.(Org.) *A vida religiosa no Brasil – enfoques históricos.* São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

BARBOZA, L. B. Horta. *Comissão Rondon: pelo índio e pela sua proteção oficial.* Rio de Janeiro: Typ. Macedo, 1923.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* Lisboa: Difel, 1989.

BRAND, Antônio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra.** Tese de Doutorado- PUC/RS, Porto Alegre 1997.

Cânones da Igreja Metodista, Imprensa Metodista, São Paulo, SP, 1934.

CALDAS, João Augusto. *Memória histórica sobre os indígenas da Província de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Typ. Polytechnica de Moraes e Filhos, 1887.

CAREAGA, Aroldo. *Salesianos e Bororo nos sertões Mato-Grossenses (1894-1910)*. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Câmpus de Dourados, 2001.

CHALMERS, Alan F. *O que é ciência afinal?* S. Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro. 1988.

COMTE, Augusto Comte. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo, Abril S. ^a Cultural e Industrial. Col. Os Pensadores, vol. XXXIII.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/: Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. *O processo Civilizado*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995/96, 2 vols

FERNANDES, Joana. *Índio. Esse nosso desconhecido*. Cuiabá: UFMT, 1993.

FRANCISCO, Adilson José. *Apóstolos do Progresso: a prática educativa salesiana no processo de modernização em Mato Grosso (1894-1919)*. Cuiabá, 1998. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Educação/UFMT.

GAGLIARD, José M. *O indígena e a República*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1989.

GALLETI, Lylia da Silva Guedes. **Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso**. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história: o povo Tenetera em busca da liberdade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia indígena: uma introdução**. São Paulo: EDUC, 1991.

Jornal O Expositor Cristão, São Paulo, ed. de 1925-1948.

KENNEDY, James L. **Cincoenta anos de methodismo no Brasil**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

LEMONS, Miguel & TEIXEIRA MENDES. **Bases de uma constituição política ditatorial federativa para a República Brasileira**. 2. ed., Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brasil, Publicação nº 82, 1934.

LENHARO, Alcir. **Colonização e trabalho no Brasil. Amazônia, Nordeste e Centro Oeste – os anos 30**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Antônio Carlos de Souza, IN: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/: Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

LOPES, Sergio Marcus Pinto. **Panorâmica do metodismo e de sua ação educativa**. In: **4 Simpósio Internacional “Processo Civilizador”**: Corporeidade e Religiosidade. Anais da Seção “Religiosidade”: História da Educação Protestante no Brasil. Unimep 11-12 de Novembro de 1999. Piracicaba: Unimep 2000 (p.77-89).

MACIEL, Laura A. *A nação por um fio: caminhos, práticas e imagens da "Comissão Rondon"*. São Paulo: EDUC, 1998.

MALDI, Denise. *A teia da memória: proposta teórica para a construção de uma etno-história*. Cuiabá: Ed. UFMT, 1993. (Série Antropologia n°1).

MARX, Karl. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1969.

MELLATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. 7ª. Ed. São Paulo: HUCITEC; (Brasília): Editora da Universidade de Brasília, 1993.

MENDONÇA, Antonio G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MESQUIDA, Per. *Hegemonia Norte-Americana e Educação Protestante no Brasil*. Editora da UFJF e Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Juiz de Fora, MG, e São Bernardo do Campo, SP, 1994.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.

MONTEIRO, John. *Os negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, M. Elizabeth Brêa. *Levantamento Histórico sobre os índios Kaiwá*. Museu do Índio, Rio de Janeiro, 2003.

NOVAES, Silvia C. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. *Habitações indígenas*. São Paulo: Ed. Nobel, Edusp, 1983.

OLIVEIRA, Benícia Couto de. *O Estado novo e a nacionalização das fronteiras: a ocupação estratégica do sul de Mato Grosso*. In: *Fronteiras: revista de História/Universidade Federal de Mato Grosso do Sul*. – v. 6 – n. 12-2002

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Campinas, SP. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Campinas, 1999.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

Relatórios do Quadriênio 1942-1946. São Paulo. Imprensa Metodista. 1946.

Relatório do Auxiliar Genesio Pimentel Barboza, ao Sr. Dr. Antônio Martins Estigarribia, Inspetor do SPI I.R. 5º, de 1927 (Museu do Índio, Rio de Janeiro, RJ).

Relatório anual do inspetor Dr. Antônio Martins Estigarribia, do SPI, de 7 de fevereiro de 1928 (Museu do Índio, Rio de Janeiro, RJ).

Revista A Voz Missionária. São Paulo, ed. de 1928-1945.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986.

REILY, D. A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984.

_____. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1981.

_____. In: KEMPER, Tomas (org.) *Repensando a Evangelização junto aos povos indígenas*. ed. da Faculdade de Teologia (Editeo). São Bernardo do Campo 1994.

ROCHA, Isnard. *História do metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

_____. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

Sessão da Conferência Central Do Brasil. 1ª Sessão. 9 – 12 / outubro/1927. São Paulo.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. *Leituras de etnologia brasileira*. S. Paulo: Campanhia Editora Nacional, 1976.

SEREJO, Hélio. *Caraí: in: Ciclo da Erva-Mate em Mato Grosso do Sul 1883-1947*. Campo Grande: Inst. Euvaldo Lodi, p. 27-193, 1986. (Série Histórica. Coletânea).

SILVA, José de Melo e. *Canaã do Oeste (Sul de Mato Grosso)*. 1947.

SOUZA, Candice Vidal e. *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: Editora UFG, 1999.

SOUZA, Laura de M. *O diabo e a terra de santa cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI – XVIII*. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Fontes, 1966.

VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande: UFMS, 1999.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Coleção A Obra Prima de Cada Autor. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá e a comunidade dos brancos*. São Paulo, 1990. Dissertação – FFLCH/USP.

WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas/SP: Ed. UNICAMP, 1999.

ZORZATO, Osvaldo. **Conciliação e identidade:** considerações sobre a historiografia de Mato Grosso (1904-1983). São Paulo, 1998. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP.

ANEXOS

ESTATUTOS DA ASSOCIAÇÃO EVANGÉLICA

DE CATECHESE DOS INDIOS

Capítulo I

A Associação, Nome e Fins

Art. 1 – Com nome de Associação Evangélica de Catechese dos Índios fica organizada na cidade de São Paulo, Estados Unidos do Brasil, uma Associação com as garantias do art. 73 § 3 Da Constituição Brasileira, e art. 16 § 1 a Arts. 18 a 19 do Código Civil Brasileiro, para emprender a catechese dos Índios do Brasil.

Art. 2 – Esta associação é constituída de representantes de corporações evangélicas, reconhecida pela Aliança Evangélica Brasileira, que subscrevem estes Estatutos e assumem certas obrigações referentes á obra de catechese.

Art. 3 – A catechese consistirá no estabelecimento de escolas de alfabetisação, instrução christã, instrução de hygiene e agricultura, offerecendo-se ás populações indígenas toda a assistência physica, intellectual, social, moral e espirital que for possível.

Capítulo II

Os Socios, seus Deveres e a Assembléa Geral

Art. 4 – São considerados socios membros desta Associação quaesquer corporações evangélicas ou individuais que se comprometterem a contribuir systematicamente para a manutenção dos serviços da Associação. Aquellas serão membros effectivos e estes contribuintes.

Art. 5 – São deveres dos sócios effectivos:

- a – Comparecer ás Assembléas Geraes, por seus representantes.
- b – Sustentar de modo conveniente e adequado os seus compromissos.
- c – Fazer toda a propaganda possível dos fins da associação

§ Unico – Os deveres nomeados nas letras b e c deste artigo são tambem para os socios contribuintes.

Art. 6 – A Assembléa Geral é formada dos representantes das corporações cooperantes na proporção de dois para cada uma.

Art. 7 – A administração da obra de catechese é confiada a uma Directoria, formada pelo Presidente da Assembléa Geral, o Secretario Executivo, o Thesoureiro e dois vogaes, eleitos annualmente pela assembléa Geral.

Compete a essa Directoria:

- 1) Fazer cumprir os estatutos e executar as deliberações tomadas em Assembléa Geral.

- 2) Apresentar á Assembléa Geral relatorio annual dos factos occorridos, acompanhado de balancete de receita e despesa.
- 3) Propor medidas attinentes ao bom exito dos fins desta Associação.

Art. 9 – A Assembléa Geral se reunirá annualmente a convocação de presidente, sendo sufficiente a presença de um terço dos associados affectivos para que se considera legal o seu funcionamento.

Art. 10 – Compete á Assembléa Geral elaborar os planos geraes desta Associação, mediante informações e suggestões da Directoria e dos missionários ou encarregados que estiverem no campo de acção.

Paragrapho 1 – Os missionários e outros obreiros a serviço da Associação serão dirigidos por um regimento ou regulamento interno, que será opportunamente elaborado pela Assembléa Geral.

Paragrapho 2 – Os missionários e obreiros serão constituídos em Missões locais de accordo com as áreas geographicas occupadas.

Art. 11 – As atribuições do Presidente e dos demais membros da Directoria são as que communmente exercem taes funcionarios em associações congeneres.

Capitulo III

Disposições Geraes

Art. 12 – Estes Estatutos são reformáveis não somente no tocante á administração, mas em todos os seus termos, em Assembléa Geral Extraordinaria, com a presença de, pelo menos, dois terços dos seus associados.

Art. 13 – Os membros desta associação não respondem individual e subsidiariamente, e, sim somente com os bens da mesma, pelas obrigações assumidas pela Assembléa Geral.

Art. 14 – Esta Associação é representada activa e passiva, judicial e extra-judicialmente pelo Presidente e no impedimento destes por pessoa designada em Assembléa Geral.

Art. 15 – Os fundos desta associação serão constituídos:

- a- De doações, offertas e mais contribuições destinadas ao sustento dos seus trabalhadores.
- b- Da renda de títulos ou propriedades, quando houver.

§ 1- Na applicação desses fundos devem cuidadosamente conservar-se distinctos os que se destinam á manutenção e os que pertencem ao patrimonio da associação.

§ 2 - Os recursos desta Associação serão applicados exclusivamente na execução dos planos adoptados pela Assembléa Geral.

Art. 16 – A pessoa jurídica da Associação extinguir-se-á pelas formas de direito ou si, por qualquer motivo, não restarem duas agremiações cooperantes que se proponham a realizar os fins expressos no art. 3; neste caso, liquidado o passivo, os bens que restarem, moveis ou immoveis, serão confiados á missão local si estiver em condições de recebe-los, a outra corporação de fins semelhantes, ou a outra de cooperação evangelica, a criterio da Assembléa.

REGULAMENTO

Associação Evangélica de Catechese dos Indios

I –

- 1) A Directoria será constituída de accordo com o artigo 7, dos estatutos e eleita annualmente e será responsável à Assembleia Geral da Associação de accordo com o artigo 8.
- 2) A Diretoria deve reunir pelo menos de seis em seis mezes e extraordinariamente sempre que houver necessidade urgente.
- 3) A Directoria é o órgão administrativo da Associação, mas não terá nenhuma função ecclesiastica.
- 4) Os ordenados do corpo administrativo e do escriptório serão determinados pela Directoria.
- 5) A nomeação de missionarios pelas corporações associadas, deve ser submettida à Directoria para a sua aprovação, antes de os mesmos serem enviados ao campo missionário.
A directoria combinará com as várias Igrejas cooperantes sobre os obreiros ao bom desenvolvimento do trabalho. A Directoria poderá também promover a retirada de algum obreiro que seja julgado prejudicial ao trabalho da Associação apresentando as necessarias provas à Igreja responsável pelo mesmo. A Directoria poderá promover a transferencia de missionários de um campo para outro afim de satisfazer as exigencias do trabalho.
- 6) A Directoria deverá fazer a publicação da literatura necessaria para promover o maior interesse possível na obra missionaria, a seu cargo.
- 7) Os fundos administrados pela Directoria serão divididos de categorias:
 - 1) Fundo geral da Associação, de contribuições directa para a obra geral administrativa.
 - 2) Fundos permanentes e de peculias constituídos pelas propriedades da Associação e dinheiro a juros cuja renda será empregada na obra geral, ou especial, quando assim especificado.
- 8) A Directoria receberá os fundos destinados ao trabalho, competindo-lhe fazer os pagamentos e prover a manutenção da obra.
As escripturas e documentos relativos a quaesquer propriedades adquiridas deverão ser archivadas com a maxima segurança pelo Secretario – Executivo. O thesoureiro deve manter a escripta em dia, submettendo-a a exame da Directoria annualmente. No caso de ser o thesoureiro funcionario remunerado elle terá de prestar fiança arbitraria pela Directoria.
- 9) O secretário executivo da Associação será responsável pelos trabalhos de administração em geral e serviço de escriptoria central. É seu dever informar a todas as corporações cooperantes sobre a marcha regular do trabalho, assim como officiar às pessoas eleitas para qualquer cargo.
No caso de vagar este logar entre as reuniões da Assembléa, a Directoria deve nomear successor até a reunião da Assembléa.

II - Os candidatos ao trabalho missionario.

Os candidatos aos trabalhos missionarios da Associação deverão:

- a) ser crentes fervorosos.
- b) Pessoas cultas de reconhecido bom senso e de effeciencia no trabalho.
- c) De genio optimista e alegre, capazes de trabalhar em harmonia com outros e de grande perseverança.
- d) De forte constituição physica e de boa saude.

Cada candidato deverá ter preparo necessário para o cargo que for occupar: ou ministro ordenado quando servir como evangelista; medico formado para o trabalho de medico;

normalista ou formado nalgum Gynasio para ser professor; ter o devido preparo para o trabalho industrial.

- 10) A não ser em casos excepcionaes os candidatos devem ter menos de que 40 annos de idade. Tratando-se de pessoas casadas, leva-se em conta a aptidão da esposa para este trabalho especial.
- 11) As pessoas que desejarem fazer parte desta obra missionaria deverão entender-se com as suas respectivas denominações, dirigindo-se aos concilios que por sua vez indicarão à commissão do trabalho missionário entre os Índios. Deverão apresentar attestado medico de saude, attestado do pastor quanto à sua vida de crente; certificado sobre o preparo para o trabalho que deseja fazer, campo aonde deseja trabalhar. Estas informações será enviada á Directoria quando se pedir approvação da nomeação do missionário. Sempre que for possivel o candidato deverá apresentar-se a Directoria pessoalmente.
- 12) Os ordenados dos missionários serão contados quando estes entrarem em serviço activo a não ser que já determinado o contrário pela igreja mantenedora.
- 13) Sempre que novos obreiros partirem para o campo, deverá realizar-se uma reunião especial de despedida halgum ponto central para despertar interesse para com a causa e servir de estímulo ao obreiro.
- 14) Haverá duas classes de missionários – ministros ordenados e leigos. Cada Igreja determinará o prazo pelo qual o missionário é nomeado intendendo se que o cargo vitalício, quando nada for especificado a este respeito.
- 15) Os deveres dos missionários são: evangelisar os Indios, estabelecer escolas, dar instrução christã, instrução de hygiene e agricultura, prestar serviços medicos, offerecer às populações indigenas toda assistencia physica, intellectual social moral, espiritual que fôr possivel.
- 16) Caberá à Directoria determinar o campo de actuação dos missionarios de pleno accordo com as Igrejas sustentadoras. Em cada missão que vier a ser estabelecido os trabalhadores terão os deveres especiais e collocação de accordo com as determinações da missão.
- 17) As Igrejas devem fornecer aos obreiros os artigos essenciaes para a execução do seu trabalho, como no caso do Evangelista medico, agricultor, professor, etc, devendo tambem providenciar o auxilio necessario para que os missionarios tenham todo o conforto material no campo.
- 18) As despesas de viagem da residencia do missionario ao seu campo de acção e de volta nas occasiões determinadas deverão ser pagas pela Igreja sustentadora, com um auxilio razoavel para o despacho da mudança.
- 19) Os ordenados para os missionrios deverão ser tanto quanto possível iguaes para todos, devendo cada Igreja consultar à Directoria antes de determinar qualquer ordenado. Estes poderão variar nas diversas missões, si as despesas de vida o justificarem.
- 20) Os missionarios deverão dar todo o seu tempo à obra da missão sendo que os trabalhos extraordinarios remunerados, só podem ser feitos com o consentimento da missão local.
- 21) Em caso de despesas extraordinarias de medicos e hospitaes, por doenças dos missionarios a Igreja sustentadora deverá prestar um auxilio especial.
- 22) Em caso de fallecimento em actividade o ordenado da viuva será mantido por 4 mezes; a Igreja sustentadora fará as despesas do enterro e de viagem de volta, no caso do sobrevivente não desejar continuar no trabalho missionario, salvo quando as egrejas tiverem legislação especial para o caso.

- 23) Os missionarios poderão gozar ferias, no campo, de 1... dias a 1 mez, todos os annos.
- 24) De tres em tres annos os missionarios terão direito à 4 mezes de férias, com despesas de viagem de ida e volta para suas procedencias originaes, correndo as despesas por conta da Igreja sustentadora. A epoca exata destas ferias deverá ser determinada pela missão local tendo em vista as necessidades do trabalho.
- 25) No caso de necessidade urgente de regresso, de qualquer missionario deverá primeiro pronunciar-se sobre o caso a missão local, que communicar-se-a com a Directoria a qual por sua vez avisará, a Igreja sustentadora daquele obreiro. A Directoria poderá resolver o caso immediatamente quando assim julgar necessario.
- 26) O ordenado do missionario em ferias, não fóra do campo será o mesmo que no campo. Quando em viagens de propaganda da obra missionária serão pagas as despesas de viagem pela Igreja sustentadora ou em serviço geral da Associação, por esta.
- 27) Os dinheiros para fins especiais do trabalho deverão passar pela thesouraria da Associação.
- 28) Os missionarios deverão manter correspondencia regular com as suas Igrejas com a Directoria informando-as da marcha do trabalho, para facultar boa administração.

IV – As missões locais.

- 29) Entre as diversas tribus e nas diversas areas geographicas serão organizadas missões locais com nomes adequados, sendo a primeira “Missão Evangelica Cayuas”. Esta missão será organizada com Presidente, Secretario, Thesoureiro e quantas comissões forem necessarias. As missões deverão reunir se pelo menos uma vez no anno, com frequencia de todos os missionarios, e as actas das reuniões deverão ser enviadas à Directoria.
- 30) Cada missão estabelecerá o regimento interno que julgar conveniente para manter a melhor ordem no desenvolvimento do trabalho a seu cargo.
- 31) Cada Missão fará um minucioso relatório annual do seu trabalho à Directoria, baseado nas actas, estatistica e relatório dos missionarios individuaes.
- 32) Cada missionario deve estudar com a maxima dedicação a lingua nativa dos Indios para poder conversas com facilidade.
- 33) A missão poderá ter uma comissão Executiva para funcionar durante a anno de accordo com as determinações do regimento interno.
- 34) Sendo a Missão uma obra de cooperação é extremamente necessario que os missionarios das diversas denominações reconheçam que trabalham na obra de Christo e mantenham boas relações uns para com os outros em amor fraternal e também para com os concílios locais das denominações.
- 35) A Missão Local não pode se individuar sem licença explicita da Directoria e os missionarios deverão desistir de empreendimento de qualquer natureza comercial por conta propria com os Indios ou civilizados.
- 36) A administração das propriedades locais da Associação está a cargo da Missão local, e bem assim a de distribuição do trabalho de modo a garantir effeiciencia.
- 37) Construções de predios só podem ser effectuadas com a aprovação da Directoria, e as mesmas devem obedecer a orçamentos previos com fundos disponiveis. Deverá ser feito primeiro um plano geral do desenvolvimento de cada propriedade para que as construções obedecam este plano.

- 38) Cada anno a Missão local deve submeter um orçamento para o anno seguinte à aprovação da Directoria afim de que esta possa procurar os meios necessarios para a sua execução. Depois de aprovado o mesmo, despesas extraordinarias só poderão ser feitas com autorização da Directoria.
- 39) Cada Missão local elegerá um dos membros Cada Missão local elegerá um dos membros thesoureiro, para receber e pagar as importancias re;ativas ao orçamento e para fins extraordinarios. Fundos da Missão não podem ser emprestados nem pode o thesoureiro fazer qualquer uso pessoal das mesmas. A Missão deverá proceder cada anno ao exame das contas do thesoureiro, para averiguar a exatidão das mesmas. O relatorio annual do thesoureiro deve ser remetido a Directoria, bem como aos relatorios em tempo para a Directoria submete-los à consideração da Assembleia Geral em sua reunião annual.

V – Observações Geraes

- 40) As férias fóra do campo deverão ser aproveitadas para o descanso e recuperação. Os missionarios devem dar uma parte do tempo para os fins de tornar mo conhecida a Missão. As suas palestras e conferencias deverão ser aproveitadas para a maxima divulgação de factos sobre a obra missionaria e com o intuito de despertar interesse e apoio ao trabalho.
Os missionarios devem nas suas ferias tratar de reconstituir as suas reservas phisicas e espirituaes.
- 41) Os missionarios farão bem em ter em lembranças as seguintes observações, em boa hora dadas a um grupo de missionarios:
- 1) Tomar o melhor cuidado possivel com a sua saude.
 - 2) Não se esquecer de ter algumas diversões.
 - 3) Estudar sempre e trabalhar muito.
 - 4) Adaptar-se o mais possivel ao meio e à gente entre a qual trabalha.
 - 5) Nunca criticar os seus companheiros de trabalho a não ser directamente a elles mesmos.
 - 6) Nunca ficar inteiramente satisfeito com o seu trabalho.
 - 7) Nunca desanimar.
 - 8) Pela constante companhia de Christo, por intermedio da oração e da sua Palavra, guardar bem forte sua vida espiritual e não esquecer nunca que o seu trabalho proeminente é espiritual. Olhar para tudo e julgar à luz clara que emana da face de Christo.
Seja o vosso trabalho abençoado entre os indigenas do Brasil para honra e gloria de nosso Senhor Jesus e Salvador.

Approvedo pela Assembléa Geral em 12 de Agosto de 1929

Proclamação da Autonomia da Igreja Metodista

Considerando que a Conferência Central da Igreja Metodista Episcopal do Sul, no Brasil, reunida na cidade de São Paulo, no mês de agosto do ano de nosso Senhor Jesus Cristo de 1929, aprovou e enviou à Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul um memorial, pedindo que as três conferências anuais do Brasil fossem organizadas em Igreja Autônoma para que, tendo plena liberdade de se desenvolver como instituição nacional, continuasse, contudo, em união íntima com a Igreja Metodista Episcopal do Sul;

Considerando que a Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul, reunida na cidade de Dallas, Texas, Estados Unidos da América, no mês de maio do ano de nosso Senhor Jesus Cristo de 1930, estudou, cuidadosamente e com oração, o memorial apresentado pelos delegados do Brasil e decretou:

“1º) que a Conferência Geral providencie a nomeação de uma comissão composta de cinco membros, que será chamada Comissão da Igreja Metodista do Brasil, e que esta comissão seja autorizada a ir ao Brasil para conferenciar com uma comissão com idênticas atribuições, composta de quinze membros, eleitos, cinco de cada uma das três conferências anuais do Brasil, formando ambas uma só comissão;

2º) que esta comissão de vinte tenha poderes para estabelecer a Igreja Metodista do Brasil com o grau de relação orgânica com a Igreja Metodista Episcopal do Sul que a comissão determinar, porém que esta comissão não tenha poderes para estabelecer uma Conferência Central da Igreja Metodista Episcopal do Sul com autoridade para eleger os seus próprios bispos, mas sim para organizar uma Igreja autônoma;

3º) que esta comissão seja instruída para preparar a base da Organização da Igreja Metodista do Brasil, provendo, também, relação contínua entre a Igreja Metodista do Brasil e a Igreja Metodista Episcopal do Sul;

4º) que, caso seja estabelecida a Igreja autônoma, esta comissão convoque uma reunião do corpo governante (Conferência Geral) o qual, logo que esteja legalmente funcionando, elegerá um bispo e os demais oficiais, conforme o plano preparado pela comissão;

5º) que, dos fundos da Conferência Geral, se paguem as despesas que houver com a organização da Igreja Metodista do Brasil;

6º) que a comissão organizadora, ao estabelecer-se a Igreja Metodista do Brasil, tenha cuidado de não violar as limitações constitucionais da Igreja Metodista Episcopal do Sul; e que a mesma tenha, também, cuidado de seguir os termos destas recomendações, especialmente no seu espírito, e use de toda a discricção necessária no desempenho das suas atribuições”.

Considerando que a Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul, à vista do memorial que recebeu da Conferência Central do Brasil, estabelecendo a maneira de manter a união com a Igreja Metodista do Brasil, decretou mais:

“Em campos missionários, onde existe uma Igreja Metodista, autônoma ou independente, filiada, organicamente ou de outra forma, à Igreja Metodista Episcopal do Sul e à Junta de Missões, organizar-se-á um Conselho Central composto de membros nacionais da Igreja Metodista, autônoma ou independente, e de missionários que trabalham nesses campos, o qual Conselho substituirá a Missão. Uma comissão conjunta da Igreja Metodista Nacional e da Missão elaborará uma constituição para o Conselho Central, a qual será submetida à aprovação da Junta Geral de Missões.

Nos campos missionários, onde se organizar um Conselho Central em lugar de uma Missão, terá o referido Conselho direito a dois representantes clérigos, um missionário e um nacional, à Conferência Geral, cujos direitos e privilégios são os mesmos de delegados, menos o direito de voto”.

Considerando que a Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul elegeu uma comissão para estabelecer a Igreja Autônoma no Brasil, cujo certificado de eleição reza assim:

“Dallas, Estado de Texas, 27 de maio de 1930. A quem interessar: Certifico que, sábado, 17 de maio de 1930, a Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul , em sessão quadrienal, legalmente reunida na cidade Dallas, Texas, por proposta formal e apoiada, elegeu as seguintes pessoas para constituírem a comissão para estabelecer a Igreja autônoma no Brasil: Bispo Edwin D. Mouzon, de Charlotte, Carolina do Norte; D.ª Esther

Case, de Nashville, Tennessee; J.W. Erskine Williams, de Fort Worth, Texas; Rev. J. L. Clark, de Danville, Kentucky; Rev. F. S. Love, de Raleigh, Carolina do Norte, Assinado por L. H. Estes, secretário da Conferência Geral”;

Considerando que, em obediência às instruções acima mencionadas, a referida comissão veio ao Brasil, e apresentou o plano de autonomia às três conferências anuais brasileiras que foram convocadas em sessões regulares pelo Bispo James Cannon Júnior, Bispo encarregado do trabalho no Brasil;

Considerando que as três conferências anuais do Brasil, a saber, a Conferência Anual Brasileira, reunida na cidade de Petrópolis, de 7 a 9 de agosto; a Conferência Anual Central Brasileira, reunida na cidade de São Paulo, de 13 a 15 de agosto, e a Conferência Anual Brasileira do Sul, reunida na cidade de Passo Fundo, de 21 a 22 de agosto, todas no ano de nosso Senhor Jesus Cristo de 1930, unanimemente aprovaram o plano de autonomia adotado pela Conferência Geral na cidade de Dallas, Texas, e que cada uma delas elegeu cinco delegados a saber:

A Conferência Anual Brasileira - W. H. Moorem, César Dacorso Filho, Epaminondas Moura, Otília de O. Chaves e Osvaldo Lindenberg;

A Conferência Anual Central Brasileira - W. B. Lee, Guaraci Silveira, Osvaldo L. da Silva, Elias Escobar Júnior e Francisca de Carvalho;

A Conferência Anual Sul Brasileira - G. D. Parker, A.M. Ungaretti, João Inácio Cerilhanes, Eunice Andrew e Efraim Wagner;

Considerando que a Comissão Conjunta, composta das pessoas supramencionadas, se reuniu na cidade de São Paulo, na Igreja Metodista Central, nos dias 28, 29 e 30 de agosto a 2 de setembro de 1930, elaborou a seguinte CONSTITUIÇÃO, devidamente assinada pelo presidente e secretários da dita comissão: (A CONSTITUIÇÃO aqui mencionada se encontra nos Cânones de 1934 e 1938);

Considerando que a Comissão Conjunta deu todos os passos necessários para a convocação do Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil e convocou o mesmo para a cidade de São Paulo em dois de setembro do ano de nosso Senhor Jesus Cristo de 1930;

Nós, os membros da Comissão Conjunta, rendendo graças a Deus por sua direção e pelo espírito de cooperação que reinou em nossas deliberações, declaramos aberto o primeiro Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil; declaramos, mas, que os membros e ministros da Igreja Metodista Episcopal do Sul no Brasil, passam, por este ato, a ser membros e ministros da Igreja Metodista do Brasil; que a Igreja Metodista Episcopal do Sul deixa de existir no Brasil, e que a Igreja autônoma, por esta proclamação, fica constituída.

Cidade de São Paulo, 2 de setembro de 1930

Edwim D. Mouzon, Esther Case, W. Erskine Williams, J. L. Clark, F. S. Love, W. H. Moore, César Dacorso Filho, Epaminondas Moura, W. B. Lee, Guaraci Silveira, Osvaldo Luiz da Silva, Elias Escobar Júnior, Francisca Ferreira de Carvalho, G. D. Parker, A. M. Ungaretti, J. I. Cerilhanes, Efraim Wagner, Eunice F. Andrew.