

CRYSEVERLIN DIAS PINHEIRO SANTOS

A assistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá: análise a partir da história de vida dos velhos Guarani e Kaiowá da terra indígena de Dourados

CRYSEVERLIN DIAS PINHEIRO SANTOS

A assistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá: análise a partir da história de vida dos velhos Guarani e Kaiowá da terra indígena de Dourados

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: *História Indígena*.

Orientador: Prof. Dr. **Antonio Dari Ramos**.

DOURADOS – 2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S237a	<p>Santos, Cryseverlin Dias Pinheiro.</p> <p>Aassistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá: análise a partir da história de vida dos velhos guarani e kaiowá da terra indígena de Dourados, MS. / Cryseverlin Dias Pinheiro Santos. – Dourados, MS : UFGD, 2014.</p> <p>209f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. AntonioDari Ramos.</p> <p>Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Guarani e Kaiowá. 2. Memória. 3. Missão Evangélica Caiuá. I. Título.</p> <p>CDD –980.41</p>
-------	--

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

CRYSEVERLIN DIAS PINHEIRO SANTOS

**A ASSISTÊNCIA SOCIAL PRESTADA PELA MISSÃO
EVANGÉLICA CAIUÁ: ANÁLISE A PARTIR DA HISTÓRIA DE
VIDA DOS VELHOS GUARANI E KAIOWÁ DA TERRA
INDÍGENA DE DOURADOS**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador: Prof. Drº. Antonio Dari Ramos (UFGD)

2º Examinador: Prof. Drº. Levi Marques Pereira (UFGD)

3º Examinador: Prof. Drº. Neimar Machado de Sousa (UFGD)

A minha família, a todos os meus professores e aos Guarani e Kaiowá que participaram deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Início os meus agradecimentos a Deus: obrigada por ter colocado pessoas tão especiais em minha vida e por ter me guiado durante todos os momentos.

Aos meus pais, Valter Antonio P. Santos e Rosana Aparecida C. D. Santos, incentivadores constantes do meu crescimento como estudante, dando-me conselhos e incentivo para buscar a sabedoria. A vocês, minha eterna gratidão. Agradeço em especial, ao meu pai que me acompanhou na realização de todas as entrevistas e por ter me apresentado colegas que fez dentro da Terra Indígena de Dourados (durante um período que trabalhou no local). Isso contribuiu para ampliar as fontes de pesquisa.

Obrigada irmão Maykel D. P. Santos pelo amor e cumplicidade.

Ao meu namorado, Fábio F. Aiala, que, de forma carinhosa deu-me força, coragem e amor, apoiando-me nos momentos difíceis.

Gostaria de agradecer à Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) por abrir as portas para que eu pudesse realizar a minha Dissertação de Mestrado.

Agradeço, em especial, ao Prof. Dr. Antonio Dari Ramos pela paciência e dedicação, apostando em mim desde o início. Sempre prestativo, com suas palavras de confiança e incentivo marcaram profundamente minha trajetória acadêmica. Com sua competência e humanidade, tornou-se referência profissional e pessoal daquilo que busco ser.

Ao corpo docente do PPGH da UFGD, aos funcionários e aos colegas mestrandos e doutorandos que construíram o ambiente propício para o desenvolvimento das questões que aqui abordo.

Ao CNPQ (Conselho Nacional de Pesquisa), pelo apoio financeiro, para a realização deste trabalho. Obrigada pelo apoio.

Agradeço aos professores Levi M. Pereira e Neimar M. de Sousa, que compuseram a banca de qualificação e contribuíram grandiosamente para o melhoramento do texto, encaminhando valiosas sugestões.

Agradeço aos amigos Ilson Venâncio e Cleide Ferreira Devecchi, funcionários do Museu Histórico de Dourados, pelo carinho e apoio durante a realização deste trabalho.

Aos colegas de graduação, pela amizade e companheirismo, em especial aos amigos Diego Lopes, Weverton C. Maranhão, Regiane F. Barbosa, Cesar Benites, Andrelice Rodrigues e Mauro Lugo.

Às minhas amigas de sempre, Juliani Tigre, Vanessa Batista, Vanessa Tineu, Marcia Barbosa, Daniele Cardoso e Talise Beatriz, por quererem o meu bem e me valorizarem tanto como pessoa. Espero fazer juz à amizade de vocês.

Agradeço a todos os entrevistados, em especial, aos Guarani e Kaiowá no qual considero como coautores deste texto. Estes se mostraram prestativos e receptivos durante as entrevistas. Para com eles, tenho mais que o agradecimento acadêmico, mas um sentimento de respeito e admiração. O término deste trabalho não encerrará o nosso contato.

Agradeço também ao indígena Guarani Teodoro pela paciência, pelas conversas, pelo conhecimento e por sua contribuição ao indicar fontes e, algumas vezes, por nos acompanhar durante os primeiros contatos com os entrevistados. Sua amizade foi fundamental.

Assim, agradeço tanto àquelas pessoas que me proporcionaram contribuições acadêmicas como também àquelas sem as quais a vida não teria sentido. A todos, muito obrigada.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa	61
Mapa 2 - Território Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul	196
Mapa 3 - Áreas indígenas em Mato Grosso do Sul	196

TABELA

Tabela 1 - Dados sobre os Guarani e Kaiowá entrevistados.....	13
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

IP- Igreja Presbiteriana

IPB - Igreja Presbiteriana do Brasil

LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação

MEC - Missão Evangélica Caiuá

PCN - Parâmetros Curriculares Nacionais

PNE - Plano Nacional de Educação

RCNEI - Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena

RID - Reserva Indígena de Dourados

SEMED - Secretaria Municipal de Educação

SIL - Sociedade Internacional de Linguística

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SUMÁRIO

Listas de Mapas	6
Tabela	13
Lista de abreviaturas e siglas	7
Resumo	10
Abstract	11
Introdução	12
Capítulo 1	
1. CAMINHOS PERCORRIDOS	17
1.1 Sobre o Método	19
1.2 As Entrevistas	21
1.3 A Memória e a Identidade Étnica	26
Capítulo 2	
2. A OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO GUARANI KAIOWÁ: A INSTALAÇÃO DA MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ	37
2.1 O território Guarani e Kaiowá	37
2.2 A Missão Evangélica Caiuá: uma breve abordagem	49
2.3 Os primeiros contatos com a Missão Evangélica Caiuá	56
2.4 Deslocamento até a Missão Evangélica Caiuá	61
Capítulo 3	
3. ARTIFÍCIOS DE CONTATO: PRÁTICAS DE ASSISTÊNCIA SOCIAL	64
3.1 Educar para evangelizar: a disputa com o ensino tradicional	64
3.1.1 A escola na visão dos Guarani e Kaiowá	67
3.2 Nhanderoqa	80
3.3 Medicina tradicional x medicina ocidental	85
3.3.1 A visão do Guarani e Kaiowá sobre os tratamentos de saúde	86
3.4 As doações	102

Capítulo 4

4. A CULTURA GUARANI E KAIOWÁ NA TERRA INDÍGENA DE DOURADOS: A PRESENÇA MISSIONÁRIA	107
4.1 A interferência no Tekoha	108
4.2 As festas	113
4.3 A chicha e a presença do álcool	121
4.4 A transmissão da língua: instrumento de preservação da cultura	123
4.5 Preservação da cultura	129
4.6 A crença na cultura “tradicional”	136

Capítulo 5

5. REPRESENTAÇÕES SOBRE O COTIDIANO DA MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ PELOS GUARANI E KAIOWÁ	143
5.1 As táticas de contato	143
5.2 O convívio com os missionários e a evangelização	151
5.3 O retorno	157
5.4 A presença da Bíblia: “o chamado”	160
5.5 As viagens	165
5.6 Diferença na Evangelização	167
5.7 Saudosismo	175
Considerações finais	180
Referências	188
Anexos	195

RESUMO

O presente trabalho utiliza-se prioritariamente do método de História Oral. Por meio da história de vida dos velhos Kaiowá e Guarani, procura-se compreender o que representou a instalação da Missão Evangélica Caiuá na região de Dourados, como as práticas utilizadas pelos missionários foram socializadas pelos indígenas e o que esta representou em suas vidas. Este trabalho ocorre a partir de relatos da história de vida dos velhos Kaiowá e Guarani, os quais participaram/participam de alguma forma da Missão Evangélica Caiuá. Essa é uma maneira de também entender que os indígenas são agentes de sua própria história e, conseqüentemente, criam mecanismos não só de resistência como também ressignificam suas práticas culturais de forma a atender seus interesses. O foco principal é a análise das relações entre a história de vida dos indígenas e a ligação que tiveram com a instituição missionária; como os indígenas agiam e as formas de se posicionarem no espaço desta. Buscamos compreender a visão que os indígenas fazem sobre sua história, como eles experimentaram e interpretaram os acontecimentos históricos.

Palavras Chave: Guarani e Kaiowá. Memória. Missão Evangélica Caiuá.

ABSTRACT

The present work uses primarily the method of oral history. Through the life story of the old and Guarani and Kaiowá, we seek to understand what accounted for the installation of the Missão Evangélica Caiuá in the region of Dourados, and the practices used by the missionaries were socialized by the natives and what it represented in their lives. This work is based on testimonies of the life history of the old Kaiowá and Guarani, who participated/participate in some form of Missão Evangélica Caiuá. This is a way to also understand that the indigenous are agents of their own history and, therefore create mechanisms not only strength, but also their meaning of their cultural practices to meet their interests. The main focus is the analysis of relations between the life history of the indigenous and the connection they had with the missionary institution; acted as indigenous and ways to position themselves in this space. We seek to understand the view that indigenous make about their history, how they experienced and interpreted historical events.

Key-words: Guarani and Kaiowá. Memory. Missão Evangélica Caiuá

INTRODUÇÃO

Os projetos de pesquisa cujo tema foi o estudo da Missão Evangélica Caiuá e os indígenas da Terra Indígena de Dourados/MS apresentaram uma diversidade de recortes espaciais e temporais. Entretanto, este projeto diferencia-se dos demais no modo de escrever a história, pois o foco principal será a análise das relações entre a história de vida dos indígenas e a ligação que tiveram com a instituição missionária durante parte de suas vidas.

Desse modo, ao focalizarmos os relatos de vida dessas pessoas, colocamo-las como agentes de sua própria história. Acreditamos, destarte, no retorno social que tal investigação pode proporcionar para a comunidade indígena, a qual, por muito tempo, tem sido excluída da história oficial. Essa é uma forma de também entender que os indígenas são agentes de sua própria história e, conseqüentemente, criam mecanismos não só de resistência, como também ressignificam suas práticas culturais de forma a atender os seus interesses.

Este trabalho pretende analisar como foi o processo de apropriação dos valores e práticas protestantes pelos indígenas, observando e analisando, através de seus relatos, aquilo que ficou de mais significativo em suas memórias abordando, dessa forma, o que é essencial, os indígenas como sujeito histórico e valorizando os mais velhos, que são responsáveis, nas sociedades tradicionais, pela transmissão da cultura e pelos conhecimentos adquiridos ao longo dos anos.

A pesquisa apresenta tópicos relacionados à saúde, educação, religião, língua, cultura, praticadas pelos indígenas e a relação dessas práticas com o que era proposto pela MEC, além dos trabalhos realizados pelos missionários. Esses temas foram abordados através das memórias da infância, da adolescência, da constituição familiar, das relações interétnicas e de experiências próprias. As conversas registraram também a visão dos indígenas em relação às mudanças e permanências dentro da TI, o papel do idoso, as formas de trabalho, a relação com órgãos governamentais.

Segue abaixo o quadro geral sobre os principais dados dos Guarani e Kaiowá que participaram deste trabalho.

TABELA I - Dados sobre os Guarani e Kaiowá entrevistados

Nome	Autode-nomina-do	sexo	Idade	Data de Nasc.	Autodeclarado	Estado Civil	Nº de Filhos	Língua dos Filhos	Local de Nasc.	Terra Indígena Atual	Profissão (Função)
Tonani Junior de Souza	Guarani	Masc	71anos registrado (acreditado ser mais velho).	30/04/1943	Presbiteriano	Casado	4	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Aposentado (trabalha como voluntário na MEC).
Maria de Lurdes	Kaiowá	Fem.	71 anos	02/07/1943	Presbiteriana	Casada	4	L. Gua. L. Port.	Aldeia Tey'ikue,	Aldeia Jaguapiru	Aposentada (trabalha como voluntária na MEC).
Verônica do Arte	Kaiowá	Fem.	60 anos	09/07/1954	Presbiteriana	Casada	5	L. Gua. L. Por.	Aldeia Tey'ikue	Aldeia Jaguapiru	Trabalha em casa.
Emiliano Ramirez Martins	Kaiowá	Masc	64 anos	05/01/1950	Presbiteriano	Casado	5	L. Gua. L. Por	Aldeia Tey'ikue	Aldeia Jaguapiru	Aposentado (Trabalhou como inspetor de alunos na escola da MEC).
Salvador Sanches	Kaiowá	Masc	57 anos	1957	Presbiteriano	Casado	4	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Func. público (vigia na Escola M. Tengatui Marangatu).
Xisto Sanches	Kaiowá	Masc	66 anos	1948	Presbiteriano	Casado	8	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Pastor ligado a MEC.
Felisbino Jesus Marques	Kaiowá	Masc	67 anos	18/08/1947	Presbiteriano	Viúvo	2	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Aposentado (presbiterio da MEC).

Nome	Autode nomina do	sexo	Idade	Data de Nasc.	Autodeclarado	Estado Civil	Nº de Filhos	Língua dos Filhos	Local de Nasc.	Terra Indígena Atual	Profissão (função)
Tereza Espíndola	Guarani	Fem.	78 anos	12/04/1936	Crença tradicional	Viúva	4	L. Gua. L. Port.	Aldeia Te'ikue	Aldeia Bororó	Rezadora na aldeia Bororó
Floriza de Souza.	Kaiowá	Fem.	54 anos	01/08/1960	Crença tradicional	Casada	8	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Cacique na Aldeia Jaguapiru
Jorge da Silva	Kaiowá	Masc	58 anos	02/04/1956	Crença tradicional	Casado	8	L. Gua. L. Port.	Aldeia Sucuri'y	Aldeia Jaguapiru	Cacique na Aldeia Jaguapiru
Alda da Silva	Kaiowá	Fem.	57 anos	05/04/1957	Crença tradicional	Casada	2	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Cacique na Aldeia Jaguapiru
Getúlio de Oliveira	Kaiowá	Masc	61 anos	19/04/1953	Crença tradicional	Casado	2	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Cacique na A. Jaguapiru (foi capitão na mesma aldeia).
Édina Silva de Souza	Guarani	Fem.	63 anos	22/11/1950	Crença tradicional		3	L. Gua. L. Port.	Aldeia Jaguapiru	Aldeia Jaguapiru	Professora aposentada
Luciano Arévalo	Guarani	Masc	60 anos	18/08/1954	Metodista (Segundo alguns indígenas é pastor da I. Deus é Amor).	Casado	5	L. Gua. L. Port.	Ponta Porã (em uma fazenda).	Aldeia Bororó	Trabalha no campo (foi capitão da A. Bororó).

Para expor os resultados da pesquisa, a dissertação contará com cinco capítulos. O primeiro capítulo, intitulado *Caminhos Percorridos*, contém a trajetória acadêmica que permitiu a escolha do objeto de pesquisa e a sua apresentação; o caminho percorrido na elaboração deste trabalho; as discussões teórico-metodológicas que orientaram essa pesquisa; a apresentação das fontes utilizadas, o método de trabalho e as matrizes metodológicas que orientaram a análise das fontes.

No segundo capítulo, intitulado *A Ocupação do Território Guarani Kaiowá: a instalação da Missão Evangélica Caiuá* será apresentado o início da história da relação dos Kaiowá e Guarani com as frentes de ocupação econômica e religiosa da sociedade nacional nos territórios indígenas e sua utilização como mão de obra. Num segundo momento, será exposto um breve histórico sobre a Missão Evangélica Caiuá na região de Dourados e as formas como ocorreram os primeiros contatos dos indígenas com a MEC.

No terceiro capítulo, intitulado *Artifícios de contato: práticas de assistência social*, procuro analisar as estratégias e posturas dos religiosos diante do processo de escolarização e evangelização, bem como observar as práticas pedagógicas adotadas pelos missionários. Além disso, busco identificar qual o espaço ocupado pela educação tradicional indígena, nesse novo contexto, e apresentar as alianças dos missionários com os agentes governamentais.

Neste capítulo, apresento também uma análise sobre as estratégias utilizadas pelos religiosos para desacreditar a medicina tradicional praticada pelos indígenas e sua visão sobre os novos procedimentos medicinais e a relação com a medicina até então praticada. Por fim, abordo as doações realizadas pelos missionários à comunidade indígena, a fim de aproximá-los da religião presbiteriana.

No quarto capítulo, intitulado *A Cultura Kaiowá e Guarani na Terra Indígena de Dourados: a presença missionária*, abordo a relação dos Kaiowá e Guarani com a terra, com a religião, as festas, as danças. Estabeleço uma discussão sobre as alterações realizadas na organização dessas famílias após o contato com os não-indígenas, em especial após a presença dos missionários, que vão comprometer seriamente a relação que os indígenas possuíam com o tempo e espaço.

Neste capítulo, discuto também a importância da preservação da língua materna pelos indígenas como forma de preservação da sua identidade cultural e apresento o papel dos caciques e rezadores nessas comunidades, bem como sua relação com os indígenas convertidos ao protestantismo. Apesar de todas as críticas, os caciques

e rezadores continuam transmitindo seus conhecimentos tradicionais àqueles que se interessam, e estão retomando suas rezas a fim de solucionar problemas atuais.

No quinto capítulo, intitulado *Representações sobre o cotidiano da Missão Evangélica Caiuá pelos Kaiowá e Guarani*, apresento as estratégias utilizadas pelos missionários para criar laços de amizade e confiança com os indígenas que conseqüentemente, contribuíram para criar vínculos efetivos com a instituição missionária. Assim, através das memórias sobre a MEC, procuro compreender aquilo que ficou de mais significativo em suas vidas, as mudanças que ocorreram e a maneira como eles se posicionaram diante dessas mudanças.

Nesse capítulo, discuto como foi vista a presença dos missionários pelos indígenas que seguem a cultura tradicional. Nesse sentido, a análise sobre as relações entre missionários e indígenas é fundamental para compreender como aconteceram e se prolongaram os contatos, pois as relações foram marcadas por resistências, acomodações, negociações e trocas.

Os cinco capítulos da dissertação estão diretamente ligados entre si, pois discutem sobre o objeto específico da dissertação e trabalham com conceitos próprios da temática indígena.

CAPÍTULO I

1. CAMINHOS PERCORRIDOS

O ingresso no curso de graduação em história da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, ocorreu no ano de 2007. Durante o terceiro ano da graduação, realizei, sob orientação do professor Antonio Dari Ramos, o projeto de iniciação científica cujo tema de pesquisa era o processo de ensino aprendizagem no curso de História da UFGD. Nesse projeto, discuto a formação do docente no curso de História da UFGD, e procuro identificar os principais problemas vivenciados entre alunos e professores no decorrer do curso.

O interesse pelo tema indígena teve início durante a graduação, com as disciplinas de antropologia e história indígena. Passei, desde então, a me aprofundar no assunto, por meio de leituras e conversas com acadêmicos também interessados na mesma temática. Durante a graduação, em busca de estabelecer um contato maior com a realidade indígena, realizei, juntamente com mais sete colegas de turma, incluindo o indígena Kaiowá, Cesar Benites, um projeto de oficina de arte com os alunos da Escola Municipal Indígena Augustinho; todavia, por motivos de força maior, o projeto não chegou a ser realizado em sua totalidade.

Outro contato com a referida temática ocorreu no evento Memória Patrimônio e Identidade Cultural de Dourados/MS, que realizei com o colega de graduação Weverton de Castro Maranhão. Nessa ocasião, alunos indígenas da Escola Municipal Indígena Araporã fizeram apresentações de danças, própria de sua cultura como o Guaxiré que representa momentos festivos ou momentos de diversão.

Os rumos iniciais para esta pesquisa foram delineados na disciplina ministrada pelo professor Antonio Dari Ramos, Projeto de Pesquisa, na qual o professor pediu que desenvolvêssemos um projeto de pesquisa. Nesse contexto, comecei o rascunho de um pré-projeto para trabalhar com a questão indígena, com o intuito de analisar o que a Missão Evangélica Caiuá representou para os Guarani e Kaiowá, tomando como base os testemunhos indígenas, possibilitando que estes narrassem suas experiências históricas. Portanto, com as experiências e leituras posteriores, as ideias para o projeto foram amadurecendo.

No ano de 2011, quando já havia concluído a graduação, ingressei no curso de Bacharelado em História da UFGD. Durante o curso de bacharelado, entrei em contato

com várias bibliografias referentes à Missão Evangélica Caiuá e os indígenas e, no artigo de conclusão do curso, pude discutir aspectos referentes aos trabalhos realizados pela instituição missionária com os indígenas, compreendendo, assim, seus objetivos, métodos de trabalho, parcerias. Faço um estudo bibliográfico sobre a atuação de assistência social da Missão Evangélica Caiuá em Dourados aos indígenas, durante a administração do Reverendo Alberto Maxwell (1929-1941). A elaboração desse trabalho demandou a realização de visitas à aldeia Bororó, Jaguapiru e à sede da Missão, com a finalidade de entrar em contato com o trabalho dos missionários e com as memórias dos indígenas sobre suas experiências e de seus familiares sobre a Missão. O aludido trabalho confirmou o meu interesse em pesquisar as formas de representatividade indígena sobre a Missão Evangélica Caiuá e serviu de sustentação para o desenvolvimento da minha proposta de pesquisa.

Outra experiência assaz importante para a minha compreensão do assunto foi a participação no grupo de estudo de história indígena, realizado durante o bacharelado, por professores e mestrandos ligados ao estudo da temática indígena. Os encontros possibilitaram a exposição dos nossos projetos de pesquisa, as nossas dúvidas e os debates dos textos. As conversas garantiram, assim, muito aprendizado, troca de informação e experiência.

No fim de 2011, concluí o curso de bacharelado e ingressei no programa de pós-graduação em História da UFGD, com um anteprojeto que tinha como título Memórias sobre a Missão Evangélica Caiuá: a história de vida dos velhos Guarani e Kaiowá da terra indígena (TI) de Dourados.

A partir das experiências vivenciadas e das leituras realizadas sobre história indígena, ocorreu o amadurecimento das ideias, cujo enfoque pretende privilegiar a voz dos índios Kaiowá e Guarani de Dourados. Ao trabalhar com história indígena, contudo, o historiador não poderá cair no erro de sacralizar a memória, ao contrário, nossa intenção é desconstruir os discursos naturalizados acerca da recepção das ações religiosas sobre os indígenas. Privilegiaremos, pois, uma análise com o objetivo de entender a complexidade dos contatos, as formas como indígenas e missionários se traduzem¹ uns aos outros.

¹ Segundo Burke (2009) seu conceito de tradução cultural compreende um esforço simultâneo de compreensão no encontro de duas culturas. A tradução acredita na mistura do conhecimento do outro, que ao admitir a diferença, possibilita o diálogo entre os povos.

1.1 Sobre o Método

Esta pesquisa insere-se na perspectiva da história local e, através de uma abordagem qualitativa e intensiva do objeto de estudo, busca compreender e interpretar as memórias mais significativas dos Guarani e Kaiowá, que vivem nas aldeias Bororó e Jaguapiru, distante aproximadamente 3,5 km do centro urbano, apresentam 3.539 hectares e pessoas das etnias Kaiowá, Guarani e Terena.

Nesse sentido, o trabalho com história cultural torna-se imprescindível. Segundo Darnton (1986) essa linha de análise é chamada de história de tendência etnográfica. Para ele, “o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendem o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento”². Para Darnton, há uma aproximação da antropologia, atribuindo significado à História Cultural cabendo, assim, ao historiador descobrir, interpretar os símbolos do pensamento e ação humana. A antropologia está, conseqüentemente, interligada ao estudo de história. Diante disso, é perceptível, cada vez mais, a necessidade de “abrir as ciências” promovendo a interdisciplinaridade.

Assim, para realizar este trabalho, é de fundamental importância que dialoguemos com outras ciências, destacando a contribuição da antropologia. Cardoso de Oliveira (2006) chama a atenção, ao trabalhar com etnografia, para as funções peculiares da antropologia, “o ato de olhar, ouvir, no qual o pesquisador busca interpretar ou compreender a sociedade e a cultura do outro em sua verdadeira interioridade”. Ou seja, a forma como se age em campo, na observação, pressupõe a vivência para a interpretação e compreensão dos dados obtidos³.

Desse modo, este trabalho utiliza-se prioritariamente do método de história oral, que se constitui num espaço privilegiado para uma reflexão sobre as modalidades e os mecanismos de incorporação social pelos indivíduos de uma mesma formação social⁴.

O estatuto da história oral passa por discussões as quais pode ser sintetizada em três grandes visões: a primeira defende ser a história oral uma técnica; a segunda, uma

² (1986 p. XIII, XIV, *apud* PORTELA, 2009).

³ CARDOSO DE OLIVEIRA. Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da UNESP, 2006.p.34.

⁴ Associação Brasileira de História Oral . (Extraído do texto de apresentação da Gestão 1998/2000). Disponível em <http://historiaoral.vilabol.uol.com.br/apresentacao.htm> acesso 25/06/2010.

disciplina; e a terceira, uma metodologia. No entanto, esta pesquisa considera que o registro oral não se restringe a buscar informações, mas procura perceber o significado dos acontecimentos na experiência humana. Assim, a visão que mais se aproxima é aquela que concebe a história oral como uma Metodologia⁵.

Muitos autores defendem que a história oral vai além do aspecto técnico, mas não pode ser considerada uma disciplina, pois, não tem objeto próprio e capacidade de criar internamente respostas às demandas que surgem no processo de pesquisa. Para estes, a história oral organiza e classifica procedimentos de trabalho, quando estabelece uma ponte entre os aspectos teóricos e os práticos, portanto, adquire um caráter de metodologia⁶.

Consoante Alberti (2006), a história oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história do tempo presente surgida em meados do século XX. O *corpus* em discussão constitui-se de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram ou testemunharam acontecimentos e conjunturas do passado e do presente.

No tocante aos grandes ramos da história oral, optamos pela história oral de vida que permite ao narrador tentar reconstituir os acontecimentos que vivenciou e a experiência que adquiriu ao longo do tempo⁷. O trabalho com a história oral permite, por meio de registros da história de vida, construir uma imagem do passado (de sua trajetória e da trajetória do grupo social a que pertence), muito mais dinâmica e abrangente.

Portanto, optamos pela história oral como uma alternativa de estudo referente à vida social de pessoas. Além de mexer no conceito de personagem histórico, trabalhamos, também, com a questão do cotidiano, evidenciando a trilha da história dos cidadãos comuns em uma rotina explicada na lógica da vida coletiva de gerações que vivem no presente. Essa linha da história é caracterizada e tida como história do *tempo presente*, também conhecida como *história viva*⁸.

Ao utilizar como metodologia a história oral, deve-se tomar cuidado ao produzir o discurso histórico, pois o que se busca nos relatos das pessoas não é a

⁵AMADO, J. & FERREIRA, M. M. *Usos e Abusos da História Oral*. 5ªed. Editora FGV. Rio de Janeiro, 2002.

⁶ Idem.

⁷ Conferir José Carlos Sebe Bom MEIHY *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2002.

⁸ SILVA, Acildo Leite da. *Memória, Tradição Oral e a Afirmação da Identidade Étnica*. UERJ/PENESB. GT: Afro-brasileiros e Educação / n.21. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/27/gt21/t211.pdf>. Acesso em: 22/maio/2013 às 20hs.

verdade tal qual ocorreu, mas sim as significações do que aconteceu, a forma como o passado foi construído. Para Certeau (1982), a narrativa histórica não é mais vista como espelho do real, mas sim construída e regulada por uma série de princípios pelos quais são interpretados. A escrita da história tem uma função simbolizadora: “permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado e abrindo, assim, espaço para o próprio presente”. Ela traz de volta os mortos à vida, à medida que os transforma em matéria prima da narrativa⁹.

Outro fator que deve ser levado em consideração é que os fatos do passado serão contados a partir da visão que velhos Guarani e Kaiowá possuem hoje. Ou seja, uma série de circunstâncias que os levaram a pensar de uma determinada maneira, e cabe ao historiador analisar os fatos do passado.

Ao utilizar como metodologia a história oral, deve-se tomar cuidado ao produzir o discurso histórico, pois o que se busca, nos relatos das pessoas, não é a verdade tal qual ocorreu, mas sim as significações do que aconteceu, a forma como o passado foi construído.

1.2 As Entrevistas

Para iniciar o trabalho, realizei constantes visitas à aldeia Jaguapiru e Bororó e visitas à Missão Evangélica Caiuá, sendo necessária a realização de um projeto para obter a liberação do Reverendo Beijamim Bernardes para fazer a pesquisas com membros da instituição.

Os sujeitos de pesquisa foram indígenas das etnias Guarani e Kaiowá moradores das aldeias Jaguapiru e Bororó, totalizando 14 indígenas, seis do sexo feminino e oito do sexo masculino, com idade entre 54 e 78 anos. Dentre estes, sete são membros da MEC e três fizeram parte, mas não participam mais da instituição missionária e quatro nunca foram membros evangélicos, porém frequentam a Missão quando precisam de algum benefício.

O presente trabalho ocorre a partir de conversas abertas, mas com um roteiro norteador que possibilita uma conversa mais dinâmica, a fim de que a fonte não fique

⁹ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes- Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1982. p.107.

presa a perguntas e possa falar aquilo que se lembra de sua trajetória com maior liberdade.

As conversas ocorreram no pátio de suas residências, nas aldeias Bororó e Jaguapiru. Quando se tratava de praticantes da cultura tradicional¹⁰, as conversas aconteciam dentro da casa de reza e esses indígenas faziam questão de apresentar seu local de trabalho e seus instrumentos. No caso de Tereza Espíndola, antes de iniciar a conversa, ela se caracterizou com os instrumentos tradicionais da cultura Guarani.

No tocante às residências das famílias guarani e kaiowá, ocorreram grandes modificações, uma vez que as casas são, em grande parte, de madeira ou alvenaria e possuem energia elétrica e água encanada. Estes não vivem todos juntos dentro de uma casa grande, mas mantém a sua estrutura básica até hoje¹¹.

A coleta de dados ocorreu com gravações de áudio que, posteriormente, foram integralmente digitalizadas e contou com o apoio de um caderno de campo que foi fundamental, tendo em vista que os diálogos sofriam interferências de barulhos, ruídos de animais, além de conversas com outras pessoas que chegavam ao local. Em alguns casos, foram feitas pequenas correções sem prejudicar o conteúdo do texto integral; em outros diluímos o conteúdo das falas em comentários de modo a caracterizar-se como transcrição.

A escolha dos entrevistados ocorreu por meio da indicação do agente da FUNAI, Teodoro Rodrigues, que trabalhou há mais de vinte cinco anos no órgão e possui um grande conhecimento acerca dos moradores da Terra Indígena de Dourados. Algumas vezes, ele nos acompanhou até a casa dos moradores para nos apresentar. O missionário Troques também indicou dois indígenas que possuem forte ligação com membros da Missão: o pastor Xisto Sanches e seu irmão Salvador que trabalhou na tradução da Bíblia.

No primeiro momento, realizávamos uma visita à casa dos indígenas fazendo nossa apresentação e pedindo sua autorização para realizar a pesquisa e, posteriormente,

¹⁰As expressões tradicional ou tradição são consideradas, neste trabalho, como o modo de ser próprio Kaiowá e Guarani que busca referenciais no passado remoto, mas que passa por constantes adequações, através das quais muita de suas praticas são resignificadas, criadas e recriadas, não se tratando de algo estático. Do mesmo modo, ao realizar um trabalho sobre os Guarani e Kaiowá, “não se deve induzir os estudos sobre os diversos grupos guarani a partir de, ou em direção de um consenso generalizante que iniba suas especificidades. Tampouco projetar sobre os grupos do passado ou sobre os povos indígenas atuais como um todo de etnografias particulares” (CHAMORRO 2008, p.43).

¹¹ Atualmente, nas aldeias Bororó e Jaguapiru, as famílias entrevistadas apresentam casa própria e não vivem mais sobre o mesmo teto. Contudo, na maioria dos casos, a família é constituída por duas gerações, isto é, pelos avós, pais e filhos, compõem uma espécie de núcleo habitacional.

marcávamos o dia para sua realização. Algumas vezes, as conversas foram adiadas devido a compromissos do entrevistado ou referente ao clima chuvoso que dificultava o acesso às residências e à realização do trabalho.

As primeiras conversas tiveram a duração entre trinta minutos e duas horas. Algumas foram realizadas individualmente, outras ocorreram com a participação do casal. As entrevistas com o casal se mostraram eficazes contribuindo, principalmente, para relembrar os acontecimentos passados. Ao longo da realização deste trabalho, ocorreram várias visitas informais aos indígenas, que contribuíram para firmar laços de confiança e esclarecer dúvidas referentes à pesquisa.

Ao iniciar as conversas, foi elaborada uma espécie de cabeçalho no qual os informantes indicavam o nome, a idade, a situação matrimonial e a religião.

As questões abaixo mencionadas foram fundamentais para o início da pesquisa, pois, articulados com os demais conhecimentos históricos, os relatos de vida permitem analisar qual a percepção que os indígenas fazem das práticas sociais, e como estes se inserem e atuam no grupo ao qual pertencem; permite ainda analisar como reagiram às condições que lhes foram colocadas.

O roteiro norteador parte das seguintes questões:

- Como foram os primeiros contatos estabelecidos com os missionários?
- Como era o relacionamento com os missionários?
- O que os levou a frequentar a Missão?
- Como eram os cultos religiosos?
- Quais atividades a Missão oferecia além do trabalho religioso (educação, saúde, agricultura) e como eram praticadas?
- Quando estavam no cotidiano de suas casas, que atividades eram motivadas pela Missão?
- Suas manifestações culturais (como a dança, as festas) continuaram a ser praticadas? Em que medida?
- O que os levou a sair da Missão (essa questão é apenas para quem deixou de participar da Missão)?
- Qual a sua opinião sobre a Missão? Ela contribuiu ou não na vida do indígena e na TI em geral?

O roteiro norteador apresentados para aos indígenas que frequentaram a Missão, mas que não seguiram a religião evangélica foi o seguinte:

- Qual a sua crença?
- Se frequentou uma escola, qual a escola e onde se localizava?
- Como aprendeu o Português?
- Os pais, ou você mesmo chegou a frequentar a Missão?
- O que se recorda da Missão em relação aos trabalhos que a instituição realizava com os indígenas?
- Como foi sua trajetória até se tornar cacique ou rezador tradicional (essa questão é apenas para aqueles que são caciques)?
- Já frequentou outra religião? Qual? Os cultos eram em Português ou Guarani?
- Sua opinião sobre os indígenas que participam da Missão ou outra religião cristã. Eles continuam a praticar as crenças tradicionais Kaiowá e Guarani?
- Se possui parentes evangélicos, qual a opinião deles sobre a suas crenças? Eles continuam a praticar crenças da cultura tradicional Kaiowá e Guarani?
- Qual a sua opinião sobre a Missão, ela contribuiu ou não na vida do indígena e na TI em geral?

Neste trabalho, foram realizadas entrevistas com dois ex-missionários a fim de compreender melhor como funcionava a Missão no momento em que as lembranças dos indígenas se mostram mais intensas, ou seja, durante a direção do rev. Orlando de Andrade e sua esposa Lóide Bonfim Andrade. Entrevistamos a ex-missionária (aposentada) Estácia de Souza de 57 anos, que nasceu em Coronel Sapucaia. Sua conversão para a igreja evangélica ocorreu dentro da MEC na aldeia de Taquapiri, durante a direção do rev. Orlando. A missionária trabalhou como professora por trinta e dois anos em vários campos da Missão.

O outro entrevistado é Áureo Batista Brianezi, filho da primeira missionária brasileira a compor a Missão Evangélica Caiuá. Áureo se formou engenheiro agrônomo e atuou, por mais de dez anos (1972-1984), como missionário da Igreja Metodista (Tapeporã). Nesse período, trabalhou com uma cooperativa de produção, pela qual os indígenas mantinham uma roça de uso coletivo. Áureo também ministrou um curso de tratoristas para jovens indígenas.

Ao realizar as entrevistas com os missionários que participaram em atividades na Missão Evangélica Caiuá, procuramos focar as seguintes questões:

- Como foi sua história na religião evangélica?
- Quando e por que começou a participar/trabalhar como missionário/a?
- Quando começou a participar/trabalhar na MEC e quem era o Reverendo?
- Qual a atividade exercida na Missão?
- Existia alguma preparação para realizar o trabalho com os indígenas?
- Como era o relacionamento com os indígenas?
- Como eram os cultos religiosos?
- Quais atividades a Missão oferecia além das de cunho religioso (educação, saúde, agricultura), como eram praticadas e quem eram os responsáveis?
- As manifestações culturais (como a dança, as festas) dos indígenas continuaram a ser praticadas na Missão (relação entre proibição x tolerância)? Em que medida?
- A Missão interfere nas práticas, nas crenças “tradicionais” da cultura Guarani e Kaiowá?
- Se a Missão desenvolvesse apenas o religioso, ela alcançaria tantos fiéis?
- Quando deixou de realizar suas atividades na Missão (para aqueles que foram missionários).
- Em sua opinião, qual a importância da MEC para os Guarani e Kaiowá?

O período em que os indígenas recordam sobre a MEC está situado entre a década de 1950 a 1960 em diante, tendo em vista que a idade dos indígenas varia entre 54 e 78 anos. As lembranças descritas pelos indígenas ficam em torno da época do Reverendo Orlando de Andrade e sua esposa Lóide Bonfim Andrade.

Ao trabalhar com a história de vida dos velhos Guarani e Kaiowá é possível entender como os indígenas agiam dentro da Missão e as formas de se posicionarem no espaço desta (conforme lhes era solicitado) e as ligações que faziam nos ambientes tradicionais (casa, família). Pretendemos compreender como se davam essas ações nos espaços tradicionais, se iam de acordo com as práticas pregadas pela missão (ou seja, se

o trabalho dos missionários obteve o resultado esperado) e também sobre os mecanismos de recepção e representatividade utilizados pelos indígenas.

Destarte, é possível conhecer a trajetória de vida individual e coletiva, as mudanças ocorridas com o passar do tempo, e perceber as transformações na identidade cultural desses povos. Conforme Benites (2009), sempre devem ser levados em consideração “a história e o modo de viver e ser múltiplo desses indígenas contemporâneos”.

Pretende-se, também por meio dos relatos dos indígenas Guarani e Kaiowá, garantir a legitimidade destes como agentes da história e de sua própria história, e “através da singularidade de seus depoimentos, construir e preservar a memória coletiva”¹². A partir da memória dos indivíduos, é possível ouvir relatos do passado, experiências, mas o papel do historiador, ao fazer história oral, é construir conhecimentos históricos, científicos.

O trabalho com história de vida dos velhos Guarani e Kaiowá é também uma forma de valorizar o idoso, que é o responsável, nas sociedades tradicionais, pela transmissão da cultura e pelos conhecimentos adquiridos ao longo dos anos. Suas lembranças contribuíram para autoafirmar sua identidade, a história de sua sociedade, estabelecendo vínculos entre o passado, o presente e o futuro.

1.3 A memória e a identidade étnica

De acordo com Le Goff, “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje”¹³. A memória individual ou coletiva faz parte das questões do presente, da luta pela sobrevivência e promoção de sua história, mas é também um objeto de poder.

É através da memória que, associada às experiências individuais e às visões do mundo, acontece a transmissão do conhecimento. Isso, porém, não acontece de forma

¹² GONÇALVES, Rita de Cássia, LISBOA, Teresa Kleba. *Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida*. Rev. Katálysis v. 10 n. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2007.

¹³ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

plena, pois a memória é seletiva, e cada cultura elege os conhecimentos a serem lembrados¹⁴. Assim, a memória gera sentido ao passado, estando ligada também às formas de interpretar o mundo.

Conforme Halbwachs (2004), toda memória é coletiva e, como tal, ela constitui um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros. Portanto, a memória é vista também a partir do coletivo, isso porque é “uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido no contexto familiar, social, nacional”¹⁵. Contudo, isso não significa dizer que a ideia de memória coletiva é a representação do passado compartilhada por toda uma coletividade, visto que o indivíduo fala em seu próprio nome.

De acordo com Ricoeur (2007), deve-se atentar para as formas como a memória pode se apresentar, sendo imprescindível considerar algumas formas de abusos da memória. A primeira delas seria a “memória artificial”, aquela que esquematiza maneiras para que algo possa ser lembrado sem esforço, não sentida realmente como passado, ou seja, é uma *memorização congelada*. A segunda é a *memória impedida*, que ocorre quando carrega consigo traumas. Esses eventos traumáticos, conseqüentemente, levam memórias a serem negadas por uns e celebradas (repetida de alguma forma) por outros. Outro dos abusos é a *memória manipulada*, na qual se manifestam as ideologias. Esta pode se manifestar para integrar e proteger identidades, construída em favor de uma memória fundadora comum. Entretanto, pode produzir uma *memória obrigada*, ou seja, quando o poder (em suas variadas formas) manipula e faz uso dela, servindo para distorcer e legitimar uma determinada realidade¹⁶.

Ao trabalhar com indivíduos que assumem posições diferentes em relação à Missão Caiuá, obteremos concepções diversas sobre a mesma. Assim, devemos nos atentar, por exemplo, ao analisar os relatos dos idosos Guarani e Kaiowá que participam da Missão Evangélica Caiuá (MEC), que sua memória pode estar submetida a um poder de manipulação (dos missionários). Durante as conversas, deve-se atentar para o sentimento que expressam em suas falas, por exemplo, mostram-se favoráveis ou contrárias à instituição. Isso pode ocorrer porque se sentem gratos pelos cuidados

¹⁴ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia*. Editora: UFRJ

¹⁵ ROUSSOU, Henri. “A memória não é mais como era”. In AMADO, J. & FERREIRA, M. M.. *Usos e Abusos da História Oral*. 5ªed. Editora FGV. Rio de Janeiro, 2002.

¹⁶ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François, Campinas, SP, Ed. Unicamp, 2007.

oferecidos pelos religiosos ou por terem receio de criticar e serem repreendidos. Nesse caso, poderíamos nos aproximar do que Ricoeur chamou de memória manipulada.

Nesse sentido, deve-se tomar todo cuidado ao analisar os relatos de vida dos indígenas. Ao falar sobre sua história, os idosos podem demonstrar receio de relembrar alguns episódios, os quais podem até mesmo bloquear acontecimentos da memória. Desde a colonização, os indígenas sofreram os piores tipos de abusos e explorações, foram forçados a conviver com etnias diferentes em seus territórios. Estes trazem sua história de vida marcada por uma série de conflitos que geraram situações traumatizantes em sua memória em decorrência dos traumas vivenciados.

Segundo Ricoeur (2007), o impedimento da memória é um obstáculo à elaboração de experiências históricas traumáticas e a ligação entre memória impedida e o esquecimento impede que novas versões possam ser reconstruídas, conferindo outros sentidos ao passado.

Para resolver problemas relacionados à memória, Ricoeur (2007) propõe o trabalho por meio do acesso à *memória crítica*, “pelo reexame da documentação e da cronologia, pela narração incessantemente retomada da experiência vivida”¹⁷. Da mesma forma, Le Goff (1924), em sua obra *História e Memória*, fala que os relatos obtidos por meio da memória devem ser vistos como um documento/monumento, ou seja, deve-se criticá-lo, contextualizá-lo, desmontá-lo, verificar como a memória sobre o passado vai se constituindo no grupo, tomando os fatos o que realmente aconteceu e suas representações. “Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa”¹⁸.

Segundo Burke (2000), nem as memórias e nem as histórias parecem mais ser objetivas, pois os historiadores “passam a ver o processo de seleção, interpretação e distorção como condicionado, ou pelo menos influenciado, por grupos sociais”¹⁹. Para ele, tanto a memória social como a individual são seletivas. Faz-se necessário identificar os princípios de seleção e observar como os mesmos variam de lugar para lugar, ou de um grupo para o outro, e como se transformam na passagem do tempo. “As memórias

¹⁷ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François, Campinas, SP, Ed. Unicamp, 2007.

¹⁸ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, p.470.

¹⁹ BURKE, Peter. *Variiedades de história cultural*. São Paulo - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.p.39.

são maleáveis e, é necessário compreender como são concretizadas e por quem, assim como os limites dessa maleabilidade²⁰.

Para Ricoeur (2007), os atores históricos estão sendo privados do seu poder originário, que é o de narrarem-se a eles próprios, pois estão sofrendo pressões sociais que trabalham subterraneamente a memória coletiva. Essa privação é responsável por essa mistura de abuso de memória e de abuso de esquecimento.

Destarte, as memórias precisam ser problematizadas no quadro mais amplo e complexo das relações socioculturais. Nesse sentido, através do trabalho com memórias dos indígenas, deve-se buscar compreender até que ponto a presença dos missionários influenciou ou interferiu, no seu modo de agir, pensar e se posicionar. Assim, a memória passaria a desempenhar um papel crítico, reconstruindo e permitindo a manifestação de determinadas experiências que foram silenciadas.

Ao falar de memória, deve-se levar em conta o esquecimento e suas formas de recuperação. Assim sendo, o trabalho a ser feito com os entrevistados deve compreender os motivos que os levaram a esquecer ou o porquê de não se permitirem lembrar. Portanto, a pesquisa precisa se atentar para os três tipos de esquecimentos apontados por Ricoeur: o *esquecimento por apagamento de vestígios*– no caso do historiador –, a inexistência de fontes; o *esquecimento de reserva*, isto é, aquele que é reversível, um tesouro profundo que pode ser recuperado; e o *esquecimento manifesto*, aquele que é conscientemente manipulado, apagando-se situações constrangedoras²¹.

Assim sendo, no caso de ocorrer esquecimento de reserva nos relatos indígenas, é fundamental que se utilizem outras fontes, ou se utilize a participação de mais de um depoente durante as conversas para estimular os depoimentos. A recordação é a prova de que o esquecimento de reserva não extingue os rastros, apenas os aloca nas profundezas da memória.

No caso do esquecimento manifesto, é necessário estar atento para todos os silêncios, desvios, gestos, com o intuito de compreender porque foram omitidos ou apagados da memória. De acordo com Ricoeur, as estratégias do esquecimento se apresentam como evitamento, evasão e fuga.

Desta forma, percebe-se que as razões do silêncio e do esquecimento são bastante complexas. Assim, é preciso se atentar para o fato de alguns entrevistados

²⁰ Idem, p. 73.

²¹ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François, Campinas, SP, Ed. Unicamp, 2007.

apresentarem medo de serem punidos, ou, mal interpretados e, por isso, preferirem silenciar ou desviarem-se do assunto questionado.

O filósofo explora o esquecimento como integrante do processo memorialístico a partir de dois parâmetros: de um lado, uma ameaça à fenomenologia²² da memória e à epistemologia da história; de outro, uma figura da *memória feliz*.

Quanto ao primeiro caso, considera que o esquecimento continua a ser a inquietante ameaça que se delineia no plano de fundo da fenomenologia da memória e da epistemologia da história, pois não se pode saber o que está no âmbito do esquecimento. Apenas que lembrança traz à tona os fatos que marcaram a sua vida, por via de processos psíquicos.

No segundo caso, denomina-se *memória feliz* àquela que se torna possível através de seu reconhecimento, de sua reconciliação com as lembranças traumáticas e com a minimização de danos psicológicos.

Em seu trabalho, Ricoeur (2007), demonstra que é fundamental à história, de fato, problematizar as narrativas, atentar-se criticamente às dimensões manipulativas e redimensionar os sentidos do passado, por meio da análise dos abusos de memória.

Outro fator que deve ser levado em consideração é que os fatos do passado serão contados a partir da visão que velhos Guarani e Kaiowá possuem hoje. Ou seja, uma série de circunstâncias os levaram a pensar de uma determinada maneira, e cabe ao historiador analisar os fatos do passado. “O passado é uma construção e uma reinterpretação constante e tem um futuro que é parte integrante e significativa da história”²³.

Portanto, suas lembranças se voltarão ao passado a partir de questões com significações e valores do presente. São as concepções do presente que reordenam o passado e guiarão o futuro. Toda a história é bem contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, aos seus interesses, o que não é só inevitável, como legítimo, pois que a “história é duração, o passado é ao mesmo tempo passado e presente”²⁴.

²² Segundo Lambert introduz a palavra fenomenologia para distinguir entre a verdade e a aparência. Kant refere-se a fenomenologia deveria preceder a meta física e traçar uma linha divisória entre o mundo sensível do inteligível, a fim de evitar transposições ilegítimas de um para outro. Dicionário de filosofia. Jose Ferrater Mora. 4 ed. Martins fontes. São Paulo. 2001.

²³ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, p. 24.

²⁴ Idem, p. 51.

Contudo, é impossível narrar tudo, reviver os eventos do passado tal como foram vividos. Por isso, a memória também é seletiva, lembrando apenas dos momentos significativos do passado. Conforme Halbwachs (2004), a lembrança “é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”²⁵.

Desta forma, ao contar sobre a sua história de vida, o idoso traz à tona acontecimentos do passado e passa a resignificar seu presente. Suas lembranças passam por processo de reformulação à medida que os fatos do passado se confrontam com os acontecimentos do presente. Essa é uma forma também de conhecer a sua identidade étnica (individual e coletiva), que passa por mudanças, construção e reconstrução e está sempre em movimento. Conforme Bosi, é preciso entender que "lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”²⁶.

Assim sendo, a construção da identidade está relacionada com a identificação de similitudes e afirmação das diferenças. Ela é construída no decorrer dos anos e através da sua experiência individual e social e o processo de reconstrução e ressignificação da memória permite que a identidade seja atualizada.

Segundo Pollak (1992), a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tendo em vista que resulta da organização e seleção daquilo que é importante para o sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução²⁷.

Refletindo sobre as noções de identidade, Barth (1969) define o grupo étnico como aquele que possui um conjunto de membros, que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem. Essas categorias também constituem um campo de comunicação e interação e compartilham valores culturais fundamentais, realizados de modo potentemente unitário em determinadas formas culturais²⁸.

²⁵ HALBACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004, p.75-76.

²⁶ BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: T.A. Queiroz - Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p.66- 67.

²⁷ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: (http://reviravoltadesign.com/080929_raiaviva/info/wpgz/wpcontent/uploads/2006/12/meoria_e_identida_de_social.pdf). Acesso em: 16/03/2013.

²⁸ BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

Portanto, não se pode definir etnicamente um grupo partindo do pressuposto biológico, cultural ou linguístico. A identificação étnica está muito mais relacionada às relações sociais do que culturais. Assim, a identidade étnica configura critérios de apego pelas populações indígenas a alguns símbolos, traços culturais, que, enfatizados, preservam a identidade do grupo e garantem a sua continuidade e singularidade²⁹.

Partindo de Barth, Cardoso de Oliveira (1976) elabora a noção de identidade contrastiva e a toma como essência da identidade étnica. Nesse caso, a identidade seria construída em oposição ao outro (num sistema de *oposições* ou *contrastos*), a partir da experiência de contato de um grupo com outro, interétnico³⁰.

Um indivíduo ou grupo indígena afirma a sua etnia contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um caráter tribal (por exemplo, Terêna, Tikúna, etc.) ou nacional (por exemplo, brasileiro, paraguaio etc.). O certo é que um membro de um grupo indígena não tem sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de outra etnia. Em isolamento, o grupo tribal não tem necessidade de qualquer designação específica³¹.

Nesse sentido, podemos referir a Pollak (1992), que compreende a identidade como a imagem dela ao longo da vida, “referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si próprios para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”. Essa construção envolve um processo de negociação e de transformação em razão do outro, abrangendo critérios de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade. Nessa perspectiva, memória e identidade são elementos constituintes de um complexo trabalho de elaboração, que se realiza por meio do confronto de “valores disputados em conflitos sociais e intergrupais e, particularmente, em conflitos que opõem grupos políticos diversos”³².

Conforme Chamorro (2008), os índios falantes da língua guarani, desde a colonização, são orientados por dois princípios da identidade, uma mais fechada (*oréva*) e outra mais aberta (*ñandéva*).

Desde o tempo da colonização, os indígenas vêm se revezando entre o “*oréva*” (quando não aceitam combatem e resistem ao novo) e o “*ñandéva*” (quando se deixam batizar, aceitam as escolas, os hospitais do “branco”,

²⁹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras. 1ed. 1992.

³⁰ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

³¹ Idem, p.36

³² POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. p. 5). Disponível em: (http://reviravoltadesign.com/080929_raiaviva/info/wpgz/wpcontent/uploads/2006/12/memoria_e_identidade_social.pdf). Acesso em: 16/03/2013.

questionam as inovações, mas também as toleram e até assimilam). Em ambas as atitudes, os indígenas reconhecem a existência de outra sociedade “na” ou “a margem da” qual eles vivem, e diante da qual eles precisam se firmar e se distinguir³³.

Nesse sentido, os indígenas reelaboram muitas das suas práticas e resignificam outras, mas apegam seus elos fundamentais, e se mantêm como grupo diferente. Portanto, podemos pensar que a identidade étnica está diretamente ligada à situação social e política do indivíduo e seus interesses, compondo um sistema de relações entre os grupos étnicos, chamado de sistema interétnico³⁴.

Na concepção pós-moderna, as identidades não são fixas e imutáveis, ao contrário, são múltiplas e vêm se deslocando no tempo e espaço. Segundo Hall (1997), a globalização tem deslocado as identidades, possibilitando que sejam múltiplas, e as nações estão cada vez mais híbridas, porque há várias formas de identificação. E o sujeito pós-moderno assume identidades diferentes em diferentes momentos. Nesse sentido, Mafessoli (1996) chama de máscaras da identidade a situação em que o indivíduo assume uma determinada identidade, conforme lhe convenha ou seja necessário. Assim, acredita que existem vários "eus" dentro de um indivíduo, no qual o sujeito pós-moderno joga o jogo de "esconde-esconde" das identidades.

Destarte, a identidade está ligada a múltiplos fatores: familiares, étnicos, religiosos, ideológicos, locais, nacionais. Cabe sempre ao indivíduo fazer as escolhas sociais e culturais que a sociedade dispõe e com as quais constrói sua identidade.

De acordo com Hall (1997), está havendo o deslocamento das identidades. Para ele, as velhas identidades estão em declínio e estão surgindo novas identidades, deixando o indivíduo moderno fragmentado. O autor trabalha com três concepções de identidade: a do sujeito do iluminismo, em que o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa; a do sujeito sociológico, na qual a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade; e a do sujeito pós-moderno onde, conforme o autor, a identidade torna-se uma "celebração móvel" e o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos. Desta forma, a modernidade modifica as tradições e ordens sociais, fazendo com que a identidade do indivíduo se adapte a estas mudanças.

Mafessoli (1996), também compartilha do pensamento de Hall, alegando a impossibilidade, durante nossa vida, de desenvolvermos uma identidade fixa, imutável e

³³ CHAMORRO, Graciela. Terra madura, yvyraguyje: fundamento da palavra guarani. - Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.p.52.

³⁴ CARDOSO DE OLIVEIRA. Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

bem resolvida. Para ele, o ser humano é dinâmico, híbrido, influenciável e influenciador. Assim, é suscetível a desenvolver identificações a partir das diferentes esferas de influências a que está submetido em um determinado contexto temporal e espacial determinado. É possível afirmar, nessa perspectiva, que, apesar do colonizador e das instituições religiosas terem apresentado seus padrões e valores ocidentais aos indígenas, estes não perderam sua identidade étnica e mantiveram muitas de suas práticas.

Conforme Robin Wright (1999), as transformações efetuadas nas culturas indígenas por missionários cristãos, mesmo durante longo tempo, raramente têm sido o resultado de um processo simples de imposição, mas o resultado de negociações no plano político, material e simbólico, em que as estruturas e instituições tradicionais ressurgem, mas em formas alteradas. Numerosos casos demonstram a construção, através do tempo, de campos inter-religiosos de crença e ação em que índios e missionários buscam áreas de compatibilidade apropriada à situação histórica. Em vários casos, as religiões indígenas e o cristianismo são misturados na prática, embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo³⁵.

As missões trabalhavam com concepções de integração e igualdade na qual os indígenas só se tornariam iguais (diante de Deus) através da religião. Entretanto, seria necessário integrá-los à sociedade nacional. Essa função assimilacionista e de assistência social vai ser bem recebida pelo governo, que almejava “integrar” os índios e suas terras ao sistema capitalista, na defesa do progresso e da civilização.

O projeto integracionista do governo foi incentivado pelas missões religiosas (católicas, protestantes...), que vão propor uma maior integração econômica à sociedade envolvente. Assim sendo, as missões se aliam às instituições indigenistas que vão propor projetos comunitários, introduzindo novas tecnologias, diversificação agrícola, não levando em conta as alternativas já encontradas ou praticadas por estes povos, seja em termos de solução técnica, seja em termos de regimes de trabalho.³⁶

O Estado desejava também criar uma identidade comum entre os brasileiros e integrar os indígenas à nação. Para isso, difunde diversos costumes, símbolos, valores como amor à pátria, que todo indivíduo tem que contribuir com o crescimento do país.

³⁵ WRIGHT, Robin M. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

³⁶ Idem.

Percebe-se, assim, que o Estado tem um papel fundamental, trabalha para criar uma identidade específica, nacional, forte e unificada, a fim de impedir a emergência de novas identidades.

Ao referir sobre a questão da nação, Hobsbawm (1990) fala que o Estado desenvolve uma máquina administrativa que envolve os cidadãos e cria uma religião cívica com lealdade ao Estado³⁷. Destarte, a nação surge como um fenômeno construído a partir do topo da sociedade, mas precisa do apoio das demais camadas sociais.

É interessante observar que a ideologia de unidade nacional contribuía para apagar o indígena da história, numa tentativa de dissolver sua identidade étnica. Por muito tempo, os problemas e as necessidades das comunidades nativas não foram levadas em consideração, assim como seu modo de viver. Deste modo, a preocupação era com a adesão dos indígenas à identidade nacional.

Para constituir essa identidade nacional, o Estado precisava apagar as diferenças e gerar entre as pessoas um sentimento de pertencimento à União. Nessa perspectiva, para alcançar a integração dos indígenas à comunidade nacional, o governo contou com o apoio dos agentes do Sistema de Proteção ao Índio (SPI) (posteriormente substituído pela FUNAI), das instituições religiosas e, principalmente, através do ensino escolar.

O Estado brasileiro também vai contribuir na difusão de uma imagem depreciativa e inferiorizante sobre os povos indígenas, principalmente na medida em que impunha o regime tutelar. Desse modo, os índios foram considerados como relativamente incapazes de exercer plenamente atos da vida civil.

Assim, a predomínio da concepção de que os índios e suas sociedades constituíam formas primitivas e infantis de existência humana serviu de suporte para uma política de encaminhamento à *civilização* implementada pelo recém-formado Estado Nacional³⁸.

De acordo com Elias (1993), o conceito de civilização engloba uma gama de atitudes e atividades humanas e adquire forma ampla, não pode ser generalizado, pois culturas e línguas diferentes podem ter o seu conceito particular e peculiar. Entretanto, este conceito é utilizado no sentido de definir o modo de ser que condiz com o modelo ocidental. Nesse sentido, a civilização significa a consciência que o Ocidente tem de si

³⁷ HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

³⁸ LOPES, Márcia Helena. Regime Tutelar Indígena. *Revista Jurídica*, n. 9, Jan. –Jun.2004, Anápolis/GO, Unievangélica.

mesmo e como as pessoas inseridas nesse conceito gostariam que os “outros” se comportassem.

Nesse contexto, a diversidade indígena é associada à inferioridade (primitivo, bárbaro e pagão) e representada como uma ameaça aos padrões das culturas ocidentais, branca, letrada, e cristã. Entretanto, deve-se ressaltar que esses padrões são impostos pelos grupos ocidentais que se julgam superiores e mais capazes que os grupos existentes.

Desse modo, a proteção e assimilação cultural permeou a ação do Estado brasileiro, por muitos anos, e contribuiu para cristalizar no imaginário social o preconceito e discriminação contra as sociedades indígenas.

No entanto, os indígenas não ficaram indiferentes diante do *processo civilizador* e evangelizador, mas souberam resistir, negociar, preservar e ressignificar muitas de práticas. Nos últimos anos, é notória a existência de movimentos indígenas que lutam por seus direitos e pela reafirmação da identidade étnica, reivindicando sua condição de diferente.

Quanto aos preconceitos e discriminações, estes ocorrem diante do desconhecimento sobre as culturas indígenas e estão presentes nos dias atuais, porém precisam ser superados urgentemente. “Um mundo que se autodefine como moderno e civilizado não pode aceitar conviver com essa ausência de democracia racial, cultural e política”³⁹.

Portanto, ao trabalhar com as memórias indígenas, devemos compreender a memória como um processo de construção social, abarcar a pluralidade dos interesses, lutas e contradições que perpassam sua história. Desse modo, é possível situar as narrativas como elementos estruturantes de sentidos e significados, da busca de identidade e de coerência concebidos no diálogo estabelecido entre pesquisador e interlocutores. Ademais, pode-se compreender os lapsos, esquecimentos (voluntários ou involuntários), ênfases e distorções como aspectos que, antes de indicar falseamentos, são gerados ativa e criativamente pela memória e pela imaginação num esforço para dar coerência a momentos cruciais da vida pessoal do entrevistado⁴⁰.

³⁹ LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

⁴⁰ VIEIRA, Maria Clarisse. *Memória, História e experiência: trajetórias de educadores de jovens adultos no Brasil*. 2006. Dissertação de mestrado em Educação. Universidade Federal de Minas Gerais.

Capítulo II

A Ocupação do Território Guarani Kaiowá: a instalação da Missão Evangélica Caiuá

O presente capítulo aborda a história do território Guarani e Kaiowá em relação às frentes de ocupação econômica e religiosa da sociedade nacional nos territórios tradicionais dos indígenas. Desse modo, pretende-se compreender como foi a interação entre índios e a população não-indígena no período.

Num segundo momento, será apresentado um breve histórico sobre a Missão Evangélica Caiuá, sua instalação, seus objetivos, suas estratégias e suas justificativas para implantar, entre os indígenas, o projeto evangelizador e *civilizador*.

A partir dos relatos dos Guarani e Kaiowá, apresento como se deram os primeiros contatos com a Missão e as formas que indígenas utilizaram para se deslocar até a instituição missionária.

2.1 O território Guarani e Kaiowá

O território historicamente ocupado pelos Guarani, compreende parte da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil. As populações guarani pertencem ao tronco linguístico tupi, da família linguística tupi-guarani e costumam ser genericamente denominados de Guarani. Atualmente, no território brasileiro, vivem os Kaiowá, Ñandeva (popularmente conhecidos como Guarani) e os Mbya.

O território tradicionalmente ocupado pelos povos Guarani se estendia ao norte, até os rios Apa e Dourados e, ao sul, até a serra de Maracajú e abrangia uma área de cerca de 40 mil quilômetros quadrados no Brasil e Paraguai. Esse território possuía as características essenciais dos Kaiowá: matas, córregos e terra boa para a agricultura⁴¹.

Durante a colonização européia, os povos guarani foram drasticamente afetados. A partir do contato com os europeus, esses indígenas passaram a conviver com o assédio de encomendeiros espanhóis, com a forte presença cristianizadora missionária jesuítica e com os ataques de bandeirantes portugueses.

⁴¹ MONTEIRO, Maria Elizabeth B. Levantamento histórico sobre os índios guarani kaiowá. Museu do Índio/Funai.2003. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo.v. 2.p.18.

Logo que se estabeleceram, os espanhóis procuraram desenvolver atividades agrícolas para produzir alimentos para a colônia. O desenvolvimento desse trabalho levou a instalação das encomiendas que necessitava de grande quantidade de mão-de-obra, a qual foi encontrada entre os indígenas ali residentes. No regime de encomiendas, os índios deveriam realizar todo o tipo de serviço aos colonos ou ficar a sua disposição como mão-de-obra. Em troca, os colonizadores deveriam garantir a alimentação e vestimenta dos indígenas, contribuindo deste modo, para o processo de civilização dos mesmos.

Mas esses povos não permaneceram passivos. Conforme Melià (1993, p. 31), na documentação histórica, constata-se que, entre 1537 e 1616, ocorreram nada menos que vinte e cinco revoltas dos povos guarani contra os espanhóis.

Com o propósito diferenciado do sistema de encomiendas, os jesuítas procuraram atrair os indígenas para as reduções, protegendo-os contra os ataques dos encomendeiros. Nos primeiros encontros, ocorriam trocas de presentes, como forma de tentar demonstrar "amizade" por parte dos padres jesuítas para com a população guarani. Outra tática utilizada pelos religiosos foi aprender a língua guarani, a fim de garantir sua aproximação com os indígenas e colocar em prática o projeto missionário.

Houve também um sincretismo enrustido, onde os missionários procuraram adaptar a liturgia, os dogmas, os sacramentos e a vida cristã ao cotidiano dos índios guarani. Nesse sentido, era preciso criar um ambiente no qual os índios identificassem, nos ritos cristãos, elementos de sua identidade cultural. Contudo, as discriminações e preconceitos pelas práticas indígenas continuavam a ser partilhados pelos missionários.

As estratégias a cima citadas fazem parte dos planos do projeto missionário, com a intenção de se aproximarem dos nativos, conhecer sua cultura, e depois implantar novos valores e padrões considerados como superiores pelos europeus.

Portanto, as reduções pretendiam colocar em prática a evangelização e transformação dos indígenas em civilizados, trabalhadores e produtivos. Desse modo, os jesuítas, para catequizar, ensinavam os indígenas a ler, escrever e fazer cálculos, além de receberem instruções para o trabalho como o artesanato, a agricultura e a pecuária. Percebe-se que a mão de obra indígena foi amplamente utilizada nas reduções, servindo para produzir e estocar alimentos⁴².

⁴² É interessante observar que, o projeto desenvolvido pelos missionários protestantes na região de Dourados que buscava atrair, civilizar e evangelizar os indígenas, é muito semelhante com os trabalhos desenvolvidos nas reduções jesuíticas. Ambos almejavam a conversão religiosa dos indígenas, sua transformação em "civilizado" e trabalhador produtivo.

Entretanto, os indígenas não estavam acostumados com o ritmo de trabalho imposto pelos jesuítas, uma vez que viviam tradicionalmente dispersos pelas florestas e retiravam da terra somente o que era necessário para sua sobrevivência, sem a preocupação de acumular alimentos ou bens. No mesmo sentido, como aconteceu com o sistema de encomiendas, muitos guarani aderiram às rebeliões.

Conforme Melià (1993, p. 37), essas revoltadas estavam ligadas a uma série de elementos da religião Guarani, em busca do seu modo de ser, fazendo frente à cultura do novo dominador.

... larepusta profética contra lós abusos coloniales no es una simplerebelión contra laopresión y uma liberación de esclavitud, sino má s bien uma afirmação de laidentidad y uma voluntad de autenticidad, permaneciendo em el modo de ser tradicional, específicamente religioso⁴³.

Se por um lado os jesuítas representavam um aliado contra os encomendeiros e, posteriormente, contra os bandeirantes, por outro, significavam uma ameaça à continuidade de suas práticas culturais e rituais. Nesse contexto, a figura do xamã é sempre destacável como o principal líder da resistência cultural e de sociabilização frente à cristianização⁴⁴.

Os bandeirantes, que exploravam as matas em busca de riqueza e mão-de-obra escrava, passaram sobretudo a se interessar pelos índios de reduções jesuíticas. Para os bandeirantes, os grupos guarani das reduções eram mais “dóceis” e acostumados com o trabalho. Outra vantagem na captura nas reduções era a concentração de grande quantidade de indígenas na mesma proximidade.

Portanto, as bandeiras portuguesas de apresamento eram verdadeiras caçadas a fim de capturar os indígenas guarani como mão de obra escrava. Com o auxílio de armas de fogo e de outros grupos indígenas rivais dos povos guarani, os bandeirantes conseguiram destruir e capturar vários indígenas das reduções.

De acordo com Mura (2006, p.59), os Mbayá-Guaicurú formaram um destes grupos e, habitando as regiões do alto rio Paraguai, apropriaram-se rapidamente das técnicas de guerra associadas ao uso dos cavalos e representaram uma séria ameaça para os Guarani e as missões jesuíticas. Assim, as reduções sofriam pressões dos bandeirantes ao leste e dos Mbayá-Guaicurú pelo oeste, provocando a migração de

⁴³ MELIÀ, Bartolomeu. El Guaraní Conquistado y Reducido. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Universidad Católica Asunción.vol.5. ed.3.1993, p. 37.

⁴⁴ SOUSA, Neimar Machado de. *A Redução de Nuestra Señora de La Fe no Itatim: entre a cruz e a espada: (1631-1659)*. Dissertação de Mestrado- UFMS -Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - 2002.p.108.

grandes contingentes de índios do Itatim em direção ao sul, indo além dos rios Apa e Brilhante-Ivinheima, assentando-se no cone sul⁴⁵ do atual estado de Mato Grosso do Sul e no Paraguai Oriental.

Após os sucessivos ataques que levaram à destruição das Missões Jesuíticas, parte dos grupos guarani permaneceu nessas regiões e fundiu-se com a população rural do Paraguai, no qual passaram a ser chamados de Guarani Ñandeva, ou apenas Guarani como são popularmente conhecidos. O restante do grupo guarani passou a viver livremente nas matas próximas ao rio Paraná, fugindo do colonizador e, por seu modo de vida, recebeu o nome de Kaiowá, que significa habitantes da floresta.

Desse modo, a consequência direta das incursões bandeirantes sobre o Itatim foi a depopulação guarani de parte do atual Mato Grosso do Sul e, desta forma, é possível inferir que os atuais guarani são remanescentes dos indígenas não reduzidos nas missões jesuíticas ou que fugiram destas após os ataques bandeirantes⁴⁶.

Portanto, a presença européia entre os indígenas acarretou a diminuição da população e muitas vezes a eliminação da própria presença em espaços territoriais onde antes se encontravam. Já as rebeliões permitiram que muitos indígenas procurassem mudar para locais mais afastados, longe dos centros de poder.

De acordo Monteiro (1994), 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 intuito de atrair os Kaiowá para as proximidades e aldeá-los. A presença do religioso vai ser bem recebida pelo Governo, já que o estado de Mato Grosso era visto como uma região economicamente atrasada, distante e pouco povoada. O atraso econômico era relacionado à falta de mão de obra necessária à ocupação produtiva dos espaços vazios e os religiosos, ao colocar em prática o seu projeto missionário, realizariam a transformação dos indígenas em civilizados trabalhadores nacionais⁴⁷.

No entanto, a deflagração da guerra entre o Brasil e o Paraguai, final de 1864, provoca grandes tensões nos trabalhos de catequese desenvolvidas junto aos indígenas, implicando a fuga do frei Ângelo, a dispersão dos indígenas e colocando um fim no aldeamento criado na confluência do rio Santa Maria com o Rio Brilhante.

⁴⁵ Aqui: parte meridional do Mato Grosso do Sul.

⁴⁶ Idem, p. 109.

⁴⁷ MONTEIRO, John. *Os negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Nesse período, o governo brasileiro tinha grandes interesses em manter contato com indígenas guarani:

A necessidade de definir fronteiras implicava numa região parcamente povoada e onde o índio representava uma força de trabalho essencial, no aceleramento dos contatos com populações indígenas arredias ou mesmo hostis, com vistas a sua eventual utilização no conflito ou, pelo menos, sua neutralização como elemento útil às forças invasoras... (Moreira Neto, *apud*, Monteiro, 2003).

A guerra do Paraguai trouxe consequências determinantes para sobrevivência dos grupos indígenas da região fronteira que, na época, era desconhecida e de limites indefinidos⁴⁸.

Após a Guerra do Paraguai, o contato com o colonizador se tornou intenso, inaugurando uma nova fase histórica para esses povos, sendo alterados novamente sua organização territorial, cultural, política e social. A partir de então, o governo brasileiro percebe a necessidade de proteger as suas fronteiras e criar mecanismos para impedir a entrada de estrangeiros no local, portanto, era necessário colonizar a região. A partir dos trabalhos de demarcação da fronteira, após a Guerra do Paraguai, instala-se a Companhia Matte Larangeira⁴⁹, em território tradicional dos Guarani e Kaiowá. A ocupação ocorreu também com a instalação de pessoas vindas de Minas Gerais, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul, que passam a se dedicar, sobretudo, à pecuária.

A instalação da CIA Matte Laranjeira foi responsável pelo deslocamento de inúmeras famílias indígenas, tendo em vista a colheita da erva mate. Entretanto, para Brand (1997), apesar do impacto causado pela ocupação de suas terras, a exploração da erva não significa de imediato a expropriação das terras indígenas, mas limitações na reprodução do modo de vida dos índios Guarani e Kaiowá da região, inclusive no que se refere às formas tradicionais de mobilidade⁵⁰.

Com o intuito de ficar próximo da família, os adultos do sexo masculino preferiam criar bases nas proximidades dos locais onde prestavam serviço para os

⁴⁸ MONTEIRO, Maria Elizabeth B. Levantamento histórico sobre os índios guarani kaiowá. Museu do Índio/Funai.2003. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 2. p.28.

⁴⁹ Através do Decreto Imperial, de nº 8799, de 9 de dezembro de 1882, Tomás Larangeira tornou-se o primeiro concessionário legal para a exploração da erva-mate nativa, o monopólio de exploração de erva mate pela Companhia perdurou até as primeiras décadas do século XX, ver: FERREIRA, Eva Maria Luiz. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952)*.2007. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) - UFGD, Dourados.

⁵⁰ BRAND, Antonio J.O *Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

“brancos”, levando consigo cônjuges e filhos menores. As habitações construídas eram de pequenas dimensões e simplificadas, com propósitos temporários, mas, muitas vezes, representavam formas duradouras de organização doméstica, chegando a abrigar parte substantiva das famílias extensas⁵¹.

A exploração da mão de obra indígena e paraguaia era realizada através do sistema de barracão⁵². A partir do endividamento permanente dos trabalhadores com a empresa (devido à aquisição de alimentos e instrumentos de trabalho), estes não recebiam os seus salários e eram proibidos de sair da empresa se não pagassem suas dívidas. 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 pelos “*pistoleiros*” que a empresa mantinha em seus domínios. Desse modo, a empresa controlava a disciplina entre os indígenas⁵³.

Embora atividade de extração da erva não implicasse a aquisição de títulos de propriedade, dava continuidade à apropriação do território ocupado pelos indígenas, além da introdução de novas necessidades e problemas. As interferências no território indígena se agravam com a demarcação de oito reservas ocorridas entre os anos de 1917 e 1928, pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio)⁵⁴, o qual define o espaço em que os indígenas deveriam residir.

O SPI disponibilizava um funcionário que ficava responsável por desenvolver e coordenar os trabalhos entre os indígenas. Este passava a residir com a sua família em um determinado ponto da reserva, que passava a ser chamado de Posto que era o lugar destinado para serem desenvolvidas as atividades do órgão oficial, tais como assistência médica aos índios e a distribuição de objetos, roupas e instrumentos de trabalho. Além disso, órgão indigenista também ficava responsável em agrupar os índios dispersos pelo vasto território, confinando-os nas áreas oficialmente delimitadas.

⁵¹ MURA, Fabio. *À procura do “bom viver”*: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. 2006. 504 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFRJ, Rio de Janeiro.

⁵² Barracão é o sistema de trabalho no qual o trabalhador ficava permanentemente endividado e dependente da empresa no qual presta serviço, neste caso com a Companhia Mate Laranjeira. Essa dívida estava relacionada com o recrutamento, transporte, alimentação e instrumentos de trabalho utilizados pelos trabalhadores.

⁵³ Sobre a mão de obra de índios para o trabalho nos ervais ver: FERREIRA, Eva Maria Luiz. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira* (1902-1952). 2007. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados.

⁵⁴ O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, mais tarde apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi criado pelo Decreto-Lei nº 8.072, de 20 de junho de 1910, com o objetivo de ser o órgão do Governo Federal encarregado de executar a política indigenista. Em dezembro de 1967, em pleno regime militar, o SPI foi extinto, após ser descoberta uma série de irregularidades em sua administração, tendo sido criada para substituí-lo a FUNAI. Acesso em: <http://www.funai.gov.br/quem/historia/spi.htm> em: 15/07/2013.

Nesse contexto, muitos indígenas da etnia Terena⁵⁵ passaram a se fixar na Reserva Indígena de Dourados (RID). O intuito era que esses povos ensinassem aos índios Kaiowá um novo sistema de manejo do solo facilitando o contato e a integração à sociedade nacional. Segundo Wenceslau (1990), os Terena era um povo, tradicionalmente considerado hábil na agricultura e, foi visto pelo SPI como provável civilizador dos grupos guarani⁵⁶. Percebe-se, desse modo, novamente a *ação civilizatória* sobre os Guarani e Kaiowá.

Ainda que o SPI manifestasse atitudes protecionistas com os indígenas, favorecia os ideais do governo de entregar as terras indígenas à ocupação e exploração das novas frentes de colonização e garantir a assimilação pelos indígenas da sociedade nacional. Esse projeto governamental visava além da ocupação, a exploração dos recursos naturais dos povos indígenas.

Assim, para abrir espaço à colonização, nas primeiras décadas do século XX, a Cia. Matte Laranjeira perdeu os direitos exclusivos sobre os ervais. Na década de 1940, o presidente Getúlio Vargas implanta, na região a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND)⁵⁷, em pleno território indígena. Além da CAND, outras colônias agrícolas nacionais foram criadas, todas faziam parte da política da “Marcha para o Oeste”, que tinha como objetivo principal incorporar novas terras e doar a várias famílias de colonos, migrantes de outras regiões do País, povoar a fronteira e aumentar a produção de alimentos e produtos primários necessários à industrialização.

Desta forma, a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), visava a ocupação dos chamados “espaços vazios” no Brasil, a fim de aumentar as áreas produtivas e estimular o avanço das frentes de expansão pioneiras, possibilitando, dessa forma, ampliar e fortalecer o mercado interno. Além do mais, o governo brasileiro precisava de uma solução para reduzir os conflitos políticos e econômicos resultantes do processo de deslocamento de nordestinos para as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, devido à seca prolongada que castigava o nordeste.

Destarte, por volta dos anos de 1950, acentua-se a instalação das fazendas de gado e de agropecuaristas no território ocupados pelos Guarani e Kaiowá. Muitos destes passaram a ser utilizados como mão de obra para derrubar as florestas. Esse processo

⁵⁵ Os Terena habitavam, em grande parte, a região de Miranda, Aquidauana e Nioaque.

⁵⁶ WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá e a comunidade dos brancos*. Dissertação (Mestrado em História Social). 1990. FFLCH/USP, São Paulo. p.135.

⁵⁷ Conforme GRESSLER (1988, p. 89) a CAND, criada pelo Decreto-lei no. 5.941, de 28 de outubro de 1943.

contribuiu para o desmatamento acelerado do território e levou várias famílias indígenas a se deslocarem para dentro das reservas.

Portanto, o território tradicional dos Guarani e Kaiowá foi drasticamente reduzido depois da chegada das frentes exploratórias⁵⁸. Todo esse processo de confinamento provocou a desorganização da família extensa Guarani e Kaiowá, o afastamento dos líderes religiosos, políticos, que gerou limitações a sua economia de reciprocidade e resultou na diminuição das práticas culturais tradicionais. É nesse contexto que os missionários se instalam na região, com o intuito de pôr em prática o seu projeto missionário que visava à conversão dos indígenas em crentes fiéis e sua integração à sociedade nacional. Assim, o projeto missionário vai contribuir para o processo de desorganização das famílias indígenas, diminuição das práticas culturais tradicionais e também favorecendo o confinamento geográfico.

Dessa forma, as transformações econômicas, o processo de territorialização⁵⁹ nas reservas, as novas relações sociais exigiram que os indígenas procurassem outros modos de interagir com o sistema social não indígena, a fim de obterem mais recursos e garantirem o sustento de suas famílias.

Quando os missionários chegaram a Dourados, os indígenas se encontravam em grande parte nas reservas ou trabalhando com os não-indígenas, seja na extração da erva-mate ou em fazendas. Portanto, a instalação da Missão Evangélica Caiuá possibilitou aproximação de muitos indígenas que buscavam os benefícios que a instituição proporcionaria; alguns se converteram para a religião presbiteriana e aderiram aos novos padrões e valores pregados pelos religiosos, enquanto outros a utilizaram conforme acreditavam ser conveniente.

Durante as conversas com os indígenas, constatamos que os deslocamentos para a Terra Indígena (TI) de Dourados, para além daqueles deslocamentos forçados, ocorreram principalmente em busca de melhores condições de vida (fugindo das dificuldades da falta de recursos na terra de origem), pela iminência de alguma doença, para se casar ou por motivos relacionados à crença tradicional.

No caso de Emiliano R. Martins, há o relato de ter vindo de Caarapó para a aldeia Jaguapiru com a intenção de proporcionar uma boa educação para seus filhos e para trabalhar. Logo no início, destaca a importância da MEC nesse processo.

⁵⁸ BRAND, Antonio J.O *Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.p.119.

⁵⁹ O processo de territorialização dos indígenas nas reservas é definido para Brand como confinamento.

A gente mudou para cá em oitenta e seis, lá da minha aldeia, minha aldeia chama-se Te'ikue, é lá de Caarapó... o recurso lá é muito, assim, não tem recurso como aqui né. Para estudar mesmo tinha que sair vinte e dois quilômetros. E aqui não, aqui a Missão trabalha e pode se dedicar, tem a Escola Francisco Meireles. Dá o primeiro grau. É agora o nono ano. Que me interessou mais foi isso, que as crianças queriam estudar, e lá era difícil. A gente chegou em oitenta e seis... Dourados por exemplo, não é como a minha aldeia lá. Aqui você chegou o capitão mostra o lugar, para você. Lá é... livre mesmo, compro, e aqui não, além do terreno ter que ser marcado no seu nome, a sua área, por exemplo, tem que registrar... A gente veio e começou a trabalhar bastante. Isso a gente aprendeu também na Missão Caiuá. Nós estamos morando aqui, bem dizer com a casa separada, mas junto (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13)⁶⁰.

Entretanto, percebe-se, na fala abaixo, que o motivo principal da mudança da família de Emiliano foi por causa da morte de seu irmão.

A gente teve um probleminha que quando morre um parente, na minha cultura até hoje a pessoa que ainda não é evangélico. Aqui o cacique, por exemplo, ele bate muito em cima disso: a família. Se morrer um da sua família, por exemplo, você tem que mudar dali. Quer ou não quer você tem que se mudar. O Kaiowá pegou o costume, então ou acha muita falta da família, então tem que mudar de lugar... para ver se esquece. Então, o que aconteceu conosco é que lá a gente perdeu uma família, aí a gente veio embora para cá. Então estamos aqui (Emiliano R. Martins, 22/01/13).

Para os indígenas, o mundo espiritual é muito forte, e quando uma pessoa morre, a alma espiritual fica vagando perto da aldeia. Como afirma Schaden (1974), “para os Kaiowá os espíritos dos mortos, não têm morada fixa no céu, andam vagueando desorientados pelo espaço”⁶¹. Por isso, quando algum parente morre, a família, não rara vezes, se desloca para outra Terra Indígena.

Após entrar na Missão, Emiliano conta que passou a adotar os princípios da religião evangélica por isso, quando perdeu o seu segundo irmão decidiu não mudar da Aldeia Jaguapiru.

A gente começou a frequentar a crença evangélica, parece que com dez anos a gente teve a mesma sequência, a gente perdeu um irmão aqui que veio junto comigo. Mas, a gente já estava sabendo mais [...] da palavra de Deus, da história da Bíblia [...].

⁶⁰ Entrevista concedida por Emiliano Ramires Martins à pesquisadora em 22/01/2013.

⁶¹ SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, EPU/Edusp.1974.

Mas como a gente pegou o Evangelho, cresce na palavra de Deus. E aí eu bati o pé falei não (Emiliano R. Martins 22/01/13).

Contudo, deve-se levar em consideração que a mudança provocaria vários transtornos para a família que já estava adaptada ao lugar, possuía casa, estava próxima da MEC, onde poderiam usufruir da assistência médica, da escola entre outros. Além disso, Emiliano estava trabalhando na escola da Missão e seu emprego possibilitava obter renda para comprar os produtos industrializados os quais, a partir do contato com o não-indígena, tornam-se necessários para o seu dia a dia. Assim, vários fatores podem ter influenciado na decisão do indígena.

No caso do Luciano Arévalo, a sua mudança para Terra Indígena de Dourados acontece depois que seu pai se envolveu em um problema na fazenda em que trabalhava. Diante disso, necessitavam de um novo local para morar e retirar seu sustento. Como já possuíam parentes na aldeia Bororó, decidiram mudar para o local.

Em 64 (1964) nós viemos da região de Amambai, porque meu pai trabalhava na Erva Mate Laranjeira. E dali para cá não deu mais certo para viver lá e nos viemos para cá. Foram os meus parentes daqui, foi o meu tio que arrastou nós para cá nas aldeias (Luciano Arévalo, 05/03/2013)⁶².

Para acompanhar a família e também para se casar, Tereza passa a morar na aldeia Bororó ainda adolescente. *Eu nasci em Caarapó, então, com treze para catorze anos, eu vim casar aqui em Dourados* (Tereza Espíndola, 15/05/2012)⁶³.

Devido aos problemas econômicos vivenciados na Terra Indígena de Antônio João, Jorge decidiu morar em Dourados com seu irmão:

Então, eu nasci e criei ali no alto Maracaju, que agora é Alto Maracaju. Entrei aqui foi em 1970... E o negócio foi assim, [...]. Começou vigir o negócio do imposto [...] o meu pai era o líder. E diminuiu o patrício. Manda cem, cinquenta para uma aldeia e cinquenta para a outra aldeia [...] no final que o pessoal foi para o Paraguai e um pouco para Dourados, e foi para outro lugar, daí foi diminuindo [...]. Fizeram reunião com meu pai, para fazer reunião com as famílias. Para mandar as famílias se retirarem de lá. Falou para nós, no meio de nós que iria ficar só o velho e a velha, minha mãe e o meu pai e o resto da família manda para outro lugar, reserva de Dourados, Paraguai ou outro lugar. Eu não queria ir para o Paraguai. Perguntou para

⁶² Entrevista concedida por Luciano Arévalo à pesquisadora em 05/03/2013.

⁶³ Entrevista concedida por Tereza Espíndola à pesquisadora em 15/05/2012.

mim se eu não queria, qual é o lugar que eu posso pegar o rumo. Falei: não, tenho um irmão em Dourados (Jorge da Silva, 16/03/2013)⁶⁴.

O relato acima nos remete ao período em que população da aldeia Sucuri'y foi despejada por fazendeiros. A partir de então, os fazendeiros passaram a cercar suas propriedades e expulsar os índios. Chegou então o gado e, aos poucos, os fazendeiros foram ocupando o lugar dos Kaiowá.

De acordo com Carreira, seguiram uma política deliberada de expulsões e reduções das sociedades indígenas, deslocando-as continuamente de seus territórios tradicionais (*Apud*, OLIVEIRA, 2007, p.102)⁶⁵. Destarte, os dados mencionados acima vão ao encontro da fala de Jorge da Silva, que precisou mudar de sua terra de origem devido à pressão das frentes agropecuárias e dos órgãos governamentais.

Posteriormente, com do Aty *Guasu*, com o apoio de entidades como PKN (Projeto Kaiowá Ñandeva), CIMI (Conselho Indígena Missionário) e, depois da própria Constituição de 1988, os Guarani e Kaiowá começam a lutar pela recuperação de seu território tradicional⁶⁶. No caso da recuperação da Terra Indígena Sucuri'y⁶⁷ (onde Jorge da Silva precisou se deslocar), o CIMI deu suporte financeiro para que os índios pudessem ir aos órgãos oficiais reivindicar suas terras e, em outros momentos, por meio de doações de alimentos que eram escassos durante o período de retomada⁶⁸.

Portanto, as instalações dos agropecuários no Mato Grosso do Sul levaram à ocupação de grande parte dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá. Nesse contexto, passam a ocorrer relações de interdependência entre as etnias, que têm especial poder explicativo por estar voltada para a satisfação de necessidades que inexistiam

⁶⁴ Entrevista concedida por Jorge da Silva à pesquisadora em 16/03/2013.

⁶⁵ OLIVEIRA, Jorge Eremites. *Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y*. Sociedade e cultura, V. 10, n. 1, jan./Jun. 2007, p.102.

⁶⁶ BRAND, Antonio Jacó; COLMAN Rosa Sebastiana. Considerações sobre Território para os Kaiowá e Guarani. *Tellus*, ano 8, n. 15, p. 153-174, jul./dez. 2008. Campo Grande - MS

⁶⁷ Terra Indígena Sucuri'y localiza-se no município de Maracajú, foi reconhecida pelo governo federal em 1996. No ano seguinte, os índios ocuparam parte da área, para tentar apressar a demarcação. Em 1999, a TI Sucuri'y foi homologada pelo presidente da República e registrada em cartório, mas os indígenas não puderam ocupar a área, pois havia uma ação judicial que questionava a validade da demarcação. Ministério Público Federal sobre a necessidade da realização de nova perícia em Sucuri'y, desta vez, não mais arqueológica e sim antropológica e solicitou à Justiça que os índios esperassem o final da ação judicial dentro da área reivindicada. A inversão da situação - normalmente são os fazendeiros que aguardam dentro da terra - foi aceita pela Justiça. Mas somente em agosto de 2012 tiveram a confirmação de que a terra lhes pertence. Disponível em: <http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2012/08/anos-apos-demarcacao-indigenas-de-sucuriy-conseguem-posses-de-terra-em-ms>. Acesso em: 20/04/2014.

⁶⁸ SILVA, Meire Adriana. *O Conselho Indigenista Missionário (CIMI): o Guarani/Kaiowá e a luta pela terra*. Texto integrante dos *Anais do XVII Encontro Regional de História - O lugar da História*. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004.

anteriormente ao contato interétnico. Satisfeitas essas necessidades, o grupo indígena “fica acorrentado à sociedade tecnicamente mais poderosa” garantindo, assim, as necessidades e a reprodução em nível local do grupo dominante que necessita dos territórios indígenas onde investiu seus recursos⁶⁹. Esse sistema é formado pelos interesses diametralmente opostos que os unem e, assim, dinamizam relações antagônicas o que Cardoso de Oliveira chamou de “sistema interétnico”⁷⁰. Esse processo visa também à integração do indígena à sociedade nacional, servindo como mão de obra.

Atualmente, os problemas referentes à ocupação e doação de terras concedidas pelos governos passados geram várias disputas por território entre os fazendeiros agropecuaristas e indígenas.

De primeiro na época que o pessoal, os colonos vieram aqui para o Mato Grosso ai os fazendeiros, começaram a vender terras aqui. Uma fazenda com quatorze, quinze índios. E cada retiro tinha uns quarenta, cinquenta, trinta índios trabalhando. Veio o pessoal o colono. Veio o pessoal do Paraná, Rio Grande do Sul, vieram para tocar lavoura aqui no Mato Grosso, foi em 63 mais ou menos [...]. Então, o pessoal gaúcho veio ali e está tocando lavoura. E eu vim, vim aprendendo as coisas, para mim era importante. Eu vim aprendendo ser tratorista... gradeava, posição que aquele que trabalhava de tratorista todo mundo fala que você não pertence mais, a um índio. Então, eu trabalhei muito nesse período (Jorge da Silva, 16/03/2013).

Como podemos constatar, o processo de povoamento implantado pelo governo federal no sul de Mato Grosso resultou na ocupação de vários territórios que tradicionalmente eram ocupados pelos índios. A partir de então, intensificou-se a expulsão dos indígenas de sua terra de origem resultando em um processo de confinamento⁷¹.

Nesse contexto, o processo de colonização gerou o desmembramento das famílias extensas Guarani e Kaiowá e provocou a diminuição dos seus recursos naturais

⁶⁹ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Povos Indígenas e Mudança Sociocultural na Amazônia*. 1974. p. 135.

⁷⁰ Idem, p.134

⁷¹ SCHADEN (1974, p.4) utiliza-se da ideia de “confinamento” ao observar que os Kaiowá “pareciam” estar confinados na reserva. Posteriormente, BRAND (1997) refere como processo de confinamento 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, mas era também uma forma de lidar com conflitos e disputas que ocorriam no interior das aldeias, devido ao crescimento populacional. Assim, o confinamento representou a superposição de aldeias no espaço das reservas e, conseqüentemente, contribui para aumentar os conflitos e as disputas entre as diversas famílias que habitavam o local.

(caça, pesca, colheita, plantas medicinais), do seu habitat, e impactou também nos deslocamentos dentro do território tradicionalmente ocupado; com a criação das reservas, poucas são as opções. “Hoje com o crescimento da cidade e com a diminuição das terras livres na aldeia, os índios sentem-se presos a pequenos espaços de terra que devem ser usados para moradia e cultivo da agricultura para a sua subsistência”⁷².

2.2 A Missão Evangélica Caiuá: uma breve abordagem

A Proclamação da República tornou o Estado brasileiro laico e representou para os protestantes *um novo tempo*, tempo este de expansão e crescimento de suas igrejas. Era o momento de difundir o protestantismo pelo país e fazer frente ao catolicismo. “A experiência do sagrado, no Brasil republicano, diversificou-se, deslocando seu centro da Igreja Católica enquanto instituição, matriz única do sentido religioso. O protestantismo fez parte desta diversificação”⁷³. A República proporcionou a liberdade de que os protestantes precisavam para se organizar e ganhar espaço em relação à Igreja Católica. Para isso, tornava-se necessária a criação de um ministério evangélico nacional, preparado para a evangelização de cunho nacional.

A Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI) foi criada em 1928 e ficou responsável pela direção e manutenção das atividades a serem realizadas pelos missionários na Missão Evangélica Caiuá em Dourados. Albert Maxwell, pastor presbiteriano norte-americano, veio ao Brasil para investir na expansão do trabalho missionário e reuniu todos seus esforços para a concretização da missão entre os indígenas.

No dia 28 de Agosto de 1928, [...] 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 Evangélica de Catechese dos Índios” e seria responsável pela direção e manutenção das

⁷² LAGO, Daiane Maria Scherer K. *O Índio Idoso Kaiowá: memórias e histórias de vida*. Dissertação (Mestrado em Gerontologia). Universidade Católica de Brasília. Brasília, DF. 2007.p.82.

⁷³ SANTOS, Lyndon de Araújo. *O Protestantismo no Advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010 - ISSN 1983-2850. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao> - acesso em: 13/10/2012.

atividades a serem realizadas com a instalação, em 1929, da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, então sul de Mato Grosso⁷⁴.

Assim, a Missão Evangélica Caiuá foi fruto da cooperação da Missão Leste (PCUS), da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), da Igreja Presbiteriana Independente (IPI), Igreja Metodista e da Igreja Episcopal. Essas igrejas estavam preocupadas em expandir a fé protestante pelo Brasil. Seu estabelecimento na região de Dourados, então sul de Mato Grosso, ocorreu em 1929.

A partir da criação da AECI, o grupo de missionários enviado para Dourados, era composto pelo Reverendo Alberto Sidney Maxwell, missionário; a missionária Mabel Davis Maxwell, esposa do Reverendo Maxwell; Néelson de Araújo, missionário médico, membro da igreja Metodista de Juiz de fora (MG); Esthon Marques, missionário professor e dentista; João José da Silva, missionário agrônomo; Guilhermina Alves da Silva, missionária professora, ambos da igreja Presbiteriana de Lavras (MG) e o filho do casal Erasmo, (ainda criança)⁷⁵.

De acordo com Gonçalves (2009), cada missionário enviado a Dourados, indicava como haviam sido organizados os trabalhos na Missão. Cada um tinha uma formação específica e seria responsável pela direção de uma atividade, cujo objetivo era atrair os indígenas para poder evangelizá-los. Destarte, os missionários utilizavam as práticas de assistência social para atrair os indígenas, com o intento de transformá-los em *cidadãos civilizados* que, sobretudo, professassem os valores e crenças do protestantismo⁷⁶.

As missionárias tiveram papel fundamental nos trabalhos da Missão, pois foram responsáveis pela organização dos serviços domésticos, pela instrução das indígenas em atividades de costura, cozinha e também no auxílio das atividades religiosas.

Os missionários tiveram de dividir o tempo entre as atividades de visitas aos indígenas, na tentativa de estabelecer contato efetivo com laços duradouros, explicando sobre o trabalho missionário, a montagem da infraestrutura missionária, e as demais atividades. Era preciso criar condições favoráveis para o estabelecimento das atividades

⁷⁴ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP. p.47.

⁷⁵ TSUMORI, Hiroko. *A Missão Evangélica Caiuá em Dourados, MS (1928-1944)*. 1994. Monografia (Especialização em História da América Latina) – UFMS, Dourados.

⁷⁶ GONÇALVES, Carlos Barros. *O Movimento Ecumênico Protestante no Brasil e a Implantação da Missão Caiuá em Dourados*. Dissertação (Mestrado em História) UFGD. MS, 2009.

de ensino, culto, atendimentos médicos, precisavam preparar a terra para o plantio dos produtos utilizados na alimentação dos membros da Missão e também, para utilizá-los como mecanismos de troca e atração aos indígenas nos períodos de fome ou escassez de alimentos. Tudo isso demandava muito dinheiro. Sendo assim, os religiosos não poderiam deixar de enviar suas cartas aos órgãos da imprensa protestante para que recebessem ajuda das Igrejas evangélicas e dos fiéis a fim de dar continuidade à obra missionária⁷⁷.

Portanto, o objetivo principal da Missão era evangelizar o indígena e garantir sua integração à sociedade nacional, dentro do espírito difundido pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Desse modo, acreditavam que os indígenas deixariam o estado *selvagem* e, em consequência disso tornar-se-iam *civilizados*.

Contudo, antes de catequizar o indígena, era necessário estabelecer uma relação confiável com eles, um laço de amizade, e conhecer a sua cultura, a sua língua. Em consequência disso, tornava-se necessária a realização de constantes visitas à Terra Indígena de Dourados, por meio de excursões exploratórias.

Diante disso, percebe-se o quão os ideais civilizadores, religiosos e assistenciais serviram para justificar a presença dos protestantes entre os indígenas. Os missionários deveriam, ao mesmo tempo, proporcionar aos indígenas a salvação de suas almas através da mensagem cristã e sua transformação em cidadãos civilizados, úteis ao trabalho, nos moldes do que se entendia como produtivo segundo os critérios cristãos ocidentais. Assim, novos hábitos e valores deveriam ser introduzidos aos indígenas, aliando as atividades de evangelização à prática de assistência social.

No que tange ao campo religioso em Dourados, o catolicismo era representado por uma capela⁷⁸, mas faltavam padres. O que havia eram visitas esporádicas (com intervalos de meses ou anos) de padres que percorriam a região a cavalo. “A população era pouco assistida pelos padres, o que possibilitou uma flexibilidade maior entre o sagrado e o profano. Até a década de 1940, a estratégia utilizada pela Igreja Católica era a de uma pastoral extensiva, com poucos padres”⁷⁹.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ A capela foi construída em 1925, cuja jurisdição pertencia à Diocese de Corumbá. Embora existisse a capela, por falta de padres, só recebeu visitação oficial e teve a pedra fundamental oficialmente lançada, em 1926, um ano depois da construção, por conta da passagem de um padre Salesiano, João Giardelli (KNOB, 1988, *apud*, ERNANDES, 2009, p.36).

⁷⁹ AMARAL, Inez Maria Bittencourt do. *Entre Rupturas e Permanências: a Igreja Católica na região de Dourados (1943 – 1971)*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD.

Com ausência religiosa oficial em Dourados até os fins dos anos de 1920, o protestantismo encontra um campo favorável para difundir suas práticas religiosas e seu trabalho, não apenas entre os indígenas mas também entre a população não-indígena, uma vez que eram crescentes as demandas sociais em função da migração; a cidade oferecia pouca assistência nas áreas de educação, saúde e da própria religião⁸⁰.

O projeto de assistência social elaborado pelos missionários com o intuito de atrair os indígenas ao protestantismo requeria cuidados com o corpo (saúde), atividades agrícolas, trabalhos domésticos e educação.

Desta forma, trabalhos voltados à saúde eram fundamentais para atuação da Missão, “uma vez que funcionaria como elemento de aproximação entre os religiosos e os indígenas, bem como poderia contribuir para que os métodos de cura praticados pelos próprios índios caíssem em descrédito”⁸¹. As atividades médicas deveriam proteger os missionários e os índios das doenças e exercer influência até mesmo entre os colonizadores que moravam ao redor das missões. No caso de Dourados, nos primeiros anos da instalação dos missionários protestantes, a vila era carente de serviços médicos, tendo exercido grande influência no povoado o missionário doutor Néelson de Araujo.

Do mesmo modo, a criação de escolas era outra atividade muito importante a ser realizada, pois, através do ensino, os religiosos levariam mensagens cristãs aos indígenas, incorporando-os ao que entendiam como vida cidadã, proporcionando-lhes o estudo da Bíblia e o ensino dos hinos protestantes.

Assim, os missionários além de evangelizar os indígenas, tinham o compromisso de estabelecer escolas, dar instruções de higiene, cuidar da agricultura, prestar serviços médicos e oferecer toda assistência física, intelectual, social, moral e espiritual que fosse possível⁸².

Uma das dificuldades encontradas pelos missionários quando começam a estabelecer seu projeto de evangelização é inculcar, entre os indígenas, a separação entre o sagrado e o profano. Os indígenas tinham o seu modelo próprio de praticar seus ritos e danças, e tal manifestação fazia sentido em seu mundo sagrado, bem como era inerente a sua vida em sociedade.

⁸⁰ Os missionários foram ganhando ainda mais a simpatia da população em geral, pois além de realizarem as visitas, cultos esporádicos e escolas dominicais, foram responsáveis pela criação do templo evangélico (1936), a Escola Evangélica Erasmo Braga (1939) e o Hospital Evangélico (1946), contribuindo para o desenvolvimento da cidade de Dourados.

⁸¹ GONÇALVES, Carlos Barros. *O Movimento Ecumênico Protestante no Brasil e a Implantação da Missão evangélica Caiuá em Dourados*. 2009.

⁸² TSUMORI, Hiroko. *A Missão Evangélica Caiuá em Dourados, MS (1928-1944)*. 1994. 34f. Monografia (Especialização em História da América Latina) – UFMS, Dourados. p.7.

Por meio da religião, os missionários vão colocar regras, normas para as sociedades indígenas viverem de acordo com a sua concepção de sagrado, a fim de que abandonassem o mundo “pagão”, “bárbaro”, “selvagem” em que viviam. Os argumentos utilizados para justificar essa mudança de valores se direcionavam à salvação indígena.

A aceitação dos novos princípios e valores pregados pelos missionários significava a adoção de um novo “modo de vida”, considerado moral e espiritualmente superior aos padrões culturais tradicionais dos indígenas⁸³. O olhar missionário estava, assim, carregado de valores eurocêntricos tidos como superiores. Isso nos leva à aproximação das teorias elaboradas por Chartier (1990). Para ele, as percepções do social (político, econômico, social) produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade sobre aqueles que consideram inferiores, com a finalidade de legitimar ou justificar um projeto reformador aos indivíduos, as suas escolhas ou condutas⁸⁴.

Destarte, para colocar em prática seu projeto civilizatório e evangelizador, os missionários buscaram mudar as práticas tradicionais realizadas pela cultura indígena que contrastavam com a moralidade e piedade protestante. No entanto, os indígenas também vivenciavam o sagrado em sua sociedade, representado por seus rituais religiosos, suas festas, suas regras, suas obrigações que direcionavam suas vidas.

Conforme Émile Durkheim (1996), “o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos”, e um se opõe ao outro. Desse modo, o sagrado estaria ligado à religião, à magia, aos mitos; e no campo oposto, estaria o profano representado pelos fatos naturais, biológicos, ou seja, de tudo aquilo que não é sagrado⁸⁵. Para Eliade (1992), o “sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais”⁸⁶. Por isso, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”⁸⁷.

Contudo, nas sociedades indígenas, dificilmente é possível separar o sagrado do profano, pois “as crenças religiosas dos povos indígenas afirmam uma unidade indissolúvel entre o natural e o social com influências mútuas e consequências

⁸³ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995. p.66.

⁸⁴ CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p.17.

⁸⁵ DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.p.51.

⁸⁶ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes. 1992. p.12

⁸⁷ Idem, p. 16-17.

recíprocas”⁸⁸. Assim, nas sociedades tradicionais a natureza, a terra, os animais, as festas, as danças, entre outros, são vistos com olhar religioso.

Nesse sentido, podemos nos remeter a fala de Eliade (1992), que se baseia num conceito do sagrado como hierofania⁸⁹, a manifestação de uma entidade sagrada: natureza, Deus, etc, que implicaria a crença em Deus. Assim, a pedra, a árvore são consideradas sagradas, estas não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado. Portanto, para os religiosos, a pedra se revela sagrada, “sua realidade imediata transmuda se numa realidade sobrenatural” e assim todo o cosmo pode se tornar uma hierofonia⁹⁰. Desse modo, muitas vezes, aquilo que chamamos de sobrenatural não é mais do que uma característica especial do social e do natural, como, por exemplo, atribuir poderes extranaturais a certos animais, plantas ou outros elementos⁹¹.

Pode-se dizer que a diferença básica entre a religião dos Estados-nações e das sociedades indígenas é que a primeira apresenta-se através das “igrejas”, com aparato especializado, autonomia institucional que comanda o dogma, os direitos e deveres de seus afiliados. No segundo caso, a religião, nas sociedades indígenas, está intrinsecamente relacionada com as demais esferas da vida social que não só dispensa como provavelmente é incompatível com um corpo eclesiástico especializado⁹². Além disso, na cultura ocidental, o sagrado é geralmente representado por um ato pessoal, silencioso enquanto, nas culturas indígenas, os rituais são feitos, na maioria das vezes, de forma coletiva com cantos e danças.

As sociedades indígenas estão fundamentadas nas tradições orais, baseadas em mitos transmitidos pelos mais velhos, tendo como figura principal os líderes religiosos. Portanto, a tradição do grupo étnico e a crença religiosa são referências fundamentais para orientar a vida desses povos. Para manter a ordem do mundo, com seus componentes naturais e sobrenaturais, existem tabus, práticas xamanísticas, ritos de purificação. Regras sociais e éticas estão presentes no seu dia a dia.

⁸⁸ RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. 5ª edição. Série Princípios. (São Paulo; Ática, 1995). Disponível em: <http://instituto.antropos.com.br/v3/index.php>. Acesso em: 18/04/2014.

⁸⁹ Segundo Eliade (1992), “hierofania”, são manifestações do sagrado, no qual um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo.

⁹⁰ Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano* – a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes. 1992.p.13

⁹¹ RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. 5ª edição. Série Princípios. (São Paulo; Ática, 1995). Disponível em: <http://instituto.antropos.com.br/v3/index.php>. Acesso em : 18/04/2014.

⁹² Idem.

Portanto, o contato com os missionários levou os indígenas a se adaptarem a uma nova escala de valores, pelos quais precisaram abandonar ou ressignificar muitas de suas práticas e adotar um sincretismo religioso⁹³.

Com o passar dos anos, a MEC começa a se estruturar e ampliar o seu número de missionários. Em 1937, recebe Philipp Landes, que era pastor da IPB em Campo Grande e a missionária Áurea Batista. Em 1938, chega a missionária Lóide Bonfin que vem trabalhar como professora, entre outros. Em 1942, após contrair uma doença nos pulmões, o Rev. Maxwell deixa a Missão e volta com sua família para os Estados Unidos em busca de tratamento médico (vindo a falecer em 1947). Com a saída do Reverendo Maxwell, outros missionários, por pouco tempo, chegaram a assumir a direção da Missão, mas é o Reverendo Orlando de Andrade que se afirma no posto.

Na direção do Rev. Orlando e de sua esposa Lóide B. Andrade, uma escola foi construída dentro da Missão para a alfabetização de adultos e educação primária, um ambulatório médico, além de diversos pontos de pregação. Em 1963, foi inaugurado, o Hospital e Maternidade Indígena Porta da Esperança, que atendia gratuitamente a população indígena, os obreiros e funcionários da Missão Caiuá. Em 1978, foi inaugurada a Unidade de Tratamento de Tuberculose, onde atualmente funciona o hospital infantil, com ênfase ao tratamento e combate à desnutrição⁹⁴. Em 1980, foi inaugurado o Instituto Bíblico Felipe Landes.

A Missão Evangélica Caiuá é composta, atualmente, apenas pelas igrejas Presbiteriana Independente e Presbiteriana do Brasil⁹⁵.

Conforme Áureo B. Brianezi, as igrejas se dividem porque começam a crescer o número de indígenas convertidos e cada qual gostaria que os fiéis seguissem as suas normas.

Quando começaram crescer, começou a ter muitos irmãos índios, e cada igreja queria rolar o seus irmãos no seu rol de membros. E eles não tiveram uma visão do Jesus Cristo universal que salva a qualquer um sem preconceito, sem cor, nem raça, e as igrejas queria fazer o seu time. E as igrejas não pensaram, e chegou o ponto de um trabalho tão bonito se dividir (Áureo B. Brianezi, 30/05/2014)⁹⁶.

⁹³ Essa característica de sincretismo na religião indígena, também é bastante utilizada por outras religiões, como nos católicos, nos pentecostais e neopentecostais (veremos mais adiante).

⁹⁴ Os metodistas não estão mais entre as denominações cooperantes, mas continuam com o trabalho de evangelização e assistência social na terra indígena do Bororó com a Missão Tapeporã.

⁹⁵ Disponível em: http://jornalsaopaulopresbiteriano.blogspot.com.br/2012_10_01_archive.html. Acesso em: 07/05/2013.

⁹⁶ Entrevista concedida por Áureo B. Brianezi à pesquisadora em 30/05/2014.

Em 1985, o casal rev. Orlando Andrade e Lóide B. Andrade entregaram a direção da MEC para o rev. Beijamin Bernardes e sua esposa Margarida⁹⁷. Os trabalhos de evangelização continuam sendo realizados aliados às atividades de assistência social nas terras indígenas da região (Caarapó, Amambai, Taqwapiry, Sassoró, Porto Lindo, Gwassuty, Jacaré, Limão Verde, Campestre, Kokwey, Panambi).

Percebe-se que, com o passar dos anos e aumento dos indígenas que passam a frequentar a Missão, os campos de trabalho foram se ampliando para atender às demandas. Nos últimos anos, outra tática utilizada para difundir o protestantismo entre esses povos foi a formação de evangelistas e pastores indígenas, com apoio do Instituto Bíblico Felipe Landes. Com isso, a MEC organizou a Igreja Indígena, com pastores e lideranças próprias, o que comprova a intenção de transferir a eles a missão de levar o evangelho para seu povo de uma forma mais eficiente e abrangente.

2.3 Os primeiros contatos com a Missão

Durante os primeiros anos de implantação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, os missionários buscaram a colaboração dos agentes do SPI, com o intuito de dar legitimidade à ação missionária e, ao mesmo tempo, facilitar o estabelecimento das atividades religiosas e de assistência social entre os indígenas.

Diante do processo de colonização, muitos indígenas viram a instituição missionária como uma estratégia para continuar a resistir, enfrentar e se adaptar ao contexto que lhes eram imposto.

Os missionários procuraram, o mais rápido possível, estabelecer-se próximo à Terra Indígena de Dourados e realizavam constantemente visitas às casas dos indígenas, procurando se aproximar, estabelecer contato e convidá-los a participar dos cultos.

As atividades na área de educação escolar foi um dos principais fatores para garantir a aproximação entre indígenas e missionários e possibilitar a introdução dos novos valores e comportamentos do *mundo civilizado* aos indígenas.

⁹⁷ Relatório do Secretário Executivo Rev. Beijamin Bernardes apresentado a Assembléia da Missão Caiuá em 20/02/2004. Disponível em: http://www.executivaipb.com.br/site/atas/CE/CE2004/doc_CXIX_110.pdf. Acesso em: 19/06/2013.

Os assuntos relacionados à educação também adquirem destaque na lembrança da maior parte dos depoimentos.

Bom, é um entrei na Missão desde criança para estudar, então eu fui estudar, comecei já na escola. E foi eu cresci mesmo na escola da Missão, na época, que antigamente nesse tempo, era só a Missão mesmo. Na escola já tinha o pastor, o pastor Rubens Carneiro⁹⁸ a esposa que era a... esqueci o nome dela, a esposa, a dona Vera (Xisto Sanches, 18/09/2012)⁹⁹.

Desde 64 nos viemos para cá. Eu estava com 10 anos. E ficamos por aqui, eu estudei por aqui. Começamos a entrar na escola, que era uma escolinha na época. Que era uma escolinha onde hoje está a Vila Olímpica¹⁰⁰. E a escola maior era na Missão Evangélica Caiuá. Então, nos começamos a estudar por ali, pouquinho também. Era muito difícil, nós estudamos até o terceiro ano, o segundo o terceiro me passaram para a Missão Evangélica Caiuá (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Outros contatos foram possíveis através da assistência médica que levou muitos indígenas a recorrer à Missão, principalmente quando estes possuíam alguma doença grave e não viam resultado positivo com os tratamentos propiciados pela medicina tradicional.

Eu conheci a Missão antes quando eu ia ao Hospital tinha um laboratório uma farmácia de casa de tábuas, ele cortava aquela madeira rachada e naquele fazia capa e ele tinha também a serraria própria da Missão, e serrava madeira e fazia a casa de madeira mesmo (Salvador Sanches, 18/01/2013)¹⁰¹.

A partir de algumas conversas informais com Getúlio de Oliveira, este contou que a Missão Caiuá era proprietária de uma serraria e que alguns indígenas chegaram a trabalhar nela. Segundo os indígenas, a serraria funcionava nas proximidades onde atualmente é o hospital da MEC.

De acordo com Áureo Brianezi, a Missão possuía uma serraria e uma olaria por volta da década de 1940, que funcionavam para servir à Missão, aos indígenas e também para atender a comunidade da cidade de Dourados.

⁹⁸ Em 1961, o rev. Rubens Carneiro e sua esposa Vera chegaram à Missão. Atualmente, Rubens é vice-diretor de campo da MEC. Relatório do Secretário Executivo Rev. Beijamim Bernardes apresentado a Assembléia da Missão Caiuá em 20/02/2004. Disponível em: http://www.executivaipb.com.br/site/atas/CE/CE2004/doc_CXIX_110.pdf. Acesso em: 19/06/13

⁹⁹ Entrevista concedida por Xisto Sanches à pesquisadora em 18/09/2012.

¹⁰⁰ Segundo Rossato, antes de 1950 também foi instalada uma escola no Bororó, região da reserva de Dourados, com a mesma professora da Missão (ROSSATO 2002, p.82).

¹⁰¹ Entrevista concedida por Salvador Sanches à pesquisadora em 18/01/2013.

Tinha uma olaria e tinha uma serraria era o seu Anacleto que tocava a serraria. Para baixo do hospital tinha uma olaria e uma serraria. Houve uma tentativa da Missão de fazer casas para os índios. Eles tentaram fazer casa de tijolo e casa de madeira porque os índios moravam em rancho de pau a pique. Porque se você deixar ate hoje é mais fácil fazer rancho do que levantar uma casa de alvenaria [...]. Era para fazer de tudo, ali na missão ainda tem casa de madeira tirada pelo seu Anacleto [...]. Aquela madeira todinha era madeira peroba rosa, hoje é uma fortuna a madeira era peroba rosa tirada todinha pelo seu Anacleto. Essas primeiras casas do centro de Dourados do seu Emídio Rosa, do seu Hayel Bom Facker (e outros), foram serradas lá na Missão, a madeira foi serrada lá na Missão. Porque aqui não tinha. E era no golpiao no serrotão. A serraria se chamava Pica-pau. Se você for procurar quem entende de serraria pica-pau é uma serraria com a serra horizontal, e ela corta igual um serrote ela vai e vem cortando, vai e vem cortando [...]. Primeiro o seu Anacleto veio tirando madeira com golpeão. Golpeão era um “serrotão” com duas mão, fazia um buraco no chão e rolava aquela tora em cima do buraco, depois era no motor (Áureo Brianezi, 30/05/2014).

Portanto, percebe-se que a Missão explorou os recursos naturais e o trabalho dos indígenas para conseguir construir as instalações necessárias para Missão e também para construir casas para a população da cidade. Áureo Brianezi reconhece que a madeira utilizada para construções era nobre, de espécies nativas, como peroba.

No caso de Tereza Espíndola, apesar de ter sido criada na cultura tradicional Guarani e seus pais serem rezadores, quando ficou muito doente, precisou se tratar no hospital da Missão.

Eu comecei lá com trinta e dois anos [...] É o Reverendo Orlando. Fazer o culto, sempre nós fomos. Fui lá ficar internada seis meses. Seis meses eu fiquei, ajudei lá onde que foi lá. Ai eu vim pegar essa nossa cultura, mas sempre fui lá também, participar lá do hospital (Tereza Espíndola, 15/05/12).

Em alguns casos, o primeiro contato com a Missão se deu através do orfanato Nhanderoga, o qual abrigava crianças órfãs como aconteceu com Tonani. Também abrigava crianças que não eram órfãs, mas, passaram a se hospedar no orfanato durante a semana para estudar.

É, eu lembro... foi em, em 1948 eu entrei na Missão. Eu era muito acanhado quando eu entrei, a primeira vez eu entrei foi um tio meu e uma tia que me trouxe aqui. Eu fugi daqui [...] Eu tinha vergonha porque eu não falava o Português, falava só o

Guarani. Ai eles falavam, falavam comigo e eu não entendia nada. E eu fugi de novo, fiquei mais uma semana aqui e fugi. Ai meu tio me trouxe de novo, ai eu fiquei. Dai eu fiquei, foi indo, foi indo e eu fiquei, foi quase uns sete meses para mim poder falar alguma coisa [...] quando foi 1950 entrei na aula, ai já tinha seis anos (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13)¹⁰².

Percebe-se, no relato a cima, que o sentimento de vergonha do indígena emerge pelo fato de sentir-se inferior diante dos missionários.

Apesar de ter frequentado o orfanato Nhanderoa, Édina conta que entrou na Missão através de seu pai, o líder Marçal de Souza¹⁰³, que foi adotado pelo médico Nelson de Araújo¹⁰⁴. Marçal de Souza chegou a se tornar pastor na Missão. *Bom eu fui criada na crença da religião Presbiteriana (Édina Silva de Souza, 28/03/13)¹⁰⁵.*

Os relatos indígenas se assemelham, em grande parte, quando se refere à participação de seus pais na instituição religiosa. De acordo com os indígenas, seus pais dificilmente frequentavam a MEC já que não eram seguidores da religião evangélica. Ainda que alguns chegassem a assistir os cultos evangélicos, a maioria realizava visitas esporádicas, principalmente quando necessitavam de tratamento médico ou quando eram convidados a participar das festas promovidas pela Missão.

Segundo Salvador, seus pais o apoiaram a frequentar a Missão. No entanto, a intenção era que ele estudasse “um pouco”: lembrando sempre que era preciso trabalhar, por isso, não poderia se ocupar muito com os estudos.

[...] mas eles queriam que a gente fosse para a escola, mas não é assim, não é assim para vocês ficarem tempo na escola. É um período básico. Você aprendeu a escrever o seu nome já esta bom. É assim. É mais ou menos assim [...]. É precisava trabalhar. Porque naquela época o trabalho tinha bastante. Tinha aonde você sair tinha bastante tinha roçada, carpida, plantação de milho, não tinha máquina nem nada (Salvador Sanches, 18/01/13).

Segundo Salvador seus pais não participavam da Missão, mas ajudaram na sua construção logo que a instituição se estabeleceu na sede atual.

¹⁰² Entrevista concedida por Tonani Junior de Souza à pesquisadora em 30/01/2013.

¹⁰³ Marçal de Souza (Tupã'í) foi um grande líder na luta contra a violência que os povos Guarani e Kaiowá sofriam diante da perda de seus territórios tradicionais. Foi assassinado em 25/11/1983.

¹⁰⁴ Conforme CARVALHO (2004) os religiosos valorizavam muito a prática de adotar crianças indígenas, assim, poderiam ensinar desde pequenos os novos valores, práticas do “mundo civilizado” e da religião evangélica. Além disso, faziam questão de levar as crianças nas viagens que realizavam pelo Brasil, utilizando-as como exemplos no sucesso e eficácia do empreendimento missionário.

¹⁰⁵ Entrevista concedida por Édina Silva de Souza à pesquisadora em 28/03/2013.

Eles ajudaram a Missão, quando chegou a Missão ele começou, ele conheceu o revendo Maxwell [...] É então ele trabalhou lá com eles, roçou aquele mato derrubou aqueles matos, ajudavam eles a cortar madeira fazer a limpeza aí o pessoal carpinteiro (Salvador Sanches, 18/01/13).

No caso de Alda Silva, apesar de gostar de ir à Missão, principalmente com o intuito de estudar, decidiu parar de frequentá-la, para não desagradar ao pai.

[...] por isso que eu parei de estudar [...]. Eu falei assim para ele: pai eu quero estudar, eu quero aprender. E ele falou assim para mim: pois é minha filha você aprende e está aprendendo outra coisa, a religião nossa não ensina mal, a religião nossa você pode, mas pode alguma coisa fazer, mas a religião o que você estava trazendo de lá, de lá mesmo esse você acaba. É esse nosso mesmo, esse não é emprestado, ele falava para a gente (Alda Silva, 28/03/13)¹⁰⁶.

Nesse relato, fica evidente que o pai de Alda conseguiu identificar a intenção da instituição religiosa, que oferecia benefícios no plano social em busca da conversão dos indígenas. Portanto, em seu ponto de vista, a Missão representava uma ameaça para continuidade de sua cultura e, principalmente, de sua religião. Por isso, manifesta o desejo de afastar a filha da MEC.

A partir dos relatos indígenas, percebe-se que a intenção de grande parte dos pais dos interlocutores era que seus filhos frequentassem a escola para aprender o básico, principalmente para que adquirissem os mecanismos necessários para se relacionar melhor com o não-indígena. A falta de interesse e até mesmo o desincentivo dos pais para que os filhos prosseguissem os estudos, pode ter sido visto, assim como no caso do pai de Alda Silva, como uma forma de proteger a continuidade de sua cultura tradicional. Desse modo, os pais podem ter percebido ou desconfiado dos interesses da MEC que visavam à conversão dos indígenas à religião evangélica, e à introdução de novas práticas e valores da sociedade ocidental, em detrimento das práticas tradicionais dos indígenas.

¹⁰⁶ Entrevista concedida por Alda Silva à pesquisadora em 28/03/2013.

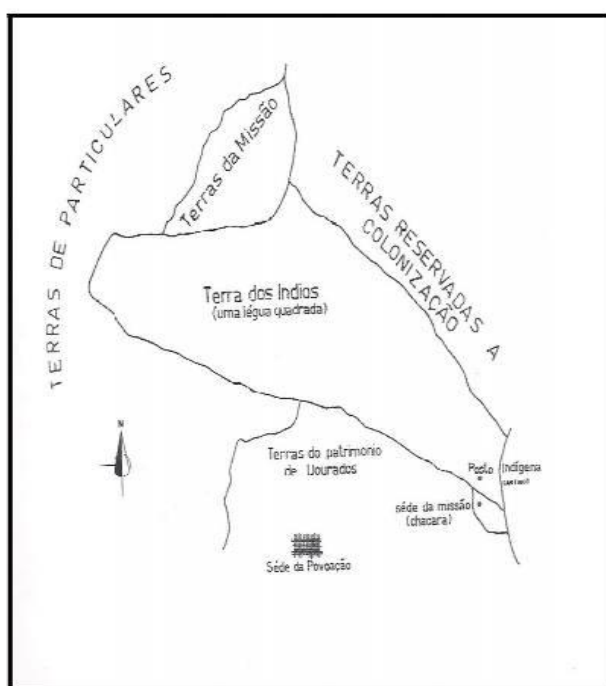
2.4 Deslocamento até a Missão

A Missão Caiuá se instalou próximo da aldeia Jaguapiru. A intenção era se fixar próximo ao posto, o qual era o ponto principal de reunião dos índios e onde o grupo permanente era maior. Assim, poderiam entrar em acordo com o SPI, visando usar o prédio do posto para escola diária e para reuniões dominicais até obterem o dinheiro necessário para construírem a escola, a igreja e a sede missionária¹⁰⁷.

A construção da infra-estrutura necessária para o desenvolvimento das atividades missionárias foi possível através de doações junto a igrejas e amigos dos missionários nos Estados Unidos e das arrecadações de fiéis das igrejas evangélicas existentes no Brasil. Como pode ser observado na fala de Áureo B. Brianezi (30/05/14): *a própria Missão fazia uma campanha internacional e a ajuda não era só de brasileiro. As igrejas nacionais faziam campanhas [...]. Campanhas de arrecadação de fundos [...]. Todas as igrejas faziam de forma alternada, para que todas pudessem ajudar.*

Mapa 1 – Localização da Reserva Indígena no município de Dourados¹⁰⁸.

Mapa 1. Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa



Fonte: Maria de Lourdes Belti de Alcântara, 2007

¹⁰⁷ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP.

¹⁰⁸ SILVA, Camila André do Nascimento. *O uso de neologismo por empréstimo em Kaiowá: um estudo preliminar da versão do novo testamento bíblico*. 2011. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS.

Contudo, apesar de a Missão ter se instalado ao lado da aldeia Jaguapiru, ainda assim ficava muito distante da maioria das moradias dos indígenas. Assim, quando precisavam se deslocar até a MEC, os indígenas percorriam um longo caminho, principalmente os moradores da aldeia Bororó, que moravam ainda mais distante.

Desse modo, para estudar na escola da Missão, os alunos precisavam percorrer um longo caminho e, enfrentavam várias adversidades naturais, como trechos de mata fechada e animais no caminho.

Eu morava mais perto da Missão. É longe daqui, eu morava mais perto, a gente ia a pé. Naquele tempo quase não tinha condução [...] a gente ia a pé, a cavalo, ai de lá, ai depois começou a escola aqui no Bororó (Xisto Sanches, 18/09/12).

E a pé mesmo [...]. É, mas não tinha quase carroça, cavalo tinha. Agora carroça era pouco que tinha [...]. Agora hoje não, está cheio de carroça, moto, carro, bicicleta hoje tem tudo (Tonani Jr de Souza, 30/01/13). O pessoal ia de longe (Maria de Lourdes Ramirez, 30/01/2013)¹⁰⁹.

Durante o intervalo da escola, conta que comia as frutas que pegava ao longo do caminho até chegar à Missão.

Desde que saia da minha casa até lá era só mato até à Missão Caiuá. No caminho a gente pegava fruta, não faltava fruta não. É mais pertinho da Missão [...]. Mas assim mesmo ficam uns 1500 metros da Missão. Mas era só mato eu atravessava aquele mato, naquele tempo o posto da FUNAI, tinha um pedaço dele que usava para criar vaca. Então, eu atravessava e ganhava ali, tinha bastante fruta chegando à escola (Salvador Sanches 18/01/13).

De acordo com Luciano Arévalo e Jorge da Silva, devido à Missão estar distante de muitos indígenas, o Rev. Orlando e a missionária Lóide Bonfim arrumaram um caminhão pequeno para fazer o transporte dos alunos da aldeia Bororó, facilitando, assim, o acesso à instituição.

O Reverendo Orlando na época junto com a dona Lóide conseguiu uma condução, era um... como que chama aquele caminhãozinho a gasolina, é... É acho que é ford, não é ford 200, 300 é uma coisa assim. Sei que é uma caminhonete, um caminhão a gasolina... Não era Chevrolet, mas eu sei que era a gasolina. Nós íamos lotado para lá, todos os alunos. Depois juntou muita gente ai não conseguia mais. Eu parei, a dificuldade foi muito grande para mim. Que o meu pai já é falecido, mas ele não tinha muita condição (Luciano Arévalo, 05/03/13).

¹⁰⁹ Entrevista concedida por Maria de Lourdes Ramires à pesquisadora em 30/01/2013.

Nós íamos tudo lá de a pé, para nós era perto, fazia uma caminhada boa [...]. Eles tinham um carrinho Chevrolet que carregava o pessoal, mas carregava para o lado do Bororó, aqui não tinha estrada, aqui o carro não entrava (Jorge da Silva, 16/03/13).

Segundo Tereza, quando precisava ir à Missão, pegava carona com os religiosos que vinham da MEC. *Nós sempre fomos de carona com a Missão [...]. Eles vinham pegar aqui e levar lá (Tereza Espíndola, 15/05/12).*

Apesar de não ter estudado na MEC, Floriza conta que matriculou seu filho na escola da instituição. Como não existia nenhum meio transporte para levá-lo, ele se deslocava a pé, apesar da distância. Ela ressalta que, naquela época, o pessoal era animado, e que hoje as coisas mudaram com a entrada dos transportes. *Meu filho estudou. Só que aquela vez ele vai de a pé, não tem bicicleta e é longe, e meio dia eles já estavam por aqui de novo. Era animado o pessoal. O tempo não é igual agora não (Floriza de Souza, 03/03/13)¹¹⁰.*

Atualmente, dentro da TI de Dourados, não passa ônibus para fazer o transporte até a cidade, apenas o ônibus escolar e o ônibus que leva os trabalhadores para a usina. Desta forma, a maioria dos indígenas utiliza a bicicleta e a carroça como meio de transporte, porém é comum a presença de motocicletas e, em menor quantidade, de carros no local.

Percebe-se que os missionários buscaram criar meios para enfrentar as dificuldades no processo de evangelização, com o intuito de favorecer o estabelecimento das atividades religiosas entre os indígenas.

¹¹⁰ Entrevista concedida por Floriza de Souza à pesquisadora em 03/03/2013.

CAPÍTULO III

3. ARTIFÍCIOS DE CONTATO: PRÁTICAS DE ASSISTÊNCIA SOCIAL

Neste capítulo, procuro analisar as estratégias e posturas dos missionários para realizar a conversão dos indígenas Guarani e Kaiowá. Nesse sentido, busca-se compreender quais foram os discursos que esses religiosos utilizaram para justificar e legitimar o projeto missionário que visava à incorporação do indígena na sociedade civilizada e sua conversão para a religião presbiteriana. Portanto, o principal motivador para a Missão protestante era a mudança religiosa, que só seria possível através das práticas de assistência social.

Assim sendo, este capítulo analisa as práticas desenvolvidas pelos missionários no trabalho social através das atividades de educação, do orfanato Nhanderoa, do atendimento à saúde, das atividades relacionadas à introdução de novas técnicas agrícolas e das doações realizadas aos indígenas. A partir desses temas, apresento a visão dos indígenas sobre as atividades praticadas pela Missão Caiuá.

Diante dos relatos indígenas, é possível analisar qual o espaço ocupado pela educação e pela medicina tradicional indígena nesse novo contexto e que importância o ensino escolar e o tratamento médico oferecido pelos missionários adquiriu em suas vidas.

3.1 Educar para evangelizar: a disputa com o ensino tradicional

A Missão Evangélica Caiuá desempenhou papel importante na educação escolar indígena na região. Desde o início, a instituição religiosa estabeleceu parcerias com o SPI, o órgão do governo que apoiava as instituições religiosas, uma vez que o ensino proporcionaria a “transformação do indígena” e o prepararia para o mundo do trabalho assim como entendia o governo brasileiro da época¹¹¹. Assim, a educação escolar tinha o intuito de alfabetizar os indígenas, ensiná-los a ler, escrever, realizar

¹¹¹ Essa parceria 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.

cálculos matemáticos, conhecer as ciências biológicas, história e geografia, aliando sempre com as atividades de evangelização, de trabalho e culto dos símbolos nacionais.

Conforme Carvalho, as primeiras atividades na área da educação ocorreram com a alfabetização de adultos indígenas por volta de 1929 e 1930. “Os missionários utilizaram os espaços existentes na sede do Posto Francisco Horta Barbosa (posto do SPI) para a realização de aulas cultos e escolas dominicais”¹¹². Contudo, esse procedimento se revelou ineficaz quanto ao objetivo de conversão à religião protestante. Isso porque os indígenas frequentavam os cultos e as aulas dominicais, especialmente com a intenção de obter algo em troca, e continuavam a praticar seus ritos e danças no interior das matas. Desse modo, não significava que estavam assimilando as novas práticas e comportamentos, mas que souberam se apropriar, ressignificar as novas práticas, as quais os atraíam; no entanto, não abandonavam seus costumes tradicionais¹¹³.

Diante desse fato, os missionários buscaram mudar de estratégia e direcionar seus esforços para a educação e catequização das crianças, a fim de garantir que as novas gerações fossem completamente integradas à comunidade brasileira. Por meio da educação, seriam introduzidas noções básicas de higiene, cuidados médicos (saúde), agricultura e novos comportamentos, considerados pelos missionários como adequados à vida em uma “sociedade civilizada”.

O objetivo fundamental da educação escolar era tornar os índios definitivamente homens/ mulheres (cidadãos) úteis à Nação, que viriam “a lutar contra a falta de braços para a lavoura” com tantos “filhos selvagens” a serem “instruídos”. À Igreja cabia, através de seus missionários, “guiá-los”, mesmo que isso implicasse em muita paciência e obstinação desses missionários, que se “privavam”, como “heróis”, das comodidades da vida¹¹⁴.

A função da Missão era realizar o processo de assimilação/integração para transformar o indígena em *cidadão brasileiro, civilizado*, incorporando-o à sociedade local; a Missão trabalhava, assim, juntamente com os ideais do Estado brasileiro¹¹⁵.

Segundo informações contidas no Projeto Político Pedagógico da Escola Francisco Meireles, em 1930, no posto do SPI, os missionários da Missão Caiuá instalaram a primeira escola de alfabetização indígena da região,

¹¹²CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP.p.78.

¹¹³Idem, p.99.

¹¹⁴ GIROTTO, Renata Lourenço. *Por uma nova textura histórica: o movimento de professores indígenas Guarani/Kaiowá em Mato Grosso do Sul (1988 a 2000)*, p. 13.

¹¹⁵ Idem.

destinada aos adultos e chamada de “escola diária”. Por volta de 1938, os órfãos resultantes de uma epidemia de febre amarela que assolou a aldeia foram abrigados num orfanato (“*Nhanderoá*”), junto à Missão. Para atender a estas crianças instalou-se a primeira escola primária para indígenas, a “Escola da Missão”, com ensino bilíngue. Em 1954, a escola passou a se chamar “Escola Primária General Rondon” com “*uma preocupação com a educação diferenciada do índio*”. Em 1962, com a ajuda do SIL¹¹⁶, foi elaborada a primeira “Cartilha Kaiowá” para ser usada na alfabetização das crianças. Em 1973, esta escola passou a ser municipal, em convênio com a Missão. Através do decreto municipal 002 de 24/01/1980 é criada a Escola Municipal de 1º grau “Francisco Meireles”, quando também é implantada a 5ª série¹¹⁷.

Para a execução do ensino bilíngue, a FUNAI recorreu à Sociedade Internacional de Linguística (SIL), que conta com linguistas especializados em aprender e descrever e línguas indígenas, organizar gramáticas e preparar cartilhas para a alfabetização. O convênio foi rompido em 1977, mas reafirmado em 1980. A SIL é uma instituição missionária protestante ligada a uma Missão internacional (*Wycliffe Bible Translators*), cujo principal objetivo é fazer a tradução da Bíblia para os idiomas indígenas, assim, modelo educacional adotado pelo SIL para ser seguido pelas escolas indígenas é de base integracionista¹¹⁸.

Conforme Rossato (2002), a MEC e a Prefeitura Municipal de Dourados firmaram, em 1989, um convênio estabelecendo que a Missão Caiuá manteria a direção, a escolha de professores e a orientação pedagógica, enquanto a Prefeitura ficaria responsável pelo pagamento dos professores e outras despesas escolares.

Conforme Troquez (2006), em 1999, o nome da escola se alterou para Escola Municipal Francisco Meireles e a partir de 2000, a Secretaria Municipal de Educação (SEMED) estabeleceu critérios específicos de contratação de pessoal para atuar na escola, sendo realizado um concurso público específico para a contratação de funcionários. Nesse concurso, a prefeitura lotou funcionários indígenas no setor administrativo e, quanto ao de professor, procurou privilegiar a contratação de professores indígenas¹¹⁹.

¹¹⁶ A Sociedade Internacional de Linguística (SIL) iniciou seus trabalhos no Brasil em 1956, a convite do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Serviço de Proteção ao Índio – SPI — que viria a se tornar a Fundação Nacional do Índio. A SIL é uma organização que atende comunidades etnolinguísticas principalmente por meio de treinamento e consultoria em áreas, tais como, análise linguística, criação de ortografia, produção de literatura e educação multilíngue. Disponível em: <http://www-01.sil.org/americas/brasil/>. Acesso em: 12/06/2013.

¹¹⁷ BERNARDES, 1999, p. 2-10, *Apud* ROSSATO, 2002.

¹¹⁸ TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a reserva indígena de dourados (1960-2005)*. 2006. Dourados, MS: UFGD. p.53-54.

¹¹⁹ *Idem*, p.66.

Nesse contexto, a escola da Missão foi responsável pela formação “ginásial” (séries finais do Ensino Fundamental) de quase todos os professores índios da RID (a partir dos anos 1980), visto que, até 2004, não havia nenhuma escola na RID que oferecesse as séries finais do Ensino Fundamental¹²⁰. Contudo, o ensino escolar continuaria privilegiando a manutenção do mesmo modelo da escola padrão, não indígena, não diferenciada e não intercultural.

3.1.1 A escola na visão dos Guarani e Kaiowá

Durante as conversas, todos os indígenas consideraram de extrema importância à comunidade indígena a instituição da escola através da Missão, pois associavam a escola a um meio para conseguir progredir, *ser alguém na vida*, obter uma profissão, um emprego melhor e conseguir integrar-se à sociedade não-indígena e/ou facilitar sua convivência.

Na maioria dos casos, os indígenas não sabiam falar a Língua Portuguesa e só aprenderam o idioma quando entraram na escola. Do mesmo modo, os professores não sabiam falar a língua guarani e, apenas com o tempo, segundo os relatos, a missionária Lóide conseguiu contato com alguns paraguaios que falavam guarani, o que possibilitou melhorar o relacionamento com os indígenas. Entretanto, o guarani do Paraguai apresentava algumas diferenças em relação ao guarani falado pelos Guarani e Kaiowá.

Aprendi a falar lá na escola, mesmo [...]. A dona Lóide já procurava trazer alguns. Primeiro acho que começaram a trazer do Paraguai. Foi aprendendo o guarani do Paraguai. Mas, aí a língua nossa já era diferente do Paraguai [...] a Lorena começou a aprender o kaiowá mesmo, então ela fez um livrinho kaiowá foi fazer um livrinho kaiowá, que eles usaram na escola... usou na escola, e aonde a Lóide, a dona Lóide também comunicou com os alunos Kaiowá (Xisto Sanches, 18/09/12).

Em relação à língua, a missionária Estácia afirma que teve facilidade para lecionar entre os indígenas no campo missionário de Caarapó, pois, como nasceu na região de fronteira, sabia falar o guarani do Paraguai. Ela e outros missionários criaram uma cartilha em Português/Guarani para facilitar o aprendizado dos alunos, inclusive foi reconhecida pela FUNAI como tradutora, e seus livros foram levados para Brasília. A

¹²⁰ Idem, p.66.

gente trazia a história indígena do jeito que era, o que a gente vivenciava na realidade (Estácia de Souza, 19/03/2013)¹²¹.

Segundo Áureo B. Brianezi, sua mãe Áurea B. Brianezi aprendeu a falar o guarani com os próprios indígenas e isso foi fundamental para criar uma ligação com os indígenas contribuindo para a presença destes na Missão.

Minha mãe se embrenhou pela mata e aprendeu falar guarani devagarzinho e virou uma autodidata. Ela falava guarani [...]. É com esse aprendizado da língua que ela trouxe os indígenas para dentro da Missão e aí começava a ter diálogo (Áureo B. Brianezi, 30/05/14).

De acordo com Salvador, o aprendizado da Língua Portuguesa não foi difícil, apesar de só falar na língua materna com sua família. Para ele, o que facilitou foi a paciência da professora ao ensinar a Língua Portuguesa.

O meu pai e a minha mãe conversavam em casa somente na língua, só na língua só em kaiowá. A professora Zéria, então ela tinha mais paciência, então mostrava como era esse aqui. Então, ensinava assim, a gente começou a falar o português. E no primeiro ano, acho que em seis meses eu já falava. É rápido para falar é depois já começou a escrever alguma coisa, e aí com o tempo até a terceira série. Mas só eu, assim, hoje eu pensei nesse ensino que eu tenho tanta coisa eu passei para esse meu filho que eu tenho, para o meu neto que está no nono ano e eu consegui responder. Então, o ensino de antes era mais forte que hoje. Então, por isso que eu cheguei a ajudar na tradução da Bíblia (Salvador Sanches, 18/01/13).

Da mesma forma que Salvador, Tonani conta que o ensino de antigamente exigia muito dos alunos e, por isso, atualmente ainda consegue ajudar sua neta que está no nono ano do Ensino Fundamental.

Entrei na aula em 1950, é 1950 entrei na escola. E, em 1955 eu sai... eu sai em 1954. Porque na época só tinha até o quarto ano na Missão. Era só até o quarto ano primário. Só que o quarto ano daquele tempo era a mesma que a oitava de hoje. Quer dizer hoje não tem mais a oitava, tem a nona. Então, eu como até pouco tempo ainda, a minha filha fez oitava série e muita coisa perguntava para mim, e eu dava a resposta para ela (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

A missionária Estácia de Souza também coloca que o ensino de antigamente exigia mais dos alunos, valorizando, assim, o trabalho realizado pelos religiosos: *nosso*

¹²¹ Entrevista concedida por Estácia de Souza à pesquisadora em 19/03/2013.

tempo era muito exigido [...] a gente exigia bastante. Era cobrado da Secretária de Educação (Estácia de Souza, 19/03/13).

Nesse relato abaixo, Tonani discorre sobre as dificuldades que passou na escola até conseguir passar de ano e que, apesar de tirar boas notas nas demais disciplinas, sempre teve dificuldade no aprendizado da Língua Portuguesa.

Então, eu estudei, mas reprovei do terceiro para o quarto [...] minhas notas eram de dez a cem, a média era cinquenta... minha nota foi sessenta e a diretora falou, a diretora da escola era uma Paranaense. Ela falou: mas ele tirou nota muito baixa [...]. Era para a minha professora, era uma mineira, ai falou: mas vai reprovar, melhor reprovar do terceiro para quarto. E eu fui péssimo mesmo em português. Na prova de português, aqueles negócios de verbos, eu não era... não acertei um, não acertei uma (risos)... Eu reprovei, e reprovei de novo, ai eu estudei, estudei, ai quando foi o final de novo eu passei. Passei com a média 92 [...]. Mas sempre travado ainda no português, (risos) (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Outro relato que conta a dificuldade no aprendizado do português é de Luciano Arévalo que estudou um pouco na escolinha que ficava onde é a atual Vila Olímpica e depois foi estudar na Missão Evangélica Caiuá.

Eu aprendi (português) na escola. Foi difícil, as professoras falam e eu não tinha esse ensino diferenciado ainda. E era português mesmo, a nossa professora, até hoje ela vive lá na Vila Olímpica dona Alverina, e ela não, falava em guarani, e a outra professora que ensinava melhor era a mulher do chefe da FUNAI, que fala em português. Ela vinha de lá da Missão para dar aula aqui para nós [...]. Na escolinha na Vila Olímpica (onde era a escola hoje é a Vila Olímpica). Era um barraquinho de madeira, mas tinha bastante aluno. E tinha muito que ficava sem estudar, porque não tinha mais vaga [...]. Era mais difícil, porque falava só Guarani e foi indo, foi indo até que eu aprendi (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Ao se referir à escola, os indígenas lembram, com emoção, e descrevem a sua simplicidade comparada com as escolas que atualmente existem na Terra Indígena.

Eu da minha parte eu estudei quatro anos e a casa era de capim e a parede era de madeira rachada. Então, isso que a gente estudou, não era casa de material, naquela época era capim [...]. Então, ali a gente aprendeu muito, foi ali que eu aprendi melhor a escrever algumas palavras [...] eu fiquei muito contente que a gente estudou.

Dentro da educação da Missão a gente estudou de baixo de uma sala de capim (Getúlio de Oliveira, 09/03/13)¹²².

Ali ... na nossa escola. Não era escola que nem hoje lá tudo bonitinha, era um barracão grande. Isso era capim mesmo, era sapé (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Era de madeira, coberta de sapé. Na escola mais ou menos uns oito anos. E todos meus filhos foram da Missão. Acho que todos os professores mais antigos, passaram pela Missão, porque quem começou a escola aqui foi a Missão (Xisto Sanches, 18/09/12).

Na fala de Xisto, é possível notar que, atualmente, a maioria dos professores indígenas se formaram na escola da Missão. Assim, em sua fala, busca prestigiar a MEC, que teria possibilitando a muitos indígenas se formarem professores. Mas, na fala abaixo, relata os casos de indígenas que não prosseguiram com os estudos.

Então, já começavam a ensinar também a ir aprendendo, os próprios moços não gostavam, cresceram depois saíram da escola. Quando saíram já seguiram outro rumo. É onde larga tudo, uns não continuam na escola, e acaba por isso mesmo, vai trabalha e para tudo (Xisto Sanches, 18/09/12).

Assim sendo, percebe-se que nem todos que frequentavam a escola gostavam ou continuaram estudando. Muitos decidiram não optar pelo modelo ocidental colocado pelos evangélicos, afirmando, assim, o poder de escolha e a resistência de muitos indígenas pela manutenção dos próprios modos de pensar e de viver em liberdade como afirmam.

Para Xisto Sanches, os alunos que abandonaram os estudos com o intuito de trabalhar não tinham muitas perspectivas de melhorar de vida. Essa visão de *ser alguém na vida* foi transmitida para os indígenas através do SPI e, posteriormente, pela Missão que visava à transformação do indígena em trabalhadores comuns¹²³.

Para tal propósito, esses agentes do Estado em parceria com organismo religioso começaram interferir intensivamente nas famílias kaiowá por meio de culto religioso associado às atividades de educação escolar e saúde. O objetivo central desses agentes coloniais era transformar os membros das famílias kaiowá em trabalhador comum, empregado e evangélico (“crente”). Por isso, pregavam continuamente que para “ser alguém na vida” seria fundamental converter-se e arrepende-se dos seus “pecados”, frequentar a escola, não devendo mais participar de rituais religiosos e profanos do cotidiano dos Kaiowá. Dessa forma, o indivíduo Kaiowá garantiria emprego

¹²² Entrevista concedida por Getúlio de Oliveira à pesquisadora em 09/03/2013.

¹²³ BENITES, Tonico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009. 106 p. Dissertação – Museu Nacional.

assalariado e ter “tudo na vida”. Ao se tornar crente garantiria a ida da alma pós-morte ao céu. Até hoje defendem que a escolarização e evangelização seria o único meio para chegar a essa vida ideal¹²⁴.

No relato de Salvador, percebe-se a mudança de pensamento entre gerações quando apresenta a fala de seus avós e seus pais sobre a educação. Para eles, a educação não ajudava muito; deveriam aprender o básico para se relacionar com os não-indígenas, o que seria suficiente.

Mas os índios Kaiowá, ele tem a ideia dele para eles tudo é alienado, para eles o estudo não é do índio, o estudo é para o não índio, então vamos dizer é para o branco. Então, isso o Kaiowá sempre fala, começa a estudar um pouquinho e ai fala: ah você não precisa mais você tem que trabalhar ganhar dinheiro para você viver. Então, é assim que ele faz com seus filhos (Salvador Sanches, 18/01/13).

Na fala abaixo, Salvador ressalta que o seu pensamento é diferente dos seus pais e avós, que não compreendiam a importância do ensino. Diante disso, é possível perceber a sua preocupação em relação ao futuro dos seus filhos, e considera a escola como fundamental para garantir sucesso, uma boa profissão ou um emprego melhor do que estão acostumados a realizar. *“Agora a minha opinião é diferente do que os pais do que o meu avô. A minha opinião é fazer as crianças estudar, então, eu já exijo dos meus filhos estudarem”* (Salvador Sanches, 18/01/13).

Entretanto, deve-se levar em conta que o modelo de educação oferecido pela Missão era nos moldes não-indígenas, com a função de alfabetizar na Língua Portuguesa e propagar as mensagens evangélicas entre os indígenas. De acordo com Benites (2009), as aulas utilizavam trechos bíblicos, cantos, e possuíam um regimento próprio. Os materiais utilizados para ensinar os alunos eram de orientação colonialista. Quanto aos horários de ensino, estes eram totalmente desconectados da realidade cotidiana Guarani e Kaiowá.

Desse modo, é compreensível a negação da educação escolar por seus pais e avós, já que não estavam acostumados com o modelo de educação não-indígena (*karaireko*), tendo em vista que o modelo de educação tradicional indígena é bem diferente do modelo de educação ocidental.

O ensino tradicional indígena é mais do que um ensino escolar. Utilizam das suas memórias para transmitir oralmente o conhecimento de seus antepassados, de suas histórias, narram os acontecimentos de seu *tekoha*, os lugares por onde passaram, os

¹²⁴ Idem, p.31.

contatos interétnicos. Dessa forma, as crianças dão continuidade a sua cultura, ouvindo as histórias sagradas, as experiências de seus antepassados e aprendendo a organizar e realizar os afazeres diários.

Em geral, no seio de família extensa kaiowá a avó e o avô narram frequentemente aos seus filhos (as) e netos (as) as suas próprias histórias, suas estratégias e sua experiência de vida passada em cada circunstância histórica. Todos os acontecimentos relevantes do passado são narrados de modo repetitivo aos seus membros por meio de ensinamentos orais. Descrevem em detalhes os fatos significantes que ocorriam no seu território (*tekohaguasu*) tais como: a chegada dos não-índios *karai*, os conflitos interétnicos, a ocorrência de eventos rituais profanos, religiosos, etc. Uma das funções fundamentais de líder doméstico interno da família (*tekojajarekua*), líder político (*mburuvicha*) e xamã (*ñanderu*) de família é realizar a transmissão de seus saberes e sua própria história aos seus integrantes neófitos¹²⁵.

Portanto, a educação tradicional indígena integra os aspectos fundamentais de sua cultura: o território, a língua, a religião, o parentesco e a economia.

Nos últimos anos, dentro da Terra Indígena, convivem dois campos distintos no modo de pensar a educação indígena: o Ava (tradicional) e o Karai Reko (modo-de-ser dos não-índios). Muitos indígenas acreditam que a escola afastava os índios do sistema tradicional, ensinando a cultura, a língua não-indígena e substituindo, muitas vezes, o papel dos educadores tradicionais. Por outro lado, o modelo karai reko defende que a escola proporcionou-lhes assumir novos postos de trabalho (professores, agentes de saúde) e garantiu meios necessários para tomar frente na luta por seus direitos.

De acordo com Rossato (2002), nem todos os tradicionais se opõem aos letrados e vice-versa. Muitos indígenas tradicionais consideram a escola como caminho para obter um emprego melhor, relacionar-se melhor com os não-indígenas. Assim como muitos letrados se declaram favoráveis ao modelo tradicional e percebem a escola como um lugar de negociação cultural, que possibilita a busca por soluções que valorizem a cultura tradicional e a busca da autonomia.

Segundo Salvador Sanches, os indígenas enfrentam uma grande dificuldade em dar prosseguimento aos estudos, ainda que as condições para estudar tenham melhorado: *tem uma coisa, ele estuda muito só que chega num ponto cai e os outros estudam mais. Porque naquela época era mais difícil, mais difícil porque na minha época quando eu estudei na Missão Caiuá (18/01/13).*

A evasão no ensino escolar, muitas vezes, está ligada aos métodos de ensino na cultura ocidental, tão diferentes das formas de ensino tradicional indígena. Por não se

¹²⁵ BENITES, Tonico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009. 106 pgs. Dissertação – Museu Nacional. p.45.

adaptarem às regras dos missionários (nova língua, religião, hábitos, horários, punições e etc.), muitas crianças se afastaram da escola ou não deram continuidade aos estudos em níveis mais avançados.

Nesse sentido, algumas mudanças vêm ocorrendo, com o intuito de facilitar e ampliar as possibilidades de aprendizado entre os indígenas. Podemos citar a introdução do ensino bilíngue. Atualmente, nas escolas indígenas e mesmo na MEC, o ensino ocorre tanto na Língua Portuguesa quanto na língua materna: o guarani. Ademais, o aprendizado na Língua Portuguesa ficou mais fácil, seja porque os indígenas estão mais acostumados a conviver com os não-indígenas ou através dos meios de comunicação. A melhoria dos recursos metodológicos, a ampliação de escolas indígenas e a presença cada vez maior de professores indígenas também são vistos como facilitadores no processo de aprendizagem: “esse número (de professores indígenas) vem aumentando, tanto no interior das áreas, como nas escolas de missão”¹²⁶, apesar de não ser o suficiente para atender a toda demanda, mas tem a função de preservar a cultura tradicional indígena.

No entanto, as escolas que ainda seguem avaliando a qualidade do ensino a partir de referenciais integracionistas não oferecem as condições para a continuidade dos estudos. Estas não levam em consideração as dificuldades que os estudantes indígenas enfrentam com professores não-indígenas, e muitos deles não chegam a completar nem o quarto ano do Ensino Fundamental (não só porque a escola não consegue manter seu interesse, mas porque seu ritmo e suas etapas de vida são outros). Da mesma forma, não procuram saber quais são os problemas e necessidades dessas comunidades, não preparam as crianças para enfrentar sua realidade nem para serem felizes, de acordo com seu contexto cultural. Porém, continuam se preocupando com conteúdos de metalinguagem, que não fazem sentido para esses povos¹²⁷.

Do mesmo modo, a introdução dos professores indígenas, ainda que represente uma conquista desses povos, não significou de fato uma grande mudança, tendo em vista que os “professores indígenas permanecem subordinados e sob o controle dos agentes da secretaria municipal de educação”¹²⁸, e grande parte desses professores indígenas formaram-se em escolas (principalmente na escola da MEC) ou universidades

¹²⁶ ROSSATO, Veronice Lovato. *Os Resultados da Escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul* – “será o letrão ainda um dos nossos?”. Dissertação (Mestrado em Educação). UCDB. MS. 2002.p.87.

¹²⁷ Idem, p.116.

¹²⁸ BENITES, Tonico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009. 106 p. Dissertação – Museu Nacional.

não-indígenas e acabam por reproduzir os mesmo modelo de educação. Nesse sentido, Troquez (2006) observa que os índios são detentores do *saber tradicional* e vivenciam as mesmas experiências que os alunos, mas, ao mesmo tempo, são representantes do sistema escolar que se encontra atrelado às agências educacionais. Desse modo, “gravitam” entre representantes “do seu povo” e ser funcionários públicos, representantes das instituições escolares¹²⁹.

Desse modo, mesmo com um projeto político pedagógico diferenciado, há uma enorme dificuldade em efetivar, nas escolas, a tradição, os conhecimentos e a instituição educativa das próprias famílias kaiowá.

Quanto às dificuldades enfrentadas pelos indígenas, no passado, para prosseguir seus estudos, destacam-se a falta de recursos, a necessidade de abandonar a escola para ajudar no sustento da família.

Era muito beberão (seu pai), bebia muito bebida alcoólica, ele deu muito pouco caso para eu estudar. Eu tive que me virar para comprar roupa, par de livros, porque naquela época tinha que comprar. Eu tinha que sair da escola e pedir para a professora, uns dez vinte dias para eu sair trabalhando [...]. Começava a trabalhar porque na época a gente trabalhava, não era proibido, não era igual hoje (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Assim como no caso de Luciano Arévalo, Felisbino Marques também precisou se afastar dos estudos para trabalhar e ajudar a complementar a renda familiar.

Quando criança eu estudei mesmo até a segunda série. Ai depois eu sai né, porque os pais eram muito pobres e não tinha condição. Tinha que ajudar os pais devido à necessidade né. Ajudar os pais para tratar a gente né na alimentação. Ai o jeito era sair da escola para ir trabalhar e ajudar os pais. É isso ai, e depois de já casado eu comecei a estudar mais um pouco, mas muito pouco até a quarta série (Felisbino J. Marques, 11/05/13)¹³⁰.

A preocupação principal, na escola, era alfabetizar na Língua Portuguesa, o que explica, na maior parte dos casos relatados, a dificuldade no aprendizado escolar já que a maioria das crianças era monolíngue na língua indígena. Mas havia também o ensino de outras disciplinas conforme os relatos.

¹²⁹ TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a reserva indígena de dourados (1960-2005)*. 2006. Dourados, MS: UFGD. p.84-85.

¹³⁰ Entrevista concedida por Felisbino Marques à pesquisadora em 11/05/2013.

A primeira coisa era o Português e, depois, a Matemática. Eu tenho mais facilidade para aprender matemática. Agora o Português ainda fica muito difícil para mim. É ciências, essas coisas... era só um livro, mas aquele lá tinha tudinho. Então, nós estudamos tudo aquilo lá. Porque as aulas começavam às sete horas e, daí dava algumas atividades. Se você entra de manhã já faz as atividades até as oito, sete e meia e depois entra na outra, era de meia em meia hora. Era puxado mesmo, acho que era só quinze minutos o intervalo (Salvador Sanches, 18/01/13).

É mais era Matemática, Português, Ciências e História, sempre a gente fazia. Sempre tinha lanche, aqui como lá na Missão, tinha lanche. Estudava de manhã” (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Estudei até o quarto ano do antigo primário, primeira fase do ensino fundamental [...]. Era em português... normal, aprendia Matemática, Português, História e Geografia. Mas, aquele período era um período muito sofrido, porque a gente saía falando a língua e se deparava com a Língua Portuguesa. E era um ano para ouvir, para aprender a ouvir, no segundo ano você começava a falar alguma coisa em português e no terceiro ano, você começava a ser alfabetizado [...]. Antes de entrar para a sala de aula tinha uma hora de louvor, aquela oração, uma palavra da Bíblia e depois entrava para a sala de aula. Quer dizer cantava o hino nacional e depois entrava para a sala de aula (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Olha, na época eu estudava, Português, História, Matemática, Bíblia, eu estudava Bíblia também. Era, era Matemática, História, Geografia, Português e Ciências. É tudo eu estudava, é Matemática e a Bíblia. A Bíblia não tinha ainda traduzida. Era em português mesmo. Mas é perguntava da Bíblia, eram poucas perguntas [...]. Principalmente me lembro ainda hoje, perguntava... é quantos livros tem na Bíblia? Esse eu lembro, é vinte e sete no novo testamento e trinta e sete no velho (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

No final da fala de Tonani e da Édina de Souza, fica evidente a presença religiosa durante as aulas. Enquanto Édina relata sobre o canto dos hinos religiosos e do hino nacional antes do início das aulas, Tonani lembra do ensino da Bíblia realizado durante as aulas. As atividades religiosas e patrióticas estavam integradas no ensino escolar.

Segundo Benites (2009), antes das aulas, os alunos eram obrigados a participar de ritos religiosos do professor-missionário, fechando os olhos para ouvir uma oração feita por ele. Na sequência, cantavam em coro dois ou três hinos evangélicos, em

português e guarani, além do hino nacional¹³¹. Assim, a fala de Benites vai ao encontro dos relatos de Édina sobre o início das aulas.

De acordo com as falas abaixo, com o tempo, surgiu a tradução dos hinos para a língua guarani. Como os Guarani e Kaiowá apreciam muito os cantos e as músicas, os hinos evangélicos foram utilizados com o intuito de aproximar os indígenas das mensagens evangélicas.

Em Português agora é aquele hinário em guarani tinha só depois que... tem mais ou menos já é doze, quinze anos [...]. Cantávamos em Português e começaram a traduzir... E começou a aprender assim aprender, e então aqueles davam graças ao Senhor. Nós cantávamos muito Português na escola, e agora em Guarani, é depois que eu saí da escola que já começou a cantar hino em Guarani. Os que estão na escola dão graças ao senhor (Salvador Sanches, 18/01/13).

No que se refere às atividades exercidas pelas missionárias, realizavam o trabalho de professoras mas também se dedicavam a ensinar trabalhos artesanais, trabalhos domésticos e ficavam responsáveis pelos cuidados quanto à higiene.

Conforme a missionária Estácia de Souza, além de professora, ela exerceu outras atividades na Missão: *a gente tinha trabalho com as senhoras, era remendo de retalhos, artesanato que a gente inventava, tudo que podia para aconchegar mais as senhoras junto à Missão. Os jovens a gente fazia trabalhos aos sábados, fazia cursos bíblicos e depois tinha jogos à tarde.* Assim, as missionárias procuravam envolver, ao máximo, os indígenas em atividades dentro da Missão a fim de que convivesses por mais tempo com religiosos e, conseqüentemente, aprendessem o mais rápido possível os novos valores do *mundo civilizado* e da religião protestante.

Durante os intervalos das aulas, os indígenas relembram as brincadeiras que os divertiam como jogo de bolita:

Era muita arte. Olha e naquele tempo nos saíamos para o recreio, a nossa brincadeira e era jogar bolita. Bolitinha, já era qualquer coisinha, já estava lá brincando. Era muito brincalhão e brincava e brigava também. Vivia com o nariz todo inchado, de tanto levar porrada (risos) (Tonani Jr de Souza 30/01/13).

No meu tempo de escola era muito pouco né. Mas, deu para sair uma brigas né (risos). Não era briguento, só briguei uma vez e hoje ele é irmão da igreja. Mas, era por causa de uma bolita lá na escola. Nós brincávamos mais, naquela época, de bolita,

¹³¹ BENITES, Tonico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009. 106 p. Dissertação – Museu Nacional.p.81.

ninguém queria perder. E ele pegou todas as bolitas da raia e correu né, e era minhas as bolitas. Eu virei o bicho e corri atrás dele né, e peguei ele, que era para pegar as bolitas, mas não era para bater nele. Ele fez assim (repetindo o ato do menino) bateu no meu nariz e saiu sangue. Eu peguei uma pedra e joguei, e acertou no tornozelo dele (Felisbino J. Marques, 11/05/13).

De acordo com Tonani, nos sábados, a missionária Lóide Bonfim realizava muitas brincadeiras, atraindo os jovens para a Missão, mesmo depois que acabou o orfanato.

E ali era todo o sábado ela fazia brincadeira e todo o sábado tinha muito jovem. Mesmo depois que terminou o orfanato ela ainda fazia as brincadeiras dela, sábado... à dona Lóide fazia as brincadeiras. Brincava até nove, dez horas, até nove, onze horas. Ai acabava e o pessoal ia embora. As crianças eram criativas e dai ia embora (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Como punição pelas traquinagens realizadas na escola, Felisbino Marques conta que as professoras os colocavam de joelhos no chão: *deixavam de castigo de joelho, no chão mesmo, no tijolo. Na época era a dona Lóide era ela braba (risos).*

Na escola estudava muito, era bom. Eu fui muito arteiro quando menino, eu brincava muito. A minha colega não podia deixar cabelo para trás assim, que era aquelas carteiras, os cabelos caiam e eu passava a gilete (risos) [...]. Cortava os cabelos delas assim, sem elas nem perceber, porque o cabelo era comprido. Depois achava um punhado no chão. Eu pegava a gilete e cortava. Quando a professora me pegou, colocou na frente o quadro negro e me deixou em cima de grão de milho [...]. E fazia de novo, era muito cabeçudo. Outra hora a professora pegava a régua e batia na minha cabeça. Naquele tempo a régua era de madeira comprida assim... e quebrava na minha cabeça. Eu já levei reguadas. Hoje é de plástico (Tonani Jr. de Souza 30/01/13).

Hoje não pode mais (Maria de Lourdes, 30/01/13).

Perante os maus tratos recebidos das professoras, como ficar de joelhos no milho e levar reguadas de madeira na cabeça, Maria de Lourdes se mostra bem esclarecida quanto aos direitos assegurados aos alunos, lembrando que atualmente eles não podem receber esses tipos de castigo. As punições recebidas na escola causavam constrangimento nos alunos e interferiam no processo de aprendizado, impedindo, muitas vezes, a continuidade dos estudos.

Diante do que foi exposto, percebe-se que o ensino tradicional indígena vai muito além da educação escolar ocidental. Melià (1979), faz uma distinção entre

educação indígena, que corresponde à pedagogia tradicional relacionada à própria vida do grupo, e *educação para indígena* que é representada pela educação formal, através das escolas, de profissionais especializados em educação entre outros.

A iniciação aos estudos com métodos ocidentais trouxeram mudanças radicais no modo de vida dos indígenas, que tiveram de se adaptar à língua, disciplinas, horários, castigos, comportamentos, praticamente desconhecidos até então. Desta forma, a escola, ao seguir os métodos ocidentais, contribui para enfraquecer a cultura tradicional. Conforme Brand (1997), isso ocorre quando a escola ignora a vivência e a história indígena em prol da experiência e história dos outros.

Por muito tempo, a escola foi discutida entre as famílias extensas. Alguns consideram que esta contribuiu para afastar os indígenas da tradição, levando-os até mesmo a negar a própria identidade indígena e valorizar a cultura dominante. Outros percebem na escola um importante meio para se alcançar o progresso, manter melhor relacionamento com o não-indígena, além de conferir prestígio e poder político dentro de sua comunidade.

Assim, a continuidade do ensino escolar é visto por muitos indígenas “como um presente (dádiva), que representa um *caminho de futuro*, especialmente para os jovens, entendido, nesse caso, como seguir o modo-de-ser dos não-índios (*karaireko*)”¹³², ou seja, como uma possibilidade de garantir um futuro melhor, um trabalho assalariado.

Nesse contexto, deve-se levar em conta que a ideia de *ser alguém na vida* já havia sido transmitida pelos agentes do governo e depois pela MEC. Assim, apresentavam a escola como um instrumento para alcançar a inserção no mercado de trabalho, no *mundo civilizado*, na busca de melhores condições de vida.

Cabe salientar que a escolarização dos indígenas, por si só, não garante *um futuro melhor* e/ou um emprego/profissão, tendo em vista que a garantia de emprego, muitas vezes, depende da situação de parentesco ou da influência que esse indivíduo mantém com as lideranças políticas e/ou com os missionários. Além disso, as poucas ofertas de trabalho interno, para os escolarizados, ocasionam a saída da aldeia em busca de trabalhos na cidade. Mas ao se prepararem para o mercado de trabalho, deparam-se

¹³² ROSSATO, Veronice Lovato. *Os Resultados da Escolarização entre os Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do Sul* –“será o letrão ainda um dos nossos?”. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação). UCDB. MS. p.152.

com a concorrência externa desleal e, muitas vezes, sofreram ou sofrem com a discriminação.

Entretanto, apesar de os indígenas perceberem que a escola não é suficiente para resolver todos os seus problemas, consideram que é fundamental para sua integração na sociedade não-indígena e principalmente para sua inserção no mercado de trabalho.

Os entrevistados manifestaram, também, a esperança de que os mais jovens passem a utilizar a escola como meio de reafirmação das identidades e da construção permanente de sua autonomia.

A Constituição Federal de 1988, no artigo 210 (parágrafo 2º), assegura o atendimento à especificidade dos grupos indígenas através de uma escola diferenciada com “a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”¹³³. Segundo Troquez, esse objetivo só será possível através de um currículo “intercultural”, que combine os etnoconhecimentos do grupo (etnomatemática, etnociência, dentre outros) aliados aos conhecimentos “universais”; produção de material didático específico para cada realidade indígena (contexto sócio-cultural e lingüístico); calendário diferenciado do sistema oficial que respeite as datas festivas, os períodos de colheita, dentre outros, das comunidades nas quais a escola está inserida¹³⁴. Além disso, é preciso a participação efetiva de professores, lideranças, alunos, comunidades e poder público na luta pela efetivação de uma escola indígena conforme assegura a Constituição brasileira.

¹³³ BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF. Senado: 1988.

¹³⁴ TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Práticas Curriculares na construção da escola diferenciada*. UFGD. 2012. p.8. Disponível em: <http://www.rededesaberes.org/3seminario/anais/textos/ARTIGOS%20PDF/Artigo%20GT%202B-09%20-%20Marta%20Coelho%20Castro%20B.pdf>. Acesso em: 30/04/2014.

3.2 Nhanderoga

Nhanderoga, que na língua guarani significa “nossa casa”, foi o orfanato que abrigou várias crianças indígenas na Missão. Criado em 1939, era uma casa de madeira em formato de T, com dois dormitórios, um para as meninas e outro para os meninos. A construção do orfanato foi possível com a contribuição das missionárias Áurea Batista¹³⁵ (1937), Lóide Bonfim (1938) e Elda Rizzo Emerique (1939), que vieram para região de Dourados. Possuía uma horta e, próximo a ele, realizava-se o plantio de alimentos para o consumo próprio, como a mandioca e o milho¹³⁶.

Dentre os principais motivos utilizados pelos missionários para a criação do orfanato, apresentam-se:

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, apud CARVALHO, 2004, p.111).

No tocante à criação do orfanato, Édina diz que um médico da MEC contou que foi necessária sua criação devido a um surto de epidemias que assolou a comunidade indígena na década de 1930, o qual matou vários indígenas e deixou muitos órfãos.

E uma vez um médico, um informante me disse que a Missão criou o Nhanderoga porque naquela época teve um surto de varíola, sarampo e catapora e muitas crianças ficaram órfãs e, uma forma de amparar essas crianças, foi abrir o Nhanderoga. Foi ideia da dona Lóide (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

O orfanato começou porque o branco trouxe doenças, nós somos resistentes a várias doenças, mas ele não (o índio). Então, começou a febre amarela, aí veio a vacinação da febre amarela e quem vacinava era o exército, durante muitos anos[...]. E

¹³⁵ De acordo com Áureo Batista Brianezi sua mãe Áurea Batista Brianezi era presbiteriana e seu pai Francisco Brianezi era pastor da igreja metodista. Sua mãe foi à primeira missionária brasileira a trabalhar na Missão Evangélica Caiuá; atuou como professora (além de exercer outras funções). Depois veio o seu pai para exercer a função de técnico agrícola; eles se conheceram e se casaram na Missão. Contudo, no início da década de 1940, a igreja Presbiteriana e Metodista se separou e, sua mãe saiu da MEC, pois precisou acompanhar seu pai. Assim, Francisco Brianezi fundou a Igreja Metodista de Dourados.

¹³⁶ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. (Dissertação mestrado). 2004. 98 f.

foi levado para Minas a dona Elda (R. Emerique) e minha mãe para fazer o curso de enfermagem na Cruz Vermelha brasileira. Minha mãe tem o curso e era enfermeira de guerra da cruz vermelha brasileira, por causa desses surtos de doenças. (Áureo B. Brianezi, 30/05/14).

O relato de Áureo B. Brianezi também confirma o motivo da criação do orfanato depois dos surtos de doenças que atingiram a população indígena na década de 1930. De acordo com Áureo, sua mãe e a missionária Elda precisaram ir a Minas Gerais fazer um curso de enfermagem para poder cuidar das crianças indígenas doentes.

Montaram um orfanato ela (Áurea Brianezi), dona Lóide e dona Elda Emerique. As missionárias resolveram criar o orfanato. Colocaram o nome Nhanderoa que quer dizer “nossa casa”. Inicialmente foi criado para tratar as crianças doentes [...]. Ai elas resolveram de criar o orfanato. E o orfanato não foi criado por livre espontânea vontade. Depois tomou outros rumos. Ai fizeram uma casa para o orfanato e tinha uma parte masculina e uma feminina e tem aquela coisa toda de orfanato (Áureo Brianezi, 30/05/14).

No entanto, não havia só órfãos no local, mas também as crianças que frequentavam a escola da MEC. Segundo Edina de Souza, os missionários perceberam que as crianças que frequentavam a Missão percorriam um longo caminho e cheio de adversidades. Por isso, seria melhor que estas ficassem hospedadas no Nhanderoa durante as aulas e, nos finais de semana, os pais vinham buscá-las.

Eu e as minhas irmãs moramos no Nhanderoa um período, é dois anos [...]. Foi um acordo feito da dona Lóide com os pais. Como a dificuldade do acesso para a Missão era muito difícil, porque aqui era floresta, então, a gente tinha que atravessar toda floresta para chegar à Missão e combinou com os pais. No domingo à noite quando os pais iam para igreja, os pais já levavam os filhos, a gente já ficava no Nhanderoa. Ficávamos a semana inteira para estudar. Na sexta-feira de tarde tinha o culto e os pais iam e nos traziam. O pai ia trazer a gente. É no domingo de noite voltava para lá (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Entretanto, muito mais do que a vontade de acolher crianças que moravam longe, estava a intenção de garantir que mais crianças indígenas passassem a residir na instituição. Assim, os religiosos poderiam ensinar, de forma mais eficiente e eficaz, o aprendizado dos novos valores e práticas da cultura ocidental e da religião cristã.

Conforme os relatos, o orfanato atendia às necessidades básicas de cada interno tanto em relação à alimentação quanto a roupas e calçados e materiais de higiene e estudo.

Todo mundo ganhava roupa, roupa bem passadinha, bem cuidada e nós sempre tínhamos calçado, porque nós estudávamos também. Nós tínhamos de tudo, tinha comida, só que a comida era bem certinho mesmo, bem. O pessoal não comia para estourar a barriga. Mas, a comida se tinha uma pratada era só aquilo ali mesmo. Comida tinha de manhã [...]. Nós não usávamos o café ainda naquela época... o café diz que trabalhava muito na cabeça das crianças (risos). Era chá e leite... e mingau, um pratinho de mingau, um mingau de milho mesmo [...]. Era de manhã... sete horas, tinha um sino que batia lá [...]. Muita, muita gente, acho que tinha seis mesas, cada uma, aquilo enchia (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Além do ensino escolar, as crianças do orfanato tinham outras atividades: os meninos realizavam os trabalhos no campo, como plantar e colher, destinados ao consumo próprio, e as meninas ajudavam nos trabalhos domésticos.

Nós, o que estudava na parte da tarde ia, os que não estudavam iam trabalhar [...]. Cada um fazia, nós plantávamos muito era mandioca ali, nós plantávamos muito ali e cuidava. Tinha um responsável dos meninos, tinha um que era irmão da dona Lôide [...]. E o pessoal tinha que trabalhar, ele ensina e fazia tudinho. Ele ensinava a trabalhar e as meninas também, tinha uma para ajudar também (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Só que mesmo na época do Nhanderoa não tinha atividade de tarde. Tínhamos outra atividade, trabalhar em horta, varrer, porque era muito grande a Missão. Tinha um terreiro muito grande, trabalhar em horta nos pomares, para a própria alimentação e limpar tudinho o Nhanderoa, essas eram as atividades (Édina de Souza, 28-03-13).

Só que esse orfanato as próprias crianças trabalhavam e se auto sustentavam ali. Naquele ambiente de roça que os missionários foram colocando, foram fazendo os meninos passaram a trabalhar. E teve alguns deles que ficavam na olaria alguns deles que foram trabalhar na serraria na Missão. Não tinha esse negocio de trabalho infantil naquela época (Áureo Brianezi, 30/05/14).

De acordo com Tonani, havia um horário determinado para todas as atividades. Como havia muitas crianças, precisavam ter disciplina e, assim, os missionários controlavam todas as atividades dos internos.

Trabalhava até às onze horas, aí a gente parava para lavar as mãos e para almoçar [...]. De tarde tinha aula, eu como estudei de manhã ia trabalhar à tarde [...]. Cinco horas, até seis horas, porque eu lembro que sete horas batia o sino para agente ir estudar e a luz ali era a motor [...] tinha um gerador, até 11 horas nos estudávamos, até às 10 horas. Começava às 7 e às 10 cada um tinha que comparece lá, não queria saber onde estava. O chefe, que era o diretor, procurava. Falava: onde você estava? O que estava fazendo? A pessoa tinha que dar conta (risos), tinha que estudar mesmo. Mas, estudava mesmo, cada um tinha sua mesinha e ele ia lá e voltava, tinha que estudar mesmo (Tonani Jr de Souza, 30/01/13).

Percebe-se que a disciplina norteava todas as atividades a que as crianças internas deveriam se submeter: havia horário para levantar, para o estudo, horário para os meninos trabalharem na roça e as meninas para realizarem as atividades domésticas ou outras tarefas reservadas pelos missionários; horário para o culto, para o banho e para dormir. Portanto, durante todos os dias, as crianças estavam sujeitas a uma rígida disciplina.

Quando acabou o orfanato, Tonani tinha catorze anos. Segundo seu relato, estavam acontecendo casos de gravidez entre os internos, apesar de haver vigilância dos missionários e dos dormitórios serem separados. Diante dos acontecimentos, Lóide resolveu fechar o orfanato. Apesar de toda a vigilância, os missionários não conseguiam ter o controle sobre todos internos.

O Reverendo e a dona Lóide viram que no orfanato estava havendo muitas desavenças, porque as meninas aparecem... e os meninos era tudo rapazes já, aí estava aparecendo coisas [...]. Eram separados (os dormitórios). Os das meninas lá embaixo e nosso aqui em cima... era lá para baixo, assim. E dos meninos no fundo da igreja, no fundo, assim, daquela matinha lá era dos meninos. O que acontece e que quando terminou o orfanato tinha umas três ou quatro meninas grávidas já [...] eles “discupintavam” para lá e aprontavam. Tiveram umas três, eu lembro quando terminou, duas ainda conseguiram fazer casar, mas dois meninos sumiram [...]. Então, daí a dona Lóide resolveu terminar o orfanato era a melhor coisa. Dava muita dor de cabeça para eles (Tonani Jr de Souza, 30/01/13).

Os relatos de Áureo Brianezi também confirmam a fala de Tonani de que o orfanato teria terminado devido aos casos de gravidez entre os internos e as dificuldades de as missionárias lidarem com esse problema, em um período que falar de sexo era um tabu.

E começou a dar problemas quando esses meninos começaram a ficar adolescente e começou a engravidar as meninas no orfanato. Para nos não é natural, mas para eles era normal, na cultura deles na época, não sei hoje? A relação sexual não tinha muito o preconceito que a gente tem [...]. Imagina uma Missão de três igrejas respeitadas, o que iam dizer: olha essa aqui é nossa menina aí olha a barriguinha dela. Então, teve alguns meninos que casaram e voltaram para mata. Teve alguns que tiraram daqui para estudar e teve alguns que as missionárias assumiram (adotaram). Minha mãe tinha oito filhos quando se casou com meu pai, dona Lóide tinha mais alguns depois quando casou com o Reverendo Orlando. Então o orfanato fechou por esse motivo. As igrejas não tinham como lidar com isso. E de quando em quando começou a vir, vinha uma comissão de pastores, mas vinha lá de São Paulo e do Rio de Janeiro para visitar a Missão. E eles não tinham condição de entender esse problema do ponto de vista cultural [...]. E outra coisa também, as missionárias eram todas solteiras e não tinham tato para trabalhar com isso. Hoje a gente fala de sexo abertamente, mas a sessenta, setenta anos atrás, não podia falar de sexo, então, como é que ia tratar desse assunto? Agora se for à escola, à escola fala. Então era um problemão que foi criado e tentaram apaziguar e fechou em 1942 (Áureo Brianezi, 30/05/14).

O orfanato possibilitou um contato maior entre as crianças indígenas e os missionários. De início, foi criado com o objetivo de cuidar das crianças órfãs principalmente devido ao surto de epidemia. Porém, esse objetivo se expandiu quando começam a abrigar crianças que moravam longe da instituição. A lógica era simples, os missionários queriam subtrair as crianças indígenas o máximo possível de suas famílias. As crianças apresentavam a melhor fase para receber e se apropriar dos valores da vida adulta. Desta forma, os religiosos poderiam ensinar para as crianças as normas, os padrões e valores da cultura não indígena, através da educação escolar, do uso da Língua Portuguesa, da igreja cristã, dos trabalhos domésticos e no campo, da alimentação, das brincadeiras e das festas.

3.3 Medicina tradicional x medicina ocidental

Para os povos indígenas, a doença era adquirida, provocada e merecida moral e espiritualmente, estava ligada às questões sociais, da natureza, da cosmologia e do exercício do poder. Assim sendo, a “saúde é natural, é uma dádiva da natureza, mas cuja manutenção depende de permanente vigilância e cuidado contra os espíritos maus da natureza. A doença, portanto, é o resultado da luta interna da natureza entre os espíritos bons e os espíritos maus”¹³⁷.

Diante das doenças, cabia ao xamã o papel de curá-las. Conhecedor dos segredos e das capacidades da natureza, era uma espécie de intermediário entre os seres naturais e os sobrenaturais. Dessa forma, os indígenas já possuíam os seus métodos próprios de tratamento, praticavam seus rituais xamanicos de cura e utilizavam de várias ervas e raízes para tratamento de doenças.

Contudo, o contato constante com a população não-indígena levou ao surgimento de epidemias, moléstias e vícios que, muitas vezes, vitimavam os indígenas e os xamãs não conseguiam mais solucioná-las. Assim, cabia aos missionários o dever de desacreditar entre os índios as práticas de xamanismo, através da implantação de uma medicina que conseguisse trazer a cura para os enfermos.

Desse modo, as atividades desenvolvidas na área da saúde foram de extrema importância no projeto missionário e, logo de início, os religiosos já colocaram em prática as atividades médicas¹³⁸.

De acordo com Carvalho (2004), havia o risco dos missionários serem responsabilizados quando os tratamentos não surtiram os efeitos esperados, sobretudo nos períodos de epidemia. Quando isso ocorria, necessitavam da ajuda de capitães e agentes do SPI para esclarecer e convencer os indígenas de que o médico não tinha culpa pelo acontecido. Quando se tratava de convencer as crianças do tratamento médico, o método adotado era atrair-lhes a simpatia por meio da distribuição de doces. Verifica-se que a base de troca entre o não-indígena e o indígena esteve presente em vários momentos.

¹³⁷ LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

¹³⁸ O primeiro missionário médico foi o doutor Nelson de Araújo, este realizou várias visitas nas casas dos indígenas a fim de tratá-los.

3.3.1 A visão do Guarani e Kaiowá sobre os tratamentos de saúde

De acordo com os relatos, os indígenas possuíam sua própria forma de tratar as doenças, mas, caso estivessem muito doentes e não conseguissem melhorar, mesmo após ter recorrido aos rezadores, passavam então a procurar o médico na Missão.

Quando eu era criança, eu tinha mais ou menos cinco anos de idade, fui mordido por cobra. Como não tinha hospital aqui me levaram lá no Evangélico. De lá eu vim e fiquei internado no posto da FUNAI. Tinha uma casa e eu fiquei internado ali no posto. É ai ganhava medicamento, medicamento era grátis (Salvador Sanches, 18/01/13).

Para Xisto, no passado, existiam muitas plantas medicinais e pessoas que preparavam os remédios, mas, atualmente, isso teria acabado levando os indígenas a recorrerem ao hospital da MEC.

Alguns naquele tempo ainda, eles tinham remédio do mato, mas, dependendo da doença então eles corriam para a Missão, mas grave corriam para a Missão. Só que hoje acabou o remédio. Tem remédio, mas ninguém mais conhece [...]. Também acabou o mato, acabou tudo (risos) (Xisto Sanches, 18/09/12).

No entanto, sabe-se que ainda existem rezadores na Terra Indígena de Dourados, conhecedores das rezas e das plantas medicinais. Nesse caso, podemos pensar que a intenção de Xisto é apresentar uma justificativa por não estar recorrendo aos procedimentos tradicionais, ou pelo menos, por querer transmitir essa intenção.

No tocante aos procedimentos na área de saúde, Maria de Lurdes relata as mudanças quanto à entrega de medicamento que foram realizadas pelo o Ministério da Saúde devido ao risco da automedicação, que pode piorar e até mesmo levar à morte quem faz uso inapropriado.

Os indígenas não pegam mais remédios, se chegar e pedir tem que fazer consulta. Sem a consulta não arruma nada não... só se comprar. Antigamente não, não precisava... se estava doente na casa com febre podia pedir para a família ir lá (na MEC) buscar. Isso era uns doze, quinze anos para trás (Maria de Lurdes, 30/01/13).

A experiência mais longa no tratamento na área de saúde, entre os indígenas entrevistados, ocorreu com Tonani. Esse período é considerado por ele como a fase mais complicada e transformadora de sua vida.

Quando eu fiquei doente. Fui para o hospital, fui tirar chapa [...]. O pulmão já estava cheio, o outro estava começando também. Ai eu fui, fiquei internado, e seis

meses de tratamento, e nesse intervalo eu pensei, já que eu larguei (bebida) seis meses. Eu falei então tem que parar mesmo [...]. Dai eu tirei a chapa e minha sobrinha passou aqui. É filha de Emiliano também chama Zélia, ela era enfermeira aqui na Missão [...]. Eu falei e dai como que está? Oh tio falar a verdade para o senhor de um lado já está cheio e já passou para o outro também... Sábado eu bebi uma garrafa, no domingo eu fui lá, não fiquei contente, comprei um litro e bebi tudo domingo e segunda-feira eu tinha que apresentar. Eu joguei no chão e falei essa é a última. Mas aquilo eu bebia que nem água já não sentia mais o gosto do álcool. Dai eu fui internar [...] e fiquei seis meses (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Por muito tempo, Tonani ficou em tratamento. Contraiu duas vezes a tuberculose e, como bebia muito, sua situação se agravou. Somente quando começou a sentir-se muito mal é que percebeu o quanto era perigosa sua enfermidade e que ela poderia levá-lo à morte. A partir de então, decidiu parar de beber. Ele considera os missionários como os principais responsáveis pela cura de sua doença, já que os médicos sempre o trataram e aconselhavam que parasse de beber.

Dezenove anos já, eu parei (de beber) quando eu peguei essa doença da tuberculose. Porque a tuberculose eu já peguei duas vezes, a primeira vez foi descoberta em seguida, não chegou me judiar, agora essa segunda me judiou. Me judiou porque eu ainda bebia muito (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

O uso de bebida alcoólica entre os indígenas está também relacionado a fatores sociológicos. São vários os motivos que podem levar ao uso de bebidas alcoólicas, como a relações de parentescos desfeitas, deslocamentos forçados, sentimento de inferioridade diante do “outro”, vivência em um espaço insuficiente para a realização das atividades produtivas, políticas, e rituais provocados a partir do contato interétnico.

No tocante à presença do rezador, percebe-se, nos relatos, que, em grande parte, continuou a ser procurado, ainda que os doentes recorressem ao hospital da Missão Caiuá. Nesse sentido, acreditavam que os dois ajudavam no tratamento das enfermidades, ou seja, o trabalho de um complementava o trabalho do outro.

Primeira coisa, primeiro a reza ...o vô e a vó colocava remédio para a gente e se precisar a gente vai (Floriza de Souza, 03/03/13).

Olha alguma parte o rezador ajudava, também ajudava. Ajuda, o rezador ajudava também, mas aí a parte da cobra eu usei duas coisas; veio um rezador e rezou em mim e veio também um doutor, os dois estavam me ajudando. Hoje não tem mais rezador, muito difícil, acabou [...]. Lá eu fui para o hospital, um dia só e voltei e fiquei

internado com poucos dias também na FUNAI, ai depois na minha casa já usei remédio mesmo... nativo (Salvador Sanches, 18/02/13).

Nós íamos muito (no hospital da MEC) porque o que atendia a gente era só a Missão. Também (frequentava o rezador). Até hoje, até hoje a minha filha leva a bebezinha na benzedeira... Minha sobrinha que saiu daqui também leva, acho que ela saiu de lá. Tem uma benzedeira muito boa ali, ela benze com o mbaracá. A Tereza... é de idade (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Contudo, ao se referirem à presença de rezadores na TI de Dourados, percebemos a contradição nos relatos de Salvador Sanches e de Edina S. de Souza. Enquanto Salvador nega a existência dos rezadores, Edina afirma que eles continuam presentes, e que sua família constantemente os procura. Provavelmente, isso ocorre por se tratar de pessoas que frequentam campos religiosos opostos. Assim, a tendência de Salvador, enquanto membro da MEC, é negar ou desacreditar o trabalho dos rezadores atuais; por outro lado, Edna de Souza, que está mais voltada para a cultura tradicional, acredita e frequenta os rezadores.

Segundo Alda, antigamente seu pai realizava a reza e indicava um remédio caseiro que curava toda enfermidade, não precisava de médico. Seus pais transmitiram para ela muito dos seus conhecimentos: *meu pai fazia assim, ele benzia, só uma vez que ele benzia, depois não benze mais e sara a pessoa e ele procura remédio [...]. É eu aprendi com meu pai e com a minha mãe ela esta viva ainda, minha mãe já esta com 106 anos* (Alda Silva, 28/03/13).

O cacique Getúlio conta que já está colocando em prática os ensinamentos que recebeu de seu avô e curando muitas pessoas: *o resto da minha cultura hoje eu tenho que segurar essa parte tudinho e já estamos curando também a comunidade aqui na aldeia de Dourados. Eles me conhecem como cacique* (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

Antes de se tornar cacique, Jorge da Silva conta que trabalhava em uma fazenda e, um dia, intoxicou-se com veneno. Diante disso, precisou recorrer aos cuidados dos médicos da Missão. Seu pai e seu sogro eram caciques, mas ele não pôde procurá-los, pois estava trabalhando longe em uma fazenda na região de Dourados.

Eu mesmo fiquei doente na época que o meu pai estava no negócio, foi participar da cultura né. Na época, assim, eu estava trabalhando por fora. Enquanto o meu pai e meu sogro estavam vivos, eu trabalhava fora para manter a minha família. Na época que eu fiquei doente lá, ele me tratou lá e eu sarei lá. A primeira vez que eu fiquei intoxicado de veneno, eu estava passando veneno, aqui na fazenda Kaiowá, e

fiquei doente e fiquei vinte e três dias, lá (no hospital da MEC) internado (Jorge da Silva, 16/03/13).

Após a morte de seu pai e de seu sogro, Jorge se tornou cacique e construiu sua casa de rezas na qual trabalha juntamente com sua família. O relato abaixo confirma a presença dos indígenas doentes tanto no hospital da MEC como na casa de rezas.

[...] ele tratava nos dois, ele ia para a Missão ai vinha aqui também. A gente fazia, ajudava os dois [...]. A gente faz, é remédio, essas coisas a gente ajuda. Ajuda o pessoal que vai lá na Missão, vem aqui faz oração, a gente faz todas as coisas, dá remédio caseiro (Jorge da Silva, 16/03/13).

Segundo Tereza, antes de se tornar rezadora, chegou a ficar internada no hospital da Missão. Mesmo internada, também ajudou no hospital com simples trabalhos. *Nós ajudamos lá (no Hospital Porta Esperança), eu ajudei bastante lá. Porque, porque nós, nós tem dois lados. E eu estava trabalhando (Tereza Espíndola, 15-05-12).*

Depois de se tornar rezadora, Tereza afirma que muitos indígenas convertidos ao evangelho continuam a procurá-la para fazer benzimentos. Como pode ser visto no caso abaixo:

Mesmo assim, qualquer criança que está doente lá na Igreja, irmão, irmã, mesmo assim, ela vem também procurar. Ai minha filha falou para mim: Porque você está fazendo trabalho para ela? Porque ela é evangélica, quem tem criança, tem que ir na igreja, ficar lá e vigiar. Mas, o povo não sabe o que vai fazer. O que vai fazer? Ela está chorando, está gritando, não sei o que vai fazer. Mas nosso índio, nosso índio é rezando, pedindo de lá para descer e curar uma pessoa, criança, qualquer um, para curar o mal, mandar remédio para tomar e cura. Eu não sei o que essa evangélica está, o que está fazendo para nós aqui na aldeia. Acho que para mim é só para ganhar dinheiro, entra aqui (Tereza Espíndola, 15-05-12).

Ao conversar com os indígenas, verifiquei que a maior parte deles possuíam, ao redor de suas casas, plantas medicinais e costumavam utilizá-las como remédio, a fim de tratar diversas doenças. No entanto, Salvador diz que a preguiça atualmente está levando muitas pessoas a deixarem de preparar os remédios caseiros para utilizar os remédios de laboratório.

Porque todo o remédio é difícil de fazer, aquele lá mesmo, tem que, não é a casca, tem que raspar e o pó dele você mistura bem. Tem que coar e, em uma água morna e passar na coisa, na pele. Agora aquele lá não. Você ferve a casca dele, faz um

chá da casca e toma para a gripe e fica bem bom. Então, tem bastante remédio, mas como hoje a preguiça toma conta para chegar e fazer (Salvador Sanches, 18/01/13).

Percebe-se que Salvador reproduz o discurso preconceituoso, proferido pelos agentes colonizadores e evangelizadores, que definem os indígenas como preguiçosos. Porém, o discurso de que índio é preguiçoso é falso. Nesse caso, devem-se pensar os motivos que podem ter contribuído para reduzir a prática de fazer e utilizar remédios caseiros, como a influência da medicina ocidental, a demora ou ineficácia de algumas plantas diante da doença, entre outros.

O quintal da casa de Tonani e Maria possui diversas ervas e raízes medicinais e, durante as conversas, o casal fez questão de mostrar os remédios que possuem e explicar a função medicinal deles.

Aqui nós temos uma porção de remédios caseiros, aqui ao redor de casa, aqui mesmo, aqui atrás do carro tem o chapéu de coro... é depurativo para o sangue. Esse aqui mesmo é o guaco... arruda [...] Nós temos cana braba também é um bom remédio... guaraná. Então, esse guaraná, raiz de sapé e essa cana brava cura até doença de rua, falar a verdade, cura até doença de rua. Pode tomar que é pá bufe [...]. Limpa todinho o sangue, nós temos dele aqui. Só não tem sapé que esse já não tem mais (risos) (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

O aprendizado sobre a função das plantas e das ervas medicinais foi passado através da mãe de Maria: *e isso aí, eu já vim sabendo da minha mãe* (Maria de Lurdes). No caso de Tonani, aprendeu ao longo da vida, com as pessoas que conheceu e passaram a ensiná-lo. [...] *essa cana brava... eu vi tomando meu patrão, ai ele me ensinou, perguntei para ele de curiosidade minha. Perguntei: para que você vai tomar isso aí? Ai ele me contou para que era, mas é bater e valer também* (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Durante as conversas, a figura do cacique sempre esteve presente, assumindo papel diferente na opinião dos indígenas de acordo com o tempo. Os caciques estão ligados à cultura Guarani e Kaiowá. Desta forma, os indígenas relembram várias histórias associados à presença desse líder, que ficaram marcadas em suas vidas. Os caciques são líderes políticos e, atualmente, estão atuando na TI. de Dourados também nos trabalhos religiosos com as casas de rezas, os quais, aprenderam com seus avós ou pais.

É perceptível, na fala de Emiliano, a importância que adquiria o cacique, sendo responsável por solucionar problemas relacionados à saúde sem recorrer à presença de um médico.

Eu vou dizer para vocês na minha aldeia em Caarapó de 1966 para 1970 mais ou menos. Eu também tinha um cacique que ele cantava assim, rezava bem da cultura mesmo indígena era um cacique daqueles. Engraçado foi que uns dez anos me acompanhou bem dizer quando eu perdi minha mãe, com doze anos, onze anos [...]. E esse patrício meu, mas sabia de tudo, mas completo assim [...]. Não, ele sabia mesmo, ele sabia na época, não precisava levar a mulher, assim, para o médico. Existe o remédio para curar, assim, para menstruação... é mas para tudo, tudo... para mulher não ter mais filhos existe também um remédio (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

Desse modo, Emiliano descreve a angústia que sentia por ter apenas filhas mulheres, enquanto os seus patrícios tinham filhos homens. Esse fato leva-a procurar um cacique para ajudá-lo a resolver o problema.

Eu também trabalhei na fazenda e pessoal quase todo ano tinha filho com a mulherada e cada um nascia menino. E eu trabalhava e nasceu minha filha, a segunda. Um patrício meu falou: você não vai ter um filho homem rapaz! Você precisa ter um. Olha só a ideia do Kaiowá. Ai eu fui lá, nesse mesmo Kaiowá, esse cacique Kaiowá e falei o problema é assim e assim, existe algum remédio para tomar, assim, porque em casa está nascendo só menina. Eu queria um guri, pelo menos um rapaz dentro de casa. Ele falou vamos lá ver para você. Nós descemos no brejão lá e ele mostrou qual o remédio. Disse: esse aqui você pode tomar, leva esse aqui e você tomar. Tem que tomar três vezes e depois, daqui um ano você vai ver (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

Depois de seguir as instruções do cacique, após um ano Emiliano teve um filho, o único menino, conforme o cacique havia dito. Com o passar dos anos, porém, Emiliano e sua família se converteram a religião presbiteriana e deixaram de recorrer aos caciques. Apesar da mudança de crença e da introdução de novos valores, Emiliano parece indeciso quanto ao nascimento de seu filho. Não sabe se ocorreu devido ao remédio indicado pelo cacique ou se teria sido a vontade de Deus. Esse fato demonstra que a eficácia dos rezadores, pelo menos do passado, não é negada, mesmo após a “conversão” do indígena à religião presbiteriana.

Mas hoje, depois que eu aprendi a religião, da crença do evangelho que tudo, tudo, depende de Deus. E exatamente com um ano o meu menino nasceu. Meu único menino também. E engraçado que ele falou para eu também, que eu ia ter só um guri

mesmo e o resto era menina [...]. Agora eu sempre penso, eu sempre digo nas conversas com a mulher: vai saber será que foi o remédio ou... ou foi Deus que... (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13)

Com relação às doenças, o contato com o colonizador trouxe aos indígenas uma série delas, já que não possuíam anticorpos, causando, muitas vezes, epidemias que dizimaram parte da população indígena. Diante da incapacidade dos xamãs de alcançar soluções para as doenças trazidas pelo contato com o colonizador, os indígenas se viram obrigados a recorrer aos recursos da medicina ocidental, tendo como referência, no período, o hospital da Missão Caiuá. Ao alcançar a cura de suas doenças, os indígenas ficavam gratos aos cuidados recebidos dos missionários e, na maior parte dos casos, passam a se referir aos missionários com muito carinho. Assim, a cura recebida através dos cuidados médicos é vista por muitos indígenas como um presente de Deus.

Eu mesmo internei em 67 (1967) cento e vinte dias na época da dona Lóide, todo dia tomando, toda semana e assim até você inteirar [...]. Nessa época a gente morava fora da aldeia e a gente já tinha filhos. E ninguém curava. Cento e vinte dias, mas eu sai gordo [...]. Nossa a dona Lóide era uma mãe e tanto (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

Ao contrair uma doença que não podia ser solucionada, Emiliano recorreu ao hospital da Missão Caiuá, onde ficou internado até se curar. Sua fala demonstra que o hospital era eficiente, pois cuidava bem dos pacientes até eles melhorarem. Assim como deixa transparecer o carinho que sentia pela missionária Lóide na época em que ela dirigia a MEC com seu esposo, o rev. Orlando de Andrade.

Portanto, o serviço prestado pela MEC na área de saúde foi, em grande parte, bem recebido pelos indígenas, pois muitos problemas de saúde foram solucionados. Por conseguinte, muitos indígenas começam a frequentar a MEC, como meio de continuar usufruindo dos tratamentos médicos e também como forma de gratidão. Essa era justamente a lógica missionária através do trabalho social: atrair os indígenas para as suas atividades religiosas.

Apesar de só ficar doente depois de mais velho, Luciano conta que já ajudou a transportar muitos doentes para o hospital da Missão, através de um carro que foi disponibilizado pela FUNAI. Alguns se deslocavam a pé ou a cavalo até a Missão. Durante aproximadamente dez anos, Luciano Arévalo foi capitão da Bororó e presenciou vários casos de doenças e brigas que resultaram em feridos e outras vezes em mortes.

... eu carreguei muita gente. É porque de primeiro tinha a Missão Caiuá, algumas mães saíam aqui do Bororó para ir lá... a pé ou a cavalo, ou na casa do parente lá para cima para dormir, para ir no outro dia. [...]. E ali a FUNAI conseguiu um carrinho para nós e, transportava com aquilo algumas pessoas. Era todo o dia, todo o dia. Então ficava difícil... eu peguei o carro e, eu trabalhava de noite e de dia e levava pessoa para o hospital... eu prestava serviço (para a FUNAI), eu entrei assim não é trabalhando como funcionário é como liderança, eu entrei em 92 [...]. Atendia a comunidade e também a parte de saúde. Era esfaqueado, era criança doente e mulher que ia ganhar neném. É não tinha hora não. E levava para a Missão [...]. Eles já encaminham lá, porque levando lá eles tem condição para levar para o hospital. E dali se não tiver jeito para o hospital Evangélico (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Segundo Luciano, a MEC atendia bem os pacientes, mas com o tempo, devido aos recursos do governo federal, as atividades na área de saúde ficaram concentradas na FUNAI. Posteriormente, a responsabilidade foi direcionada para a FUNASA¹³⁹. Atualmente, a saúde indígena é atendida pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)¹⁴⁰ que trabalha em parceria com a MEC através de um convênio.

Mas até 70 (1970) para cá, 78(1978) por aí, a Missão continuava atendendo. Levava o pessoal para internar lá. O Hospital Porta da Esperança parece. O pessoal chegava lá era atendido bem. E ali foi indo que a FUNAI estava com recursos da parte de saúde, da parte de educação e até da cultura e vinha tudo da mão deles. E o que a FUNAI... de 88 (1988) a 90 (1990), por aí começou a atender melhor na parte de saúde. Mas morriam muitas crianças, morriam muitas crianças, não tinha, assim, a criança pegava pneumonia por último às vezes morria mesmo (Luciano Arévalo, 05/03/13).

¹³⁹Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), órgão executivo do Ministério da Saúde, criada em 1997, foi precedida pela atuação de outros órgãos como Sucam, FSESP, DNERU, etc. A função da Funai junto aos povos indígenas é dar assistência à saúde, no âmbito do Sistema Único de Saúde com a finalidade de prevenir e controlar doenças e outros agravos à saúde; assegurar a saúde dos povos indígenas, fomentar soluções de saneamento para prevenção e controle doenças. A parceria da FUNASA com a Missão Evangélica Caiuá iniciou no ano de 2000. A entidade participa de ações complementares através da contratação de recursos humanos junto à Fundação. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/site/wp-content/uploads/2011/10/RELATORIO-DE-GESTAO-MA-2007.pdf>. Acesso em: 28/07/2013.

¹⁴⁰A SESAÍ nasceu com o apoio e participação dos indígenas brasileiros. O Grupo Trabalho Saúde Indígena (GT), formado por um grupo misto com 17 indígenas e nove não-indígenas, realizou reuniões com lideranças das comunidades indígenas de várias partes do Brasil. Esse grupo, visitou aldeias, Distritos Especiais de Saúde e Pólos-base de assistência à saúde dos índios, a fim de escutar os anseios dos indígenas na criação da SESAÍ. Com o intuito de melhorar a saúde dos povos indígenas no Brasil, o presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, assinou no dia 19 de novembro de 2008, o decreto criando a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAÍ). Disponível em: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai>. Acesso em: 15/01/2013.

Na opinião de Luciano, a saúde melhorou com o passar do tempo. A população adquiriu até mesmo uma ambulância para socorrer os indígenas, contudo, essa ambulância encontra-se na cidade, ocasionando a lentidão no atendimento à comunidade indígena.

Então, foi indo até 1998 programaram para trazer a tal de Funasa e mandaram parar tudo. É o mesmo recurso que vem do órgão federal a FUNAI passou para a Funasa, e a Funasa começou a atender a comunidade. Mas o pessoal já se habituou bem, também... e até hoje está melhorando, tem as ambulâncias que carregam as pessoas... ela fica de plantão na cidade... fica em Dourados. Eles querem a ambulância própria aqui na aldeia (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Com uma opinião contrária a de Luciano, o cacique Jorge da Silva acredita que a saúde precisa melhorar muito, dentro da Terra Indígena. Comenta que o descaso com seu povo é grande e, muitas vezes, ele precisa ligar para SESAI e pedir que a ambulância venha socorrer os doentes. Segundo Jorge, a liderança tem mais força para conseguir que os indígenas sejam atendidos mais rápido.

Vem todo mundo procurar aqui, eu ligo para a Funasa. Porque... se não é a liderança ligar não se importam. Como ontem, tinha uma criança nova e uma senhora que falou que o marido dela estava ruim. Não tem como ir para a Missão. Tem duas ambulâncias. Falou para mim se poderia ligar lá para ela [...]. Falaram: não vem a pé. Vai para a Missão de a pé? Como que uma pessoa doente vai para a Missão de a pé? Não tem como (Jorge da Silva, 16/03/13).

Apesar de a MEC possuir carros, Jorge conta que a responsabilidade de transportar os indígenas passou para a SESAI (confundida ainda com a FUNASA). No entanto, percebe-se que tanto Luciano Arévalo quanto Jorge da Silva procuram responsabilizar o governo federal pelo atendimento na área de saúde indígena, isentando, assim, a Missão de qualquer tipo de responsabilidade.

De acordo com Luciano, de início, muitos indígenas se recusavam de serem tratados com os médicos da Missão Caiuá já que possuíam seus métodos próprios de tratamento. Entretanto, essa rejeição, muitas vezes, estava ligada ao medo dos novos medicamentos.

E muitos índios tinham medo de injeção, falavam: injeção ruim, mata a gente [...]. Não conheciam não. Era mais remédio caseiro. E lá na Missão muitos naquela época não gostavam de ir não [...]. É o cacique, faziam reza e muitas vezes eram o

remédio sim que eles faziam, todo do mato natural. Então iam ali e foi indo (Luciano Arévalo, 05/03/13).

No relato abaixo, Floriza evidencia a mesma situação, o medo do desconhecido¹⁴¹, do novo, em relação ao tratamento de saúde realizado pelos missionários e fala sobre a resistência dos indígenas quanto à vacinação.

Ixi... fui bastante fazer consulta, a mãe o pai levava a gente. Tomava direitinho a vacina, tem uns que não tomava, que corria, mas nós não. Nós usávamos já roupa. O Reverendo dava para a gente, antes não tinha. Tinha só o colar e a roupa de karaguata. Tem uns que usa e tem um que não usa mesmo. Ele começou a conversar com o Nhanderu, para usar esse. Tem que usar roupa. Porque naquele tempo tinha só mato, a gente andava no mato (Floriza de Souza, 03/03/13).

Nesse contexto, é possível pensar que, ao contrário de alguns indígenas, Floriza não tinha medo da vacina e dos novos métodos medicinais, talvez por estar mais acostumada com o novo modo de vida imposto pelo colonizador. A adesão às roupas pelos indígenas representa os novos padrões e valores que estavam sendo colocados para essa sociedade, tendo como figura central nesse processo os missionários. Desse modo, o uso das roupas pode ter sido utilizado como estratégia para facilitar a relação com o não-indígena.

De acordo com os indígenas, um método tradicional utilizado por muito tempo foi a parteira que também realizava o benzimento da criança, mas sua prática, atualmente, não é incentivada e a SESAI passou a cuidar das gestantes na Terra Indígena.

É até quando tinha o hospital da Missão era muito difícil a mulher ir lá para ganhar neném, era mais em casa. Era mais a parteira que eles falavam, eram mais as velhinhas, as velhinhas cuidavam bem da mãe, porque uma sabia benze e sabia fazer remédio para ajudar. Quando é uma moça nova que vai ser o primeiro nenenzinho já cuidavam seis meses dali para frente, já vem cuidando para não sofre. Mas, vamos falar que naquela época tinha mais amor. Mas, hoje dependendo da parteira pode morrer alguma pessoa na casa. Hoje é proibido. Por isso, a Funasa hoje está fazendo a

¹⁴¹Segundo o rev. Orlando a existência do hospital implicou uma nova fase das relações entre os índios e os brancos... foi necessário despertar neles um sentimento de responsabilidade pela medicação ... de início eles fugiam muito do hospital... era comum eles chegarem doentes e aos primeiros sintomas de melhora, pronto: rua!... às vezes nem melhoravam... também é explicável essa atitude: hospital assusta até a gente e além do mais o índio sentia muita falta de suas coisas, de seus hábitos rotineiros (In: MEIHY, 1991, p.227).

lista de todas as mulheres que estavam gestantes e faz um tratamento. Na época, não, era mais difícil... é que hoje tem acompanhamento (Luciano Arévalo, 05/03/13).

De acordo com Luciano, as indígenas começaram a procurar o hospital quando passavam muito mal e não conseguiam melhorar. Assim, procuravam alguém que pudesse conduzi-las até o hospital.

Começou depois que entrou a Funasa e que levava também, eu acho que é o Bravinho o chefe, ele levava com uma Kombi da FUNAI, na época ele carregava alguma mulher que já está ruim, doente, passando mal, que estava ruim, para morrer. Ele chegava avisava a FUNAI, então, mandavam o carro e já levava [...]. É porque antigamente difícil mulher ficar doente dois, três dias assim, quando ficava doente logo ganhava neném. Porque tomava remédio caseiro, porque precisava de remédio. E aquele que não ia para o hospital morria em casa (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Quanto aos problemas ocorridos durante os partos, Luciano recorda uma história que presenciou quando precisou chamar um rezador para benzer a esposa de seu sobrinho que passou mal durante a gravidez.

Eu tinha um sobrinho meu, a mulher... ficou três dias doente na casa. Eu fui ver o que estava acontecendo [...] A Aparecida está doente está com três dias, mas tem um rapaz ali que sabe benzer... Ele era meu vizinho, assim, então chamamos. Até o rapaz era o tio da minha esposa. Ele chegou lá e falou para ele: dá para fazer esse serviço para mim? Eu estou sabendo que o senhor sabe fazer remédio, benzer. Ele falou: a gente faz. Mas, quanto o senhor vai cobrar? Não depois você me dá pelo menos uma galinha e já está bom. Essa era a cobrança. E ele falou: pode ficar lá, que eu vou fazer minha reza na sua salinha. Era de capim, ele ficou ali fez a rezinha dele e ela já ganhou bebê... Então, ele faz o benzimento dele e logo a mulher já se livra... Então, eu sei que vi isso da parte da saúde de parto que. É que antigamente era de pai para o filho, do vô para o neto que passava (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Quando ainda era criança e morava em Amambai, Luciano relata outra experiência com um rezador, de quem aprendeu a reza de espantar animais e de curar diversas enfermidades.

Quando nós morávamos lá na região de Amambai, era muito mato. Tinha muita onça. E tinha um companheiro meu que falou: olha sobrinho vamos lá pescar, só que já é tarde. Nós fomos e fizemos bastante ainda aquele anzolzinho de arame, não é esse que agora é feito, nós mesmo que fazíamos apontava bem e dobrava. A gente pegava bem lambari. Dali um pouco a onça estava lá, enchendo o saco e puxando a

árvore [...]. Ele ficava ali, tinha hora que ele começava a arremedar o papagaio, o pessoal fala, quando ele está arremedando o papagaio diz que ele está brabo e, é verdade. Ele falava: fica quieto, eu vou fazer minha reza contra ele. E fazia a reza dele, nós podíamos sair de noite não encontrava nada, nos podíamos pescar tranquilo e sair dali. E o índio... tinha a reza de espantar essa onça e quando a pessoa está com dor sabia fazer o benzimento, curava também [...]. Ele não tinha o terreiro nem para dançar, mas aprendeu do vô ou do pai dele. Quando a gente tinha uma idade, foi catar abóbora. E naquela época no meio onde tinha mato que era mato eles começaram a derruba, queimou e plantou milho e abóbora e tinha muita abóbora. E onde você olhar aqui, tinha cobra, aquela jararaca, cascavel, das venenosas, da brava [...]. Ele chegava lá, vamos cantar e vamos fazer a reza para ele. Fazia reza e sumia todos os bichos, não achava nenhum, podia trabalhar tranquilo, juntar abóbora, quebrar o milho que não achava nenhum (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Ao relatar as experiências vivenciadas junto com os rezadores, Luciano demonstra saudades do tempo em que acreditava no poder dos rezadores para curar os males e proporcionar uma vida mais tranquila. Porém, com o passar dos anos, a prática de benzimento teria se tornado pouco valorizada, desacreditada pela comunidade indígena. Os rezadores estariam muito velhinhos e deixaram de transmitir seus ensinamentos. É notório, no discurso de Luciano, a intenção de negar ou deslegitimar a presença atual dos rezadores na Terra Indígena de Dourados.

Então, cada um tinha a sua reza naquele tempo. Mas, hoje ninguém tem mais. Pode ter alguma reza dele, mas que faz só o mal para o outro [...]. Eu sei que tinha reza, mas hoje ninguém mais dá valor. As velhinhas acabaram, e ninguém quer mais ensinar ninguém. É nós temos uma dona ali, uma velhinha, morou aqui um tempo, morreu o marido agora, está lá na casa dos parentes [...]. Temos esse é avô... vamos ver, ou irmão do Getúlio, é avô ou irmão ou é tio, uma coisa assim. Ele fazia, assim, na época o pessoal plantava muita soja e vinha lagarta e comia muita soja. Ai chamava esse senhor lá: o seu Mirto, a minha roça lá está sendo atacada por muito bichinho você quer fazer uma reza lá para mim, eu pago. Ai ele ia lá: eu faço, eu faço. Ele ia e pegava o chocalhinho dele e, dava uma volta na roça. Dentro de três dias ou então, antes de chover não pode passar ninguém aqui no milheiro, senão vai se sentir mal, pode até sentir uma queimadura. E eles faziam isso e salvava a roça, não usava esse veneno que está usando agora para matar lagarto, ele mesmo fazia. E muitos deles acreditaram. Só que hoje ele está muito velhinho (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Percebe-se que a atuação ostensiva das igrejas pentecostais tem contribuído para afastar os indígenas das crenças e práticas tradicionais. Desta forma, os indígenas que se converteram ao evangelho, ao se referirem à presença dos caciques e dos rezadores dentro da comunidade, utilizam de argumentos para desacreditar o trabalho realizado pelos caciques. Entre os principais argumentos utilizados para desacreditar a crença tradicional está a presença da bebida alcoólica. Assim sendo, os caciques teriam deixado de praticar a cultura tradicional, colocando a bebida entre suas rezas e nas suas vidas.

A pessoa que faz a reza, faz quando ele está são daquilo que ele aprendeu. Mas se ele não está são ele não faz a reza dele [...]. Não consegue. Porque não pode errar, diz ele que não pode errar. Tem que ser a letra certinha, senão não vale (Luciano Arévalo, 05/03/13).

É, mas daí entrou o diacho da bebida. Acabaram os caciques, porque ai tomou, já vai falar lorota. Depois de dez anos a gente procurava, mais já não falava coisa com coisa. Quando vai fazer um remedinho já fala: o moço traz uma pinguinha para mim. Então, o cacique verdadeiro não toma pinga (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

Conforme Pereira (2004), o problema da bebida está, de alguma forma, relacionado a fatores sociológicos que, em determinadas situações, tornam difícil a convivência social diante de relações de parentescos diluídas, provocada por deslocamentos forçados ou sobreposição de parentelas num espaço insuficiente para a realização das atividades produtivas, políticas e rituais. Assim, principalmente nas reservas, onde ocorre maior tensão interna devido à alta concentração demográfica e às complicações políticas daí decorrentes, o consumo tende a aumentar.

Desse modo, a conversão está relacionada à busca de fatores sociológicos típicos da organização social kaiowá, que possibilitam a recomposição da parentela, e constituem formas de sociabilidade que permitem as pessoas se encontrarem e se redescobrirem enquanto grupo¹⁴².

Outro fator mencionado pelos indígenas é a falta de transmissão e o desuso da cultura pelos mais jovens, fazendo com que a tradição fique concentrada entre os mais velhos e, como muitos estão morrendo, impede-se, assim, a continuidade das rezas.

¹⁴² PEREIRA, Levi M. *O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos*. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v. p.299.

Entretanto, a transmissão dos ensinamentos religiosos não pode ser passada para qualquer pessoa, é algo muito delicado que precisa ser pensada e requer uma série de condições.

Tem que saber a pessoa, tem que ser uma pessoa muito calma, não violenta [...]. A pessoa tem que estar bem consciente, não pensar nas coisas más, porque isso ai mata. Mata a gente [...]. Por isso, que eles são proibidos, não é para fazer reza de qualquer jeito e não é para passar para qualquer um (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Outro fator que complica a situação é o desinteresse por parte dos jovens em aprender as rezas. *Para você ver, em vez de aprender alguma coisa, não, vai para a bebida ou para a droga (Luciano Arévalo, 05/03/13).*

Sabe-se que os indígenas mais jovens, atualmente, circulam entre as identidades kaiowá e nacional, o que vem causando a perda de referências e provocando, cada vez mais, um distanciamento em relação ao sistema tradicional.

No tocante à conversão de indígenas ao cristianismo, os missionários não podem considerar-se satisfeitos, tendo em vista que muitos indígenas continuam, ainda que de diferentes formas, acreditando e até mesmo praticando sua cultura. A seguir, relatos de dois indígenas evangélicos podem confirmar que as práticas e os conhecimentos tradicionais continuam presentes em seu dia a dia.

Tem outro detalhe também [...] porque quando é feito para a gente, é feitiço, isso já é feitiçaria. Se fizer o mal, e se no caso antes de morrer a pessoa que está doente e chegar e falar: é o fulano que esta fazendo isso em mim, eu vou morrer. Mas, se a liderança pegar o outro e pegar lá e fazer uma reza para aquele que está doente, ai não vale mais para ele, a reza dele quebra (Luciano Arévalo, 05/03/13).

A fala de Luciano deixa claro o poder das rezas. Assim, quem possui os conhecimentos, pode utilizá-las para fazer o mal, podendo até mesmo levar à morte. Por isso, é fundamental descobrir a pessoa que realizou o feitiço para que, então, possa ser feito uma reza para desfazer o feitiço.

Outro caso que demonstra a crença ou, pelo menos, a semelhança com os rituais tradicionais é a oração realizada por Maria de Lurdes. Convertida ao cristianismo desde adolescente, ela faz orações e indica remédios caseiros para tratar doenças. Seu esposo Tonani relata vários casos de pessoas que a procuraram e, depois de receberem sua oração e seus remédios, melhoram.

Muita gente, até de outras igrejas, procura ela aqui. E a criança sai daqui e não vem mais. Ela fala assim: o eu vou orar por ele aqui se ele sentir melhor, não

precisa vir mais. Às vezes a criança vai e não vem mais. Com certeza é que sarou. E quantas e quantas vezes eu vi com os meus olhos aqui [...]. Uma vez chegou uma senhora aqui com uma perna desse tamanho oh... Não sei que doença era aquilo [...]. Sei que viu e um remédio, era da cidade, viu um remédio para ela tudo fez o que tinha de fazer ela fez certinho, aí quando chegou em casa esqueceu da perna que estava doente, ela contou. Não tinha mais nada... (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Nesse relato, Tonani conta que recebeu a visita de um casal que procuravam por Maria na esperança de conseguir curar sua filha, já que os médicos e benzedeiras a quem haviam recorrido não conseguiam curá-la.

[...] aí esse rapaz falou: oh já levemos essa criança para o hospital e nada de melhorar, nos levemos para a senhora aqui. E a criança cada vez pior. Ela (Maria de Lurdes) fez o remédio [...]. Disseram que não comia, não mamava e não fazia mais nada. Ela disse (Maria de Lurdes): amanhã o senhor vem de novo mais uma vez, pelo menos, uma vez mais. Quando chegou lá na casa a criança ficou alegre e mamou e comeu e fez o que pode. No outro dia já chegou à criança brincando já aqui. Aí veio de novo e orou. Disse (Maria de Lurdes): se melhorar vocês não precisa voltar mais e, voltaram, vieram saber quanto cobrava. Ela disse (Maria de Lurdes) que não cobrava nada. Ela falou: mas, eu não sei benzer, eu faço oração, eu não rezo. A minha não é rezar não é oração, aí orou pela criança (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

No relato acima, Tonani conta que a esposa não benze, não reza, mas sim faz oração para a pessoa melhorar e ressalta que ela não cobrava nada pela ajuda, diferente dos outros lugares. A fala do casal demonstra que estes não abandonaram seus conhecimentos sobre a medicina tradicional e continuam utilizando-a e, inclusive, indicando para outras pessoas com forma de tratamento. É interessante notar a sobreposição religiosa no discurso do informante como tanto no cristianismo quanto no xamanismo a cura é valorizada, por vezes pode haver uma síncrese entre eles.

Diante dos relatos indígenas, podemos nos aproximar das falas de Pereira (2004), quando afirma que é comum aos indígenas pentecostais assumirem que existiram rezadores verdadeiros no passado, capazes de curar, ressuscitar, provocar chuva, fazer aparecer animais de caça, entre outros efeitos extraordinários. Em alguns casos, reconhecem que pode existir algum xamã que faça essas coisas, mas nunca no local onde residem. Segundo Pereira, está ocorrendo o distanciamento em relação ao

sistema tradicional, seja no aspecto temporal ou geográfico e, talvez, não propriamente a ilegitimidade do sistema¹⁴³.

Ainda, de acordo com Pereira (2004), na opinião dos Kaiowá pentecostais, aqueles que continuam a realizar as rezas e tentam reabilitar as antigas crenças conseguem apenas reelaborar um arremedo de religião, criando uma ilusão ou falseamento que impede o acesso à verdadeira mensagem, que só a conversão pode proporcionar¹⁴⁴.

Assim sendo, muitas vezes, os indígenas acreditam que, através da aproximação com igrejas pentecostais (ou neopentecostais), poderão superar os diversos problemas vivenciados na atualidade. Neste caso, as práticas de assistência social são bem aceitas e servem como motivadores no processo de conversão. A intenção de recompor os espaços e formas de sociabilidade em grupo também é procurada através da vida comunitária na igreja. Cabe ressaltar que a conversão de um indígena, geralmente, é acompanhada por sua família, proporcionando, assim, um número maior de convertidos à nova religião.

Portanto, muitos pentecostais reconhecem os xamãs do passado como verdadeiros, mas desacreditam nas práticas atuais ligadas à religião tradicional. Por vezes, no entanto, o discurso é um, mas a prática é outra. Como por exemplo, o caso de Maria de Lurdes, que se afirma como presbiteriana, entretanto realiza a prática de cura em pessoas enfermas através da oração e indicação de remédios caseiros, ou seja, essa prática se assemelha muito com o ritual de cura da cultura tradicional indígena.

Nesse contexto, apesar de a medicina tradicional ter sido desacreditada pelos missionários, isso não foi suficiente para extinguir a prática de cura realizada através dos conhecimentos medicinais e rituais xamânicos. Portanto, muitos indígenas se mostram resistentes e continuaram a realizá-los e transmiti-los, mesmo que em menor grau ou em outras bases explicativas.

Portanto, ainda existem na Terra Indígena de Dourados caciques e casas de rezas, tanto Guarani quanto Kaiowá. Os líderes tradicionais guarani e kaiowá, rebatem as críticas recebidas pelos indígenas convertidos ao cristianismo, afirmando que os problemas enfrentados atualmente são resultados do abandono do sistema tradicional, mas que esta situação pode ser revertida com o retorno das práticas tradicionais.

¹⁴³ Idem, p. 288.

¹⁴⁴ Idem, p. 289.

3.4 As doações

Os missionários, desde a implantação da Missão Caiuá, verificaram a grande diferença que existia entre o cristianismo e o modo de vida indígena. No tocante às vestimentas, os indígenas já possuíam suas roupas típicas e formas específicas de se proteger no inverno, mas suas práticas não foram reconhecidas ou até mesmo aceitas pelo colonizador. Desta forma, os missionários acreditavam que os índios precisavam aderir ao uso das roupas *ocidentais*, principalmente no período em que se aproximava o inverno. Com isso, viram a necessidade de organizar várias campanhas para arrecadar roupas novas ou velhas, agasalhos e cobertores e, por diversas vezes, enviaram cartas às suas entidades religiosas, fazendo apelo aos fiéis para que tivessem piedade dos indígenas e doassem vestimentas e cobertores para os protegerem do inverno. Destarte, as doações realizadas eram vistas pelos missionários como uma grande benfeitoria para a comunidade indígena.

Segundo Carvalho (2009), a entrega das doações de roupas de início foram realizadas nas instalações do Posto do SPI e os missionários separavam os grupos de homens, mulheres e crianças para receberem as doações. Ao realizar a distribuição das roupas, os religiosos aproveitavam para informar aos indígenas o objetivo da obra missionária na Reserva. Um funcionário do Posto fazia a tradução para a língua guarani. Desta forma, a distribuição de roupas era um mecanismo para atrair os indígenas e apresentar os planos de assistência a serem desenvolvidos pela Missão¹⁴⁵.

Portanto, os missionários buscaram trabalhar em sintonia com os representantes do Serviço de Proteção ao Índio, criando, junto aos indígenas, a imagem de que a Missão se colocava como parceira do SPI e estaria disposta a ajudar os indígenas no que fosse possível.

A incorporação de roupas pelos indígenas ocorre a partir de um longo processo de contato e conflitos com o não indígena. É certo que os missionários da Missão Evangélica Caiuá não foram os primeiros não-indígenas a contatar com os Guarani Kaiowá e que essas populações já possuíam o hábito da vestimenta nos moldes não indígena, porém é possível afirmar que o interesse em vestir os indígenas tenha sido algo presente na vida desses missionários, seja por motivos de aplicar o entendiam

¹⁴⁵ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. 98. p. Dissertação. (Mestrado em Educação) – UNIMEP.

como decência corporal, seja para protegê-los das adversidades climáticas. A incorporação da vestimenta, no entanto, não ocorre de forma idêntica por todos indígenas. Por parte de muitos deles, há resistências no início até que houvesse a compreensão da necessidade de se apresentarem vestidos.

Assim, com o passar do tempo, muitos objetos foram sendo incorporados pelos indígenas, o que não significava que tenham sido “aculturados”, mas que houve apropriação e ressignificação da cultura ancestral, tendo em vista que a cultura não é algo estático, ela sofre constantes mudanças, algumas de forma mais rápidas do que outras. Mas vale ressaltar que a incorporação de novas tecnologias podem, muitas vezes, resultar no desuso de outras práticas consideradas tradicionais.

A fala de Xisto Sanches representa a maneira como seus antepassados se protegiam do frio: *“é isso quando eu era criança vi meu avô, eu vi! Meu avô colocava brasa embaixo da rede, brasa e ficava quente. É fazia fogo”*(Xisto Sanches, 18/09/12).

Segundo Carvalho (2004), a construção das *casas* indígenas e a disposição do fogo em seu interior eram formas adequadas de enfrentar o inverno que se aproximava. Muitos dormiam ao redor do fogo, dentro de suas moradas e outros dormiam nas redes, colocando brasas no chão, embaixo das mesmas, o que os protegia do frio¹⁴⁶. Portanto, os indígenas já possuíam seus métodos próprios para se protegerem do inverno.

Hoje nos perdemos a tecnologia do sapé, porque o índio construía a casa para garantir oito, dez anos e ela ficava sem chover. Eles tinham uma tecnologia própria e naquele tempo não se pensaram nisso. Pensavam: vamos proteger esse povo, vai fazer frio, vamos fazer casa (Áureo B. Brianezi, 30/05/2014).

De acordo com Áureo Brianezi, a intenção dos missionários era boa, pois se preocupavam com a maneira que os indígenas enfrentariam o inverno, mas afirma que os missionários não souberam reconhecer o modo de vida dos indígenas.

Nesse caso, deve-se levar em consideração, também, que a construção de novos modelos de casas fazia parte da intenção dos missionários, como introduzir novos padrões e valores aos indígenas. Ademais, ao oferecer as casas para que os índios pudessem enfrentar o rigor do inverno, os missionários buscavam consolidar a relação de contato e troca.

No que se refere às doações de roupas e agasalhos, Xisto Sanches conta que esta era concedida principalmente através da Missão Evangélica Caiuá.

¹⁴⁶ Idem.

É, já vinham doação para os índios. Bom tinha época, no frio, dava coberta e hoje ainda tem isso. Precisa muito, corre lá, ela está pronta para ajudar. É lá mesmo na Missão. De primeiro, é lá mesmo eles procuravam roupa, agasalho, até hoje (Xisto Sanches, 18/09/12).

As doações eram realizadas como forma de atrair os indígenas para instituição religiosa. Não era necessário participar da MEC para ganhar as roupas. Porém, as informações sobre as entregas e as prioridades era para quem frequentava o local. As falas abaixo apresentam a mesma afirmação, ainda que sejam de indígenas que assumem concepções religiosas diferentes.

Não, isso eles ganhavam, nos ganhávamos muito é vai lá procurar e ganhava roupa. Não, não todo mundo ganhava roupa (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Só chegava lá e falava que estava passando por uma situação difícil. Ela doava, coberta essas coisas assim. Tinha pessoal que iam até procurar pucheiro lá, ele doavam para pessoa aquela época lá (Jorge da Silva, 16/03/13).

O trabalho de assistência social realizado pelos religiosos foi fundamental para que a MEC conseguisse alcançar tantos fiéis. De acordo com Édina a Missão Caiuá não conseguiria o mesmo êxito se apresentasse apenas a função religiosa.

Não eu acho que não. Porque o índio vai geralmente quando tem alguma coisa em troca. Quer dizer por problema de saúde ele ia, a Missão levava, mas eu presenciei muitos, muitos, meu pai, nós mesmos também era assim: olha, nós temos que ir à igreja hoje porque a dona Lóide deu bastante roupa para nós (risos). É, e muitas famílias faziam isso, nós mesmos fazíamos isso, ou íamos à igreja para poder ganhar. A dona Lóide falava: a tal domingo nós vamos distribuir roupas. E só recebia quem ia à igreja (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Diante dos relatos dos indígenas da crença tradicional, é perceptível, entre eles, que mesmo não participando da religião presbiteriana mantêm uma boa relação com os missionários. Isso evidencia que o trabalho de assistência social realizado pelos religiosos foi fundamental para que a MEC conseguisse alcançar fiéis e manter uma relação amistosa com a maior parte dos indígenas.

Contudo, o intuito principal das atividades de assistência social desenvolvidas pelos missionários era de que os indígenas se convertessem à religião protestante. Nesse sentido, Pereira (2004) acredita que a Missão Evangélica Caiuá não tenha alcançado, na conversão religiosa, o sucesso esperado, tendo em vista o baixo número de frequentadores assíduos nos cultos e dos seguidores fiéis da doutrina. Porém, a MEC

conseguiu se afirmar como presença civilizadora e espaço de sociabilidade entre índios e missionários, possibilitando aprendizado sobre os comportamentos dos não-índigenas e novos postos de emprego, como enfermeiros, capitães, chefes de posto, professores etc.¹⁴⁷.

Compreende-se, assim, que mesmo frequentando os cultos, o hospital, a escola, e ganhando roupa, ao retornar para as suas casas, muitos indígenas continuavam a falar a sua língua e a realizar suas práticas tradicionais. Assim, eram atraídos para MEC quando poderiam receber algo em troca. Como forma de gratidão, os indígenas frequentavam os cultos.

Portanto, percebe-se, que a relação entre missionários e indígenas foi marcada por negociações, trocas e que nem tudo era um tormento, existia uma reciprocidade entre os missionários e os indígenas.

O antropólogo Mauss (2003), em sua obra *Sociologia e Antropologia*, dedica um capítulo para discutir sobre a teoria da troca a partir de estudos realizados com os povos da Polinésia, Melanésia e noroeste americano. A partir dos seus estudos, considera que as relações de troca envolvem três termos: dar, receber e retribuir.

Desta forma, quando se dá um presente a alguém, algo nesse gesto obriga aquele que recebe não apenas a aceitar como também a retribuir o dom recebido, mesmo que de modo indireto. Assim sendo, Mauss (2003) entende que as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares e podem tomar formas variadas, da retribuição pessoal à redistribuição de tributos. Nesse sentido, a troca não precisa ser retribuída apenas como presentes, mas pode ser através de visitas, festas, comunhões, ou outras prestações. Nesse sistema, a recusa de receber equivale a recusar a aliança e a comunhão¹⁴⁸ e torna inferior quem não aceitou.

Diante disso, podemos pensar a relação dos missionários e indígenas e perceber que a troca foi fundamental para aproximá-los, para criar um elo por meio do qual a MEC ofereceria a assistência social para os indígenas e estes, por sua vez, deveriam frequentá-la, participar dos seus cultos, como forma de gratidão e também para continuar recebendo os benefícios oferecidos pela sede missionária. Como diria Mauss, as trocas são simultaneamente voluntárias e obrigatórias, interessadas e desinteressadas.

¹⁴⁷ PEREIRA, Levi M. *O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocsmológicos e históricos*. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v. p.279.

¹⁴⁸ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2003.p.202.

Os nativos certamente, antes da presença do colonizador, utilizavam das relações de troca e doações. Nesse sentido, Mauss (2003) faz uma observação a respeito do presente dado aos homens e do presente dado aos deuses, cujas trocas entre homens e deuses estimulam estes a serem bondosos com os homens. Do mesmo modo, as festas tribais, as cerimônias, as visitas eram retribuídas. Assim, na troca ocorrem misturas no qual as almas, as coisas e vida se entrelaçam. Pois, o dar representa dar algo de si mesmo, e o aceitar representa receber algo do doador. Desse modo, a dádiva aproximava e tornava-os semelhantes.

Contudo, de acordo com Mauss (2003), nessa relação, “é preciso retribuir mais do que recebeu e a “devolução” é sempre maior e mais cara”¹⁴⁹. Diante disso, podemos pensar que a presença dos indígenas na escola, nos cultos e nas demais atividades que os missionários ofereciam, custou caro a esses povos, já que, muitas de suas práticas tradicionais foram desacreditadas, enfraquecidas, levando até mesmo ao desuso de algumas práticas por parte de seus membros. No entanto, é preciso reconhecer a luta desses povos pela manutenção de sua identidade étnica e preservação dos elementos culturais fundamentais que continuam unindo-os. Tendo em vista, o contexto de negociações entre indígenas e missionários, podemos nos aproximar da teoria de troca de Mauss e pensar que os indígenas souberam renunciar a sua autonomia quando preciso e dispor-se a receber, dar e retribuir.

¹⁴⁹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2003.p.294.

CAPÍTULO IV

4. A CULTURA GUARANI E KAIOWÁ NA TERRA INDÍGENA DE DOURADOS: A PRESENÇA MISSIONÁRIA

Os povos guarani possuem muitas semelhanças em relação aos aspectos fundamentais de sua cultura e organizações sociopolíticas, mas possuem diferenças significativas no modo de falar a língua guarani, de praticar sua religião e interagir com o meio ambiente. Portanto, esses grupos reconhecem a origem e proximidade histórica, linguística e cultural. Contudo, mantêm suas organizações sociopolíticas e econômicas próprias, e se autoafirmam como grupos étnicos diferentes¹⁵⁰.

No entanto, o modo de ser dos antigos tem sido contestado e inviabilizado pela interferência do entorno regional¹⁵¹, “tais como o papel das lideranças religiosas, a relação com a terra a economia, a importância da religião, em especial, dos ritos de iniciação e a reza no dia-a-dia...”¹⁵².

A cultura Guarani e Kaiowá possui diversos ritos, danças, cantos e festas e estes estão diretamente ligados com o seu tekoha (terras tradicionais). Mas com a presença do colonizador e da instituição missionária, os indígenas precisaram criar formas para se adaptar à presença desses novos agentes. Desse modo, muitas de suas práticas são ressignificadas e adaptadas contudo, eles não deixaram de ser indígenas.

Conforme Pacheco de Oliveira (1999), a população indígena está marcada por diferentes tradições culturais. Assim, os elementos culturais não precisam ser necessariamente antigos ou ancestrais e permitem que suas manifestações simbólicas se adaptem a outras pautas culturais, ao mundo moderno e globalizado.

A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela já não seria “autenticamente indígena” ou pertencesse a “índios aculturados” (no sentido pejorativo de ex-índios ou falsos índios).

¹⁵⁰ BRAND, Antonio. HECK, Egon. MARTA, Azevedo. MELIÀ, Bartomeu. PEREIRA, Levi M. *Guarani Retã – Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*– 2008 Realização: UNaM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/caderno_guarani_%20portugues.pdf. Acesso em: 20/06/2013.

¹⁵¹ Antônio Brand (1997) utiliza o termo entorno regional para se referir ao novo contexto sócio-econômico e cultural que os grupos indígenas enfrentam a partir do contato com os não-índios.

¹⁵² BRAND, Antonio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História). Porto Alegre: PUC/RS, 1997.p.23-24.

Operadores externos são ressemantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena¹⁵³.

Para Brand (1997), as sociedades indígenas jamais devem ser definidas segundo suas características internas, e sim a partir de sua relação com o entorno regional, isto é, a sociedade majoritária, com sua economia, seus valores e religião¹⁵⁴.

Hoje, os Guarani/Kaiowá estão sendo constantemente desafiados pelo entorno regional, do qual dependem para a sua sobrevivência enquanto grupo étnico diferenciado. Esses novos desafios impõem a reafirmação das respostas históricas tradicionais e a construção de respostas inéditas¹⁵⁵.

Neste capítulo, utilizo dos temas relacionados à cultura (como a terra, a religião, as festas, as danças) para estabelecer uma discussão sobre as alterações realizadas na organização dessas famílias após o contato com o não-indígenas, especialmente, após a presença dos missionários, que vão comprometer seriamente a relação que os indígenas possuíam com o tempo e espaço.

4.1 As interferências no Tekoha

De acordo com Levi Marques Pereira, o território para os indígenas também assume um sentido diferente em relação aos não-indígenas. Para os grupos indígenas, o território não é somente o meio básico de produção e nem somente regido por critérios históricos, mas é cultural, é próprio do grupo em que habitam, torna-se um dos sustentáculos da identidade do grupo. O espaço físico está intimamente ligado com fatores ambientais, sociológicos e cosmológicos (é um lugar de nascimento; onde se praticam as festas, as danças, os rituais; e o lugar no qual seus antepassados estão enterrados)¹⁵⁶. Enquanto para os indígenas a terra é o meio de sobrevivência da sua família e da comunidade, é o lugar de espiritualidade, para os colonizadores, a terra é o meio de alcançar riquezas, acúmulo de bens e gira em torno de um sistema capitalista.

¹⁵³ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia*. Editora: UFRJ. 1974, p.117.

¹⁵⁴ BRAND, Antonio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani*: Os difíceis caminhos da palavra. Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História). Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

¹⁵⁵ Idem, p. 44-5.

¹⁵⁶ PEREIRA, Levi M. *Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais*. In: Revista eletrônica de História em Reflexão: vol. 1, n.1 – UFGD – Dourados Jun/Jul2007. Disponível em: www.neppi.org.com-www.guarani.roguata.comhttp://www.ufgd.edu.br/_blankwww.ufgd.edu.br. Acesso em: 20/10/2012.

O sistema político instaurado nas reservas indígenas, combinava uma série de práticas, como: a) a tentativa de recolher a população de diversas comunidades no espaço físico destinado a abrigar a população indígena; b) a implantação nesse espaço de programas econômicos voltados ao atendimento de demandas do mercado; c) a criação de escolas para que as crianças passassem pelo processo de escolarização e adquirissem o domínio sobre a língua e as maneiras de conduta da sociedade nacional; e d) a implantação e organização política baseada na chefia do posto (órgão responsável era o SPI) e na capitania¹⁵⁷.

Conforme Brand (1997), a destruição das matas dentro da Terra Indígena provoca o desmatamento e a entrada de colônias. Outro elemento que se junta ao desmatamento é a superpopulação que inviabilizam a tradicional agricultura de coivara que se apoiava no método de rotatividade no cultivo de determinada área por três ou quatro anos consecutivos. Assim, apesar da técnica rústica e do largo uso do fogo, evitava-se a degradação do solo e dispensavam-se os trabalhos sistemáticos de combate às pragas. Além disso, o curto período de tempo na área de cultivo permitia a rápida recuperação da mata e possibilitava a formação de áreas privilegiadas para a coleta e a caça.

A caça¹⁵⁸ para os Kaiowá é considerada como atividade econômica, de lazer e mágico-rituais e está associada ao modo de ser- *tekokatu*- e diz respeito a sua identidade enquanto povo da floresta, “é uma fonte de prazer e prestígio para os homens e também para as mulheres dos caçadores... o evento provoca grande sentimento de liberdade e intimidade”¹⁵⁹.

Na divisão sexual do trabalho, as mulheres deveriam se dedicar ao plantio e à colheita dos produtos, enquanto os homens eram responsáveis pela derrubada da mata, pela queima e pela limpeza do terreno e pelas atividades de caça e pesca. Conforme Pereira (2004), a destruição das matas e, por conseguinte, o desaparecimento da caça diminui a produtividade e importância dessa atividade, contribuindo para a desestruturação das relações entre os sexos.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Conforme Pereira (2004) os Kaiowá não dispõem em sua língua de um termo correspondente ao verbo caçar em português, se referindo a estas atividades por expressões como *jarekaso ó* – “vamos procurar carne” – ou *jaguata*- “vamos passear” ou *jará ka`aguype*- “vamos á floresta”. Neste sentido, entende-se que não há da parte deles intenção de predação, pois a intenção de matá-los pode provocar sérios riscos para os humanos (PEREIRA, 2004, p. 276).

¹⁵⁹ PEREIRA, Levi M. 2004. Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP. p. 274.

Portanto, a presença do colonizador, dos agentes do governo e dos missionários altera o sistema tradicional indígena, provocando a diminuição do seu habitat, o seu desmatamento, a mudança de suas alternativas de subsistência, agricultura, caça, pesca e coleta para apenas uma alternativa. Ou seja, a introdução do indígena e de sua terra no sistema capitalista, baseado na incorporação de novos hábitos, valores e formas de trabalho.

Por conseguinte, os missionários buscaram atrair os indígenas em pequenas atividades necessárias à Missão e, por meio das trocas, introduziram novas noções relativas ao tempo, ao modo de produção (objetivando uma economia voltada para produção de excedentes), preparando-os para a inserção no mundo do trabalho na sociedade nacional. Contudo, o desconhecimento da estrutura organizacional dos indígenas (o tempo, a vida social, o trabalho) fez com que os missionários reforçassem no imaginário religioso à visão dos índios como preguiçosos, que não compreendiam a importância de utilizar a terra para a produção e, mais uma vez, a cultura indígena não foi levada em consideração¹⁶⁰.

Entretanto, a ideia de que o “índio é preguiçoso”, que o “índio não trabalha” não é verdadeira. As sociedades indígenas possuem uma organização diferente no sistema de produção, que não segue a lógica do *mundo civilizado*, orientado pela *ética protestante* e de *espírito capitalista*, em que *tempo é dinheiro*. Para os indígenas, o tempo social da produção é diverso do universo do não-índio. No processo de produção econômica indígena (caça, pesca a coleta ou qualquer outra), estão sempre presentes considerações de ordem social, ritual, religiosa. Assim, faz parte do tempo social de produção dos povos guarani, os tempos desprendidos com a reza e com rituais¹⁶¹.

Apresentamos, abaixo, duas falas que mostram o trabalho indígena no cotidiano da Missão:

Lembro dentro da Missão eles já começavam a trabalhar plantando a horta, na horta e trabalhava ali... Tinha um que trabalhou ali, era o Reinaldo que está bem velhinho mora na cidade o Reinaldo, que ensinava o trabalho. Fui um dos que participaram muitos, muitos participaram. Não, hoje não tem. Hoje não tem mais (Xisto Sanches, 18/09/12).

¹⁶⁰ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP.

¹⁶¹ SILVA, Paula Nudimila de Oliveira. *Os Impressos Protestantes como fonte para a História da Educação: inferências educativas no sul e Mato Grosso. (final do século XIX; início do século XX) – Dourados MS: UFGD, 2011.*

Todo mundo, os índios gostavam de trabalhar, mas na época não tinha maquinário, trator essas coisas, não tinha não. As plantas eram nativas mesmo, roçava o matinho onde tinha uma palhada que nós tratávamos de capoeira, uma palhada de mato, que não é só mato, é broto. Roçava, plantava ali milho saboró¹⁶², daquele branco e do amarelo o milho. E plantava o arroz, aonde plantava o arroz roçava o varjãozinho, eles tratavam de pindaíba para roçar e plantava (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Conforme Áureo, quando seu pai chegou para ser o responsável pelos trabalhos no campo, as missionárias já cuidavam de uma roça e, logo começaram a ensinar para os indígenas os trabalhos no campo. *As professoras faziam roça, e quando meu pai veio ele foi desafiado para vir trabalhar como técnico agrícola e elas já tinham roça[...]. As mulheres essas missionárias elas tinham a roça da Missão delas para sustento delas e começaram a repicar para o sustento do índio (Áureo B. Brianezi 30/05/14).*

Os indígenas relataram que os missionários ensinavam como trabalhar no campo, pois havia uma horta na qual plantavam, inclusive as crianças do orfanato aprenderam o trabalho, pois parte do seu alimento vinha dos produtos que cultivavam. As missionárias também colocaram em prática projetos de corte e costura e o ensino de atividades domésticas com as mulheres indígenas.

O projeto missionário passou a interferir nas concepções indígenas acerca da organização do trabalho e da estrutura familiar, com o intuito de ensinar, desde cedo, as atividades agrícolas e domésticas às crianças e promover a transformação das mulheres indígenas em donas de casa. E como resultado desse processo, ocorre à alteração das relações de trabalho que eram realizadas, tradicionalmente, pela divisão sexual. Cabia aos homens fazer as derrubadas, fornecer a caça e a pesca, e as mulheres tinham o papel de plantar, colher, coletar e preparar os alimentos.

Contudo, muitos indígenas não deram continuidade aos trabalhos desenvolvidos pelos missionários. Isso se deve, em grande parte, pela diferença de concepção de trabalho e organização dos povos guarani e kaiowá em relação aos trabalhos ensinados pelos missionários.

Nesse cenário, tem destaque também a figura do capitão, o maior cargo indígena de chefia da comunidade a qual se confrontava com o modo de ser tradicional dos Guarani e Kaiowá. A escolha do capitão era feita por atribuição do órgão oficial e

¹⁶² Conforme Luciano Arévalo o milho saboró é considerado sagrado e não é utilizado para venda.

sua atuação era importante para contribuir no processo de inserção dos indígenas no mercado de trabalho e na sociedade nacional.

Espera-se dos *capitães* o desempenho de funções próprias da chefia tradicional, tais como o aconselhamento e a solução dos muitos problemas de relacionamento e organização da vida coletiva dentro de uma aldeia. Por outro lado, um dos critérios básicos, pelos quais a comunidade avalia o trabalho do *capitão*, parece ser sua capacidade de atender aos interesses dos diversos grupos macro familiares localizados dentro de uma mesma reserva e o de conduzir as relações com o mundo externo, incluindo aqui os funcionários do órgão oficial e setores da sociedade envolvente com os quais mantêm relações de cooperação dependência em função da crescente necessidade de recursos de toda ordem ¹⁶³.

Contudo, a permanência na função de *capitão* está relacionada à capacidade de atender às expectativas da chefia tradicional e, principalmente, articular as novas demandas, ou seja, estava associada bem mais aos interesses dos funcionários da FUNAI (que antes era composto pelo SPI), com o apoio da Missão Evangélica Caiuá e com outros organismos externos de apoio ¹⁶⁴.

Assim, o projeto missionário ia ao encontro dos ideais do órgão do governo, cujo objetivo era introduzir novas técnicas agrícolas e garantir uma auto-suficiência econômica nas reservas, diminuindo, assim a obrigação do Estado de auxiliá-los. Mas, a efetivação do projeto provocou o desmatamento das terras indígenas, ocasionando um grande problema às famílias guarani, já que, praticavam a agricultura de coivara que dependiam dessas matas.

Destarte, a perda da terra, o confinamento, o esgotamento dos recursos naturais, a figura do capitão, a presença dos missionários e, com eles, a introdução de novos conhecimentos e valores na Terra Indígena levaram à desorganização da comunidade indígena antiga, mas à reorganização com base nas novas condições sociais, que deve ter se aproximado das agências e dos setores externos em busca de subsistência, de melhores condições de vida e/ou, em busca de prestígio dentro da sua terra.

Diante disso, os indígenas passam a procurar empregos nas usinas de álcool ou nas fazendas da região, para garantir o sustento de suas famílias, e/ou se aproximar dos religiosos e das escolas locais que oferecem prestígio interno. E, neste contexto, os

¹⁶³ BRAND, Antonio J. “*O bom mesmo é ficar sem capitão*”: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. *Tellus*, ano 1, n. 1, p. 67-88, out. 2001. Campo Grande – MS. p.73.

¹⁶⁴ Idem.

indígenas estão cada vez mais diversificando frente ao entorno regional em função de cenários de futuro mais diversos e antagônicos¹⁶⁵.

4.2 As festas

Na cultura Guarani e Kaiowá, eram comuns as festas acompanhadas de cantos e rezas. As principais festas eram a do avatikyry (milho novo, verde) celebrada em época de plantas novas (atualmente é celebrada no verão), a do festa avatimoroti (milho branco). Essas festas envolviam o trabalho de várias famílias, em especial para preparar a chicha que é uma bebida fermentada feita com milho branco, mas pode ser feita também com mandioca, batata doce ou cana de açúcar, sendo preparada pelas mulheres. Há também as festas para celebrar casamentos, para receber e abençoar as crianças recém-nascidas. Nessas festas, eles apresentam seus cantos e suas danças como o kotyhu, e o guaxiré.

Guachire e Kotyhu são rituais profanos importantes para a socialização. São realizados pelas famílias kaiowá à noite e no final de semana. Essas danças são para se alegrar, comemorar, confraternizar e animar. As mulheres e homens convidados formam uma roda. Durante a roda de dança são inventados muitos improvisos, apoiando-se em cantos e músicas que falam do tempo do além, de lugar sem males, de amor e de carinho. Todos cantam em coro, rindo e bebendo bebida fermentada, chicha, além de bebida industrializada¹⁶⁶.

De acordo com Pereira (2004), a festa é o momento de reunião entre os homens, os deuses e o espaço físico humanizado. É muito valorizada porque “cria o cenário ideal para a relação, portanto, ela aproxima, conjuga e coloca os sujeitos em interação face-a-face, sujeitos esses que, em situações ordinárias, estariam separados”¹⁶⁷.

Como já mencionamos, existem diferenças entre os Guarani e Kaiowá, assim podemos citar entre os Kaiowá, por exemplo, o *Kunumipepy*¹⁶⁸ o ritual de iniciação dos meninos na idade de 10 a 13 anos de idade. Conforme Chamorro (2008), o rito de

¹⁶⁵ Idem p. 48.

¹⁶⁶ BENITES, Tonico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009. 106 p. Dissertação– Museu Nacional.p.51.

¹⁶⁷ PEREIRA, Levi M. 2004. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP. p.307.

¹⁶⁸ Ver CHAMORRO (2008, p. 262-265).

iniciação dos meninos pode ser considerado análogo ao batismo, na prática cristã. O acontecimento central da cerimônia é a perfuração do lábio inferior dos iniciantes (para colocação do *tembeta*). O ritual acontecia apenas com os meninos do grupo, e tinha o significado de proteção. Os nomes são indicados durante a cerimônia, os quais o xamã guarani recebe em sonho. Os padrinhos participam da cerimônia e são responsáveis pela criança.

Segundo Chamorro (2008), essa iniciação atualmente é exclusiva dos Kaiowá no Brasil e no Paraguai, pois nos demais grupos teria caído em desuso. Entretanto, segundo os relatos dos indígenas desta pesquisa, a prática de colocação do *tembeta* só pode ser realizada pelos xamãs com o lábio furado. Nas aldeias Jaguapiru e Bororó os indígenas não estão mais realizando esse ritual. No caso das meninas, a passagem para idade adulta é definida pela primeira menstruação.

Percebe-se que as cerimônias religiosas e comemorativas eram constantes entre os indígenas, portanto a Missão Caiuá precisou desenvolver, entre seus membros, várias atividades festivas para aos poucos ir substituindo as cerimônias tradicionais realizadas pelos indígenas. Assim, segundo os relatos, os missionários realizaram grandes festas e chamavam toda a comunidade indígena para participar e havia muita comida e brincadeira.

Quando criança, Xisto entrou na MEC para estudar e conta que se pai não participava da instituição, apenas em ocasiões especiais, como nas festas do dia dos pais.

Não, meu pai e minha mãe não iam. Algumas vezes eles iam. Porque, antigamente eles faziam muito festinha dos índios e comiam nas reuniões, e nessas festas meu pai e minha mãe ia também. Algumas festinhas tinha, como o Dia dos Pais, Dia do Índio também. Eles faziam festa, Dia do Índio. É ficava, ficavam dois dias. Era a mesma comida, nos comíamos mandioca, batata. E depois, e depois já, feijão, carne e arroz. As crianças já começaram a jogar bola, iam aprendendo ali. E a FUNAI fazia também (Xisto Sanches, 18/09/12).

Os relatos a seguir demonstram a saudade ao lembrar das festas acompanhadas de comidas e muitas brincadeiras, além dos cultos que aconteciam no tempo do rev. Orlando e sua esposa Lóide Bonfim Andrade. Entre essas festas, eles citam o aniversário da MEC, o Natal, Dia do Índio, o Dia dos Pais, e a Convenção.

Eu fui muito no tempo da dona Lóide, ela fazia comida, ela mandava fazer, o pessoal iam todos lá na igreja e participavam [...]. Tinha muita brincadeira. Iam

também os pais. Eu lembro o dia do Natal, e o mês de abril a semana do Índio (Alda Silva, 28/03/13).

Eu lembro, porque aquele dia na Missão, fazemos festa, tem uma, fazem assim... comida, aquele dia era bom. E depois que morreu a dona Lóide, o Reverendo, ai já acabou (Tereza Espíndola, 15/05/12).

Eles faziam as festas. Saia dois, três dias de festas e comida, tudo né [...]. Festa do evangélico mesmo, eles chamavam de Convenção (Felisbino J. Marques, 11/05/13).

A gente ia direto à Missão, que tinha algumas coisas que dá alegria do pessoal. Tinha dia que fazia festa, tinha dia que fazia assim bazar... E todo mundo ia lá naquela época para se divertir (Jorge da Silva, 16/03/13).

E tinha culto, Tinha brincadeiras, futebol, isso ai tinha (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Tinha essa festa hoje não tinha mais é era no tempo do Reverendo da dona Lóide, do Reverendo Orlando tinha festa. Todo ano aniversário da Missão eles faziam grande festa, faziam almoço, churrasco bastante [...]. É hoje não comemoram, é mudou. Era bom. [...]. Naquele tempo meu pai ia, ele participava. Todo mundo almoçava lá, ficava o dia todo na Missão. Mas desde o começo lá tinha futebol... torneio, dia da festa assim tinha bastante brincadeira lá (Salvador Sanches, 18/01/13).

Nos relatos acima, transparece a alegria dos interlocutores ao se referirem às festividades realizadas pela Missão e, algumas vezes saudosismo e nostalgia a respeito "daquele tempo".

No tocante às comemorações, a MEC, como instituição religiosa, sempre realizava festas como Convenção e Natal. Entretanto, aconteciam também outros eventos festivos realizados pela escola da MEC, que eram especialmente destinados para os alunos e seus pais, conforme os relatos de Édina e Emiliano.

Participava! Nós indígenas das escolas participavam. Tinham as festas da Missão que era festa de final de ano e festa do encerramento do ano letivo. Ensinavam peças de teatro, tanto na época natalina e faziam encenação dos temas bíblicos que eram feito no natal e eram os temas bíblicos junto com os professores e pais dos alunos participavam (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

A escola fazia festa, as festinhas das crianças quase todo ano. A Missão é mais dedicada à religião, mais a parte evangélica. Mas a escola não, ela fazia festinha (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

Durante a descrição da organização das festas, Édina relembra saudosa das comemorações, da participação nos teatros da escola e da alegria das pessoas ao assistirem às apresentações, mas, em seu modo de ver, hoje os jovens já não têm o respeito de antes em relação aos trabalhos dedicados pelos alunos e professores, e ficam apenas dando risadas, desmotivando os organizadores da festa.

Iam também ensaiar, encerrava o ano letivo e íamos toda a tarde ensaiar para o natal e encerramento do ano letivo também [...]. No Natal era só religioso mesmo, era feito com o foco religioso. Às vezes eu percebo que o pessoal da escola, que às vezes, quando tem encenação de um grupo de teatro, com temas bíblicos, parecia uma pessoa com vestimentas diferentes, eles dão risada. Antigamente não, as crianças tinham um respeito tão grande que a encenação vinha, não sei, parece uma coisa mágica absorvia a atenção das crianças e eles prestavam atenção naquilo que estava sendo encenado. E no período quando encerrava o ano letivo tinha aquelas peças engraçadas, as maquetes. Tinha a filha da dona Lôide a Mirtes e a prima dela a Virginia que já é falecida, elas faziam encenação com aquelas vestimentas de elefante, de zebra, de vaca, se vestiam e faziam graça e outras cenas engraçadas que os pais participavam. Essas peças que saíam nas festas que a gente participava (Édina Silva de Souza, 28/03/2013).

A partir da fala de Édina, percebe-se que a Missão Caiuá se encarregava pelas comemorações religiosas envolvendo todos os indígenas, e a Escola Francisco Meireles organizava as outras do calendário, como Dia dos Pais, Dia do Índio buscando atrair e envolver os alunos da escola e seus pais nas atividades da Missão.

E também de ano, eu não lembro em que tempo que tinha, a minha memória não lembra bem, mas tinha um tipo de um congresso que tinha na Missão que chamava Convenção aonde vinham indígenas de todas as aldeias participarem desse congresso na Missão [...]. É a gente ficava o dia inteiro lá, e tinha as horas de pregação e as peças teatrais bíblicas (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Com relação à permissão dos indígenas apresentarem suas danças, cantos e outras práticas de sua cultura na Missão, aparecem opiniões distintas.

Isso praticava antigamente, então tudo isso a gente fazia quando tinha festa na Missão, né era mais isso ai. Agora hoje não, agora o jovem de hoje já não gosta mais [...] o guaxiré, então quase ninguém gosta mais [...] antigamente na Missão nas festas quando faziam, usavam muito disso ai, brincava muito. Porque naquela época era mais

assim... a brincadeira dele ele vai mais fazer essa parte, o guaxiré a dança e fica o dia todo na Missão (Salvador Sanches, 18/01/13).

É, para os outros que não conhece. A Missão então para mostrar que a Missão então não proíbe nada da cultura. Então, pra isso que eles se apresentam com a cultura, com a tradição. [...]. Os primeiros missionários que chegaram aqui eles já tinham esse pensamento de não proibir nada, não pode proibir nada, não pode proibir a cultura, o índio deixar a cultura. [...]. Onde ainda segue a cultura, não posso chegar lá e falar só porque eu só índio pastor eu chegar lá e proibir meu patrício a cultura que nós temos que ter. Porque nós temos que ter, porque nós não podemos como pastor indígena, não pode mudar a cultura de vocês, porque a cultura de vocês é diferente (Xisto Sanches, 18/09/12).

Os relatos de Salvador e de Xisto negam qualquer tipo de intromissão e intolerância da Missão em relação às práticas tradicionais dos indígenas. Nesse caso, é interessante observar que esses indígenas já apresentavam um discurso pronto quando questionados sobre a conduta dos missionários diante da cultura indígena. Assim, os indígenas enquanto membros da Missão têm a função de apresentar a instituição como respeitadora, compreensiva, preocupada com o bem-estar da comunidade e com sua vida espiritual. Por isso, justificam o motivo da MEC ter inserido, além do trabalho religioso os de assistência social. É certo que esses indígenas dificilmente apresentariam outro tipo de discurso em relação à Missão Caiuá, seja por medo da repressão que poderiam sofrer, seja como forma de gratidão pelo que recebem e esperam continuar recebendo da instituição.

Com uma fala diferente, Édina de Souza afirma que apenas algumas práticas indígenas eram permitidas na Missão. *Não, só os cânticos que pode cantar (na MEC), porque tem cânticos religiosos dos indígenas que só cantam em, em casa de rezas e em ocasiões especiais.*

Nesse contexto, deve-se levar em consideração que estes indígenas possuem religiões diferentes, Salvador Sanches e Xisto Sanches são membros da Missão Caiuá. Já Édina, apesar de ter sido criada na religião presbiteriana, saiu depois dos dezoito anos, e, atualmente, está mais voltada para a crença tradicional guarani. Portanto, enquanto os dois primeiros indígenas possuem empecilhos que não permitem fazer críticas à instituição, Édina tem mais liberdade para se expressar e apresenta a história de seu passado a partir de uma reflexão sobre a presença missionária na sua vida e de sua comunidade.

No caso de Tonani, sua fala revela que não eram todas as práticas de sua cultura que poderiam ser realizadas na Missão Caiuá. Ainda que tenha o mesmo discurso de valorização sobre a Missão, em alguns momentos, deixa transparecer as imposições dos missionários. Segundo Tonani, na instituição, as crianças brincavam apenas com as brincadeiras que os missionários ensinavam: *nos fazíamos muita brincadeira, mas só da igreja mesmo* (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Conforme os relatos, as festas realizadas pela MEC não foram as únicas. A FUNAI reunia seus funcionários e também organizava eventos ao longo do ano para os indígenas. Geralmente faziam churrasco, ou canjica, com a presença de muitas danças e brincadeiras. Alguns indígenas ajudavam na preparação das festas, pois eram convidados pelo chefe do posto.

Tem um cunhado meu, ele já faleceu era capitão lá, que quando nos morávamos lá em Caarapó, ele matou quatro bois, mas fez um churrasco [...]. Dia 10 a 14. A gente fazia buraco no chão e enchia de lenha de madeira, madeira assim, e fazia (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Nos fazíamos a semana do Índio. As famílias, a quantidade das famílias tirava o espeto [...]. Fazia sopa, fazia assado e era assim (Maria de Lurdes, 30/01/13).

As festas assim, de Dia do Índio, no dia 19 de abril. Sempre fazia festa, brinquedo é dança, dança cultural, tinha culto e comida que é feito lá, e muitas vezes tinha churrasco. Mas ia mais à FUNAI o pessoal. Porque a FUNAI também fazia, na época era a FUNAI logo subindo para a Missão, desse lado tem até a casa da FUNAI ainda... ali era o posto da FUNAI, e a casa velha... onde tem aquele... transformador, bem ali, bem grande, ali era o posto velho. Mas, fizeram mais na frente no tempo, não sei se do seu Izanael ou no tempo do Bravinho ainda. E ali era o posto e a Missão embaixo. Ia nas duas (risos). Não era diferente, porque a Missão fazia primeiro, e depois a FUNAI, muitas vezes a FUNAI fazia no dia certo. Tinha gente que não queria ir (na MEC). Porque lá tinha muito pessoal doente, muita gente que está acamada, que não dá para andar; iam tudo lá também. Esses mais que ficavam no posto, faziam ajudavam porque o chefe mesmo do posto convidavam [...]. Chamava todo mundo daqui. Depois quando a FUNAI, não fazia mais, dividia para os capitães, para os capitães fazerem a festa. Mas eles vinham acompanhar (Luciano Arévalo, 05/03/13).

De acordo com Luciano, os indígenas frequentavam as festas da MEC e da FUNAI, mas a maioria preferia ir às da FUNAI porque havia muitos doentes na MEC. Porém, outros motivos podem ter contribuído para que os indígenas preferissem ir à

FUNAI ao invés da Missão Caiuá. Nesse sentido, podemos pensar que a liberdade em realizar suas danças e cantos, vivenciar seus costumes pode ter sido o principal fator para escolha.

Conforme os relatos abaixo, as festas da MEC contavam, algumas vezes, com a presença de indígenas de outras aldeias. [...] *vinham de outras aldeias também, de Caarapó, de Amambai, de Porto lindo e de Sassoró* (Xisto Sanches, 18/09/12).

Das outras aldeias era difícil [...]. Tinha do Xavante, que o Xavante vinha e se hospedava ali também, tinha muito Xavante e na época da dona Lóide. E o que o Xavante fazia. Pegava aquela flecha dele e atirava da Missão até lá no Posto [...]. Para você ver, acho que da mais de mil metros [...]. Da Missão até lá. Eu falava: eu vou atirar isso aqui e vai cair lá no terreiro do posto. E ele jogava a flecha assim. Essa era a competição dele que estava tendo. Mas dos Kaiowá mesmo não tinha não, era só jogo mesmo, futebol (Luciano Arévalo, 05/03/13).

As festas oferecidas pela MEC, segundo os indígenas, diminuíram e algumas deixaram de acontecer depois da direção do Rev. Orlando e da missionária Lóide, mas, trazem boas recordações e saudades entre os indígenas.

Lá antigamente tinha, agora não tem mais. Agora não tem mais, mas antigamente tinha festa. Agora hoje... (Salvador Sanches, 18/01/13).

Eu fui muito no tempo da dona Lóide, ela fazia comida, ela mandava fazer, o pessoal iam todos lá na igreja e participavam [...]. Tinha muita brincadeira. Iam também os pais. Eu lembro o Dia do Natal, e o mês de abril a semana do Índio (Alda Silva, 28/03/13).

Eu lembro, porque aquele dia na Missão, fazemos festa, tem uma, fazem comida, aquele dia era bom. E depois que morreu a dona Lóide, o Reverendo, ai já acabou (Tereza Espíndola, 15/05/2012).

Sai (festas), mas não é como eram, igual antes, mas saem, como, por exemplo, quando a Missão faz aniversário quando fez 80 anos fez uma festa ali, ai vem todas as aldeias ali do sul né e faz um dia dos dias (Felisbino J. Marques, 11/05/13).

Desta forma, as festas realizadas pelos missionários eram uma das estratégias para atrair a presença dos indígenas, ainda que apresentassem práticas tão diferentes de sua cultura. Portanto, pretendiam ensinar os valores cristãos, a fim de que os indígenas abandonassem seus rituais, vistos como profanos.

No tocante às danças indígenas, um fator que contribui para a sua desvalorização é a falta da continuidade. Muitos indígenas deixaram de transmitir suas

danças, seus cantos para seus filhos, como no caso de Salvador que, apesar de conhecer as danças tradicionais, parou de realizá-las e decidiu não transmitir seus conhecimentos para seus filhos, já que não frequenta mais as festas indígenas que estariam, nos últimos tempos, se misturando com bebida alcoólica.

Quase não se prática mais [...]. Não sabem, não aprenderam. Eu já participei até depois que casei, ai parei. Esses dias nós estávamos conversando, então, antigamente a festa indígena era muito boa. Porque era uma festa assim, era uma festa vamos supor uma festa livre e hoje já é difícil. É mais difícil para controlar. Entra muito bebida nessa festa. É estraga (Salvador Sanches, 18/01/13).

No caso de Jorge e sua esposa Floriza de Souza, seus filhos foram criados na casa de reza, desse modo, sempre participaram das danças e dos rituais da cultura Kaiowá: *já se apresentaram (os filhos). Tinha a mulher do João Teylor, naquela época o meu sogro gravou [...] mas gravou num gravador já, para apresentar no estrangeiro* (Jorge da Silva, 16/03/13).

A respeito das danças apresentadas na Missão Caiuá, Édina conta que todos participavam, mas que as da cultura indígena só eram realizadas no Dia do Índio, e os próprios indígenas ensinavam aos missionários como dançá-las.

O pessoal das outras aldeias participava também, participava. E outras festas que a gente participava fora da Missão era o Dia do Índio. Tinha as danças que todo mundo participava [...]. Da cultura só na semana do Índio [...]. É o próprio índio que ensinava porque os brancos, eles não sabiam (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

As festas indígenas representavam momentos comemorativos de união e descontração, período em que havia muita comida e bebida, oportunidade para se relacionar, muitas vezes, com indígenas de outras aldeias e também realizar as brincadeiras, que faziam parte as danças e as competições das quais todos poderiam participar: crianças, mulheres e homens. Entretanto, com o passar do tempo, essas festas passaram a disputar espaço com as festas realizadas pela instituição missionária e, muitas vezes, deixaram de ser praticadas pelos novos adeptos do evangelismo.

4.3 A chicha e a presença do álcool

No tocante às festas tradicionais ainda preservadas, os indígenas comentam que elas não possuem mais os mesmos significados e as mesmas regras anteriormente seguidas, devido à interação social com outras etnias.

Em relação às festas da cultura Guarani e Kaiowá, é possível perceber a semelhança dos relatos dos indígenas que se converteram ao cristianismo quanto à presença de bebidas alcoólicas nos eventos. Nesse sentido, as festas tradicionais estariam contaminadas pela bebida alcoólica, causando brigas, confusões e deixando de ser frequentadas.

A gente tinha chicha. Na casa que servia era suco pra nós naquele tempo, hoje não, hoje o suco é o suco de vocês mesmo que usa (riso). Por quê? Porque primeira coisa que tem mais. Nós até já plantado milho suficiente para gente fazer. Cana para plantar, já não tem mais tempo suficiente para plantar, outra coisa, madeira que já não tem para gente fazer um pilão e socar. Porque é socado o milho tudo é socado, e principalmente para fazer a chicha. Porque eu me lembro que o meu pai, no tempo do meu pai, acordava de manhã cedo e tomava mate e aí já comia alguma coisa e lá tinha a chicha também de manhã. Esse é o café da manhã. A chicha tomava pra ir para roça hoje não a gente tem que usar o café de vocês de manhã. Então é isso que está acontecendo (risos) (Xisto Sanches, 18/09/12).

A gente sempre faz a bebida, a chicha. Mas não faz mais, faz mais para mostrar. É, antigamente era bem comum. Era que nem um suco né [...] É, no quintal falava, vamos fazer uma chicha ali. É mais tem que ser um milho saboró que dá para fazer [...]. O que nós vamos fazer é que deixamos curtir é o milho duro se for fazer uma festa no cocho. Então, dá uma curtida para dar o gosto e assa a batata, assa esse caldo do milho, mas cozinha bastante fica aquele caldo bem grosso. Deixamos dentro da panela e engrossa. Aí fica docinho. É depois que a gente mudou aqui, acabou, aqui não usa mais (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

Por isso, talvez tenha pessoas que falam assim: chicha, chicha é uma bebida. Porque chicha é uma bebida feita de milho ou de cana, porque tem vários tipos de chicha que a pessoa faz. Então, tem gente que fala que é chicha, mas não, é gente bêbada. O que faz a gente bêbada é misturar. Hoje o que acontece muito é isso aí. Hoje quando tem chicha já leva pinga pura lá, já mistura com a chicha. Então, a pessoa fica

bêbada. Por isso, que eu falo hoje já não mais festa limpa. Antigamente não, não entrava bebida alcoólica na festa. É muita mistura (Salvador Sanches, 18/01/13).

Fazia aqui... era aquela garapa feita de cana que chamam de chicha. Fazia chicha e dançava ali, nesse horário mesmo já estavam dançando na sombra, é mulher cantando é todo mundo. Mas só que não tinha álcool, bebida alcoólica não tinha não. Era mais proibido naquela época, mas hoje não. Para você ver, vai ter uma festinha lá e o pessoal já chegava tudo bêbado. E na época você poderia beber aquela chicha bem docinha, bem preparadinho. E quando era na casa do capitão ele tinha aquele cocho de madeira bem grandão. Não sei do que é que eles fazem, se é cedro ou tamborino, tamborino grosso. Então, ele cavoucava bem e deixa a casca fininha e deixa na naquela bacia grande e deixa dentro de casa (Luciano Arévalo, 05/03/13).

De acordo com os depoimentos, a chicha era uma bebida muito utilizada pelos indígenas antigamente. Conforme Xisto e Emiliano, ela era utilizada como o suco do indígena. A chicha era produzida artesanalmente pela fermentação do milho e estava presente em todas as festas. No entanto, essa bebida estaria sendo substituída pela aguardente de cana de açúcar.

Diante disso, os indígenas convertidos ao cristianismo teriam deixado de participar das festas tradicionais, pois estas teriam perdido o sentido com a presença da bebida industrializada. Desse modo, os rituais tradicionais que aconteciam cotidianamente estariam ocorrendo com pouca frequência e sendo frequentado por poucas pessoas, geralmente ligadas a familiar do rezador.

Mas de acordo com Pereira (2004), a ineficácia nos xamãs ou rezadores atuais, por não conseguirem manter uma relação suficientemente próxima com as divindades, estaria ligada à adesão, em grande parte, ao estilo de vida imposto pelo branco (*karaireko*). Se, por um lado, “isso reforça a ideia de que sem prestígios o xamã terá dificuldades de formar discípulos e as rezas tenderão a ser cada vez menos praticadas, por outro, a ineficiência sendo atribuída à pessoa do xamã impede que a confiança na validade das rezas seja abalada”¹⁶⁹.

Portanto, entende-se que os pentecostais acreditam no poder e nas rezas dos xamãs do passado, mas consideram os xamãs atuais como falsos por terem abandonado a sua tradição e terem passado a adotar o estilo de vida, atitudes comportamentais do não-indígena, principalmente o consumo de bebidas alcoólicas.

¹⁶⁹ PEREIRA, Levi M. 2004. Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP. p. 253.

4.4 A transmissão da língua: instrumento de preservação da cultura

Os indígenas entrevistados são unânimes sobre a importância da preservação da língua materna como forma de manter da sua identidade cultural. Entretanto, muitos indígenas estão deixando de falar a língua guarani, ou estão falando mais a Língua Portuguesa. Isso está acontecendo principalmente com as crianças, justamente estas que representam a continuidade dos costumes Guarani e Kaiowá. As opiniões sobre as causas disso na maior parte dos casos, assemelham-se. Conforme os relatos, os pais deveriam ensinar aos seus filhos a língua guarani e caberia também à escola o papel de fortalecer o ensino da língua materna.

É porque a mãe não fala em guarani, o pai também não fala. Ai tem que ensinar (Floriza de Souza, 03/03/13).

Há uma falha nossa também aqui na aldeia, que muitos já começam a ensinar os seus filhos, falam em português. Então, começam a falar em português [...] Tem dificuldade de aprender o kaiowá. Os meus graças as Deus não ensino em português, vão aprender mesmo na escola. É os meus falam em guarani e kaiowá. Os filhos e os netos todos falam em guarani. Aprende falando, porque aqui fala muito guarani (Xisto Sanches, 18/09/12).

O relato de Jorge reforça a dificuldade que os alunos tiveram quando o estudo era realizado apenas em Língua Portuguesa. Assim, as crianças aprenderam à força a se comunicar em português.

O culpado são os pais, que na época acho que foi em 2003, ou em 2004, por ai, porque o pessoal que veio o pessoal da cidade eram professores só da cidade não eram professores indígenas. Então, aquela criança que aprendeu em guarani ele não podia falar em português com aquela professora e não tinha professora indígena. Então, ali se apanhou muitas crianças de português [...]. O professor perguntava para a criança, e a criança não sabia o que podia responder. E a criança falava, pedia uma caneta, um lápis qualquer coisa e não sabia o que falava (Jorge da Silva, 16/03/13).

O relato de Édina demonstra sentimento de pesar e tristeza pelo fato de muitas crianças estarem deixando de aprender o guarani, principalmente por ter sido professora e durante anos ter lutado para que a língua se tornasse a principal fonte de preservação da cultura e fortalecimento da identidade.

Infelizmente. Eu como comecei como educadora e ficamos trinta e cinco anos no magistério. Eu como Guarani Nãndeva hoje é uma coisa muito triste que vivo, com a

minha idade, ver isso acontecer na comunidade indígena. Os próprios professores não estão tendo esse despertar com a grande importância da preservação da língua. Tem alguns estudiosos, teóricos que discordam do que eu falo, mas eu falo o que eu sinto. O domínio da língua é muito importante para o fortalecimento da sua identidade, a língua e o referencial da existência do Guarani Nandeva, porque ela dá autoafirmação étnica, a língua (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

As experiências em campo levaram Édina a concluir que as escolas não estão cumprindo a função de garantir uma educação diferenciada, inclusive aquelas que recebem o nome de Escola Indígena. Em seu relato, é perceptível a descrença diante do que conhece como bilinguismo de transição.

E hoje as escolas não estão dando importância, que todas as escolas são indígenas é Escola Indígena Tengatui Marangatu, é Escola Indígena Augustinho, Escola Indígena Araporã, mas a questão indígena mesmo? Eu vejo pelos PPP, pelos regimentos não tem nada garantido, tem até no papel, mas na prática não existe, infelizmente. Eu trabalhei com um grupo de professores nove anos ali no Francisco Elbipino eu trabalhei do pré ao quarto ano, um ensino diferenciado. O pré era 100% por cento na língua, o primeiro também a escrita e a fala na língua, mas de vez em quando poderia falar o português. No segundo ano era 30% em português e 70% na língua e no terceiro ano já era 50 % cada um e no quarto era 100% português, mas sempre também usando a língua a oralidade (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Conforme Giroto (2001), a proposta de uma educação diferenciada ainda esbarra na rigidez de um sistema educacional não-indígena, que existe desde a fundação das escolas e cria entraves na implantação das metodologias próprias. Na maioria dos casos, o uso da língua materna deveria ser utilizado para valorizar e enriquecer a dinâmica da cultura indígena, mas não é o que acontece, e a cultura local acaba sendo tragada pelas grades curriculares do sistema de ensino da escola tradicional, neutralizando a proposta de uma educação escolar verdadeiramente indígena. A dinâmica própria dos costumes, da organização política, econômica e social das aldeias é negligenciada¹⁷⁰.

Conforme Melià (1979), pode haver educação sem alfabetização, no entanto, a alfabetização, nem sempre assegura uma boa educação. A educação praticada e

¹⁷⁰ GIROTTO, Renata Lourenço. *Por uma nova textura histórica: o movimento de professores indígenas Guarani/Kaiowá em Mato Grosso do Sul. (1988 a 2000)*. Dissertação (Mestrado em História), UFMS. Dourados, 2001.p.121.

vivenciada pelos povos indígenas possibilita que o seu modo de ser e a sua cultura sejam reproduzidas pelas novas gerações. Assim, Melià analisa as formas de interferência na alfabetização:

... pode atuar de dois modos diferentes: como substituição da educação indígena (essa é geralmente a perspectiva da alfabetização ideada pela sociedade nacional), ou como complemento da educação indígena, a modo de prática paralela (essa é a perspectiva da alfabetização desejada pelo índio, quando mais conscientemente assumida). No primeiro caso, a interferências e apresenta com objetivos de ruptura: no segundo, ela vem de uma inovação coerente com a educação indígena. ... Conclui-se que é de importância capital que o problema da alfabetização indígena não pode ser resolvido com critérios de simples alfabetização, pois ela tem que considerar detidamente as condições pedagógicas nas quais vai ser feita e a situação linguística do índio, que vai ser alfabetizado e a política linguística a ser seguida¹⁷¹.

Na concepção de Mélia (1979), existe uma diferença entre educação indígena e educação escolar indígena. Para ele, a educação indígena é gradativa e ocorre em várias etapas cujo objetivo é tornar a criança um verdadeiro representante de sua própria cultura. Entretanto, é necessária a busca de alternativas para construir projetos educativos que contemplem a cultura tradicional e que possibilitem o conhecimento da cultura da ocidental¹⁷².

A educação é o processo pelo qual a cultura atua sobre os membros da sociedade para criar indivíduos ou pessoas que possam conservar essa cultura. [...] educar é, enfim, formar o tipo de homem ou de mulher que, segundo o ideal válido para a comunidade, corresponda à verdadeira expressão da natureza humana¹⁷³.

Nesse sentido, torna-se relevante desenvolver mecanismos que favoreçam o desenvolvimento do ensino na escola formal, de maneira a que se leve em conta os conhecimentos adquiridos no convívio social para facilitar o processo de aprendizagem¹⁷⁴.

Novamente, Édina se mostra desgostosa diante da questão escolar e sobre o pouco caso que os governantes fazem em relação às políticas voltadas para a educação indígena.

Mas, infelizmente hoje o próprio poder público não tem interesse que o índio preserve a sua cultura, porque é mais fácil misturar para não ver a diferença. Para o

¹⁷¹ MELIÀ, Bartomeu. Educação indígena e alfabetização. São Paulo: Edições Loyola, 1979.p.60-61

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Idem, p.36.

¹⁷⁴ (SILVA, Apud. GIROTTO, 2001).

poder público não existe uma política voltada para a questão indígena no governo brasileiro (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Segundo Girotto (2001), deve-se questionar até onde vai a real intenção do governo de possibilitar meios de vida alternativos para os indígenas, tendo que também garantir os projetos neoliberais voltados para economia de mercado. É preciso se perguntar até onde essas práticas discursivas em torno da escola diferenciada são colocadas em prática e até que ponto os governos estão se empenhando e agindo para solucionar os problemas. Desta forma, cabe ao governo efetivar as ações políticas e sociais, contando com a participação de professores indígenas e de suas comunidades; mediando assim o processo de conquista da escola pelos próprios índios.

Quanto aos jovens indígenas que estão ingressando nas universidades, Édina chama atenção para o fato do fortalecimento da língua. É fundamental que estes se interessem em preservar e fortalecer a língua materna, uma vez que esta é essencial em suas vidas, inclusive para reivindicar seus direitos.

Então, com a escolarização os professores entrando na faculdade e eles não estão percebendo isso. Que nem eu falo nas minhas falas os professores, a maioria dos professores são indígenas, são Guarani, são Terena, mas eles não tem esse despertamento para perceber isso. Quando eles estiverem mais para frente, que eles vão perceber o quanto eles erraram de não dar importância disso daí. Até para garantir os direitos indígenas mesmo, lutar pelos direitos. Por exemplo, quando tiver um indígena. Agora nós temos um indígena vereador, quando tivermos um indígena deputado, senador como outros países da América Latina é fundamental o conhecimento da língua, porque a própria civilização ocidental vai cobrar. E hoje muitos indígenas que não falam a língua encontram dificuldade de se socializar com o não índio. Justamente porque aquele o próprio colega dele não índio vai cobrar dele a questão da língua o conhecimento sobre a questão indígena dele, e ele desconhece. E lá que ele vai ver porque não aprendeu (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Conforme Édina, uma possibilidade que explicaria o descaso de muitos universitários em relação à língua materna deve-se ao fato de que esses mesmos indígenas se formaram em escolas não-indígenas, voltadas para cultura ocidental e, por isso, sua volta à cultura, ou a busca de uma educação diferenciada se apresente tão problemática.

No que se refere à continuidade da língua materna por parte das famílias, percebe-se que a maior parte dos indígenas entrevistados continua a ensinar e/ou praticar com seus filhos a língua guarani¹⁷⁵.

De acordo com Salvador, todos os seus filhos sabem falar na língua guarani apesar das facilidades para aprender falar o português. *Mas agora para, falar português fica mais fácil, sabe por quê? Porque antigamente não tinha rádio, não tinha televisão. E hoje tem televisão, já tem rádio, e hoje, assiste muito tv, ouve rádio, e eles aprendem a falar o português* (Salvador Sanches, 18/01/13).

No caso da família de Emiliano e Verônica, apenas um filho não aprendeu a falar na língua guarani, porque este nasceu no período que moravam em uma fazenda, sua família se comunicava mais na Língua Portuguesa. *Não só um pouco que fala. Meu filho não fala. Porque nós moramos na fazenda, e com os outros foi na aldeia* (Verônica do Arte, 22/01/13)¹⁷⁶.

Portanto, ainda que a educação escolar atualmente seja bilíngue, o ensino nas escolas não é suficiente para o aprendizado, sendo necessário também que as famílias continuem a se comunicar na língua de origem com seus filhos.

Porque nossa língua, nossa cultura vale muito para nós, isso que a gente queria falar. Porque se por acaso não tem a pessoa para escrever na língua, tem muita pessoa que fala a minha filha já aprendeu meu filho já aprendeu. A gente precisa como o japonês, ele nunca perdeu a palavra, a cultura dele. Agora os índios não, já têm índio que não usa mais a cultura dele. Mas tem que ter porque é dele [...]. É o pai a mãe tem que ensinar. Minha família todos fala e escreve também (Alda Silva, 28/03/13).

Falta ensinar, ensinar a escrever [...]. Mas hoje tem como marcar, escrever, tem que sentar e aprender alguma coisa, igual canto, você tem que saber escrever, porque se você sabe o canto e não sabe escrever, não tem como. Assim, que antigamente era tudo a cultura indígena, agora hoje tem como [...]. Como eu falei, ninguém fala em guarani. Não pensa, para orientar os filhos que os nossos antepassados era, assim, que vamos supor era, assim, assim. Então, essas crianças de quinze anos para cá que nasceu hoje já são adulto com vinte, vinte e cinco anos esse sabe, mas talvez tenha vergonha para falar em guarani. Porque se ensinar, ensinar mesmo, falar a história eles não iam ter vergonha quando eles crescessem. Para aqui,

¹⁷⁵ Ver a tabela na p.13-14 referente aos filhos dos indígenas que falam a língua guarani.

¹⁷⁶ Entrevista concedida por Verônica do Arte à pesquisadora em 22/01/2013.

olha como já estudou, eu já ensinei quarenta crianças de quatro a doze anos (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

De acordo com Getúlio de Oliveira e Alda Silva, os pais precisam ensinar aos filhos a língua materna e a sua história, a sua cultura, porque existem jovens que sabem falar a língua guarani, mas que não a utilizam por vergonha. Contudo, existem casos também de jovens que não possuem interesse em aprender a língua materna, apenas o português. Talvez esse pensamento revele a intenção de jovens construírem uma relação melhor com o não indígena e/ou se comportar de forma semelhante a estes.

Diante do descaso em relação à língua, Getúlio pretende ensinar crianças, principalmente os menores, a falar e escrever em guarani como também a utilizarem sua cultura sem ter vergonha para que, então, possam transmiti-la no futuro para seus filhos.

Essa é minha ideia de fazer novamente esse trabalho. Eu digo uma parte do jovem hoje que tem doze, quinze anos esses já cresceram, já passou, eu queria ensinar mais, mas se ele quiser entrar tudo bem, se quiser aprender. Mas, eu queria ensinar mesmo os mais novos com cinco anos seis anos até oito anos. Que não tenha vergonha que pode aprender e amanhã e depois não vão esquecer (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

A fala de Getúlio confirma sua preocupação em preservar a língua materna, principalmente entre os mais jovens. Assim sendo, ele mesmo pretende ensinar a língua guarani e transmitir os ensinamentos que seus antepassados lhe ensinaram.

A língua mesmo, parar não. Acho que a Missão tem a capacidade de fortalecer essa própria área indígena. É muito importante acho que a Missão podia fazer mais com algumas pessoas. Nós temos escola aqui, mas a educação ainda é muito fraca. Talvez o prefeito não aceite. Aceita sim, mas não tem pessoas para ensinar [...]. Olha acho que, principalmente, a Missão tem que... é difícil a gente falar. Podiam preparar, assim, fortalecer mais a educação indígena para o próprio indígena para escrever (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

Nesta última fala, Getúlio de Oliveira menciona a MEC e a prefeitura como possíveis aliadas para garantir e fortalecer o ensino da língua materna para todos os indígenas. Com esse objetivo, Getúlio está escrevendo um livro na língua guarani sobre os conhecimentos que lhes foram transmitidos por seus antepassados.

Em sua tese, Brand (1997), constatou que indígenas mais velhos acreditam na proposta de uma escola que ensine a língua e contribua para o ensino do costume guarani. “A escola vem ocupando um espaço que, apesar das críticas, não pode ser

ignorado, nem mesmo por aqueles que estão preocupados com a continuidade do modo de ser próprio dos Guarani e Kaiowá¹⁷⁷. No mesmo sentido, os indígenas acessados através desse trabalho acreditam que escola pode contribuir para transmissão dos costumes e, principalmente, da língua guarani.

Diante do que foi exposto, constata-se que muitos indígenas ainda não se deram conta da importância da língua materna, oral e/ou escrita, para desenvolver o pensamento próprio de sua cultura. A língua é um instrumento de manutenção da identidade étnica e possibilita a luta pela garantia dos direitos indígenas, que devem contribuir para sua valorização como cidadãos.

Nesse sentido, a escola, ao invés de levar as crianças a afastarem-se de suas raízes indígenas, precisa se tornar um espaço de afirmação e revitalização da cultura, comprometida com a recuperação de sua memória histórica e com a reafirmação da identidade étnica dos grupos envolvidos. Ademais, pode ser utilizado como um espaço de luta frente à comunidade não índia a fim de reivindicações por seus territórios, melhores condições para suas escolas, entre outros fatores¹⁷⁸.

4.5 Preservação da cultura

Desde o contato com o colonizador, os povos indígenas buscam meios de preservar a sua cultura. Nesse contexto, precisaram se adaptar aos novos valores e hábitos introduzidos pelo não indígena. Assim, tiveram que repensar a sua cultura e, muitas vezes, as manifestações artísticas, religiosas e sociais foram recriadas ou reinterpretadas. A resistência demonstra a luta pela manutenção física e cultural das sociedades indígenas.

Esses povos utilizam de suas memórias para transmitir a história de seus ancestrais, suas lutas, seus feitos. A memória tem a função primordial de transmitir às

¹⁷⁷ BRAND, Antonio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História). Porto Alegre: PUC/RS, 1997.p. 251.

¹⁷⁸ TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Práticas Curriculares na construção da escola diferenciada*. UFGD.p.8.Disponível em:<http://www.rededesaberes.org/3seminario/anais/textos/ARTIGOS%20PDF/Artigo%20GT%20B-09%20-%20Marta%20Coelho%20Castro%20B.pdf>. Acesso em: 30/04/2014.

gerações futuras aquilo que seu povo fez de melhor. Por isso, é fundamental buscar o conhecimento e manter viva na memória as a história de suas origens.

Pollak (1992) reitera o caráter seletivo da memória, caracterizando-a como um fenômeno socialmente construído. Os recortes do passado operados pelas memórias propiciam espaço para que se discuta a dimensão política da memória. Tanto na perspectiva individual como na coletiva, implica que se reconheça a força da memória, não só na coesão de grupos, como no dismantelamento e reconfiguração de coletividades, mas, em um permanente esforço pela construção de identidades. Portanto, nas sociedades indígenas, a tradição oral permite transmitir, valorizar e preservar o conhecimento de sua cultura e, a partir da seleção dos elementos considerados fundamentais para o grupo, possibilita a construção de identidades.

Nessas sociedades, os mais velhos, geralmente os líderes religiosos, ficam responsáveis por cuidar e representar o seu povo, além de repassar aos mais jovens a história e a cultura de seus ancestrais.

De acordo com Magalhães, os idosos, nas culturas tradicionais, sempre foram vistos como símbolos de sabedoria por suas lembranças:

O papel da memória é extremamente valorizado entre os mais velhos, assim como suas lembranças constituem patrimônio coletivo, expresso e revivido permanentemente no contato com novas gerações, sejam crianças ou adultos. Ao velho e ao antigo cabe na sociedade tradicional, papéis e padrões comportamentais apoiados no valor da respeitabilidade...¹⁷⁹.

Como vimos, na sociedade indígena, os mais velhos, representados na maioria das vezes pelos líderes tradicionais, sempre foram vistos como fontes de sabedoria.

Mas, nos últimos anos, as formas de relacionamento entre indígenas e líderes tradicionais vêm sofrendo alterações, contribuindo, assim, para o enfraquecimento das práticas tradicionais. A introdução de práticas da cultura não-indígena e a influência de diversas religiões inseridas dentro ou nas proximidades da Terra Indígena tem contribuído para afastamento dos líderes religiosos tradicionais.

Conforme os depoimentos coletados, atualmente, nas aldeias de Dourados, a prática da chicha estaria fraca, portanto, enfraquecendo as casas de rezas. Outro fator que contribui para a debilitação das mesmas é a falta de transmissão dos conhecimentos para os mais jovens. Contudo, grande parte destes não apresentaria o interesse em aprender as rezas e estariam dando mais importância a outras práticas que não são de sua cultura. Isso demonstra a desvalorização dos conhecimentos dos mais velhos, algo

¹⁷⁹ MAGALHÃES, Dirceu Nogueira. *A invenção social da velhice*. RJ: Papagaio, 1989.

que não acontecia no passado recente. Como foi visto, os idosos, em especial os líderes religiosos, são extremamente importantes nessas comunidades, pois carregam consigo conhecimentos de rezas, cantos, danças desenvolvidos durante toda a vida e possuem a função primordial de transmitir aos mais jovens os conhecimentos de seus antepassados.

E hoje a chicha está fraca, até aqui nas aldeias. Então a reza está fraca. Só lá na dona Tereza que tem o pessoal que faz a reza, mas só, está muito difícil. É tudo novo, o pessoal já morreu tudo que sabia da reza. E parece que não quer aprender, é mais só ouvir aquele sonzinho no rádio (Luciano Arévalo 05/03/13).

Não pode acabar. Agora a festa hoje em dia, a gente queria preservar sempre a festa indígena, às festas dos brancos. Esses tempos, esses dias mesmo, no dia do carnaval. Muito vai ao carnaval ficar pulando e não vem. Em vez de fazer uma chicha, um guaxiré. Ninguém vai num guaxiré, prefere ir lá no carnaval do que ir no guaxiré. Então, ele está deixando a sua cultura, não tem jeito [...]. Mas, os jovens de hoje já estão do lado moderno, então os mais modernos já deixaram de ir (Salvador Sanches, 18/01/13).

De acordo com Getúlio, é perceptível, com o passar dos anos, a diminuição das práticas culturais pelos mais jovens. Isso se deve ao contato com o não indígena que provocou em muitos índios o sentimento de vergonha por possuir modos, crenças tradições e língua diferentes. Dessa forma, alguns preferem não usar, ou esconder sua cultura para se enquadrar no novo modelo estabelecido.

Porque eles estão a falta de aprender, de ensinar a nossa cultura, está muito atrasada. Então, antigamente a gente tem, faz uns dez, quinze anos era tudo solto... gostavam de dançar, gostavam de se pintar, gostava de participar de todo evento, cantava, rezava junto com a gente. Muita criança gostava de música de chacoalhar o mbaracá, gostava de usar o colocar. Depois, vai crescendo mais e ele vai à escola e o colar ele já esconde, coloca na pastinha dele. É onde tem a vergonha e, cada vez vai crescendo mais. E ninguém o obriga a usar aquilo. Então, hoje a gente já está preparando (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

O sentimento de vergonha expresso por muitos indígenas não pode ser visto apenas como um sentimento pessoal, biológico e genético, pois faz parte de manifestações sociais. Mauss (1921), em seu texto *A expressão obrigatória dos sentimentos*, percebe que, não só o choro, mas uma série de expressões orais de

sentimentos não são apenas fenômenos psico-fisiológicos, mas constituem *fenômenos sociais*¹⁸⁰.

Os sentimentos, também estão associados às formas civilizacionais adotadas pelas sociedades ao longo da história. De acordo com Nobert Elias (1993), a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julgou superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas *mais primitivas*. Assim, a cultura das populações indígenas é vista como sinônimo de atraso em relação à cultura dominante. Desse modo, a vestimenta, o modo de produção, a religiosidade, suas festas, seus costumes, foram constantemente avaliados e apresentados com um viés pejorativo. A partir de um julgamento preconceituoso, os povos indígenas foram considerados não civilizados.

De acordo com Elias (1993), esse é um processo que causa sentimentos de vergonha, de repugnância e de embaraço, provocando outros sentimentos como a ansiedade e o medo; medo da degradação social do sentimento de inferioridade em relação às outras pessoas.

Deste modo, muitos indígenas buscam a aceitação externa, o reconhecimento do *outro* e acreditam que, para fazer parte do *mundo civilizado*, precisam mudar sua aparência: vestir jeans, usar tênis, possuir acesso aos meios de comunicação, entre outros. Portanto, é compreensível que muitos indígenas, como forma de evitar o preconceito, passem negar ou esconder sua cultura tradicional. Esse fato tem incentivado muitos jovens indígenas a buscarem estudo e/ou trabalho fora da Terra Indígena, a fim de obterem oportunidades para melhorar as suas condições de vida.

Diante desses acontecimentos, Getúlio de Oliveira acredita ser de suma importância o trabalho que está preparando para transmitir seus conhecimentos sobre a tradição e a língua kaiowá aos mais jovens. Destarte, as memórias sobre os ensinamentos de seus antepassados e de suas experiências no campo individual e coletivo possibilitam manter viva a sua cultura e fortalecer a identidade étnica, dando continuidade a sua existência.

No que se refere à transmissão da cultura e dos ensinamentos tradicionais Tereza disse que já está passando os conhecimentos que aprendeu de seus pais para as crianças que frequentam a casa de reza e está escolhendo um jovem para seguir no seu lugar quando não estiver mais presente: *agora que está passando para as crianças [...]*.

¹⁸⁰ MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: Figueira, Sérvulo (org) *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 56-63, 1980, p.56.

Tudo aqui estão aprendendo as nossas danças, nossas culturas [...]. Aprendeu do meu pai e minha mãe. A sempre dançar, a fazer reza (Tereza Espíndola, 15/05/12).

No relato abaixo, Salvador deixa claro que os indígenas já se adaptaram a usar muitas coisas que não faziam parte de sua cultura, e mesmo os índios que dizem não seguir o evangelho para conservá-la, fazem usos do costumes do não-indígena e, nem por isso deixaram de ser índio. Assim, diante de tantas mudanças, acredita que a língua é o elemento fundamental a ser preservado.

Olha, quando criança eu estudei na Missão. Depois que sai da escola tive que trabalhar, mas nunca que eu, assim, pensei claramente em ser crente. Porque o meu pensamento era viver dentro da minha cultura mesmo. Talvez o índio procure muito seguir a sua cultura e, no final segue a sua cultura. Por quê? Tem muito índio que fala assim: opa eu não vou à igreja, eu prefiro estar na minha cultura. Tudo bem. Mas, o que adianta estar na sua cultura e praticar o que é do branco. Primeira coisa, a bebida alcoólica não é do indígena [...]. O celular também não é do índio é do branco. Agora se eu for falar, eu vou preservar a minha cultura, eu tenho que estar pelado. Não pelado de tudo, mas só com uma tanguinha e descalço. Então, uma coisa que a gente pode estar preservando é a língua (Salvador Sanches, 18/01/13).

No entanto, é possível observar que o relato de Salvador se aproxima ao de muitos indígenas ligados à religião evangélica, que reduz a cultura a língua. Como esses indígenas estão deixando e/ou deixaram de realizar muitas de suas práticas tradicionais, justificam que a língua deve ser a principal fonte de preservação da cultura.

Questionada sobre a presença das diferentes religiões na Terra Indígena, Édina acredita que estas teriam contribuído para afastar o indígena da cultura e da luta pelos seus direitos. Em sua fala, relembra os cantos, as danças que seu povo realizava e as quais não deram continuidade:

Afasta. Hoje a maioria não se preocupa com a questão da língua, de ter conhecimento sobre a cultura. Aqui mesmo na Jaguapiru não tem mais periodicamente, tinha os cantos e as rezas não tem mais. Só tem ali no Getúlio que tem, agora vai ser o período do batismo do milho, que o milho branco que ele ainda faz. Mas, como antigamente não tem mais. Por exemplo, quando está chovendo o índio sempre cantava, quando estava faltando chuva, ele cantava, se ficava doente, por exemplo. Teve um período, naquela época que o senhor trabalhava aqui que tinha a Maria Aparecida, aquela psicóloga de Brasília, que mandou construir umas casas de rezas, os índios faziam encontros de rezadores para rezar contra a violência. Isso não tem mais,

acabou. Tem uma casa de reza do Getúlio e da dona Tereza (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

De acordo com Brand (1997), o confinamento, a progressiva imposição do assalariamento nas usinas, a desintegração das relações de parentesco e a simultânea atuação, cada vez maior, das Igrejas Neopentecostais¹⁸¹ dentro da Terra Indígena provocou a inviabilização e a desarticulação da religião tradicional Kaiowá e Guarani como resistência. Essa inviabilização da religião tradicional instaurou o caos, mediante a perda dos referenciais básicos, que sustentam o modo de ser dos seus antepassados¹⁸².

Ao se referir à religião evangélica, Jorge da Silva acredita que muitos pastores persuadem os indígenas para abandonar sua cultura, para que deixem de praticar suas crenças, seus ritos, suas danças, seus cantos. Destarte, defende que a cultura é muito importante e deve ser desenvolvida independente do lugar que esteja.

O pastor chega ali e aluga aquela pessoa. Chega ali e fala: você vai lá e tal, ai você, até que vai indo e você, ele te aluga e você larga o seu trabalho e vai para lá. Larga tudo. E a cultura fica de lado. O que eu vejo muito e já andei muito no Brasil... Eu fui para Goiânia [...]. Eu fui até para o Pantanal, para o norte. E o que o pessoal fala que a cultura é muito importante. Eu andei participando de muitas reuniões, eu sei que isso ai também é muito importante (que eu vejo, pessoas vem de Pernambuco, Ceará, de tudo que é lugar) a cultura dele... Esses dias eu estava aqui em Dourados, me avisou um amigo meu que é um cearense. Vou fazer uma festa da nossa cultura. De lá da terra dele. Ele vem fazer uma festa aqui ele não largou a cultura dele. Foi muito importante isso dai, eu adorei. Os índios também tem que reconhecer isso também (Jorge da Silva,16/03/13).

O contato com o colonizador modificou a organização das moradias, a divisão das terras, o crescimento da cidade e a ocupação de muitas terras pelos colonizadores, provocando a diminuição das terras livres dos indígenas. Além disso, novas formas de trabalhar com a agricultura foram implantadas, como novas ferramentas, a utilização de agrotóxicos, o desmatamento de muitas áreas. Esse processo ocasionou a extinção de várias plantas típicas. Com isso, os indígenas enfrentam a falta de matéria-prima para seu artesanato e para a construção das casas de rezas, sendo necessária a busca do material em outras regiões.

¹⁸¹ Nesse caso, também incluo a Missão Evangélica Caiuá.

¹⁸² BRAND, Antonio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História). Porto Alegre: PUC/RS, 1997. p. 264.

Não têm mais, muitos vão buscar em Piraquá o material [...]. É para não deixar perder. Teve um projeto na gestão do Tetila enquanto prefeito de plantar as árvores que dão sementes. Tem muitas famílias que plantaram, eles plantaram, conseguiram plantar umas árvores que dão sementes... é porque não tem mais o equilíbrio ecológico, não tem mais aquele equilíbrio ecológico que existia. Que tinha muito pássaro [...]. Tamanduá que comiam as formigas, todo mundo criava muitas galinhas, os próprios bichos do mato, o mutum outros bichos, aqui tudo tinha, era macaco aqui era uma floresta. O meu primo Isaque falava: eu nasci no primeiro mundo, porque aqui era uma floresta (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Diante dos relatos dos indígenas, é possível perceber a alegria e a saudade quando se referem ao espaço que possuíam para a sua moradia, para realizar a caça de animais (os quais muitos já não existem mais), o cultivo de alimentos para sua subsistência, além das plantas e ervas medicinais.

Portanto, a presença de agentes externos afetou drasticamente a relações sociais, religiosas e culturais nas sociedades indígenas. Esses povos precisaram, assim, procurar novos meios para enfrentarem e continuarem sobrevivendo, sem que precisassem anular o seu passado.

Conforme Carneiro da Cunha (1986), “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de muito contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, (...) a cultura não é algo dado, posto, mas algo constantemente reinventado, investido de novos significados”¹⁸³. Desse modo, a cultura se modifica no tempo e espaço, ocorrem intercâmbios, ressignificações e inovações que se manifestam na pluralidade de identidades.

Diante dos problemas contemporâneos, os caciques acreditam que é preciso retomar o modo de ser tradicional, principalmente através das práticas das rezas e do ensino de sua tradição para os mais jovens. Para os caciques recuperando a força da palavra, através da reza, se encontra toda a eficácia e o restante dos problemas serão superados.

Por outro lado, os indígenas convertidos à religião evangélica priorizam o fortalecimento da língua materna como preservação cultural. A presença das igrejas evangélicas, dentro ou nas proximidades da Terra indígena, contribuiu para o

¹⁸³ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*– Mito, História e Etnicidade. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986. p.99,101.

afastamento de vários indígenas de suas práticas tradicionais. Desta forma, muitos tendem a reduzir a preservação da cultura apenas em relação à língua.

Neste contexto, é preciso buscar autonomia, reconhecimento, valorização cultural dos conhecimentos tradicionais, como: a medicina tradicional sem deixar de promover a saúde através de conhecimento ocidental a educação e a sustentabilidade. Deve ocorrer a demarcação e homologação de seus territórios tradicionais, a garantia de educação escolar diferenciada e respeito pelos valores culturais dos povos indígenas¹⁸⁴.

4.6 A crença na cultura “tradicional”

Apesar de toda a interferência sofrida na TIs, os indígenas continuam a manter e praticar sua cultura ainda que tenham se apropriado de muitas das práticas dos não-indígenas. A prova disso está nas lideranças, nos caciques e rezadores que continuam a pôr em prática os ensinamentos de seus antepassados e a transmitir seus conhecimentos aos mais jovens, garantindo a retomada das rezas e dos ritos de iniciação na busca de conseguir solucionar seus problemas.

Conforme a fala de Jorge, seu pai e seu sogro eram caciques, e, por conviver com eles, passou a aprender as rezas e os trabalhos que eles realizavam. Contudo, este só poderia se tornar cacique após seu pai e seu sogro falecer.

Foi que o meu pai era cacique de lá e o meu sogro era cacique daqui de Dourados [...]. É então, eu já vinha envolvido naquele cacique. O pai deixou a cultura para nós, para ficar. Para cacique você tem que ficar, durante vivo os pais você tem que se formar cacique. E durante que o seu pai está vivo você fica é... não pode assumir aquele cargo. Isso aí é que o pai vem, o pai vem ensinando, você fica sabendo tudo, você fica seis meses rezando para você ter um dom, para você já fazer um trabalho e rezando (Jorge da Silva, 16/03/13).

Como já dito, os ensinamentos das rezas não podem ser passados para qualquer pessoa, ainda que esteja na família, pois a reza, “é o instrumento principal de

¹⁸⁴ AZEVEDO, Marta. BRAND, HECK, Egon. Antonio. org. *Guarani Retã – Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai – Realização: UNAM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI. 2008. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/caderno_guarani_%20portugues.pdf. Acesso em: 20/06/2013.*

comunicação com os deuses e forma de atingir a plenitude pós-morte e proteção contra os riscos de se perder neste mundo”¹⁸⁵. Assim, torna-se o intermediador entre o mundo material, no qual as pessoas vivem e o mundo espiritual.

Portanto, o procedimento para escolher quem vai realizar as rezas deve levar em conta a personalidade da pessoa, ou seja, deve ser alguém calmo, paciente, interessado e disposto.

Tem que ser calma, paciente, tudo. Para ser cacique você não pode ser, assim, particular. Particular, assim, o pai agride o filho ou a mãe, essas coisas assim. Para você virar um cacique você não pode agredir a família, que você vai ser cacique. Cacique também tem que trabalhar com calma sabe. Esse é o meu trabalho. Foi em, meu pai morreu em 88 (1988), mas eu tinha meu sogro que estava cuidando, estava cuidando ainda o negócio de cacique (Jorge da Silva, 16/03/13).

Desta forma, Jorge assume a função de cacique após a morte de seu pai e de seu sogro e recebe a ajuda de sua esposa Floriza, a qual conta que, por conviver junto com seu pai, que era cacique, sempre se interessou em aprender os trabalhos na casa de reza e procurava ouvir os ensinamentos dos mais velhos de sua família.

Na verdade eu nasci aqui. E a minha mãe é daqui, meu pai e daqui mesmo. Antes quando sou criança nos morávamos ali no Guarusu tinha casa de reza bem grandão. E quando fez batismo de milho eu participava. Eu sou uma menina curiosa. Queria saber como vai fazer né. E o tempo passado nosso vô, o vô né, nossa tia meu tio acompanhavam aquilo lá. Só que meu pai é daqui mesmo [...]. É (morava) com meu pai o meu vô e a minha vô. A minha vô chamava Maria Eudália e o meu vô chama Zacarias, Zacarias de Souza Brites (Floriza de Souza, 03/03/13).

Assim como no caso de Floriza, Alda Silva também aprendeu os conhecimentos tradicionais na casa de reza com seu pai, que era pajé. Ela dizia ser muito observadora:

O meu pai não é crente nem nada, como posso dizer, é pajé. Ele nos orientava, ele levantava cedo. Quatro horas, com três horas ele já levantava para rezar. Às quatro horas já mandava levantar todos nós. Ele já começava a contar histórias como era para nós vivermos que tem que respeitar desde o começo, desde criança. Que a gente

¹⁸⁵ BRAND, Antonio J.O *Impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História). Porto Alegre: PUC/RS.

não pode falar mal, não pode xingar. Então, tudo isso o meu pai falava para a gente (Alda Silva, 28/02/13).

A transmissão dos conhecimentos da cultura foi feita para Getúlio de Oliveira por seus avós. Seu interesse em aprender as rezas aconteceu desde pequeno, pois era muito curioso e sempre perguntava sobre elas, mas seu avô só as ensinou quando ficou maior e adquiriu a responsabilidade necessária para guardar e utilizar esses conhecimentos. Conforme Getúlio, seu avô contava a história de seus antepassados, como eram, quais eram suas práticas, como e onde viviam; essas histórias alcançariam em torno de cento e cinquenta anos atrás.

Eram Kaiowá, aqui é tudo Kaiowá. Aqui todos os nossos antepassado por parte de mãe era tem a cultura tradicionalmente. Tem casa, tem tudo da sua cultura, religião nunca teve outro costume. A cultura da gente só na época que vê nossos antepassados naquele tempo, eles tinham todos os preparos deles. E eles sabem fazer muitas coisas, tem pintados, batismo de criança, batismo de milho, batismo de pessoas e cuidam de pessoas também. Então, todas as coisas, eles têm chiru, tem elemento da cultura, tem mbaraca, tem bebida, principalmente, a chicha, tudo isso eles tem costume deles. Ele vai cada vez segurando aquela coisa de viver como ele igual vendo a cura, então, acabou nós não temos ninguém para falar historicamente da cultura, como que era antes historicamente do meu bisavô. Garanto hoje, se for falar do Juca não chegou a conhecer, até os netos não conheceu. Então não chegou a conhecer lá. Mas eu conheci, vivi 17 anos com eles, conversando e perguntando. Assim, vendo as coisas que eles estavam fazendo, como que é a cultura, como que eles faziam lá, perguntava para eles onde eles fazem [...]. Eu quando criança queria saber aquilo lá, mas ele não fala. Então a gente aprendeu como era, onde que vivia antes, o povo dele como que vivia. Então ele falava para gente. Quando eles falam, principalmente, da história dele, eles falam de cento e cinqüenta a cento e oitenta anos. Então, eles sabem historicamente da idade dele, e lá para trás (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

No tocante à cultura, Getúlio cita o exemplo do *tembetá*, prática utilizada pelos indígenas Kaiowá que deixou de ser realizada na Terra Indígena Bororó e Jaguapiru por não ter mais quem faça o procedimento. Assim sendo, ele está preocupado com que a prática desapareça totalmente em seu povo:

Então, como eles falam que tinha, o que eles falam eu acredito que existe, que tem, e que hoje alguma coisa não tem mais, principalmente como a gente tem o tembetá [...]. Então, naquele tempo os tembetá, os últimos que tinham os tembetá que falam,

então hoje já tem a idade de 20, 30 anos idade já, aqui principalmente na nossa aldeia de Dourados. Então, isso a gente vê as crianças de 6, 7 anos que tinha o tembetá. Hoje já são todos adultos, tem trinta e poucos anos. Então, isso acabou, isso não tem mais. Esses dias eu estava pensando, estava conversando pensando em montar novamente: mas eu falei olha gente vai dar muito trabalho (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

De acordo com os relatos, os ritos realizados na casa de reza são muito difíceis, mas de fundamental importância para a comunidade indígena. Na casa, não existe apenas as rezas, é um espaço de união onde se realiza um trabalho de orientação e possibilita o conhecimento, a união, o aprendizado e a prática da cultura pelos participantes:

Muito, é muito difícil (ser cacique). É um trabalho que você tem que chegar e rezar e pensar como que você pode levar aquele trabalho (Jorge da Silva, 16/03/13).

Eu acho muito importante eu acho muito bom não acabar com a cultura, a gente sempre tem história para contar aqui [...]. Ajuda bastante, como ajudou agora bastante. Nós estamos aqui para orientar, na hora da reza, todo mundo a criança e o jovem. Inclusive o meu guri, o Nhanderu e os meninos também, bastante (Floriza de Souza, 03/03/13).

Quando a gente vai educar a criança não pode nunca xingar a criança, tem que crescer com amor, com carinho, com orientação, tem que orientar bastante a criança. Não pode bater, se bater aí que a criança ganha coragem. Por isso, que eu falo tudo para mãe, não adianta bater. Meu pai criou tudo nós, só que ele orientava, ele falava espiritualmente. Quando a gente fala, assim, espiritualmente, então ele conversa, tira toda a maldade da gente [...]. Só que tem que fazer oração para a criança. Igual para gente adulta, para você conversar com gente adulta não adianta você gritar, uma coisa, somente espiritualmente (Alda Silva, 28/03/13).

O relato abaixo demonstra, mais uma vez, a preocupação de Getúlio e de sua família em manter a cultura Kaiowá, transmitindo os seus conhecimentos para os mais jovens, não só oralmente, mais também por escrito. De acordo com Getúlio, atualmente há a possibilidade de escrever a história do seu próprio povo e, assim, possibilitar que os mais novos a conheçam. No passado, esse registro era feito apenas através da transmissão oral, utilizando-se da memória. Mas agora ele pretende também deixar por escrito na língua materna os conhecimentos passados pelos seus antepassados:

Então, a gente faz a chicha. Então, essas rezas nós temos que fazer e esse é o nosso lema. Então, a comida nós estávamos agora pouco falando de peixe assado,

como fazia antigamente. Hoje tem como a gente deixar a memória, assim, para escrever para marcar. Então esse é o meu plano, assim, o meu pensamento é de escrever e deixar [...]. Então, talvez eu vá conseguir fazer ainda [...]. Então, a gente não pensava, o meu avô, que esses trabalhos podiam ficar para os filhos deles. Mas os filhos deles morreram tudo... e hoje não tem ninguém, apenas a gente, nós estamos aqui para a segurança. Hoje nós estamos. Eu tenho que mostrar, falar e fazer para as crianças. Porque hoje os adultos e jovens podem escrever... mas o que nós pudermos mostrar, nós vamos fazer, é nossa cultura, é nosso e isso que a gente está fazendo [...]. Então, tudo a gente tem aí, tem o mbaracá, tem reza e tem chicha e tem guaxiré, tudo isso nós temos (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

Diante da necessidade de transmitir os conhecimentos aos mais jovens, Jorge está preparando o seu filho para, no futuro, vir a substituí-lo. A pessoa que é escolhida para assumir a função de rezador precisa passar por um período de preparação, para aprender rituais e o contato com os espíritos. Dessa forma, conseguirá curar as pessoas, comunicar-se com os espíritos e expulsar os espíritos maus.

Segundo Jorge, o seu filho já está trabalhando na casa de reza três vezes por semana com um grupo de jovens e já carrega consigo a responsabilidade de no futuro assumir a sua função.

Participa, então o meu guri já tinha deixado dois, esse guri e outro que mora ali em cima. Então, os dois agora para assumir, a hora que eu não tiver mais na terra, para ele assumir [...]. Já está já tem dom para rezar para fazer. Então, por enquanto ele não pode assumir. Ele está fazendo um trabalho... acho que é três dias parece, parece que ele segue trabalho[...]. Aqui tem, por enquanto tem vinte e três, vinte e quatro pessoas. (As rezas) É terça, e sexta-feira (Jorge da Silva, 16/03/13).

Diante das dificuldades vivenciadas pelos indígenas Guarani, Tereza fala sobre a importância de sair da MEC e de ter retornado para a crença tradicional, dedicando-se ao trabalho com seu povo. Nesse sentido, está consciente da necessidade de passar seus conhecimentos aos mais jovens para dar prosseguimento aos seus trabalhos, por isso, está escolhendo alguém para realizar essa importante função.

É, eu sai de lá (da MEC), acho que em mil e novecentos... 1974 por aí eu sai [...]. Eu peguei esse trabalho na cultura [...]. É porque estava pedindo muito o povo, porque não tem rezador. Nós, ficamos pensando que tem que pensar em ajudar o próprio povo [...]. E agora sim, eu estou trabalhando para o povo nosso. Sempre foi assim, tem que, tem que ser assim né, porque ainda não tem lugar para ficar [...].

Tenho que procurar, eu quero procurar, eu quero ficar, assim, é... tem que ensinar como eu trabalho no tempo. Às vezes eu, porque morreu ou aconteceu alguma coisa, ai para ficar no meu lugar outro (Tereza Espíndola, 15/05/12).

Portanto, o papel do idoso é fundamental para a transmissão e sobrevivência cultural. O conhecimento acumulado pela sua experiência e pelo contato com gerações passadas permite, através da oralidade, a transmissão aos mais jovens. Destarte, mantém as práticas das danças, dos cantos e dos rituais tradicionais, que são conduzidos pelo líder religioso, que, além de ser o guardião da história de seus antepassados, possui conhecimentos de plantas medicinais, rituais de cura e de rezas. Segundo Pereira, “os elementos que compõem o universo religioso Kaiowá... são fundamentos efetivamente presentes na memória coletiva que orientam a conduta e a prática social”¹⁸⁶.

Conforme Le Goff (1990), quem detém os conhecimentos da memória coletiva possui um instrumento de poder que orienta a vida das pessoas. Nesse sentido, poderíamos considerar os velhos indígenas como os “senhores da memória”, ou seja, os responsáveis pela conservação e transmissão da memória coletiva¹⁸⁷.

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva¹⁸⁸.

Na opinião dos indígenas, está faltando principalmente o incentivo e o ensino por parte da própria família para que seus filhos conheçam as raízes de sua cultura e, assim, sintam orgulho, não tenham motivos para se envergonhem diante de outras etnias. É fundamental dar continuidade às práticas tradicionais e valorizar os líderes religiosos, que orientam e influenciam a comunidade, pois, além do aspecto religioso assumem um papel social e ecológico.

O ensino escolar também é citado como fundamental para o fortalecimento da identidade étnica, desde que a escola trabalhe na defesa da cultura e não continue priorizando os métodos de ensino ocidental, que servem como instrumento de dominação e que contribuem para a manutenção do sistema capitalista. Deste modo, deve se levar em consideração que os conhecimentos passados não se limitam mais à

¹⁸⁶ PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). 2004. p.311. Universidade de São Paulo – USP.

¹⁸⁷ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

¹⁸⁸ Idem, p.13.

tradição oral e podem ser registrados pelos indígenas na sua própria língua, servindo também de instrumento na luta por seus direitos.

Ademais, os relatos demonstram que a cultura, além de instrumento de preservação, é utilizada como instrumento político pelos líderes tradicionais, na medida em que confere benefícios e visibilidade diante de seu grupo e da sociedade externa.

A cultura confere legitimidade e poder aos líderes indígenas. Nesse contexto, muitos deles souberam tirar proveito das relações interétnicas, estabelecendo alianças e estratégias com representantes do governo e/ou das missões religiosas. Desse modo, a cultura garante o poder de delegar cargos e funções que podem ser usados para proporcionar benefícios aos parentes do grupo indígena que está no poder e seus aliados, como status social, emprego, acesso à terra, entre outros.

A utilização de elementos culturais também serve de instrumentos para o diálogo de comunidades diferenciadas com a sociedade nacional. Muitos grupos indígenas vêm construindo a expectativa em relação às possibilidades de captação de recursos financeiros através de projetos que promovam e valorizem a cultura indígena.

CAPÍTULO V

5. REPRESENTAÇÕES SOBRE O COTIDIANO DA MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ PELOS GUARANI E KAIOWÁ

O presente capítulo apresenta a visão dos Kaiowá e Guarani em relação às atividades praticadas na Missão Evangélica Caiuá. Aborda as principais motivações que levavam os indígenas a participar ou frequentar a Missão Caiuá, os motivos que levavam alguns indígenas a se afastar e, muitas vezes, retornar à instituição e as formas encontradas pelos missionários para manter os novos convertidos sob sua influência. O texto está apoiado nos relatos dos indígenas entrevistados e na bibliografia especializada sobre o período.

Portanto, este capítulo pretende compreender como era a relação entre os indígenas e os missionários, como se posicionaram diante das práticas realizadas pelos religiosos, qual a imagem pretendem transmitir sobre a MEC.

Assim, cada pessoa entrevistada possuiu uma forma específica de contar os fatos passados, suas memórias sobre a Missão Caiuá, aquilo que marcou a sua vida, as mudanças que ocorreram e a maneira como eles se posicionaram diante dessas mudanças.

5.1 As táticas de atração

Para conseguir alcançar a conversão dos indígenas, desde sua fundação, a MEC buscou manter uma rede de parcerias tanto no campo religioso, incluindo organizações religiosas no Brasil e no exterior, quanto no campo político. As verbas recebidas através dessas parcerias possibilitaram fortalecer as atividades de assistência social que representavam o principal meio de atração dos indígenas à religião protestante.

Nesse contexto, muitas famílias associam, direta ou indiretamente, a sua conversão exatamente aos serviços e benefícios oferecidos pela Missão, por meio de sua

estrutura assistencial¹⁸⁹. Assim, quando questionados sobre a importância da MEC na comunidade indígena, estes destacam os trabalhos realizados na área de educação e saúde como fundamentais, confirmando a eficácia dos trabalhos assistenciais no processo de conversão.

Primeiramente, a escola aqui, que mudou e se não tivesse a escola, o que seria de nós? A escola ajuda muito. A escola parece que abre a mente para a gente ver mais longe né. É outra coisa que a [...]. O evangelho. Eu estava fora do evangelho. Mas eu não pensava em continuar o estudo, eu não pensava em tudo, que tinha um futuro na frente eu não estava vendo. O que eu via era somente ao redor daquilo ali. O que está acontecendo hoje com nosso jovem e adolescente dentro da aldeia? Estão longe da igreja e muitas vezes nem estudando. Está acontecendo essas coisas aqui de violência porque não tem com o que se preocupar. Porque aqueles que estudam tem a preocupação (Xisto Saches, 18/09/12).

A fala de Xisto reproduz o discurso da Missão Caiuá e dos órgãos do governo, segundo o qual o acesso ao ensino escolar e ao evangelho proporcionaria perspectivas de construir um futuro melhor, obter sucesso na vida. Além disso, os religiosos propõem envolver os jovens em atividades religiosas, afastando-os assim da violência nas aldeias.

A noite tem que estar lá para estudar, não pode sair andando a noite à toa. E tem que fazer a tarefa, estudar, no outro dia tem que ir pra escola. Então, o evangelho abre a mente e a gente vê mais longe. Depois que eu já tive filho bastante, eu precisava estudar outra vez. Então, se não fosse esse meu evangelho muitos do meu, morreram sem futuro nenhum, sem conhecimento. Muitos depois saíram da escola, foi para aldeia, se espalharam, e estavam bebendo, e depois outros morreram de doenças. É, se estivessem na religião, ou alguns trabalhos, ou a escola. Que aqueles que estudam, tem preocupação, tem muitas coisas para fazer (Xisto Saches, 18/09/12).

No fala acima, Xisto apresenta vários argumentos para justificar as melhorias alcançadas em sua vida após retornar a Missão. De acordo com o indígena, os amigos que abandonaram os estudos e a religião padeceram com um destino triste: muitos se deslocaram da região em busca de serviços em fazendas e canaviais, outros padeciam por contrair doenças e na maioria dos casos passaram a ter contatos com a bebida

¹⁸⁹ BRAND, Antonio; VIETTA, Katya. *Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. In: *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v.

alcoólica, o que contribuiu para envolvimento em brigas e episódios de violência, resultando, muitas vezes, em mortes.

O relato proferido por Getúlio também apresenta a MEC como importante para a comunidade indígena, justificando que a instituição não se preocupou apenas com a transmissão do evangelho, mas ofereceu ensino escolar e cuidados médicos que possibilitaram salvar vidas.

Hoje a gente está vendo a Missão como professor. A gente conhece a Missão não só como evangélico não. Então, tem várias coisas que ela ajudou bastante, e tem várias coisas ainda. Então, isso foi importante para o nosso povo... e é muito importante, a Missão já salvou muitas pessoas e, já fizeram muitas pessoas a virar, como... um responsável muito grande. Então, tem muitas coisas boas que eles já fizeram, não é só o tal do evangelho não [...]. A pessoa que estuda ali na Missão ele sai aprendendo, porque na Missão aprende tudo da educação da cultura do evangélico de tudo. Então, ele já sai aprendendo, por isso que Missão é muito importante. Às vezes ele sai curado também. Então, é muito importante (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

Destarte, Getúlio de Oliveira que é um líder tradicional, reconhece a Missão com meio de proporcionar o conhecimento, um lugar de aprendizado. Assim, o líder kaiowá tece elogios à Missão e toma cuidado ao se referir sobre ela. Isso acontece principalmente porque muitos indígenas, mesmo os não convertidos, continuam recorrendo a instituição quando precisam de tipo de ajuda.

Durante a direção do rev. Orlando de Andrade e da missionária Lóide Bonfim, Tereza Espíndola destaca as doações realizadas pelos missionários, como roupas, agasalhos, cobertas, remédios para os indígenas. Isso contribuiu para criar a imagem do Reverendo Orlando e sua esposa Lóide como generosos e amigos dos indígenas.

É, na Missão, eu me lembro na época foi bom, o Reverendo e dona Lóide, a dona Joana, aquela outra, a dona Helena. Aquele tempo foi tudo bom. Foi para a criança, porque tinha coberta e fralda boa, coberta, cama, tudo bom. Porque nós os índios ajudamos para fazer as festas. Dona Lóide ficou e perguntou de novo para nós: o que está faltando de dinheiro para nós ajuda? Eu falei: para eu esse dinheiro que você dá dona Lóide aqui na aldeia, em nossa conta já tem dois milhão, três milhão, o moço foi comprar todo aquele remédio, comprou remédio, comprei coberta, comprei para criança todo remédio (Tereza Espíndola, 15/05/12).

Sobre a importância da MEC para a comunidade indígena, Édina relata que esta proporcionou assistência para aqueles indígenas que estavam sofrendo com a perda

dos seus territórios ou passando necessidades com o trabalho em fazendas. Foi fundamental no tratamento de doenças trazidas com a colonização como a varíola, a varicela, a catapora e o sarampo, além da disponibilização dos cuidados destinados na área de educação.

Eu acho que a Missão quando ela veio para cá ela foi muito importante para a comunidade indígena, que era recente ainda o período da criação das reservas e os indígenas estavam sendo expulsos de seus territórios. E a Missão ajudou a trazer muitas famílias que estavam passando necessidades em fundo de fazendas. E principalmente na questão de saúde, quando chegou a colonização que veio as doenças junto a varíola, a varicela, a catapora, o sarampo, e estava ocorrendo muita mortalidade. E também em relatórios que tem na Missão já falava que naquele período estava tendo um surto de muita fome nas comunidades, nas famílias. E a Missão veio nesse período dar assistência de saúde e educação, que foi a primeira escola aqui (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Outra atividade promovida pela missionária Lóide teria sido o trabalho com teares. Algumas peças tecidas pelos indígenas chegaram a ser expostas no exterior. Contudo, essa atividade não prosseguiu por muito tempo devido à falta de doações.

Teve um período que a dona Lóide, ela trouxe o tear para a Missão. Muitas indígenas que aprenderam a tecer, quer dizer elas já sabiam tecer rusticamente, mas elas aprenderam a tecer realmente nos teares da dona Lóide, ela trabalhou muito tempo com as indígenas. Inclusive umas peças delas foram levadas para uma exposição em Londres no salão lá [...]. Só que depois que foi acabando, foi acabando as doações das linhas, que dependia de doações (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

De acordo com Édina de Souza, esses trabalhos deixaram de ser realizados pela MEC e passaram a ser desenvolvidos pela prefeitura de Dourados através dos projetos executados pelos Centros de Referência da Assistência Social (CRAS) ¹⁹⁰.

Tinha, hoje que não tem mais, tem muito pouco. Hoje quem faz isso daí não é a Missão é o Município que tem projetos para ensinar a aprimorar a melhorar o

¹⁹⁰ CRAS são Centros de Referência da Assistência Social (CRAS) é uma unidade pública que atua com famílias, orientando e fortalecendo o convívio sócio familiar, descentralizando atividades de capacitação e lazer. O CRAS da Aldeia Bororó visa atender a diversidade cultural existente em Dourados. A aldeia Jaguapiru também é atendida por meio de um atendimento realizado de duas a três vezes na semana em residências da localidade. Os cursos realizados pela prefeitura e por meio de parcerias oportunizam aos indígenas certificados de capacitação. Disponível em: <http://www.dourados.ms.gov.br/Default.aspx?tabid=57&ItemId=16091>. Acesso em: 14/05/2013.

artesanato indígena tudo é a prefeitura com o CRAS que tem feito isso (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Para Floriza de Souza, a Missão sempre ajudou a comunidade indígena através da distribuição de alimentos, roupas do cuidado com os doentes. Lembra que seu pai, mesmo sendo cacique, gostava muito dos missionários, porque eles ajudavam a comunidade indígena. Por isso, a indígena teria frequentado, algumas vezes, os cultos da igreja da MEC. Novamente, percebe-se a relação de troca entre missionários e indígenas.

A Missão também dava roupa, fubá, um pouquinho de açúcar para pessoas carentes, ajudava bastante. Ensinava a gente também, ia para a Igreja. Meu pai e minha mãe adoravam muito aqui. Ele adorava a missão, a missão junto com nós, como dizia ele chegou aqui junto com nós. Eu me lembro de quando participava da igreja lá na Missão tinha a igreja de tábuá, o hospital também (Floriza de Souza, 03/03/13).

No caso de Salvador, as funções primordiais da MEC eram na área de saúde, educação e religião. No entanto, acredita que o foco principal seria a saúde, demonstrando o que considerou mais importante com a vinda dos missionários: *a Missão ajuda, desde que ela entrou, ela já entrou com três coisas a saúde a educação e a religião. Com três coisas ajuda, com três coisas. E a saúde é o primeiro lugar (Salvador Sanches, 18/01/13).*

Conforme Emiliano, nos últimos anos, a MEC teria começado a passar a função de difundir o evangelho para os próprios indígenas, mas estes ainda encontram muita dificuldade, principalmente pela falta de recursos para construir suas congregações.

É. A Missão deu a faca e o queijo agora para o indígena. Está difícil de levar porque depende de muito recurso [...]. A Missão é um pai e uma mãe para nós. Nós agradecemos porque quando os nossos antepassados, nossos avós recebeu, esse pessoal que recebeu já não existe mais. Mas desde essa época 28 (1928), já começaram a criar a saúde, o hospital... o orfanato. Então, foi curado ali e a Missão marcou com a saúde até hoje. Hoje tem a Funasa. Mas, mesmo assim está sempre em parceria (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

No relato abaixo, Luciano fala sobre as atividades missionárias através da Igreja, da escola, da distribuição de roupas, do trabalho no campo e dos conselhos. Mas, assim como Emiliano, destaca a importância do trabalho missionário na área da saúde:

Tinha a igreja Presbiteriana, ai tinha a Missão com a escola e, é o hospital Porto Esperança que eles falam. Então, foi muito bom... muitas pessoas porque dependiam muito da Missão, principalmente da saúde e algumas coisas assim... roupas, que a Missão ajudava, davam roupas e trazia algumas coisas para dar para a mãe também. Mas só que muitas pessoas aproveitavam da roupa, e, de outras coisas já eram menos. Porque eu não sei, acho que não acostumava, mas era muito bom. E a Missão foi incentivando os índios Kaiowá a trabalhar na roça, a plantar e a não beber bebida alcoólica porque isso mata. Sempre falava (Luciano Arévalo, 05/03/13).

De acordo com Luciano, as demais Terras Indígenas, onde não havia MEC, passavam por mais dificuldades, sem escola, igreja, saúde e programas sociais. Nos lugares em que havia campos missionários, não existiam tantos recursos como na sede da MEC, em Dourados. Assim, índios de outras aldeias recorreriam à sede missionária, principalmente para obter cuidados médicos.

As outras aldeias que não tem a Missão Caiuá o pessoal sofre muito. Porque aqui a aldeia Campestre, Piraquá, é o Poqueri que eles falam, e aqui nesse lado de Amambai, Rancho Jaguaré. O Amambai é uma aldeia muito grande e ali tem a Missão que ajuda. Mas todo lugar as aldeias mais antigas é a Missão. O Amambai, Taquapiri, Porto Lindo tem, Caarapó também tem mais não é igual essa daqui, é uma Missão pequena e as outras não têm, fica difícil, pode ter uma equipe lá, mas ajuda pouco. Mas a central é aqui. E aqui ajuda muito. Eu sempre falo se não tivesse a missão o que seria da nossa comunidade, porque a Missão ajuda muito. Tudo ajuda, ajuda as crianças ajuda na lavoura vende para algum lugar que ajuda. Tinha trator, tinha um tratorzinho que fazia terra para o pessoal. Então, sempre ajuda, mas longe assim não, é difícil. É porque abrangia todas as aldeias (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Contudo, a instituição religiosa já não estaria mais realizando os mesmos trabalhos de antigamente. Essa mudança, segundo Luciano, se deve ao fato da Sesai (confundida com FUNASA) ter passado a assumir a responsabilidade na área da saúde na TI em parceria com a Missão Evangélica Caiuá.

Agora com esse Reverendo também tem muitas coisas, eles continuam fazendo. Mas só que menos já. Por exemplo, essa Funasa já teve ali, já teve ali. A Funasa teve convenio com a Missão Caiuá. Para manter o trabalho na parte de saúde junto e aliou à Missão Caiuá, pegou uma parte, o funcionário da Funasa e quem está pagando ela é a Missão Caiuá. Eu não sei se continua, acho que continua até hoje. Na época que eu

trabalhei era assim, por isso que eu falava, defendia muita a Missão em toda a reunião. E o Reverendo gostava muito da gente também (Luciano Arévalo, 05/03/13).

No mesmo sentido, as falas de Jorge relatam a mudança na atuação na área de saúde realizada pelos missionários.

Eles ajudavam naquela época, mas agora mudaram. Mudou, assim, colocaram pessoal da Funasa, e a Funasa alugou da missão para poder estar trabalhando lá dentro [...]. A Missão foi muito, ótima, foi o nosso pai, a nossa mãe. É o primeiro lugar aqui a gente tratava saúde na Missão (Jorge da Silva, 16/03/13).

Diferente dos relatos acima, Tereza acredita que os missionários não estejam mais ajudando a comunidade indígena como antigamente. Apesar de não ter frequentado mais a MEC, ela percebe que sua comunidade precisa, cada vez mais, de ajuda, e está recebendo pouca atenção. Por isso, ela diz ter vontade de conversar com o Rev. Beijamim para que pudesse estar ajudando a sua comunidade.

Eu achei bom naquele dia, não sei agora, nunca não fui mais conversar com o Reverendo [...]. É na Missão, eu tenho preocupação lá na Missão, porque ela não foi mais ajudar, para dar, assim, ajuda, dar dinheiro, para dar, assim, para comprar alguma coisa nova, para qualquer coberta, qualquer remédio e alimento também para nós aqui. Por isso, Beijamim já está se afastando, assim, parece. Eu queria conversar com o Benjamin (Tereza Espíndola, 15/05/12).

Apesar de reconhecer a contribuição da MEC para a comunidade indígena, Édina acredita que ela poderia ter feito mais quanto às atividades de assistência social. Para ela, a instituição teria se preocupado mais em atingir os objetivos religiosos.

A Missão veio e se preocupou mais com o espiritual, em evangelizar, do que outras coisas que já deveriam ter começado no período, outros tipos de trabalho social. A questão de higiene, a educação que não é só questão de ler e escrever, a educação é muito além disso, muito mais do que isso, como é realmente a educação indígena. A educação indígena ela é, não é igual à educação ocidental coloca a criança em quatro paredes sai dali e não tem mais educação, não está estudando, não está participando mais, não está tendo mais a ação educativa. Como a educação indígena é o cotidiano constante (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Assim como Édina, o ex-missionário Áureo tece uma crítica às igrejas que faziam parte da Missão Caiuá. Para ele, as igrejas se preocupam muito com a conversão dos indígenas, mas não realizam um trabalho com as famílias desses povos, para saber sobre sua vida, seus problemas, suas angústias: *nossa igreja não se preocupa com isso,*

converteu, batizou agora você passa ser irmão e tem que esquecer. E esse choque foi muito grande para os índios, você tem que esquecer isso. E as próprias igrejas fundadoras da Missão tem dificuldade nisso (Áureo B. Brianezi, 30/05/2014).

Conforme os relatos, percebe-se, que os entrevistados apresentam a MEC como importante para a comunidade indígena, justamente pelos benefícios que trouxe nas áreas de saúde, educação e doações. Contudo, os missionários não souberam reconhecer as formas de organização, os costumes e os rituais praticados pelos indígenas, que foram marcadas por viés pejorativo e utilizados como justificativa para a implantação do projeto de civilização e de evangelização da Missão Evangélica Caiuá.

Quanto aos elogios às atividades missionárias, estes se estenderam aos indígenas da religião tradicional. Provavelmente, o receio em criticar a Missão ocorre porque continuam recorrendo à instituição quando precisam e, assim, como os indígenas convertidos à religião presbiteriana, dificilmente iriam falar algo que pudesse comprometer a sua imagem perante os missionários. Diante disso, percebe-se que a perspectiva assistencialista, existente na relação índio/missionário reforça a situação de dependência e subordinação dos grupos indígenas locais em relação à instituição missionária¹⁹¹.

Ainda que reconheçam que houve diminuição dos trabalhos realizados pelos missionários em relação ao período que a MEC era dirigida pelo rev. Orlando de Andrade, a maior parte dos indígenas culpam o governo pelos problemas. De acordo com os relatos, a responsabilidade dos trabalhos na área da saúde, por exemplo, teria passado para a SESAI (ainda confundida como FUNASA), e outros para a FUNAI, assim nada poderia ser feito pelos missionários, isentando-os de qualquer responsabilidade.

¹⁹¹ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP.

5.2 O convívio com os missionários e a evangelização

Os missionários, com o objetivo de estabelecer contato, criar laços de amizade e confiança com os indígenas, procuraram conhecer os costumes desses povos e realizaram constantes visitas à Terra Indígena, que se mantiveram por um longo período. Nessas visitas, os missionários conversavam com os indígenas, comiam batata assada e o médico missionário aproveitava para atender os doentes e fazer os curativos, além, é claro, de convidá-los para visitar a Missão.

É então o Reverendo Orlando fazia esse trabalho, fazia visitas com a dona Lide [...]. Vinham de carrocinha [...]. Mas foi difícil né o trabalho que a Missão realizou. Muito difícil mesmo. De Caarapó, Amambai, Porto lindo e Sassoró (Xisto Sanches, 18/09/12).

Portanto, os religiosos buscavam encontrar qual seria a melhor maneira de estabelecer relações permanentes e duradouras com os índios, de modo que estes identificassem a Missão Caiuá como uma fonte permanente de recursos e apoio diante das necessidades e problemas advindos do novo contexto¹⁹². Assim, durante as visitas, os missionários se colocavam à disposição dos indígenas quando precisassem de medicamentos, da educação escolar, de transporte e, logicamente, da atividade espiritual através da palavra de Deus.

No tocante aos cultos, estes se realizavam durante a semana e aos sábados e domingos. As pregações eram realizadas pelo Reverendo ou por sua esposa. De início, eram realizados na Língua Portuguesa e, depois, com a formação de pastores indígenas, a pregação também acontecia na língua guarani. Apesar de a Bíblia estar escrita em Português, havia um hinário do Paraguai que possibilitou a tradução de muitos cânticos religiosos para o guarani.

Com o intuito de conquistar espaço nas famílias indígenas para realização de um culto, os missionários faziam orações com os olhos fechados, pedindo a Deus todas as coisas boas (*mba'e porá*), saúde (*tesai*), alegria (*vy'a*) entre outras, justamente para aquela determinada família com quem se encontravam em tal circunstância. Na sequência, cantavam em coro/um hino em guarani, tocando violão¹⁹³. Os missionários

¹⁹² Idem.

¹⁹³ BENITES, Tônico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009. 106 p. Dissertação– Museu Nacional. p.35.

utilizaram-se muito da música para atrair os indígenas, pois a recitação e os cantos também eram comuns na religião Guarani.

Os cultos eram em português. É canta no idioma, tem o hino, canta no idioma e tem, sempre tem um pastor (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

Os cultos eram dia de semana, era quinta feira, começava as sete e terminava as nove. As quintas-feiras e no domingo, domingo de manhã. Era o Reverendo Orlando mesmo o pastor (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Fazia nos domingos. Era lá na Missão. É, iam as crianças os adultos todos juntos. Era pregado no português. Ia aprendendo, no começo não sabiam muito, mas depois vai aprendendo, trazia é um hinário do Paraguai... em guarani, então depois que a Lorena americana veio que ela aprendeu o kaiowá, eles fizeram um em kaiowá e próprio os cânticos dos paraguaios, passaram para os cânticos kaiowá (Xisto Sanches, 18/09/12).

Eu ia (nos cultos), porque nós frequentávamos mais aqui ou nos chamavam para ir lá. Nós íamos lá, passava o natal o Dia de Natal. Quando vai ter uma festa... nós íamos muito lá [...] Naquela época era o Reverendo Orlando, ele pregava no último para trazer mensagem para terminar... os cânticos em guarani (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Segundo Floriza, seus pais também frequentavam os cultos na Missão Caiuá e, mesmo sendo cacique, gostava dos missionários, inclusive contribuiu no trabalho que a missionária Lorena e o missionário João Teylor estavam realizando para conhecer mais sobre a cultura dos índios Kaiowá. Esse contato com os missionários contribuiu para que toda sua família frequentasse a Missão. Contudo, atualmente, Floriza diz não participar mais da instituição religiosa devido a grande quantidade de trabalhos que vem desenvolvendo em sua casa de reza.

Iam (seus pais), porque eles ensinavam com a dona Lorena e com o João Teylor e a dona Audria. Ixi meu pai era bem chegado. Só que ele tinha casa de reza, na hora da reza ele faz. Dia de domingo, ia à Missão só dia de domingo não tinha todo dia, só domingo mesmo [...] Eu ia porque meu pai e minha mãe adoravam muito. Por isso, que quando ele morreu, ficou doente, ele pegou a Bíblia, ele leu e deixou escrito a palavra, eu lembro até agora quando ele cantou o hino. Depois com três dias ele partiu. Meu pai adorava muito. Eu, é difícil, não vou, não é fácil porque eu trabalho mais aqui (Floriza de Souza, 03/03/13).

Desse modo, percebe-se que os missionários procuravam manter uma boa relação com as lideranças e membros da extensa família indígena. Contudo, como vimos a presença dos indígenas nos cultos da Missão, na maioria das vezes, acontecia como forma de gratidão pela escola que os filhos frequentavam, ou pelas doações que recebiam (de agasalhos, cobertores, remédios), enfim, como uma forma de reconhecimento pelo que obtinham e também para continuar recebendo os benefícios.

É, de vez em quando a gente ia, o pai de vez em quando leva. Só que o pensamento do pai para me levar quando eu era criança, ele fala assim: enquanto você está na escola eu vou à igreja para poder pagar a Missão, porque eu não tenho dinheiro para pagar para a Missão. Então ele achava que era a oferta, ele achava que a Missão cobrava quando a criança estava na escola. Ele confundiu tudo (risos) (Salvador Sanches, 18/01/13).

Como membro da Missão Caiuá, Salvador diz que seu pai estava errado por acreditar que a missionários esperavam receber algo em troca pelos trabalhos e pela dedicação destinada aos indígenas. Entretanto, era justamente essa a intenção dos missionários, atender à dimensão religiosa, levar o religioso juntamente com a assistência social e, assim, aproximar-se e cativar os indígenas para obter sua adesão.

A Missão entrou trabalhando dentro da aldeia já pensando em três coisas, primeira coisa que eles pensaram que não era somente o evangelho, a religião tem que entrar com a saúde. Eles entraram aqui com a saúde porque os indígenas aqui estavam morrendo de tuberculose, de febre amarela, de malária, eles entraram já pensando na saúde. Depois como é que ele vai ensinar o índio é a palavra de Deus se não sabe ler, não sabe o que é. Então, já começaram na sala de aula. Ai depois foi o evangelho. A saúde, a educação e o evangelho (Xisto Sanches, 18/09/12).

O indígena Jorge conta que participou de vários cultos na igreja da Missão, e, muitas vezes, utilizou os serviços oferecidos pela instituição. Contudo, a sua presença na MEC não significou o abandono da cultura tradicional kaiowá.

Já fui muitas vezes. Aquele, vamos dizer veio quase junto com a gente. E a primeira Missão que veio para esse negócio da saúde e essas coisas... A crença não pode largar e da cultura também. Para ir ao culto, nós saíamos daqui seis horas, sete horas oito horas, nos começava lá. E nós ficávamos lá até onze horas, dez horas, dez horas nós voltávamos (Jorge da Silva, 16/03/13).

No tempo da dona Lóide e do Reverendo Orlando. As mulheres aquele tempo aprendia tanto trabalho (Emiliano Ramires Martins, 22/01/13).

A gente tinha tecelagem para fazer, tricô e crochê (Verônica do Arte, 22/01/13).

Quanto às lembranças mais marcantes sobre os missionários, destacam-se os trabalhos realizados pela missionária Lóide Bonfim Andrade e pelo Rev. Orlando de Andrade. Em relação aos pastores indígenas, destaca-se o líder Marçal de Souza, já falecido e o pastor Terena Guilherme, que, apesar de muito velhinho, ainda possui uma Congregação na aldeia Jaguapiru.

As missionárias que me lembro que era a dona Lóide... a dona Lóide era tudo ai. Eu lembro até quando ela fez a campanha para poder levantar esse hospital ai. Foi ela quem levantou esse hospital [...]. Então, eu lembro que nem hoje, ela fez campanha para poder arrumar dinheiro para poder levantar aquele hospital ali, eu lembro que nem hoje que naquele tempo nos falava em milhão sabe? Era o Reverendo Orlando, ele disse que ela fez a campanha nos EUA, lá e ela arrumou quarenta e cinco milhão [...]. Aquela igreja lá, não tinha, aquela igreja era pequenininha. Ela fez muita coisa aqui. Também eles moraram aqui foram quarenta e oito anos, é tomaram conta da Missão. Ela fez muita coisa, ela fez colégio. Você vê que o orfanato criou muita gente ali. Tinha o orfanato e ela fazia tal de Convenção (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

As conquistas e atividades realizadas no campo missionário pela missionária Lóide Bonfim e pelo Rev. Orlando são relatadas por Tonani com muita satisfação e estão presentes em vários relatos.

Agora missionário tinha mais, missionários formados, assim, que ajudava ele. Mas quem fazia mais a mensagem era o Reverendo Orlando ou então a dona Lóide que é finada que pregava a mensagem, ele era mais o chefe. Agora com esse Reverendo que está ali eu fui também, só que ele é mais, ele também é toda vez ele que faz o culto. Mas tem outro que é o pregador, talvez venha de fora (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Participava junto com o meu pai porque, o meu pai era missionário ele fez o curso lá em Patrocínio, era missionário financiado pela Missão Evangélica Caiuá e ele pregava os cultos mesmo [...]. Eram em português e depois ele começava e pregava em guarani. Muitos missionários surgiram na década de 90 (1990), final da década de 80 (1980) surgiram bastante missionários porque a Missão criou a escola bíblica. Ela formava missionários jovens missionários (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

A fala de Tonani sobre Marçal de Souza refere-se ao motivo de ele ter se convertido à religião presbiteriana e se tornado pastor e, depois, ter retornado para a crença tradicional guarani. Os motivos que provocaram a saída de Marçal da religião

protestante não são de conhecimento de Tonani, causando-lhe estranhamento o acontecido, uma vez que, o considerava um grande pastor.

E ele era herói daqui na época, daquele colégio da Vila São Pedro está no nome dele. O finado Marçal de Souza. Ele é, eu não sei o que deu na cabeça dele para ter virado assim, eu conheço muito, ele pregava muito bem. Eu lembro, foi ele e o Guilherme. O Guilherme e lá da primeira Congregação. Ele ainda existe ainda, mas já está bem velhinho (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Segundo Édina de Souza, houve desentendimentos entre os missionários e o seu pai, Marçal de Souza, que o fizeram abandonar a religião protestante. Um desses desentendimentos teria sido a recusa pelos missionários em relação ao segundo casamento de Marçal de Souza.

Ele andou tendo umas desavenças na Missão um período. Porque o índio, o índio de agora não ele já está acostumado, já ressignificou muito com o jeito de viver dos não-índios. Que antigamente, bem antigamente era quase que normal ele arrumar outra mulher. Ele arrumou outra mulher e como ele era missionário, afastaram ele da igreja. E no entendimento dele ele achava que deveria ser ao contrário. Em vez de expulsar ele, deveria o chamar para conversar. Então, todo o princípio que ensinaram para ele, estavam fazendo o inverso [...]. Ele foi se afastando e foi voltando mais para a crença indígena. E tanto é que ele voltou para a crença indígena e quis voltar para o centro da crença indígena que é no Cerro Marangatu na região de Antônio João, que é o pico energético da crença indígena [...]. Que ainda tem principalmente Piraquá, que ainda tem a harmonia e sintonia da natureza com o ser humano [...] quando ele saiu todos, os filhos saíram também (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Como seu pai era pastor da Missão Caiuá, Édina e seus irmãos também se converteram a religião evangélica. Assim, Édina participou do orfanato, da escola, dos cultos e das atividades que os religiosos realizavam. No entanto, depois da saída de seu pai da religião evangélica, ela e seus irmãos também deixam de ser membros da MEC. Assim, com o passar do tempo, Edina passa a ler obras de diferentes religiões e também decide se aproximar novamente da crença tradicional Guarani.

Desta forma, a participação na Igreja torna-se um caminho quase natural para os filhos de pais convertidos¹⁹⁴, o desmembramento de um líder familiar da religião evangélica também representa um caminho a ser seguido pelos seus filhos.

¹⁹⁴ BRAND & VIETTA. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: Transformando os Deus. vol 2.

A Missão hoje é uma empresa então, ela terceiriza muitas coisas, por exemplo, o hospital é do SUS, os pastores tem um monte de pastor indígena, mas eles também se enquadraram no sistema ocidental, só faz aquele dia da pregação e volta para casa para fazer as suas atividades e só nos dias mesmo de fazer o culto que eles se voltam para o espiritual (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Neste relato, Édina tece uma crítica à Missão Caiuá e, em sua percepção, estaria mais parecida com uma empresa do que com uma instituição religiosa, pois deveria estar preocupada com o lado espiritual das pessoas. Para ela, isso decorre da Missão Caiuá estar realizando parceria com a prefeitura, convênios com Estado, que estão definindo as normas e os procedimentos a serem adotados no hospital, na escola e nas demais atividades. Desse modo, outras preocupações estariam deixando a questão espiritual em segundo plano.

Diante dos relatos indígenas, percebe-se que a aceitação dos missionários bem como a introdução das novas práticas culturais e sociais ocorrem diante dos benefícios que os indígenas usufruiriam se mantivessem uma boa convivência com os religiosos. Dentre esses benefícios estão os cuidados médicos, o auxílio material a distribuição de roupas e o acesso à escola.

No entanto, o foco principal dos missionários era atingir o campo religioso. Por isso, a prática de assistência social foi fundamental para atrair os indígenas à religião protestante. Porém, é certo que isso não significava, de fato, a conversão religiosa dos indígenas; o que ocorria era muito mais uma forma de agradecer pelos benefícios recebidos. Assim, o projeto civilizatório imposto pela Missão Evangélica Caiuá permitiu a construção de um espaço de convivência e trocas entre missionários e indígenas.

A aceitação das novas práticas culturais e sociais introduzidas a partir do convívio com os missionários não significou o abandono de sua cultura tradicional. Os indígenas já haviam sido submetidos pelo governo às práticas de assistencialismo e, desde os primeiros contatos com os religiosos, souberam assimilar aquilo que lhes era conveniente, ressignificaram muitas de suas práticas e preservaram os elementos essenciais para a reprodução de suas práticas culturais.

5.3 O retorno

O ensino escolar oferecido pela Missão Caiuá proporcionou a presença constante de muitos alunos e dos seus pais nos cultos e nas atividades religiosas, além de outros trabalhos realizados pelos missionários. No entanto, ao terminar os estudos, muitos jovens paravam de frequentar a Missão, pois precisavam arrumar serviço para se manter e, posteriormente, sustentar a família. Alguns foram trabalhar longe em usinas de álcool e nas fazendas da região. Dessa forma, a busca de trabalho, a distância da instituição, o contato com outros indivíduos e, em muitos casos, o uso de bebida alcoólica contribuíram para afastar muitos indígenas da Missão.

Bom, eu cresci na Missão aprendendo a palavra de Deus, o professor ensinava desde criança e depois eu cresci ali, e com mais ou menos dezesseis, dezessete anos eu participava do culto da mocidade. Mas, depois tinha muitos que era amigo, colega de futebol, e foi dando conselhos que isso não era para mocidade. Isso era mais para os velhos. Então é que a mocidade, eles falavam que era perdendo a, como é que eles falam... está perdendo tempo de ir à escola na aula, na igreja. É tem que aproveitar a vida nossa enquanto é novo, eu também, eu sai da Missão, fui atrás daqueles outros que não gostavam (Xisto Sanches, 18/09/12).

No caso de Tonani, quando fechou o orfanato, ele saiu da Missão e foi procurar serviço. A partir de então, passou a se hospedar na casa de conhecidos que o deixavam ficar por um período, desde que contribuísse nas despesas da casa. Sua fala reflete a situação difícil em que se encontrava, sentia-se sozinho, por não estar mais na Missão Caiuá e não ter familiares ao seu lado.

Ai eu sai no mundo, eu já trabalhava, já dava conta de trabalhar. Eu lembro que a primeira vez que eu sai já fui trabalhar em roça também. Fui trabalhar em roça pela primeira vez. É eu sai daqui, não eu não tinha casa aqui não, eu vivia casa por casa, onde me desse a comida eu ficava era igual aqueles cachorros sem dono, (riso), eu chegava na casa, ganhava comida e ali ficava (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Nos dois casos relatados, houve após a saída da Missão Caiuá, o retorno à instituição religiosa. Este retorno ocorreu por motivos ligados à doença e à fé depositada em Deus para que obtivesse a cura, a ajuda dos missionários e dos médicos da Missão Caiuá no tratamento.

Eu saí da Missão, eu fui, ai eu casei, casei e tive um filho e, esse filho hoje está em Amambai, é professor também. Então, ele adoeceu com três meses, com três meses,

e corremos pra Missão, levamos para o Reverendo Orlando. Ele pegou a criança e levou no hospital, no hospital Evangélico. Depois quando ele saiu falou que o doutor descobriu a doença que ele tinha. No tempo da dona Joana que era a diretora do hospital. Levemos ali no hospital e a dona Joana queria que nós internássemos o guri... o doutor não descobriu. Então, tinha uma senhora que morava aqui que era a curandeira, e nós corremos para curandeira. É, tentava de tudo, mas a curandeira não resolveu. E o que eu aprendi da minha infância não esqueci, entregando o guri na mão de Deus. É somente o que resolveu, e até hoje. Então, ai eu voltei para igreja outra vez (Xisto Sanches, 18/09/12).

Depois de muitas mudanças, Tonani foi trabalhar em Caarapó, onde se casou com Maria de Lurdes, indígena que já frequentava a Missão Evangélica Caiuá da região. No entanto, desde moço, Tonani começou a beber e quase não frequentava a instituição, apesar dos convites da esposa. Porém, devido à doença que Tonani contraiu, precisou se mudar para Dourados a fim de receber tratamento médico na sede da Missão Caiuá. O deslocamento para Dourados não foi suficiente, já que, sua doença estava muito avançada. Assim, precisou ir se tratar no hospital de Campo Grande.

Nós fomos morar na aldeia Caarapó, os capitães gostavam que, assim, que nós ficamos juntos, já fomos morar lá e já fomos plantando e criava bichinho, plantava muito, fazia comida para o vizinho, que é visita que chegava [...]. Eu trabalhava muito, eu trabalhava só na roça naquele tempo, não tinha como trabalhar de doméstica. Eu vim trabalhar depois de velha que eu vim para cá, eu vim para Dourados. Nós chegamos meio dia e ele veio e ficou doente tudo, nos cada um tinha muito serviço para fazer, ai eu ia trabalhar aqui na Missão mesmo, eu ia trabalhar [...] Ai veio e ele ficou doente, mas ai eu já estava aposentada [...]. Ficou doente ele foi para Campo Grande, quase perdeu a vida, na última. Mas se a gente tem algum plano ainda para fazer ele voltou e melhorou graças a Deus ai ele começou a frequentar a igreja, parou, esqueceu a vida passada de beber. Eu pedia para Deus, que Deus fizesse homem dele [...]. Nessa época eu ia (na MEC). Eu sempre o chamava [...]. É uma hora chegou o momento que ele resolveu ir... ele me ouviu e quase morreu e ele está com dezoito para dezenove anos já que deu a paz, tranquilidade graças a Deus (Maria de Lurdes, 30/ 01/13).

Sendo assim, depois de um longo e árduo tratamento, e com apoio de sua esposa e dos missionários que o encaminharam para Campo Grande, Tonani decidiu parar de beber e voltar a participar da Missão Caiuá. Ao relembrar o período que esteve doente, Tonani se mostra emocionado e grato a Deus, pois considerava que tinha

nascido de novo. De acordo com o indígena, ele teria recebido uma segunda chance de Deus e, por isso, decidiu mudar a sua vida.

Que eu participei mesmo na Missão, que eu fiquei firme mesmo, foi de 1995 para cá. Foi 1995, eu tinha largado a bebida, tinha resolvido fazer a profissão de fé, porque batizar não podia mais [...] na minha opinião eu nasci de novo, então, eu queria batizar de novo. Eu conversei com o Reverendo Beijamin se eu podia batizar de novo. A minha intenção era essa, eu queria batizar de novo, aí que eu percebi que eu nasci de novo. Aí ele falou: Não, batismo é só um, só um, aí você vai é fazer profissão de fé. Eu falei: eu faço, eu vou fazer. Daí em 1995 eu fiz profissão de fé, daí eu continuei mesmo e não quero mais sair desse caminho, estou indo muito bem graças a Deus (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Outra situação referente à saída da MEC é o caso de Luciano que, depois de terminar os estudos, precisou arrumar serviço. Mas, de acordo com sua fala, ele não deixou totalmente de frequentá-la, apenas ficou mais difícil a sua presença pela distância e falta de tempo.

[...] sempre nos estávamos ligados, juntos na Missão, nós não deixávamos de tudo de ir. Parte da evangelização é separada. Eu frequentei aqui também, muitos anos com a família toda. Tinha um pastor que sempre vinha aqui lá da Missão. Vinha o Reverendo sempre aqui, vinha o Reverendo Orlando, o Reverendo Beijamim (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Atualmente, Luciano diz frequentar a igreja Metodista que fica próxima de sua casa. Segundo Luciano, apesar de a Igreja Metodista ter se desligado da Missão Evangélica Caiuá, ficando apenas a Igreja Presbiteriana, as duas igrejas continuam mantendo contato em relação às atividades realizadas dentro da comunidade indígena. Contudo, segundo informações de alguns indígenas, Luciano é pastor da Igreja Deus é Amor. Nesse caso, podemos pensar que a omissão dessa informação por parte do locutor pode ser uma forma de evitar perguntas ou de receber críticas sobre igreja neopentecostal.

Percebe-se, através dos relatos, que muitos indígenas chegaram a se afastar da Missão Caiuá. Dentre os motivos estão à busca de emprego, a distância da instituição, o contato com outros indivíduos e, em muitos casos, o uso de bebida alcoólica. Contudo, quando os indígenas enfrentam alguma dificuldade ou problema que não conseguem solucionar, estes passam novamente a recorrer os missionários. Como no caso de Xisto Sanches (com seu filho que havia sido picado por uma cobra) e Tonani, o retorno a

MEC ocorreu devido a uma enfermidade que foi solucionada depois de receberem o atendimento médico dos missionários. A partir de então, esses indígenas, passam a afirmar que a cura só foi possível através da fé em Deus e pelo cuidado dedicado pelos missionários. Portanto, o retorno à Missão ocorreu como uma forma de agradecimento pela cura recebida.

5.4 A presença da Bíblia: “o chamado”

Os missionários, logo que possível, começaram a introduzir as palavras da Bíblia entre os indígenas, seja através das conversas, dos cultos, dos cânticos e principalmente, através do ensino escolar. Entretanto, por muito tempo havia apenas a Bíblia escrita na Língua Portuguesa, o que dificultava o manuseio pelos indígenas, ainda que alfabetizados.

Desta forma, logo a MEC procurou realizar a tradução da Bíblia para a língua guarani com apoio de indígenas e da missionária americana Lorena Bridgeman, doutora em linguística. Lorena, John e Andrey Taylor¹⁹⁵, ingleses, traduziram o Novo Testamento para a língua kaiowá. As obreiras estavam ligadas aos tradutores da Bíblia Wycliffe, uma organização com a qual a Missão Evangélica Caiuá coopera¹⁹⁶ e, em 1985, entregam o Novo Testamento na língua indígena.

Tem diferença (guarani) do Paraguai, então veio uma americana, a americana a Lorena e veio aqui e começou a aprender o kaiowá dentro da aldeia aqui em Amambai, Panambizinho, que era mais, falava mais o kaiowá mesmo (Xisto Sanches, 18/09/12).

Entretanto, segundo Xisto, a tradução da Bíblia completa ainda não ficou pronta, pois está em processo de revisão.

Demorou, demorou muito pra sair o novo testamento. Como hoje eles estão fazendo a Bíblia completa, é... ainda não tem. Vai sair ela completa vai ser uma

¹⁹⁵ O casal Taylor veio para ajudar na tradução da Bíblia em 1960 e cria um jogo de oito cartilhas em kaiowá para ajudar na alfabetização indígena o que contribui a escola da Missão Caiuá ser a pioneira na alfabetização bilíngüe na região de Dourados. Relatório do Secretário Executivo Rev. Beijamim Bernardes, apresentado a Assembléia da Missão Caiuá em 20/02/2004, p.5. Disponível em: http://www.executivaipb.com.br/site/atas/CE/CE2004/doc_CXIX_110.pdf. Acesso em: 19/06/2013.

¹⁹⁶ Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/261/o-mineiro-com-cara-de-matuto-na-missao-evangelica-caiua>. Acesso em: 06/04/2013.

festança (risos). Mas demora, eu trabalhei uns dez anos dez, doze anos com a Lorena traduzindo a Bíblia em kaiowá. Ai foi que a Lorena saiu e não podia mais, teve que sair para se aposentar, foi para terra dela e veio outra que está trabalhando agora pra terminar, então continua Cristiano e a esposa. É missionário e o meu irmão Salvador está sempre trabalhando com ele. E estão terminando. É porque tem o novo testamento, é eles fizeram. É kaiowá primeiro, mas hoje é que mudo muito, mas muito as nossas filhas, talvez se as nossas crianças já não falam mais o kaiowá puro, já mudou muito, então nessa Bíblia, muitas palavras já não entende quando lê, então eles tão mudando (Xisto Sanches, 18/09/12).

O Cristiano Barros, ele é da Batista, ele é da Missão Além, então, mas ele foi fazer o curso para trabalhar com índio. Ele ia trabalhar, acho que era para o lado do Amazonas, com outra tribo. Então, como a dona Lorena ela já estava cansada e a Bíblia ainda faltava muito para traduzir. Porque a gente começou a trabalhar com ela na tradução da Bíblia (Salvador Sanches, 18/01/13).

A grande diferença entre as culturas se reflete na tradução e compreensão da Bíblia pelos Guarani e Kaiowá e na demora pela sua conclusão, ainda mais levando em consideração que a língua sofre constantes alterações no decorrer do tempo. A dificuldade em relação à tradução da Bíblia é exposta com dois exemplos citados por Salvador:

[...] a ideia do kaiowá é... ele queria, ele queria saber como ele pode conhecer a Deus e como ele pode chegar até Deus. Então, como que a gente usa nesse versículo coloca que o caminho é Jesus? Não, Vai achar que é uma afronta. Então, tem que colocar o Jesus é o indicador do caminho, mostra o caminho [...]. A língua é muito importante. Hoje de manhã eu vi a pregação de um pastor, esqueci o nome dele já, da igreja central dali. Então, esse pastor falou a respeito de honrar. Assim, eu sempre pensava que honrar é igual a respeitar. Não. Então, honrar é mais forte do que respeitar. Eu comecei a ver como que é. E quando a gente não sabe bem mesmo português a gente acha que é uma só. Também na tradução da Bíblia, mas agora estamos fazendo somente uma palavra revisando a Bíblia. Revisando só (Salvador Sanches, 18/01/13).

Por conta disso, as instituições religiosas procuraram inserir os indígenas responsáveis pela tradução da Bíblia em cursos, colocando-os em contato também com diferentes etnias que trabalham com a tradução da Bíblia.

Nós estamos fazendo um curso que a tradução da Bíblia aqui Cuiabá, na própria Chapada. Tem a data certinha, em outubro, mas nós não vamos, vamos no outro outubro da copa. Já têm marcado outras palestras, cursos para fazer sobre a tradução da Bíblia. Como a gente já tem uma experiência na tradução da Bíblia, eles convidaram a gente para ir lá dar uma palestra para eles. Porque agora eles estão empenhando para trabalhar na tradução da Bíblia, o índio Caiapó, e Xavante já fez a sua (Salvador Sanches, 18/01/13).

O convite para ajudar na tradução da Bíblia foi feito pela missionária Lorena quando Salvador estava fazendo o Instituto Bíblico.

De acordo com Duarte de Oliveira, a partir dos anos 1970, começam a surgir no Brasil vários institutos bíblicos, muitos com o intuito de preparar evangelistas para as áreas rurais e para evangelização de indígenas¹⁹⁷. Sabendo que a intenção dos religiosos era fazer com que índios disseminassem a religião presbiteriana, quando a Missão Evangélica Caiuá completava seus 50 anos, o Rev. Orlando e sua esposa Lóide B. Andrade fundaram o Instituto Bíblico Rev. Felipe Landes.

A fala de Salvador se torna emocionada quando revela ter sentido o chamado de Deus para participar do curso bíblico, que depois o conduziu para o trabalho junto com os missionários. Depois de ter se dedicado à tradução da Bíblia, conseguiu passar no concurso municipal de Dourados e se tornou vigia da escola Tengatui Marangatu: outro fato que considera como a presença de Deus na sua vida.

Nós Kaiowá e todo indígena só a Deus chama cada um, mas depois ele escolhe e dá a cada um e dá um trabalho para ele fazer. Então, eu senti porque se eu esperar, eu pensei assim comigo: eu vou para igreja... na minha mente veio para fazer o Instituto Bíblico e aprender mais [...]. Quando eu estava no primeiro ano de Instituto Bíblico, chegou uma carta na minha mão... fala: você sabe falar guarani: sei. Eu respondi aquela carta, porque eu não conhecia aquela dona, e respondi aquela carta e outra carta veio para mim. Então, como você sabe fazer, sabe a sua língua, então, se você quiser trabalhar na tradução, quer trabalhar? Trabalha. Isso para mim parece que é uma coisa muito importante, eu me coloquei completamente para trabalhar na tradução da Bíblia. Então, essa parte é tudo, tudo isso é uma obra de Deus. Porque se fosse da minha vontade, se fosse minha vontade eu hoje ia estar na rua. Outra coisa, eu sou vigia da escola. Eu peguei e fui traduzir a Bíblia e hoje faz o que... quase vinte e

¹⁹⁷ OLIVEIRA, Paulo César Duarte de. *Educação Teológica no Centro Oeste do Brasil*. Londrina, (Dissertação do Mestrado em Divindade – Faculdade Teológica Sul Americana) 2006. p. 15.

cinco anos já e quando eu estava na metade, quase, mais da metade ela entregou para Cristiano Barros. Mas sempre a Missão dela nos ajuda e a Missão Além¹⁹⁸, as duas Missão ajudam nós (Salvador Sanches, 18/01/13).

Contudo, o trabalho dedicado à tradução da Bíblia não garantiu renda suficiente para sustentar sua família e, assim, precisou trabalhar em outros serviços para conseguir complementar a renda familiar, fato que se repetiu até conseguir passar no concurso municipal de Dourados para o cargo de vigia.

Então, como que aconteceu: eu trabalhei na tradução da Bíblia [...]. Primeiro lugar eu coloquei o nome de Deus para conseguir fazer. Mas só que alguma ajuda que veio para mim não era salário, então era um pouquinho do sustento. Eu terminei o meu curso do Instituto Bíblico. Eu fiquei trabalhando por dia, comecei a tomar conta de uma igreja no Bororó. Até hoje estou lá. O sustento mesmo eu me virava, trabalhava por dia assim (Salvador Sanches, 18/01/13).

Na década de 1980, foram escolhidos também indígenas de outras aldeias da região para terminar o primeiro grau (que era oferecido apenas na sede da MEC). Isso contribuiu para que muitos deles cursassem o Instituto Bíblico. Depois de completar os estudos, houve pessoas que conseguiram bolsa para fazer seminário, porém, muitos indígenas tornaram-se pastor após concluir o curso bíblico e terem sido ordenados pelo líder da igreja Presbiteriana.

Assim, a fundação do Instituto Bíblico possibilitou formar índios evangelistas que possuem a função de divulgar o evangelho dentro da própria comunidade. A presença de um Kaiowá como pastor teria acontecido há pouco tempo, através de Xisto Sanches, após ele ter terminado o curso bíblico. Com isso, sua função vai além da pregação do evangelho, sendo preciso também preparar um patrício para continuar os trabalhos religiosos.

... no tempo da dona Lóide e o sonho da dona Lóide era preparar os missionários formados. E foi sendo um compromisso de todos os missionários, mesmo eu, o meu compromisso é preparar outro patrício no meu lugar, hoje eu estou com essa idade, então tem que ter outro, tem que ter outro. Então, eu entrei lá depois de um ano, que ele falou, já chamava de filho. Filho vai começar o Instituto Bíblico aqui na Missão, você poderia experimentar, que era difícil, já vinha da cidade, já vinha da cidade também fazia o Instituto Bíblico. Então, eu fui tinha quatro anos também, a

¹⁹⁸ Atualmente a coordenação do projeto de tradução da Bíblia para a Língua Guarani se encontra, sob a responsabilidade de Cristiano e Eliane Barros.

quarta série... dona Lóide falou assim, você vai conseguir é, seguir a matéria, vai conseguir? Falei não sei se for pela vontade de Deus a gente vai. Eu fiz a matrícula e fui para você ver o que aconteceu, eu consegui seguir a matéria pegar todas as matérias, não repeti nenhum ano, passei tranqüilo [...]. É, não tinha assim muita dificuldade para criar os filhos e estudar (Xisto Sanches, 18/09/12).

A fala abaixo evidencia que a intenção de transferir para os indígenas o papel de liderança dentro da comunidade para propagar os valores cristãos ao seu próprio povo é um sonho antigo da missionária Lóide e do Rev. Orlando. Assim, surgiriam às congregações presbiterianas dentro da TIs, todas com pastores indígenas, mas ligadas à sede missionária.

O Reverendo Beijamim achava que já chegou o tempo de entregar a Missão da igreja para indígena. Então, ele foi ver quem poderia ser o pastor, entre nós ele escolheu um de Amambai e três aqui, um Terena, um Guarani e um Kaiowá. Um Terena, pastor Hélio, que mora aqui no perto do asfalto, o Alciro que mora ali também, pastor, e o pastor Antônio de Amambai. Então, quatro pastores índio [...]. Esta fazendo quatro anos que eu fui pastor [...] e ali começou a entregar a Missão e ali entregou na mão dos índios, e hoje a Missão continua a Missão a sede continua. Mas a igreja dentro da aldeia toda está na mão do índio, então, eles cuidam. São os índios que administram [...]. É, isso foi o sonho do Reverendo Orlando e da dona Lóide e aconteceu esse sonho, mas eles já não estão presentes mais (Xisto Sanches, 18/09/12).

Assim, os convites realizados a Salvador para participar do trabalho de tradução da Bíblia e de Xisto para se tornar pastor na Terra Indígena de Dourados acontece porque estes sabiam falar e escrever em português. Os missionários acreditavam que só quem soubesse ler e escrever poderia compreender a palavra e disseminá-la. Além disso, eles participavam do Instituto Bíblico, possuindo os requisitos fundamentais para o trabalho.

Para Salvador, o convite de tradução da bíblia representou um chamado de Deus; no mesmo sentido, Xisto acredita que só conseguiu se tornar pastor porque era vontade de Deus. Os indígenas procuram, através de suas falas, demonstrar a transformação que ocorreu em suas vidas após participarem da MEC. Contudo, Salvador deixa transparecer que não foi fácil viver apenas do trabalho de tradução da Bíblia e, por isso, precisava sempre procurar serviço até passar em um concurso que gerou mais estabilidade.

5.5 As viagens

Os trabalhos desenvolvidos pelos missionários entre os Guarani e Kaiowá dependiam da continuidade da colaboração financeira de suas igrejas ou de outras igrejas e de seus fiéis. Por isso, os missionários valorizavam a prática da doação e faziam questão de levar as crianças nas viagens que realizavam pelo Brasil utilizando-as como exemplares dos resultados do esforço civilizatório. Desse modo, reforçava-se a importância e necessidade da continuidade das doações¹⁹⁹.

Entretanto, com o tempo, essas viagens mudaram de foco. Os religiosos passaram a se organizar com outras instituições missionárias a fim de realizar conferências com os indígenas e introduzi-los nos assuntos bíblicos, de difusão do evangelho e no trabalho de tradução da Bíblia para sua língua materna.

Conforme os relatos, Xisto Sanches participou de viagens para congressos sobre a difusão do evangelho e dos trabalhos realizados pela Missão. Nesses encontros, cada grupo de indígenas deveria levar algum instrumento para representar a cultura de sua etnia.

Ainda hoje, uma semana atrás, nós tivemos um grupo para o Rio de Janeiro, que tem a dona Jane que é da igreja Cristã do Rio de Janeiro e ela sempre está ajudando a Missão [...]. Então, no aniversário no trabalho dela do Rio de Janeiro convidou um grupo indígena, então eu acompanhei. Os que participam de atividade na igreja. Lá eles levaram cocar, na hora de fazer apresentação lá eles vestiram, usa apito (Xisto Sanches, 18/09/12).

Quem também realizou viagens para participar de congressos foi Salvador. Em seu depoimento, conta o trajeto ao Amazonas, estado no qual participou com várias outras etnias, de palestras sobre a tradução da Bíblia, a respeito da língua e outras dificuldades que esses grupos estavam enfrentando.

Eu acho que quando eu tinha vinte e oito, vinte e nove anos eu fui para São Paulo porque eu já comecei a fazer o primeiro ano de Instituto Bíblico. Eu estava no primeiro ano já no Instituto Bíblico [...]. Viaja bastante, esse tempo já fui em 2008 eu fui para, eu estava em Amazonas. Há ia mais gente. Ali nós fomos de avião. Daqui até Campo Grande nós fomos de ônibus, e de lá nós pegamos um avião. Nós fomos a

¹⁹⁹ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. 98 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP.

Manaus, de Manaus nós fomos de ônibus, um ônibus que esqueci o nome da cidade lá, é longe. Tinha asfalto, só que era mato [...]. Depois que acabamos de atravessar o mato, saímos na cidade, passamos uma cidade, passamos outra cidade, na outra cidade que paramos. Eu esqueci o nome da cidade lá [...]. É nós fomos numa reunião é da igreja. Muitos índios aqui do Mato Grosso, de lá os índios Terena, Kadwéu e Xavante. Lá quem presidiu foi o índio Terena, pastor Henrique. Já, a gente trabalhava na tradução da Bíblia, e quando tem uma reunião, assim, a gente vai lá né, dar uma palestra, principalmente para os indígenas. Então sobre a tradução da Bíblia e a língua também. É pode pedir a palavra. É lá trata até sobre problemas do alcoolismo. É foi bastante gente e que foi de lá da Argentina, Paraguai e daqui do Mato Grosso, de São Paulo, do Rio, era o índio de todo lugar (Salvador Sanches, 18/01/13).

As viagens financiadas pela Missão Caiuá e/ou por suas parceiras destinavam-se aos indígenas que faziam parte de sua Congregação, sendo que, na maioria das vezes, estavam ligados a alguma atividade ou desempenhavam/desempenham alguma função na instituição. Esse é caso de Xisto Sanches, que é pastor de uma congregação na TI ligada a Missão Caiuá, de Salvador, que trabalhou na tradução da Bíblia para a língua guarani e de Felisbino Marques, que atua como presbítero da Igreja Betel, também está subordinada à Missão Evangélica Caiuá.

A intenção das viagens é envolver o maior número de indígenas de diferentes etnias no processo de evangelização de suas comunidades. Esses encontros favorecem trocas de ideias, a discussão sobre tradução da bíblia e sobre as práticas de evangelização.

5.6 Diferença na Evangelização

O projeto de civilização e evangelização da Missão Caiuá no Sul de Mato Grosso requeria dos indígenas a adoção de novos comportamentos, seguidos pelo ensino dos valores cristãos protestantes que seria realizados através das leituras bíblicas, dos cânticos e das orações.

Nesse contexto, em busca de conhecer o campo missionário e os costumes dos indígenas Guarani e Kaiowá, os religiosos realizaram uma série de descrições e análises sobre os costumes indígenas, que foram marcados por viés pejorativo, que buscavam desacreditar e depreciar as tradições indígenas.

Para os missionários, a *civilização* significava, acima de tudo, mudança de vida no sentido religioso. Portanto, a aceitação de Jesus Cristo devia produzir nos indígenas um novo comportamento assegurado através de novos hábitos que iriam superar os velhos hábitos *selvagens* e *estranhos*²⁰⁰.

Destarte, as formas como os missionários se referiam aos indígenas nas cartas e nos jornais protestantes eram carregadas de preconceito e estereótipos como *selvagens*, *bárbaros* e *pagãos*. Contudo, nos últimos anos, percebe-se uma mudança de postura dos missionários quanto a suas estratégias para a conversão dos indígenas. Atualmente, as mensagens de depreciação e proibição das práticas tradicionais da cultura Guarani e Kaiowá não são difundidas declaradamente.

De acordo com os relatos dos indígenas convertidos à religião presbiteriana, a MEC possui uma postura diferente das outras igrejas evangélicas instaladas na Terra Indígena, as quais ofenderiam e não respeitariam a cultura e as tradições dos indígenas.

Ai tem gente de outras igrejas, ai tem muita gente da Deus é Amor que ora para Deus gritando [...]. Não sei se Deus é surdo? (risos) Isso é o que quero que me perdoe, da Deus é Amor, esse tipo de evangelização eu não concordo. Porque Deus antes de pensar uma coisa que você vai fazer ele já sabia, não precisa essa gritaria. Não concordo (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

As igrejas neopenteostais começam a construir templos no interior das aldeias Bororó e Jaguapirú no final dos anos 1970. Essas igrejas, em geral, são malvistas dentro

²⁰⁰ GONÇALVES, Carlos Barros. *O Movimento Ecumênico Protestante no Brasil e a Implantação da Missão Caiuá em Dourados*. Dissertação (Mestrado em História) UFGD. MS, 2009.

das aldeias de Dourados pelos indígenas tradicionais e pentecostais, que tecem uma série de críticas sobre elas.

De acordo com Tonani, essas igrejas que usam de gritos (referindo-se às neopentecostais) conseguem mais assustar as pessoas ao invés de curá-las. Por isso, ele acredita no trabalho de oração que sua esposa faz utilizando a Bíblia evangélica e a indicação de remédios naturais para tratar as pessoas.

Igual de outras igrejas trouxe aqui para ela também, para a dona Maria, eu já levei em tal igreja, em tal lugar, já oraram por ela até o avô da mulher aqui. Sabe que estão assombrando mais a criança ainda. Ela estava com um olho desse tamanho assim. É de susto, eles gritam assim em cima da criança [...]. Jogam para cima. Para curar, para ver se cura [...]. Essa pessoa trouxe uma vez para a aldeia, se você melhorar não precisa trazer mais. No outro dia ela veio e a criança estava boa. Acabou com dor da criança (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Quando questionada sobre os indígenas que aderem às religiões evangélicas, se estes deixariam de lado sua cultura para adentrar aos novos valores pregados, Édina acredita que não, pois, chega um momento em que a cultura, sua tradição fala mais alto. Portanto, nessa perspectiva, as igrejas e seus pastores parecem surgir como uma alternativa para esse impasse.

Olha, aqui tem muito índio pastor já, tem bastante índio que é dirigente de igreja, principalmente porque até tem muita igreja pentecostal dentro da aldeia. Eles falam que são crentes tudo, mas chega algum momento que eles acreditam, assim, em espíritos que aparecem. Quer dizer na realidade se eles fossem mesmo evangélicos de verdade. Então, eu acredito que, acho que não porque as minhas meninas todas tem as crenças delas são ocidental, mas quando chega uma hora que bate mais forte (risos). Bate mais forte (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

No mesmo sentido, Getúlio de Oliveira diz que tem parentes na religião evangélica, mas que estes não deixaram de participar das festas e das práticas da cultura Kaiowá. Contudo, seus parentes não as realizam mais, em suas casas, só participam quando se reúnem com a família, a qual fica responsável pela organização das festas.

Tenho irmão que faz parte do evangelho, cunhado, irmã que faz parte do evangelho. Mas isso não importa não, mas lá ela pode tocar o evangelho dela, mas quando chega aqui são outras [...]. É da cultura dela. As coisas são diferentes, lá ele pode usar parte do evangelho. Mas, quando a gente se junta assim são outras coisas. Vai toma um tereré, come algum pircá, um milho assado e continua a vida [...].

Participam da chicha dançam assim. Mas para eles fazer isso é difícil, participar eles participam, mas eles já não fazem mais não. Por exemplo, uma festinha aqui eles vem o guaxiré, eles vem, mas para eles fazerem, da parte deles, já não faz mais não (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

Esse depoimento demonstra como algumas práticas culturais permanecem fortes entre os indígenas apesar das transformações principalmente no campo religioso.

Em relação à interferência dos pastores na crença tradicional dos indígenas, Jorge relata que os evangélicos procuram difamar o trabalho realizado pelos rezadores com intuito de obter novos fiéis para suas igrejas. Nesse ponto de vista, os pastores utilizam de suas falas como tática contra o xamanismo.

Para você ver que o pastor aluga a pessoa. O que eu vejo muito é que (o pastor) aluga para poder largar aquilo lá e a frequentar aquele trabalho dele. A cultura do índio ele manda largar para trás. Não tem valor, isso que acontece aqui na aldeia, a cultura deixa de lado e só o trabalho dele que tem valor. O nosso trabalho não tem valor (Jorge da Silva, 16/03/13).

No entanto, há uma mudança de posicionamento quando os indígenas se referem à Missão Caiuá, pois, as críticas se concentram apenas às igrejas neopentecostais, representadas principalmente pela Igreja Deus é Amor. Isso se deve ao trabalho desenvolvido na área de assistência social que cria um elo, certa dependência e subordinação dos indígenas em relação aos missionários. Além disso, estes pregam a seus membros num discurso que apresenta a sua instituição como amiga e solidária, que respeita a cultura e tradição indígena²⁰¹. Assim, quando os indígenas são questionados sobre a Missão Evangélica Caiuá, apresentam um discurso pronto, repetindo a fala transmitida pelos missionários.

É o que eu sempre falo. A missão fala e nós falamos para ele, que Deus é só um. Então, é que nossa cultura é assim, nossa língua. E o brasileiro já a cultura dele é o português. Nossa língua é o guarani é reza. Então, dá um pouquinho de diferença. Eu vejo as coisas não é diferente, a igreja é assim, dos brancos é a igreja e para gente é essa casa aqui. Eu vou falar assim, o culto é na nossa língua aquela reza para a nossa língua. E o branco é em português é assim. Então, você imaginando bem, quase que

²⁰¹ Segundo Rev. Orlando de Andrade: ... procuramos dar sempre muita assistência e pedir pouco em troca... se os índios deram alguma coisa em troca, o fizeram por livre iniciativa, nunca lhes foi solicitado nada em retorno... nunca cobramos nada é tudo apoiado no amor e exemplo... só (In: MEIHY, 1991, p 228).

não da diferença. Então, a reza você, é uma reza que você chama acho que é uma parte com cinco seis letras que você, uma reza que você chama o Deus para curar a pessoa. Você chama, chama o Deus qual que é para ver, para pode aquela coisa. Igual remédio tem um remédio caseiro para dor, para o estomago, para o coração, para a diabete. Têm as coisas iguais os remédios que modifica (Jorge da Silva, 16/03/13).

A saúde, para a educação, para a cultura ele não fala mal da cultura. Porque tem religião que fala mal da cultura: não larga isso ai e vem para cá. A Missão não fala isso não. E deixa o índio participar ali também, se for convidado vai participar. Eles não falam: larga isso ai e vem para cá, eles não falam isso não. A Missão não fala isso não... e ele não obriga a pessoa a ir lá e participar. E aquela pessoa que for interessada vai se não, não. Ele não obriga não por isso que a Missão é muito importante (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

A Missão pelo hospital, pelo remédio para toda a população, ele ficou. Agora esse pentecostal, Deus é Amor, igreja batista, faz, mas só que só para criticar. E ela (referindo a MEC) não prejudica ninguém (Alda Silva, 28/03/13).

É notável a grande quantidade de críticas sobre as igrejas instaladas na Terra Indígenas. Conforme os relatos, os pastores falam mal, caluniam os rezadores tradicionais, além disso, exige-se dos “fiéis” a renúncia a suas práticas culturais como a chicha, as suas danças.

Eles falavam (pastores) que a cultura, eles falavam que a cultura que a cultura, assim, a casa de reza [...]. Eles falam muito, fala muito errado [...]. Eu achei que era errado, mas não era errado era certo o nosso trabalho. Mas ele falou que era errado, esse lado era errado. Falou mal para mim, o meu sogro estava na minha casa, foi 2000 também que eu participei dessa igreja. O meu sogro estava vivo tinha uma casa de reza bem ali do lado. Falou quem aquela casa de reza quem usa, assim, fala mal da casa de reza, fala mal que quem usa aquilo lá é, como que é... quem usa aquilo lá é o derrota. Eu chegava para o meu sogro e falava: o que é derrota? Ele falava: não é bom falar isso. Tem que se unir, tem que se unir. E não era bom (Jorge da Silva, 16/03/13).

Então já está começando isso dai que está xingando todos nós aqui. Então, ai que começa humilhar a nossa cultura, não quer que a gente reza, não quer que nós índios faça a nossa chicha. Então, para dançar e para beber também a chicha agora né. Então começam a falar isso ai é o maior preconceito aqui com a gente (Alda Silva, 28/03/13).

Outra questão está relacionada à oferta que a Igreja Deus é Amor pede aos indígenas. De com Floriza muitos indígenas acabam entregando todo o dinheiro que possuem para igreja com a promessa de receber o dobro posteriormente.

A igreja Deus é Amor, assusta. Quando vai pede muito alto a oferta. Se o indígena não tem isso daí? É triste isso daí...Ele fala, ele fala muito da gente né. Fala do cacique, fala da Nhandecy, xinga muito a gente, fala que o rezador, o rezador, é uma humilhação né, que fala que é coisa que é coisa que não presta o que ele faz né. Então não é bom. Têm vários. Tem bastante pessoas. Ixi até da minha família tem duas pessoas que quer tirar, já tentou tirar, mas depois voltam. Mas não é. A gente sente quando não é para você né. Deus é Amor não é para gente não né. Ai volta, ai pede orientação. Tem que se unir e conversar né (Floriza de Souza, 03/03/13).

Quanto às ofertas, segundo os depoimentos, a Missão Caiuá também não obrigava ninguém a ajudar nem estipulava valores, assim poderia ofertar quem quisesse e quanto fosse possível, apesar de falar sobre a importância das ofertas.

Agora a Missão não, nunca pede. Mas tem oferta, se quiser colocar tem, sempre tem né, mas nunca pede. Se você é um crente fiel de lá, você tem que ver um real, cinquenta centavos. Para Deus é muito já isso daí... (Floriza de Souza, 03/03/13).

Eu participei só para eu ver, pesquisar [...]. Participei seis meses para eu ver se era igual à Missão. Durante que eu participei da missão não pedia dinheiro [...]. Se você quiser dar, se não quiser não tem problema. Eu achei que era outra igreja a Universal era igual à Missão. Levei aquela oferta de cinquenta, quarenta reais. Talvez você não tenha, está desempregado, como que você vai poder ofertar? O pastor veio falar para nós em Dourados: você vai ter que se virar para pagar a oferta porque esse dinheiro volta em dobro [...]. Acho que a última vez que veio para mim, eu vendi a minha vaca [...]. Eu vendi, e dei. Ele falou para mim que eu ia recuperar. Mas, não teve o dia que ia recuperar (risos) [...]. Eu dei assim, dinheiro contadinho, falei eu perguntei para ele vai recuperar esse dinheiro, que dia que vai recuperar? E até hoje nada. Era lá na cidade (Jorge da Silva, 16/03/13).

O depoimento acima, demonstra que Jorge procura frequentar outra igreja para saber se era parecida com a Missão Caiuá. Porém, acabou por ceder às pressões do pastor de uma igreja evangélica na cidade. O resultado foi a saída da igreja depois de ter vendido uma de suas vacas para pagar as ofertas que o pastor pedia.

Assim, diante da exigência excessiva de que os “fiéis” renunciem a suas práticas tradicionais, como deixar de frequentar a casas de rezas, as danças, a chica, e

outros comportamentos típicos dos Guarani e Kaiowá, fazem com que muitos renunciem ao estilo de vida imposto pela igreja. Diante dessa situação, conforme Floriza, muitos indígenas voltam a procurá-la arrependidos de terem largado a crença tradicional. Dessa forma, ela passa a realizar a função de orientá-los para que se unam novamente na cultura.

Então, eu falei para ela e agora? E agora eu achei ruim, um pouco, por causa da Evangélica, entra muito dinheiro, tira para fazer só igreja. Não é mais aquele Reverendo que foi ela está querendo, como é que fala... ela é ela não é evangélica, então fazemos assim, qualquer pessoa que está doente qualquer criança que está doente, qualquer criança foi mal para o evangélico, é como que fala é Deus e Amor (Tereza Espíndola, 15/05/12).

De acordo com os relatos dos indígenas que seguem as crenças da cultura tradicional Guarani e Kaiowá, a conversão de indígenas para outras religiões ocorre principalmente pela falta de conversa, de orientação sobre a importância das práticas culturais principalmente entre os mais jovens.

É que o negócio deles, eles tem não como a gente, não tem como a gente aconselhar. Ele vive somente, só assim, com a ideia dele. Porque você tendo orientação pode aprender mais, ele cresceu e viveu sem orientação. Para ele aquele outro lado ali às outras coisas são boas. Então, hoje tem vários tipos de costumes. Hoje tem assim, às vezes até o índio já quer ir para o lado dos cantores também, já usa o violão, todos os materiais de tocar, o microfone tudo isso. Então, ele já tem, se não é orientado, talvez aquilo ele quer usar, como índio também tem hoje evangélico, principalmente evangélico: não você vai cantar assim, você vai fazer isso. Então, todo mundo ensina de outra forma (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

Nesta fala, Getúlio de Oliveira expõe a situação de algumas pessoas que, por gostarem de tocar e/ou cantar e não possuírem recursos, passam a procurar as igrejas, onde acreditam que vão se realizar. Porém, na verdade eles acabam tendo que seguir as ordens da igreja.

No depoimento abaixo, Getúlio relata a experiência com um pastor que, o convidou para participar de sua igreja. Mas, em defesa de sua cultura, menciona diferenças entre as duas religiões e cita os motivos que o faziam continuar na sua crença. Destarte, Getúlio coloca o seguinte exemplo: caso o evangélico seja convidado para realizar as crenças e as práticas indígenas, certamente não vai comparecer; da mesma forma, os indígenas não devem aceitar os convites dos pastores e frequentar

outras igrejas, pois, a intenção do pastor não é conhecer a cultura do outro, mas transformar e convertê-lo a sua religião.

É, a gente um dia chegou um pastor para mim e ele falou que eu podia se converter. Eu falei: olha eu estou convertido já eu sei. O que sabe? Eu falei: eu sei o Nhandejara isso significa para nos o Nhandejara, porque Nhandejara cuida de tudo ele da sabedoria, ele dá tudo [...] Então, ele falou comigo que eu tinha que ir à igreja. Eu falei: não a gente vai. O trabalho dele, dentre outras coisas a Bíblia, outras coisas a gente sabe que existe do outro lado também nosso, a mesma coisa o mesmo Deus também a gente tem o nosso mbaraca, nossa cultura, nosso canto a mesma coisa falei para ele. Falei para ele: olha para você ver quando a gente tem relâmpago, quem faz aquilo lá, de quem é aquele relâmpago? De quem que é a chuva? Você escuta o trovão? Quem faz isso? Da terra sai o trovão? Ou seja, aquele trovão bonito que a gente ouve quem faz é o nosso Deus. Que faz chover joga a água lá de cima para molhar a terra e tudo. Mas, essas coisas a gente sabe, isso a gente sabe como está escrito mesmo. Então, a gente confia mesmo, confia de outra forma. Agora ele confia do nosso? Ele confia do nosso ele? Eu garanto talvez se a gente trazer ele na nossa cultura, vamos rezar vamos fazer isso fazer aquilo vamos se pintar, ele não vai fazer não. Mas agora, para fazermos o deles também é estranho, fica difícil. Agora a gente sente, vê o que faz dentro do nosso limite e está tudo certo (Getúlio de Oliveira, 09/03/13).

De acordo com Brand e Vietta (2004), a grande aceitação e adesão por parte dos indígenas às igrejas neopentecostais ocorre devido à aproximação com as concepções Guarani e Kaiowá que pode ser entendida pela forte ênfase dada pelo pentecostalismo à prática da cura espiritual. Assim, os pastores utilizando caminhos diversos dos ñanderu, de alguma forma, recompõem os vínculos com o sobrenatural, na medida em que recriam os rituais, incluindo os de cura, exercem o papel de conselheiros, fornecendo elementos que permitem reestabelecer a ordem, do ponto de vista emocional²⁰².

Desse modo, os pastores dizem que os fiéis dedicados às práticas da igreja ascenderão ao céu e estarão com Deus no dia do juízo final. Portanto, as orações e o conjunto de práticas promovidas pelos pastores têm a intenção de eliminar os espíritos maus, muitas vezes, identificado como o diabo, em guarani ãña²⁰³.

²⁰² BRAND, Antonio & VIETTA, Katya. *Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. In: *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v. p.253

²⁰³ Idem, p. 254

No que se refere à relação dos indígenas com a Missão Caiuá, pode se observar que os missionários, com o passar do tempo, foram mudando a suas estratégias de conversão. Isso porque, ao iniciar seus trabalhos os religiosos, procuravam demonizar as crenças e os rituais realizados pelos Guarani e Kaiowá e, não reconhecendo as suas crenças como religião: “aos missionários, cabia desprestigiar e deslegitimar a figura do xamã, o que poderia ser assegurado mediante a eficácia do tratamento que propunham”²⁰⁴.

Destarte, as críticas dos missionários à cultura e às práticas tradicionais dos indígenas já não ocorrem como antigamente. Apesar de existirem, apresentam-se de forma revestida. Além disso, os pastores indígenas ordenados pelos missionários passaram assumir a evangelização dentro da Terra Indígena, transmitindo assim a doutrina presbiteriana e regimento por ela proposto.

Quanto os indígenas da cultura tradicional, estes dificilmente criticariam a Missão, pois, assim como os indígenas convertidos a crença presbiteriana, depende dos trabalhos de assistência social desenvolvidos pelos missionários. Por isso, reproduzem o discurso dos missionários e reforçam a imagem da MEC como amiga e solidária aos indígenas.

A conversão indígena a outras crenças evangélicas deve ser levada em consideração a partir dos fatores sociológicos, cosmológicos e históricos, situando as transformações que ocorreram nas últimas décadas na forma de ocupação do espaço e nas relações societárias do grupo²⁰⁵.

Portanto, nessa perspectiva, a presença das missões religiosas, especialmente das igrejas neopentecostais, indica a busca de alternativas para superar diversos problemas vivenciados na atualidade provocados pelo processo de confinamento e também visto como uma estratégia de reaproximação com as divindades para, a partir daí, recompor espaços e formas de sociabilidade através da vivência comunitária na igreja²⁰⁶.

Assim, a dificuldade dos líderes religiosos tradicionais em fornecer soluções eficazes aos problemas contemporâneos tem motivado os indígenas a recorrerem a

²⁰⁴ CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. 98 f. (Dissertação de mestrado), p.94.

²⁰⁵ PEREIRA, Levi Marques. *O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos*. In: *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v. p.253

²⁰⁶ BRAND, Antonio; VIETTA, Katya. *Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. In: *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v.

diferentes pessoas ou instituições, provocando o enfraquecimento desses religiosos (representados na figura dos xamãs ou ñanderus), que passam a assumir uma posição secundária na vida dos indígenas.

Contudo, o indígena ainda continua ligado às suas bases tradicionais. Como vimos, o relativo sucesso das igrejas neopentecostais ocorre principalmente porque esta apresenta características próximas da religiosidade indígena, centrada no exorcismo, na cura e o pastor encarna bem a figura do xamã indígena.

5.6 Saudosismo

Sentir é algo ambíguo, pois o sensível é, ao mesmo tempo, a qualidade que está no objeto e o sentimento intenso que nosso corpo possui das qualidades sentidas... na realidade, só temos sensações sob a forma de percepções, isto é, de sínteses de sensações. A percepção depende das coisas e de nosso corpo, depende do mundo e de nossos sentidos, depende do exterior e do interior.

Marilena Chauí

Os relatos referentes às histórias vivenciadas pelos indígenas na Missão Caiuá com os missionários, o seu cotidiano, as atividades que realizavam, foram expostas com emoção pelos interlocutores. Essas lembranças proporcionam aos indígenas reviverem os fatos passados.

Para Marieta Ferreira, a memória “é construção do passado pautada por emoções e vivências. É flexível e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente”²⁰⁷. No mesmo sentido, Ecléia Bosi, acredita que lembrar significa aflorar o passado, combinando com o processo corporal e presente da percepção, misturar dados imediatos com lembranças. Desse modo, a memória permite a relação entre o presente e o passado e interfere no processo atual das representações. Assim, no ato de lembrar, trazemos à memória conteúdos vividos, a partir das referências atuais.

Nos relatos, pode-se observar a presença marcante do tempo e da memória quando os entrevistados se referem, àquele tempo e a hoje principalmente para

²⁰⁷ FERREIRA, Marieta Morais. *História do Tempo Presente: desafios. Cultura Vozes*. v. 94, n. 3. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 111.

distinguir o tempo em que eram jovens (período que a Missão era dirigida pelo Rev. Orlando de Andrade), do atual, em que estão mais velhos.

Os missionários vinham, faziam visitas na casa. Como naquele tempo era pouco casa, então eles visitavam casa por casa. Agora hoje já não vem mais. Já quase não tem mais missionário na missão, tem pouco. Eu me lembro, do doutor Nelson de Araújo, ele posava, eu me lembro quando eu era criança meu pai adoeceu, ele posou em casa (Salvador Sanches, 18/01/13).

Era o Reverendo Orlando, morreu o Reverendo e a mulher dele era a dona Lóide. Ai morreu o Reverendo Orlando, ai morreu a mulher dele. Ele vinha, às vezes vinha dia de domingo. Naquela época a gente plantava batata e eles vinham comer. Eles gostavam de comer batata assada com a gente (Jorge da Silva, 16/03/13).

Na época do Reverendo Orlando tem muita história que funda a Missão. O Reverendo Orlando e dona Lóide Bonfim. É eles ensinaram muito, é profissão, é tudo. A mulherada é, aprendiam a fazer crochê e cachecol (Emiliano Ramires Martins, 05/03/13).

Se viesse carro, mas tem dia assim, no aniversário da Missão a gente vai de carroça e almoça lá. É muito longe, mas não é que é longe, mas se vier o convite. Porque antigamente os índios iam lá sem ser convidado. Mas é que os índios mudaram muito. O que eu vejo é que os índios mudaram muito. Antigamente se o índio não é convidado vão de teimoso. E agora não, se vier convite ele vai e se não vier como que ele vai? Então, não tem como você ir. Você fica chateado [...]. Mudou. É ali unia mais. Agora não parece que dividiu (Jorge da Silva, 16/03/13).

Antigamente quando a gente era criança, adolescente, a Missão trabalhava muito a questão da espiritualidade. Os pastores saiam na aldeia para fazer visitas. E antigamente não tinha carro não, era a cavalo, de bicicleta, tinha um jipe velho da Missão que o Rev. Orlando dirigia e enchia de índios e ia às casas às vezes para tomar um tereré, comer uma batata assada com a família, hoje eles não fazem mais isso (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Os relatos acima demonstram a admiração e saudade das atividades realizadas pela missionária Lóide e o Rev. Orlando. As falas destacam a mudança em relação aos novos missionários, que não deram continuidade às atividades praticadas. Dentre os relatos, a ausência das visitas nas casas dos indígenas é vista como principal fonte de sentimento de pesar.

Nesse caso, devem-se levar em conta dois fatores: primeiro a Missão Caiuá, com o passar dos anos, foi se consolidando entre os indígenas, principalmente através das atividades de assistência social. Segundo, os próprios missionários, estão, cada vez mais, passando para os indígenas a função de propagar os valores cristãos para os seus patrícios. Desse modo, os religiosos não vêem necessidade de realizar visitas aos indígenas como anteriormente.

Olha parece que naquela época a Missão, não sei se porque a tecnologia afasta muito as pessoas da pureza do sentir e do viver. Então, eu acho que agora a missão, acho que aquele objetivo espiritual mesmo dela não tem mais, ela é uma empresa, uma empresa no verdadeiro sentido da palavra e dentro de uma empresa as pessoas passam a ser peças de uma máquina para evoluir aquela empresa. E a Missão para mim, ela perdeu totalmente o objetivo espiritual. Existiam visitas e trabalho pastoral que e hoje não existe mais isso na sociedade em geral. Não existe mais, talvez por isso que hoje o individualismo é muito e o individualismo traz o desamor (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

De acordo com Edna, a MEC atualmente está mais preocupada com sua administração interna, com suas parceiras, em vez de se dedicar ao aspecto espiritual. Assim, a evocação das lembranças do passado permitiu que Edna interpretasse suas memórias e atribuísse significações para o presente.

Os relatos de Tonani se apresentam fortes e emotivos, principalmente ao se referir à doença que teve e que quase o levou à morte. Sua recuperação é vista como uma nova chance, assim, decide se dedicar as atividades do Instituto Bíblico. Portanto, o seu retorno à Missão é influenciado pela cura de sua doença e como agradecimento procura se envolver nas atividades do instituto bíblico.

Eu fiz o Instituto Bíblico, mas não cheguei a fazer tudo. Eu sofri, um derrame e ameaça, e eu não continuei, e fiz um ano só de Instituto Bíblico, a minha intenção era fazer sabe. Queria tanto fazer Instituto Bíblico, mas não deu para fazer. É por isso, o doutor me proibido de forçar muito a vista (Tonani Jr. de Souza, 30/01/13).

Quanto às lembranças referentes à vivência no orfanato Nhanderoça, Édina conta que não se esquece dos ensinamentos aprendidos com as missionárias, principalmente a forma de arrumar a cama, fato que tentou passar para suas filhas. Entretanto, com o tempo, os lençóis se tornaram mais práticos com elásticos e não precisam mais da mesma atenção e cuidado que eram dedicados antigamente.

Esses dias eu estava arrumado a cama e eu me lembrei desse hábito de levantar e arrumar a cama e, isso eu tentei passar para as minhas meninas, mas elas não fazem (risos). E eu tenho esse hábito, hábito que eu adquiri na Missão, no Nhanderoga. E a diretora do orfanato ela ensinava a gente a dobra feita de lençol que elas falavam que fazia o bico de lençol, era o jeito de dobrar no canto do colchão, dobrava e enfiava para o lençol não sair quando a gente se mexia e ficava certinho o lençol. Eu aprendi isso e nunca esqueci (risos). Só que hoje acha lençol com elástico (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Outro elemento que marcou a sua presença no Nhanderoga e provoca muita saudade eram os banhos que aconteciam no córrego e proporcionavam um momento de divertimento para os internos, mas o local dos banhos dos meninos e das meninas era separado.

Ontem mesmo eu estava lembrando isso, uma atividade que marcou muito na Missão, que a escola é uma coisa muito diferente da nossa vida que a gente teve que assimilar. Mas o que eu mais gostava de fazer era à tarde que nós tomávamos banho no córrego que o banho era coletivo e a gente descia no córrego. E ali a descia todo mundo para o córrego, quatro horas da tarde a gente descia para o córrego. A gente ficava uma hora e uma hora depois, cinco horas a gente subia, já subia para o orfanato com roupa trocada e tudo e quando eram seis horas a gente ia ao para o refeitório para jantar [...]. Não era outro córrego separado (em relação aos meninos) que era separado por uma mata, que nem essa, ficávamos aqui e os meninos mais em cima (Édina Silva de Souza, 28/03/13).

Quanto às lembranças de Salvador, destacam-se as viagens proporcionadas pela Missão Caiuá. Assim, fez sua primeira viagem de avião e passou a participar de várias conferências e palestras religiosas fora do Estado. Diante desse acontecimento, lembrou-se do que dizia a missionária e linguista Lorena, que os indígenas não deveriam utilizar o que não era da cultura deles. Porém, Salvador faz a escolha de viajar e realizar aquilo que ele considerava certo ainda que fosse diferente da cultura e, afirma que nem por isso deixou de se considerar indígena.

... o diretor da Missão Além, um dia ele veio visitar, ele veio aqui e falou: Se alguém te convidar para ir para longe você vai de avião? Eu vou. Mas você não vai ter medo? Não. Você já andou de avião? Falei: não, mas, eu não tenho medo... Então, em todos os aviões que subimos o Cristiano do meu lado [...]. Então, eu lembrei da Lorena. Ela não queria de jeito nenhum. Ela dizia que eles iam ter que pagar tudo [...]. Vocês

vão pagar IPVA, um preço, você vai pagar imposto um preço. E vocês vão estranhar isso porque não é da cultura. Então avião nem pensem em pegar. O Cristiano do meu lado, toda hora, toda hora, em minuto em minuto falava: se sentiu bem? Sentiu bem? E por quê? (risos) Não senti nada, é gostoso (Salvador Sanches, 18/01/13).

Por mais de dez anos, Luciano Arévalo trabalhou na liderança guarani e se emociona ao contar sobre algumas situações difíceis que vivenciou, principalmente em relação ao transporte de pessoas doentes que eram socorridas pelo hospital da Missão Caiuá. Contudo, esses anos ficaram marcados em sua memória, principalmente por ter conseguido ajudar muitas pessoas.

E nós, na época, estávamos só com uma Toyota e um golzinho quadrado [...]. Isso em 1993, 1994. Golzinho quadrado ainda era BX. É não tinha carro bom, mas quebrava um galhão [...]. Ajudava. Tinha dia que eu não aparecia na cidade [...]. A Toyotinha levava o pessoal, vinha de lá para cá. Já tinha gente na estrada falando: tem um esfaqueado ali da para você levar. Já tinha que voltar dali mesmo. E não podia correr muito porque, a estrada era muito ruim. E a Toyota pula, pula, quando é carro pequeno ainda ia mais rápido. Tem horas que chegava ao hospital assim, levava a mulher gestante e chega lá avisa o pessoal as enfermeiras (Luciano Arévalo, 05/03/13).

Durante as conversas as lembranças dos interlocutores suscitaram diversos sentimentos, como nostalgia, saudosismo, alegria, afeto aos missionários, de angústia diante do novo e, muitas vezes, tentativa de recuperar o passado.

Conforme Bosi (1987), “a memória... é trabalho”, uma vez que exige intenso esforço dos interlocutores ao recordar dos acontecimentos, das pessoas, das datas e dos lugares. Assim, a memória revela aquilo que ficou de mais significativo “o narrador vence distâncias no espaço e no tempo para contar suas aventuras num cantinho do mundo onde suas peripécias têm significação”²⁰⁸.

Portanto, as experiências passadas, vividas pelos sujeitos e evocadas no presente possibilitam atribuir novos sentidos e significações às suas memórias. Desse modo, o passado pôde ser constantemente atualizado pelo trabalho da memória. As histórias resgatadas através do relato, até então fragmentadas, são revividas e os interlocutores admiram-se eles mesmos de como sua memória guardou cada acontecimento e possibilitou, através da fala, sua apresentação ao mundo, dando forma e consistência a sua história vivida.

²⁰⁸ BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: T.A. Queiroz - Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p.84.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das memórias indígenas Guarani e Kaiowá possibilitou elucidar como se deram as relações entre indígenas e missionários, compreender o processo de apropriação dos valores e práticas protestantes pelo seu povo, assim como, identificar os mecanismos de resistência, estratégia e negociação, que lhes permitiram ressignificar muitas de suas práticas culturais, a fim de atender a seus interesses.

Nessa perspectiva, procuraremos, ao trabalhar com história de vida, apresentar os indígenas como sujeitos históricos, atores sociais que, de fato, observam, negociam, incorporam aquilo que lhes era conveniente e resistem preservando os elementos essenciais para a reprodução de suas práticas culturais. Ademais, procuramos valorizar os mais velhos, que utilizam de suas memórias nas sociedades tradicionais, para transmitir a história de seus antepassados (de suas lutas, seus feitos), de sua cultura às gerações futuras.

A ocupação do território tradicional dos povos guarani inicia-se com a colonização europeia. Esses indígenas passaram a conviver com o assédio de encomenderos espanhóis, com a forte presença cristianizadora missionária jesuítica, e com os ataques de bandeirantes portugueses. Essa ocupação vai se intensificar a partir da criação das Reservas Indígenas que objetivavam agrupar famílias retirando-as de suas terras tradicionais (*tekoha*) e assentando-os dentro das reservas. Nesse contexto, os agentes indigenistas oficiais (SPI posteriormente transformado na FUNAI) vão atuar na liberação do território Kaiowá para instalação dos colonos e fazendeiros. Além disso, o órgão indigenista é utilizado como um instrumento para controlar os indígenas, criando a função de chefe de posto e capitão indígena. Estes vão atuar como intermediários junto aos indígenas.

A instalação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados ocorre a partir do envolvimento de várias denominações que tinham como intento evangelizar o indígena e garantir sua integração à sociedade nacional, pois acreditavam que, assim, os indígenas deixariam o estado *selvagem* e, em consequência disso, tornar-se-iam *civilizados*.

Nesse contexto, a Missão Caiuá vai ser bem recebida pelo Governo Federal tendo em vista que o seu projeto de desenvolvimento para o país, que almejava a integração e assimilação dos índios na sociedade nacional. Cabe ressaltar que a aliança política entre o governo e a MEC facilitou o estabelecimento das atividades religiosas e

de assistência social entre os indígenas. Assim, logo que se estabeleceram, os religiosos buscaram a colaboração dos agentes do SPI, com o intuito de dar legitimidade à ação missionária.

Portanto, os missionários deveriam proporcionar aos indígenas a salvação de suas almas, sua conversão em crentes fiéis e, ao mesmo tempo, sua transformação em cidadãos civilizados, úteis ao trabalho, conforme os critérios cristãos e ocidentais. Dessa forma, novos hábitos, valores e religião deveriam ser introduzidos aos indígenas através das práticas de assistência social (na área de educação, de saúde, da introdução de novas técnicas agrícolas, de doações, entre outras).

Diante disso, percebe-se que cabia a Missão Evangélica Caiuá oferecer a assistência social para os indígenas e, em contrapartida, esperava-se que estes participassem dos cultos e das demais atividades oferecidas pelos religiosos, como forma de gratidão e também para continuar recebendo os benefícios oferecidos pelos religiosos.

A Missão Caiuá iniciou os trabalhos de educação escolar dentro da RID utilizando-se de métodos ocidentais. Exigiu que os indígenas se adaptassem à língua, disciplina, horários, castigos, comportamentos, praticamente desconhecidos até então. Dessa forma, a escola, ao seguir os métodos ocidentais totalmente desconectados à realidade indígena, contribuiu para enfraquecer a cultura tradicional.

Para grande maioria dos indígenas entrevistados, o ensino escolar é visto como *ser alguém na vida*, ter um emprego melhor e fonte de prestígio. A escola vista como meio de alcançar o progresso já havia sido transmitida pelos agentes do governo e depois pela MEC, que a apresentavam como um instrumento para alcançar a inserção no mercado de trabalho, no *mundo civilizado*, na busca de melhores condições de vida.

Mas a educação escolar também é considerada como um alento por melhores condições de vida pela comunidade. Nesses termos, a educação escolar é vista como oportunidade de instrumentalização dos grupos indígenas frente à sociedade brasileira, em busca da garantia de seus direitos, como meio de reafirmação das identidades e da construção permanente de sua autonomia. Nesse sentido, deve-se salientar que os povos indígenas ainda mantêm viva as suas formas de educação tradicional e, esta deve ser levada em consideração a fim de estabelecer uma política educacional adequada, que atenda e efetive, na prática, os interesses e as necessidades da comunidade indígena na atualidade.

De acordo com Troquez (2012), esse objetivo só será possível através de um currículo “intercultural” com um material didático específico para cada realidade indígena e calendário diferenciado do sistema oficial, que respeite as datas festivas das comunidades no qual a escola está inserida. Contudo, ainda existe uma grande dificuldade em conciliar a autonomia indígena: ser representante da tradição de seu grupo e, ao mesmo tempo, ser representante da comunidade escolar externa. Desse modo, os indígenas ainda *gravitam* entre os interesses diversos das agências externas e os interesses internos da comunidade indígena da qual fazem parte.

A criação do orfanato Nhanderoça foi outra estratégia utilizada pelos religiosos para atrair os indígenas, que possibilitou um contato maior com os religiosos. Desse modo, os missionários puderam ensinar, de forma mais eficiente e eficaz, o aprendizado dos novos valores e práticas da cultura ocidental e da religião cristã às crianças indígenas.

As atividades desenvolvidas na área da saúde também foram de extrema importância para efetivação do projeto missionário. O contato constante com a população não-indígena levou ao surgimento de várias epidemias. Os rituais de cura, tradicionalmente realizados pelos xamãs, já não surtiram efeito no combate a essas doenças. Desse modo, muitos indígenas se viram obrigados a recorrer aos recursos da medicina ocidental, tendo como referência, no período, o hospital da Missão Evangélica Caiuá.

De acordo com os relatos, era comum os indígenas recorrem aos rezadores quando ficavam doentes, pois acreditavam que os dois ajudavam no tratamento. Porém, à medida que os indígenas conseguiam receber a cura de suas doenças devido aos cuidados dos missionários, estes passam a ser vistos como salvadores diante das doenças e, ao mesmo tempo, provedores de outros serviços. Assim, muitos indígenas, passam a se converter ao evangelho. A partir de então, os xamãs cada vez mais vão perdendo seu espaço dentro da comunidade e muitas práticas tradicionais da cultura Guarani e Kaiowá começam a enfraquecer.

Isso decorre do trabalho realizado pela Missão Caiuá (e posteriormente de outras igrejas neopentecostais) de desacreditar e proibir várias práticas tradicionais da comunidade indígena. Por isso, quando analisamos os relatos dos indígenas pentecostais percebe-se que estes acreditam que existiram rezadores verdadeiros no passado, ou ainda existem, mas em outra terra indígena. No entanto, apresentam um discurso que busca desacreditar as práticas atuais ligadas à religião tradicional.

É interessante notar que muitos indígenas continuam a utilizar dos seus conhecimentos tradicionais como no caso de Maria de Lurdes, que se afirma como presbiteriana, entretanto realiza a prática de cura em pessoas enfermas através da oração e indicação de remédios caseiros. Percebe-se, desse modo, a sobreposição religiosa nos discursos dos interlocutores e, por vezes, pode haver um sincretismo entre elementos do cristianismo e do xamanismo.

Nesse contexto, apesar de a medicina tradicional ter sido desacreditada pelos missionários, os indígenas continuaram recorrendo aos líderes tradicionais. Os saberes e práticas dos Guarani e Kaiowá vão além dos remédios do mato, incluindo as rezas e outros rituais de cura. Em Dourados, muitos indígenas, continuam a realizá-los e transmiti-los, pois acreditam que os problemas atuais podem ser revertidos com o retorno das práticas tradicionais.

A distribuição de roupas foi outro mecanismo utilizado para atrair os indígenas para as atividades religiosas desenvolvidas na Missão. No entanto, eles já possuíam suas roupas típicas e formas específicas para se proteger das adversidades climáticas, mas suas práticas não foram reconhecidas ou até mesmo aceitas pelo colonizador.

O trabalho agrícola também era indispensável para que os missionários pudessem atingir seus objetivos. Por isso, os religiosos buscaram envolver os indígenas em atividades necessárias à Missão. Conforme Carvalho (2009), por meio das trocas, os missionários introduziram novas noções relativas ao tempo, ao modo de produção, preparando-os para a inserção no mundo do trabalho na sociedade nacional.

Destarte, o projeto missionário passou a interferir nas concepções indígenas acerca da organização do trabalho e da estrutura familiar, com o intuito de ensinar, as atividades agrícolas e domésticas às crianças e promover a transformação das mulheres indígenas em donas de casa. A partir desse processo, a economia indígena, que estava ligada a questões relativas à subsistência e ao desenvolvimento socioeconômico sustentável, sofre alterações, comprometendo seriamente o modo de reprodução da vida material e simbólica desses povos.

Quanto à prática de diversos ritos, danças, cantos e festas indígenas, estes estão diretamente ligados ao seu tekoha (terras tradicionais) e também sofreram alterações com a presença do colonizador e da instituição missionária. As festas indígenas representavam momentos comemorativos de união e descontração. Mas, para fazer frente às festas indígenas, a Missão Caiuá, com o tempo, passou incorporar várias festas

no seu calendário religioso para atrair e ensinar os valores cristãos aos índios a fim de que abandonassem seus rituais, vistos como profanos.

Quanto aos indígenas que se converteram ao protestantismo estes apresentam um discurso semelhante quanto às festas tradicionais, as quais estariam contaminadas pela bebida alcoólica, causando brigas, confusões e deixando de ser frequentadas. Nesse caso, percebe-se que os interlocutores apresentam um discurso pronto ao se referir às festas, com o objetivo de desestimulá-las.

A partir do contato com a MEC, os indígenas assumem posições distintas. Houve aqueles que se demonstraram abertos a participar dos novos rituais oferecidos pela igreja protestante, à qual muitos passam a se converter e outros se apresentavam apenas quando acreditavam ser conveniente e continuavam praticando a cultura tradicional. Durante a pesquisa, verificou-se, casos de indígenas que se autodenominaram membros da MEC ou da Igreja Metodista, apesar de praticar de outras atividades religiosas. Isso ocorre porque assumir a posição de convertido ao pentecostalismo implica receber da instituição religiosa uma série de benefícios.

Nesse sentido, é importante ressaltar que apesar do desejo ocidental (do Estado brasileiro, de grupos religiosos, entre outros) de enquadrar os sistemas sociais, políticos, econômicos e culturais dos povos indígena, eles continuam lutando pelo reconhecimento e valorização dos saberes tradicionais. Para isso, precisaram repensar as “condições de existência e de continuidade étnica, não para negá-las, mas para atualizá-las de acordo com desejos e vontades próprios”²⁰⁹.

A presença das igrejas evangélicas dentro ou nas proximidades da Terra Indígena contribuiu para o afastamento de vários indígenas de suas práticas tradicionais. A partir de então, muitos convertidos, passaram a reprovar o comportamento dos indígenas que vivem a cultura tradicional. Contudo, os indígenas convertidos ao pentecostalismo não admitem que suas tradições estejam enfraquecendo ou se modificado como resultado da conversão.

Conforme Pereira a conversão dos índios ao evangelismo deve ser levada em consideração a partir dos fatores *sociológicos*, *cosmológicos* e *históricos*.

Dessa forma, ao observar os relatos indígenas, percebe-se que a dificuldade dos líderes religiosos tradicionais fornecerem soluções eficazes aos problemas contemporâneos, os motivaram, a procurar novos modos de interagir com o sistema

²⁰⁹ LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. LACED/Museu Nacional, 2006.p.204.

social não-indígena. Assim, muitas vezes, os indígenas acreditam que através da aproximação com igrejas pentecostais (ou neopentecostais) poderão superar os diversos problemas vivenciados na atualidade e recompor espaços e formas de sociabilidade. Ademais, as semelhanças com o ritual de cura da cultura tradicional indígena e as práticas de assistência social, são bem aceitas e, servem como motivadores no processo de conversão.

Portanto, os relatos dos indígenas demonstraram que as atividades de assistência social foram de suma importância para o processo de conversão, no qual, muitas vezes, representou uma forma de resistência destes povos para se proteger das doenças, dos agentes externos e como um meio de se aproximar de pessoas que possuíam mais recursos e se adaptar ao contexto que lhes eram imposto. Devemos também atribuir a conversão, em grande parte, a uma espécie de sincretismo religioso em que as sociedades indígenas se apropriam e transformam os elementos da teologia cristã.

No processo de conversão, deve ser levada em conta, também, a grande mobilidade existente entre os Guarani e Kaiowá. Desse modo, não é difícil encontrar convertidos ao (neo)pentecostalismo recorrendo aos líderes tradicionais em momentos de dificuldades, como doença ou morte de algum parente.

No que se refere à relação dos indígenas com a Missão Caiuá, os missionários buscaram conhecer a língua, fazer visitas periódicas e participar da vida dos indígenas, assim, conseguiam conquistar sua simpatia, a fim de que estes frequentassem à Missão.

Contudo, os missionários não souberam reconhecer as formas de organização, os costumes e os rituais praticados pelos indígenas, que foram notadas de forma negativa e preconceituosa, contribuindo para justificar a implantação do projeto de civilização e de evangelização da Missão Evangélica Caiuá. Por outro lado, percebe-se, com o passar do tempo, que os missionários não realizam críticas à cultura tradicional Guarani e Kaiowá com a mesma intensidade que antigamente. Apesar de existirem, se apresentam-se de forma revestida. Esse fato pode ser visto como uma mudança de estratégia dos missionários para conversão dos indígenas.

Muitos indígenas crentes reconhecem que as atividades na Missão não ocorrem com o mesmo entusiasmo nem com a mesma intensidade como no “tempo do Reverendo Orlando e sua esposa Lóide”, contudo muitas atividades ainda prosseguem. Diante das mudanças nos trabalhos realizados pelos missionários, os indígenas apresentam como justificativa a maior atuação do governo nessas sociedades, que, com

o tempo, vêm assumindo as responsabilidades que antes era assumida em grande parte pela MEC. Ademais, a Missão estaria passando para os indígenas a função de evangelizar o seu próprio povo transmitindo, assim, a doutrina presbiteriana e regimento por ela proposto.

A partir dos relatos indígenas convertidos ao evangelho, é possível observar a intenção de transmitir a ideia de que a Missão permite viver em um “novo mundo”, onde são afastados da violência, das bebidas, das drogas e há novas perspectivas de futuro, como um emprego melhor.

Nesse caso, verifica-se que os indígenas membros da Missão Caiuá procuraram, em suas falas, apresentar a instituição como boa, compreensiva, preocupada com o bem-estar da comunidade e com sua vida espiritual. Por isso, justificam o motivo da MEC ter inserido, além do religioso, os trabalhos de assistência social. É certo que esses indígenas dificilmente apresentariam outro tipo de discurso em relação à MEC, seja por medo da repressão que poderiam sofrer, seja como forma de gratidão pelo que recebem e esperam continuar recebendo da instituição.

Quanto aos indígenas da cultura tradicional, também recorrem constantemente aos trabalhos de assistência social desenvolvido pelos missionários, por isso, restringem-se a criticar a Missão Caiuá para não comprometer a sua imagem perante os missionários. Nesse contexto, não é difícil entender que o clima que prevalece e de desconfiança e/ou medo. Por isso, reproduzem o discurso dos missionários e reforçam a imagem da MEC como amiga e solidária aos indígenas.

Assim, demonstram apego aos missionários, que deve ser levado em conta diante dos trabalhos de assistência social, e os consideram como benéficos para o seu povo. Diante do novo contexto, muitos indígenas consideram a MEC indispensável, pois conviviam com o medo das doenças, dos perigos com a presença do colonizador, com a falta ou da pouca assistência, e passam a ver nos missionários um meio de proteção e de obter mais recursos.

Nesse sentido, é possível compreender que a dependência que os indígenas passam a ter dos missionários. Por detrás do seu projeto civilizador, os missionários estabeleciam uma relação de domínio sobre os indígenas. Contudo, por mais que os missionários concentrem um poder maior em suas mãos, ambos fazem decisões e agem de acordo com que acreditam ser mais conveniente para alcançar seus objetivos. Os índios não ficaram inertes ou submissos diante da ação dos missionários, mas observaram e formulam estratégias diante do contexto externo.

Nesse caso, ressalta-se que os missionários, através das atividades de assistência social, conseguiram construir uma relação de dependência dos indígenas diante da Missão Caiuá. Portanto, a prática de assistência social foi fundamental para atrair os indígenas à religião protestante. Porém, é certo que isso não significava, de fato, a conversão religiosa dos indígenas; o que ocorria era muito mais uma forma agradecer pelos benefícios recebidos. Assim, o projeto civilizatório imposto pela Missão Evangélica Caiuá permitiu a construção de um espaço de convivência e trocas entre missionários e indígenas.

É evidente, que os indígenas já não são os mesmos após a colonização, pois suas estruturas foram profundamente alteradas. No entanto, a aceitação das novas práticas culturais e sociais introduzidas a partir do convívio com os missionários não significou o abandono de sua cultura tradicional. Desse modo, as mudanças que ocorrem nos modos de reprodução da vida podem ser alterados. Contudo, os indígenas mantêm os elementos essenciais de seu grupo, como a memória, os mitos, a cosmovisão. Assim, assimilaram aquilo que lhes era conveniente e continuavam a realizar suas práticas tradicionais, contribuindo para a demarcação das diferenças.

Do mesmo modo como Pereira (2004), acreditamos que a Missão Evangélica Caiuá conseguiu se afirmar como presença civilizadora e espaço de sociabilidade entre índios e missionários, possibilitando aprendizado sobre os comportamentos dos não-indígenas, inserindo os indígenas em novos postos de emprego. No entanto, o empreendimento missionário não teve, efetivamente, o mesmo êxito na conversão religiosa, tendo em vista, o baixo número de frequentadores assíduos nos cultos e dos seguidores fiéis da doutrina.

Compreende-se, assim, que mesmo frequentando os cultos, o hospital, a escola, e ganhando roupa, ao retornar para as suas casas, muitos indígenas continuavam a falar a sua língua e a realizar suas práticas tradicionais. Assim, eram atraídos para Missão quando poderiam receber em troca algum retorno.

Ao finalizar este trabalho, não pretendemos esgotar a análise das relações entre os indígenas Guarani e Kaiowá e os missionários, mas sim relatar, e analisar alguns aspectos históricos e culturais desse processo. Assim, pretendemos destacar as estratégias utilizadas pelos missionários para a conversão dos indígenas e analisar como estes observaram, interpretaram e se posicionaram diante desses acontecimentos. No entanto, novas visões devem ser dirigidas às relações entre missionários e indígenas, a fim de que se ampliem as perspectivas ou se complemente este trabalho.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

AMADO, J. & FERREIRA, M. M. *Usos e Abusos da História Oral*. 5ªed. Editora FGV. Rio de Janeiro, 2002.

ALBERTI, Verena. *Histórias dentro da história*. In: PINSKI, Carla B. *Fontes Históricas*. 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2006.

AMARAL, Inez Maria Bittencourt do. *Entre Rupturas e Permanências: a Igreja Católica na região de Dourados (1943 – 1971)*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD.

AZEVEDO, MARTA. BRAND, Antonio. HECK, Egon. MELIÀ, Bartomeu. PEREIRA, Levi M.. *Guarani Retã – Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*– 2008
Realização: UNAM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI. Disponível em:
<http://pib.socioambiental.org/files/file/PIBinstitucional/cadernoguarani%20portugues.pdf>.
Acesso em: 20/06/2013.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENITES, Tônico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. RJ: UFRJ/MN/PPGAS, 2009. 106.f. Dissertação– Museu Nacional.

BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: T.A. Queiroz - Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BRAND, Antonio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História). Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

BRAND, Antonio; VIETTA, Katya. *Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v.

BRAND, Antonio Jacó; COLMAN Rosa Sebastiana. Considerações sobre Território para os Kaiowá e Guarani. *Tellus*, ano 8, n. 15, p. 153-174, jul./dez. 2008. Campo Grande – MS.

BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF. Senado: 1988.

BURKE, Peter, tradução de Alda Porto. *Variedades de História cultural*. São Paulo - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (orgs), tradução de Roger Maioli dos Santos. *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Um conceito antropológico de identidade*. Fundação Universidade de Brasília, 1974.

_____. *Povos Indígenas e Mudança Sociocultural na Amazônia*. Debate e Crítica, v. 2, p. 133-160, 1974.

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da UNESP, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras. 1ed. 1992.

CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)*. 2004. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade: A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2006. V. 2.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes- Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1982.

CHAMORRO, Graciela. Terra madura, yvyaraguyje: fundamento da palavra guarani. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008. 368.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

DURKHEIM, È. *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994, v I.

_____. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1993, v. II.

FERREIRA, Marieta Moraes. *História do Tempo Presente: desafios*. *Cultura Vozes*. v. 94, n. 3. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERREIRA, Eva Maria Luiz. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952)*. 2007. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) –UFGD, Dourados.

GIROTTO, Renata Lourenço. *Por uma nova textura histórica: o movimento de professores indígenas Guarani/Kaiowá em Mato Grosso do Sul (1988 a 2000)*. 2001. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Dourados.

GONÇALVES, Rita de Cássia; LISBOA, Teresa Kleba. *Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida*. *Rev. Katálysis* v. 10 n. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2007.

GONÇALVES, Carlos Barros. *O Movimento Ecumênico Protestante no Brasil e a Implantação da Missão Caiuá em Dourados*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) UFGD. MS.

GRESSLER, Lori Alice. *Aspectos históricos do povoamento e colonização de Mato Grosso do Sul*. 1988.

HOBBSAWM, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

LAGO, Daiane Maria Scherer K. *O Índio Idoso Kaiowá: memórias e histórias de vida*. 2007. Dissertação (Mestrado em Gerontologia). Universidade Católica de Brasília. Brasília, DF.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

- LOPES, Márcia Helena. *Regime Tutelar Indígena*. Revista Jurídica, n. 9, Jan. –Jun. 2004, Anápolis/GO, unievangélica.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- MAFFESOLI, Michael. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAGALHÃES, Dirceu Nogueira. *A invenção social da velhice*. RJ: Papagaio, 1989.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2003.536p.
- MAUSS, Marcel. *A expressão obrigatória dos sentimentos*. In: Figueira, Sérvulo (org) *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 56-63, 1980..
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto da morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. Edições Loyola. São Paulo, 1996.
- MELIÀ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Edições Loyola, 1979. (Coleção "Missão Aberta").
- MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reducido*. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Universidad Católica Asunción. vol. 5. ed. 3.1993.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.
- MONTEIRO, John. *Os negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth B. *Levantamento histórico sobre os índios guarani kaiowá*. Museu do Índio/Funai. 2003. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo.
- MURA, Fabio. *À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. 2006. 504 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFRJ, Rio de Janeiro.

MOREIRA, Regina Heloiza Targa. *Memória fotográfica de Dourados*. Campo Grande: UEMS, 1990.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia*. Editora: UFRJ. 1974.

OLIVEIRA, Jorge Eremites. *Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y*. *Sociedade e cultura*, V. 10, n. 1, jan./Jun. 2007, p. 95-113.

OLIVEIRA, Paulo César Duarte de. *Educação Teológica no Centro Oeste do Brasil*. Londrina. 2006. (Dissertação do Mestrado em Divindade) – Faculdade Teológica Sul Americana.

PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP. 2004p.307.

PEREIRA, Levi M. *Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais*. In: *Revista eletrônica de História em Reflexão: Vol. 1, n.1 – UFGD – Dourados Jun/Jul.2007*. Disponível em: www.neppi.org.comwww.guarani.roguata.comhttp://www.ufgd.edu.br/. Acesso em: 22/maio/2012.

PEREIRA, Levi M. *O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos*. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: (http://reviravoltadesign.com/080929_raiaviva/info/wpgz/wpcontent/uploads/2006/12/memoria_e_identidade_social.pdf). Acesso em: 16-03-2013.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. 5ª edição. Série Princípios. São Paulo. Ática, 1995. Disponível em: <http://instituto.antropos.com.br/v3/index.php>. Acesso em: 18-04-2014.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François, Campinas, SP, Ed. Unicamp, 2007.

ROSSATO, Veronice Lovato. *Os Resultados da Escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul – “será o letrão ainda um dos nossos?”*. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação). UCDB. MS.

ROUSSOU, Henri. “A memória não é mais como era”. In AMADO, J. & FERREIRA, M. M. *Usos e Abusos da História Oral*. 5ªed. Editora FGV. Rio de Janeiro, 2002.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *O Protestantismo no Advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010 - ISSN 1983-2850. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao> - acesso em: 13/07/2011.

SILVA, Acildo Leite da. *Memória, Tradição Oral e a Afirmação da Identidade Étnica*. UERJ/PENESB. GT: Afro-brasileiros e Educação / n.21. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/27/gt21/t211.pdf>. Acesso em: 22/05/2012 às 20hs.

SILVA, Camila André do Nascimento. *O Uso de Neologismo por Empréstimo em Kaiowá: um estudo preliminar da versão do novo testamento bíblico*. 2011. Dissertação (Mestre em Letras). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS.

SILVA, Meire Adriana *O Conselho Indigenista Missionário (CIMI): o Guarani/Kaiowá e a luta pela terra*. Texto integrante dos *Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História*. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004.

SILVA, Paula Nudimila de Oliveira. *Os Impressos Protestantes como fonte para a História da Educação: inferências educativas no sul e Mato Grosso*. (final do século XIX; início do século XX) – Dourados MS: UFGD, 2011.

SOUSA, Neimar Machado de. *A Redução de Nuestra Señora de La Fe no Itatim: entre a cruz e a espada: (1631-1659)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História)- UFMS.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a reserva indígena de dourados (1960-2005)*. 2006. Dourados, MS: UFGD.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Práticas Curriculares na construção da escola diferenciada*. UFGD. 2012. Disponível em: <http://www.rededesaberes.org/3seminario/anais/textos/ARTIGOS%20PDF/Artigo%20GT%202B-09%20-%20Marta%20Coelho%20Castro%20B.pdf>. Acesso em: 30/04/2014.

TSUMORI, Hiroko. *A Missão Evangélica Caiuá em Dourados, MS (1928-1944)*. 1994. 34f. Monografia (Especialização em História da América Latina) – UFMS, Dourados.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá e a comunidade dos brancos*. Dissertação (Mestrado em História Social). 1990. FFLCH/USP, São Paulo.

VIEIRA, Maria Clarisse. *Memória, História e experiência: trajetórias de educadores de jovens adultos no Brasil*. 2006. Dissertação de mestrado em Educação. Universidade Federal de Minas Gerais.

WRIGHT, Robin M. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas: Ed. Unicamp, 1999. 1.v.

WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. 2. v.

SITES

Associação Brasileira de História Oral. (Extraído de texto de apresentação da Gestão 1998/2000). Disponível em <http://historiaoral.vilabol.uol.com.br/apresentacao.htm>. Acesso em: 25/06/2011.

<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai>. Acesso em: 15/01/2013.

<http://www.ipbdourados.com.br/nossa-igreja/historia.html>. Jornal de São Paulo Presbiteriano (24/10/2012). Acesso em: 13/03/2013.

<http://pib.socioambiental.org/pt>. Acesso em: 13/03/2013.

<http://www.ultimato.com.br>. Acesso em: 13/03/2013.

http://jornalsaopaulopresbiteriano.blogspot.com.br/2012_10_01_archive.html Acesso em: 07/05/2013.

<http://www.ipb.org.br/portal/caiua>. Acesso em: 07/05/2013.

<http://www.dourados.ms.gov.br/Default.aspx?tabid=57&ItemId=16091>. Acesso em: 14/05/2013.

Relatório do Secretário Executivo Rev. Beijamim Bernardes. Missão Caiuá em 20/02/2004. Disponível em: http://www.executivaipb.com.br/site/atas/CE/CE2004/doc_CXIX_110.pdf. Acesso em: 19/06/2013.

<http://www-01.sil.org/americas/brasil/>. Acesso em: 12/07/2013

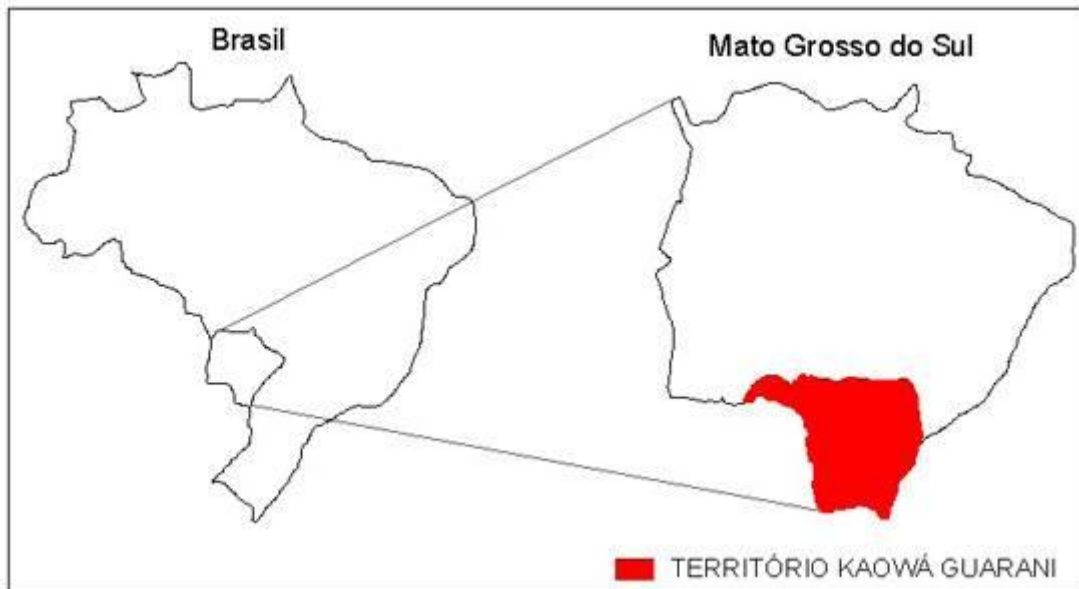
<http://www.funasa.gov.br/site/2011/10/relatorios-de-gestao2007.pdf>. Acesso em: 28/07/2013.

<http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2012/08/anos-apos-demarcacao-indigenas-de-sucuriy-conseguem-posses-de-terra-em-ms>. Acesso em: 20/04/2014.

<http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/index.htm>. Trilhas de Conhecimento – O Ensino Superior de Indígenas no Brasil. Acesso em: 28/04/2014.

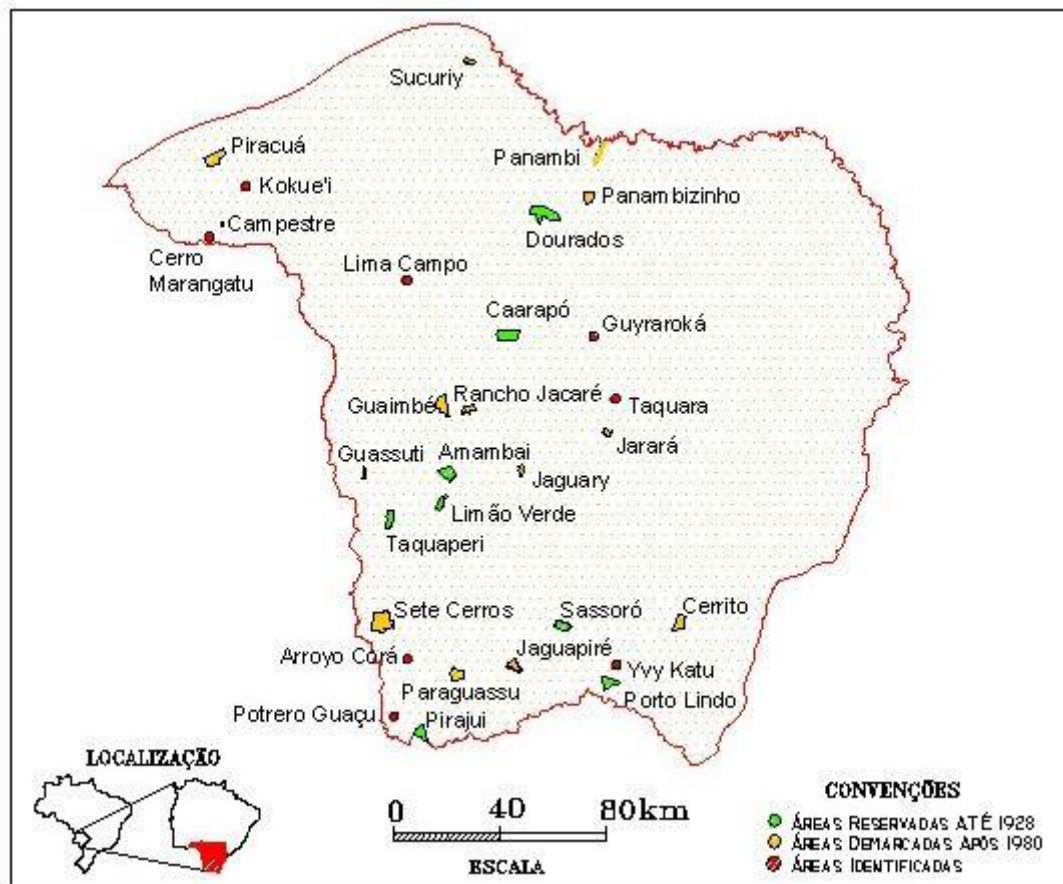
ANEXOS

Mapa 2 - Território Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul



Fonte: Geoprocessamento do Programa Kaiowá/Guarani, NEPI, UCDB (2005)

Mapa 3 - Áreas indígenas em Mato Grosso do Sul



Fonte: Geoprocessamento do Programa Kaiowá/Guarani, NEPI, UCDB (2005).

FOTOGRAFIA 1



Escola da Missão Evangélica Caiuá. Descrição: ao fundo de blusa clara e saia cinza a missionária e professora Áurea B. Brianezi. **Fonte:** Arquivo do Museu Histórico de Dourados.

FOTOGRAFIA 2



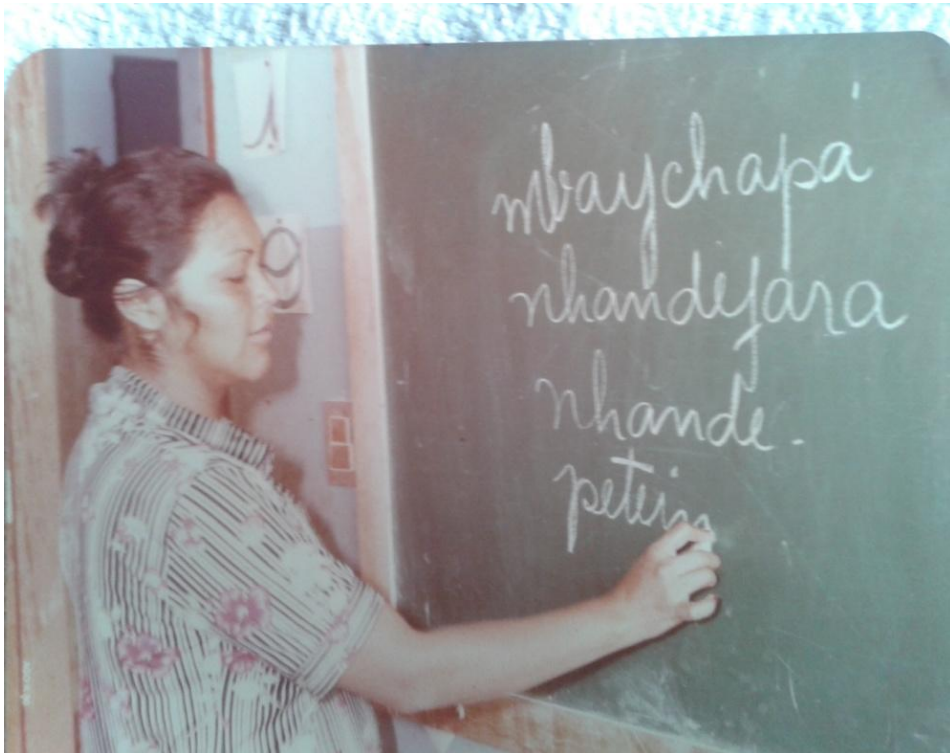
Áurea B. Brianezi com seus oito filhos indígenas adotados. **Fonte:** Fotografia cedida à pesquisadora pelo senhor Áureo Batista Brianezi.

FOTOGRAFIA 3



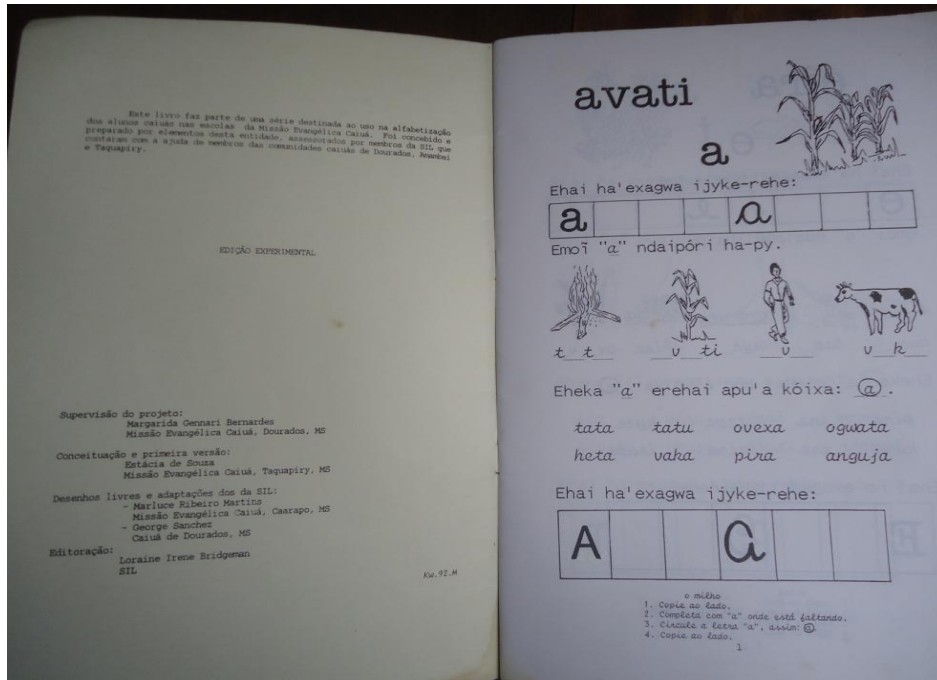
Primeira Escola da Missão Evangélica Caiuá. **Fonte:** Museu Histórico de Dourados.

FOTOGRAFIA 4



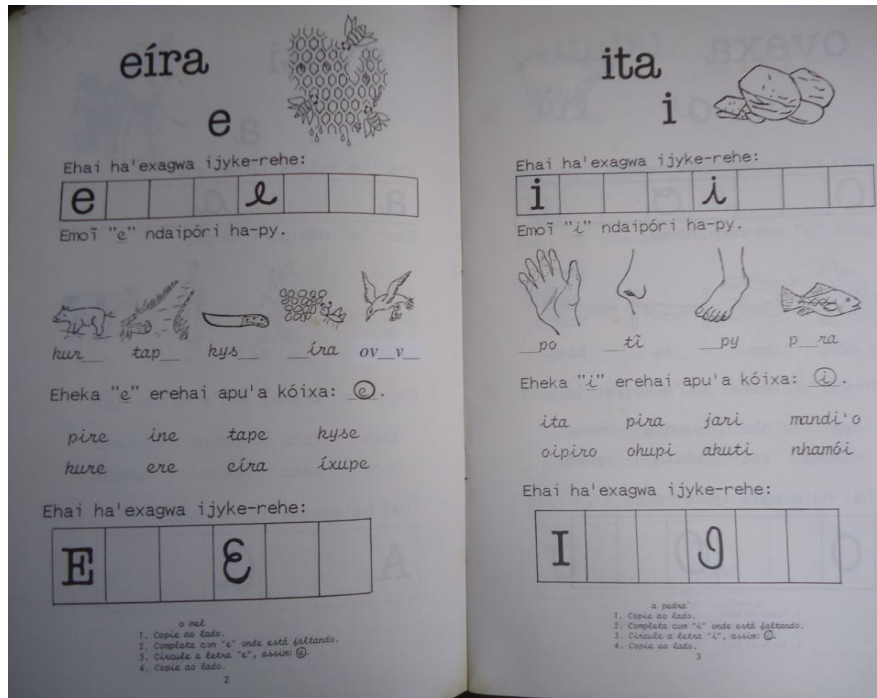
Professora Édna de Souza na Escola Araporã por volta de 1980. **Fonte:** Fotografia cedida pela pesquisadora pelo senhor Áureo Batista Brianezi.

FOTOGRAFIA 5



Cartilha utilizada pela Missão Caiuá para alfabetização dos indígenas elaborada pela missionária Estácia de Souza. **Fonte:** Cartilha cedida á pesquisadora pela missionária Estácia de Souza em: 19/03/2013

FOTOGRAFIA 6



Cartilha utilizada pela Missão Caiuá para alfabetização dos indígenas elaborada pela missionária Estácia de Souza. **Fonte:** Cartilha cedida á pesquisadora pela missionária Estácia de Souza em: 19/03/2013.

FOTOGRAFIA 7



Festa de inauguração do hospital indígena da Missão Evangélica Caiuá construído sobre coordenação do casal de missionários rev. Orlando de Andrade e Lóide Bonfim Andrade, 01/03/1963. **Fonte:** MOREIRA, Regina Heloiza Targa. *Memória fotográfica de Dourados*. Campo Grande: UEMS, 1990.

FOTOGRAFIA 8



Índio Kaiowá na máquina de bater trigo. Missão Evangélica Caiuá- década de 1950. **Fonte:** MOREIRA, Regina Heloiza Targa. *Memória fotográfica de Dourados*. Campo Grande: UEMS, 1990.

FOTOGRAFIA 9



Alunas indígenas do curso de tecelagem, ministrada por Lóide Bonfim (em pé, a quarta mulher da direita para esquerda). Missão Evangélica Caiuá. **Fonte:** MOREIRA, Regina Heloiza Targa. *Memória fotográfica de Dourados*. Campo Grande: UEMS, 1990.

FOTOGRAFIA 10



Entrada atual da Missão Evangélica Caiuá. **Fonte:** fotografia de própria autoria, novembro de 2012.

FOTOGRAFIA 11



Igreja da atual da Missão Evangélica Caiuá. **Fonte:** fotografia de própria autoria, novembro de 2012.

FOTOGRAFIA 12



Ao fundo a Escola Municipal Francisco Meireles da Missão Evangélica Caiuá. **Fonte:** disponível em: <http://www.panoramio.com/photo/56896972>. Acesso em 15-03-2014.

FOTOGRAFIA 13



“Casa de reza” do cacique Getulio Oliveira e sua esposa Alda Silva na aldeia Jaguapiru. A “casa de reza” dos Kaiowá (oga-assu) é comprida, com entrada na frente, voltada para o nascente e duas saídas dos lados. **Fonte:** fotografia de própria autoria, 28-03-2013.

FOTOGRAFIA 14



Interior da casa de reza do cacique Getúlio de Oliveira e sua esposa Alda Silva. **Fonte:** fotografia de própria autoria, 28/03/2013.

FOTOGRAFIA 15



Visita ao cacique Getúlio Oliveira, maio de 2014.

FOTOGRAFIA 16



Jovem praticando o artesanato tradicional na casa de rezas do casal Getulio Oliveira e Alda da Silva. **Fonte:** fotografia de própria autoria, 28/03/2013.

FOTOGRAFIA 17



Instrumentos utilizados na casa de reza do casal Getúlio de Oliveira e Alda Silva. **Fonte:** fotografia de própria autoria, 28/03/2013.

FOTOGRAFIA 18



Artesanato praticado pela família de Floriza de Souza. **Fonte:** fotografia de própria autoria, 03/03/2013.

FOTOGRAFIA 19



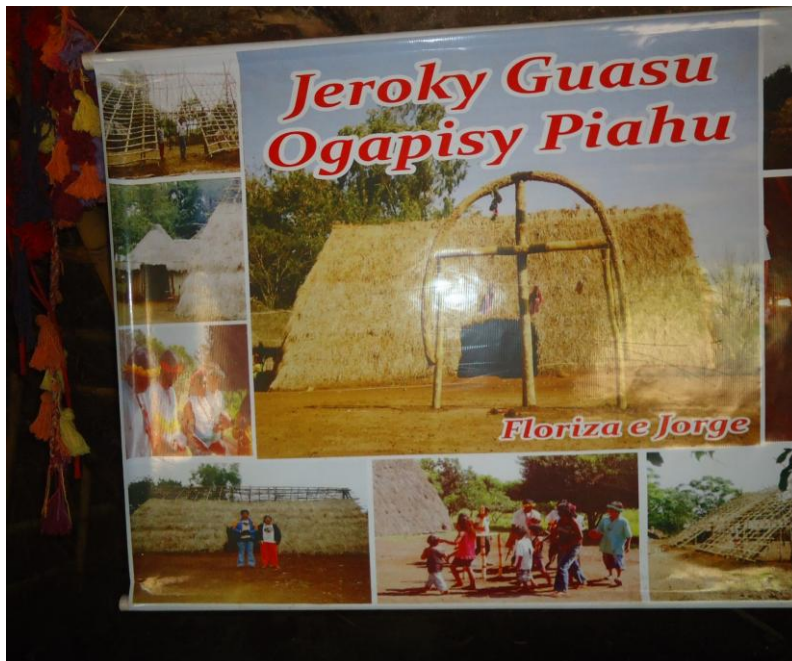
Visita ao cacique Jorge da Silva e sua esposa Floriza de Souza. **Fonte:** fotografia de própria autoria, maio de 2014.

FOTOGRAFIA 20



Instrumentos utilizados na casa de reza do casal Jorge da Silva e Floriza de Souza na aldeia Jaguapiru. **Fonte:** fotografia de própria autoria, 03/03/2013.

FOTOGRAFIA 21



Banner com fotos da casa de reza do casal Jorge da Silva e Floriza de Souza. **Fonte:** fotografia de própria autoria, 03/03/2013.

FOTOGRAFIA 22



“Casa de reza” de Tereza Espíndola na aldeia Bororó. A “casa de reza” Guaraní (ogapysy) é feita de sapé, taquara e embira. A entrada é do lado em que o sol nasce. **Fonte:** fotografia de própria autoria, maio de 2014.

FOTOGRAFIA 23



Instrumentos utilizados na casa de reza de Tereza Espíndola.
Fonte: fotografia de própria autoria, maio de 2014.

FOTOGRAFIA 24



Visita a Tereza Espíndola. Maio de 2014.

FOTOGRAFIA 25



Tereza Espíndola ao lado dos instrumentos utilizados na casa de reza. **Fonte:** fotografia de própria autoria, maio de 2014.

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados, 30 de agosto de 2014.

CRYSEVERLIN DIAS PINHEIRO SANTOS