

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADES DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Mirta Mabel Escovar Torraca

YALVE SANGA: A EXPERIÊNCIA MISSIONÁRIA MENONITA NO CORAÇÃO DO
CHACO PARAGUAIO (1936-1980)

DOURADOS - 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADES DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Mirta Mabel Escovar Torraca

YALVE SANGA: A EXPERIÊNCIA MISSIONÁRIA MENONITA NO CORAÇÃO DO
CHACO PARAGUAIO (1936-1980)

Tese 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
Doutora em História.

Área de concentração: História, Região e Identidades.

Orientador: Prof. Dr. Protasio Paulo Langer.

DOURADOS – 2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

T688y Torraca, Mirta Mabel Escovar

YALVE SANGA: a experiência missionária menonita no coração do Chaco paraguaio
(1936-1980) [recurso eletrônico] / Mirta Mabel Escovar Torraca. -- 2018.

Arquivo em formato pdf.
191 f.

Orientador: Professor Dr. Protasio Paulo Langer.

Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2018.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Menonitas. 2. Germanidade. 3. Missão. 4. Cooperação. 5. Indígenas do Chaco. I. Langer,
Professor Dr. Protasio Paulo. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

MIRTA MABEL ESCOVAR TORRACA

**VALVE SANGA: A EXPERIÊNCIA MISSIONÁRIA MENONITA NO CORAÇÃO DO
CHACO PARAGUAIO (1936-1980)**

TESE APRESENTADA PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTORA EM HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/FCH/UFGD

Aprovada em 21 de julho de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Presidente e orientador:

Prof. Dr. Protásio Paulo Langer (PPGH/UFGD)



1º Examinador

Prof. Dr. Alexandre Coello de la Rosa (UPF/ ES)

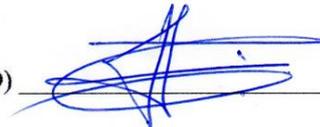
2º Examinador

Prof. Dra. Beatriz dos Santos Landa (UEMS)



3º Examinador

Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (PPGH/UFGD)



4º Examinador:

Prof. Dr. Leandro Baller (PPGH/UFGD)



Dourados, __ de julho de 2018.

*À Nicolas Samuel, por quem nutro o mais profundo amor.
Ao meu esposo Marcos, por quem nutro uma grande admiração.
À Nelly Aparecida Maciel (in memoriam) pela amizade eterna.
E aos povos indígenas do Chaco paraguaio, que me ensinaram o respeito ao Outro.*

AGRADECIMENTOS

A Deus eterno, obrigada por estar sempre ao meu lado e falar ao meu coração, quando o silêncio se fez sentir.

Aos meus pais, Nilda e João, *gracias por el amor, cariño y por el regalo de la vida*. Vocês são meus exemplos, jamais esquecerei seus ensinamentos os quais levarei por toda a minha existência.

Ao meu filho Nicolas Samuel, minha maior riqueza, meu garoto *mbarete*. Seu amor me reinventou e preencheu meus vazios, obrigada pela sua existência *che rohayhu terei*.

Ao meu amor Marcos, minha outra metade, grata pelo seu amor, dedicação, generosidade, cumplicidade e por estar comigo *na saúde e na doença, na alegria e na tristeza*. Sem você, eu jamais teria concluído esta pesquisa. *Gracias por existir, che rohayhu terei avei*.

A Vânia e a Raquel, irmãs a quem eu quero mais que bem querer, obrigada pelo carinho, pela lealdade e por me presentarem com os sobrinhos: Flávia e Felipe.

A Nelly Aparecida Maciel (*in memoriam*), sua ausência deixou um vazio, mas ficaram a lembrança da nossa última conversa, o sorriso alegre, a amizade, os bons momentos e uma saudade imensa.

A alguém muito especial, meu orientador, professor Paulo Protasio Langer, grata pela amizade, pela paciência e pela compreensão; por acompanhar minha trajetória e por me ensinar saberes que ultrapassaram os muros da universidade. Não esquecerei seus ensinamentos que me ajudaram a trilhar os caminhos da História.

À adorável Adelina Pusineri, por me receber sempre com um sorriso no rosto, pelas conversas, pelo incentivo, pela disponibilidade, pela compreensão e pela dedicação. Também agradeço a todos os funcionários do *Museo Andrés Barbero*, especialmente à Raquel pelas conversas, pelas informações e por todo apoio recebido enquanto estive em Assunção.

A Idália, um *anjo* que surgiu em minha vida. Muito obrigada pelas palavras de incentivo, pela amizade e por acompanhar a minha trajetória. *Muchas gracias!*

Aos colegas de curso que me apoiaram e incentivaram. Em especial, agradeço à Marina por dividir seu lar comigo e ao Divino pelas conversas, trocas de ideias e pela recepção em Corumbá-MS, vocês estarão sempre comigo como marcas de um período em que muito aprendi.

Aos membros da Equipe de Nossa Senhora Mãe Peregrina do município de Ponta Porã-MS, pela compreensão, pelo carinho, pela cumplicidade e pelas palavras de conforto. Muito obrigada por tudo e pelo muito que fizeram por mim e por minha família!

Aos queridos padres: John Hennesy e Miguel do Nascimento Netto. Obrigada pelas traduções dos textos, pelos conselhos e acima de tudo pelas palavras de incentivo!

À equipe do Departamento Pedagógico da Secretaria Municipal de Educação de Ponta Porã-MS, pelo carinho e pelo companheirismo dedicados durante toda essa caminhada.

A Jacob Lepp e Horst Neufeuld, por me abrirem as portas do mundo menonita em Filadélfia Chaco. Meus sinceros agradecimentos pela recepção, pelos contatos, pelo fornecimento de materiais e pelo incentivo disponibilizado.

Aos professores do curso de História (1997-2000), uma ressalva muito especial à professora Benícia Couto de Oliveira, Cláudio Alves de Vasconcelos e Paulo Cimó. E a Isabelle Combès e a Graciella Chamorro; aos professores Carlos Barros Gonçalves, Thiago Cavalcante e Fernando Perli, pelos seus ensinamentos, pelo apoio, enfim, por abrir o caminho à pesquisa.

Uma menção muito especial às professoras Maria Leny Antunes Klais, Dulce M. S. Manosso e Denise Silva de Oliveira. Agradeço-lhes imensamente pelos ensinamentos que cada uma me ofertou. Obrigada por compartilharem os seus saberes e por me apoiarem nessa longa jornada, pois sem a contribuição de cada uma eu não conseguiria concluir este trabalho!

Ao Dr. Luciano S. Rodrigues (médico), grata pela atenção, pelo carinho, pela amabilidade e por tudo que fizeste pelo meu filho. A Geimba e a Helena (médicas) obrigada pelo zelo, carinho, cuidado disponibilizado na fase em que muito precisei.

Por fim, sou grata a todos àqueles que, direta ou indiretamente, colaboraram na construção deste trabalho.

¡Doctorado quize mucho y supe querer!
“Aipota terei Doctorado há upévagui ahayhu”

RESUMO

Esta pesquisa tem como principal objetivo analisar o processo de implantação da Missão Yalve Sanga, instaurada no Paraguai pelos Menonitas em 1936. Para o governo paraguaio, esse estabelecimento representou as necessidades do Estado colonialista na pretensão de promover a conversão pacífica dos povos indígenas do Chaco e a integração destes ao mundo do trabalho. Esse processo também foi impulsionado pela necessidade de os imigrantes encontrarem uma nova região que atendessem aos seus interesses socioeconômicos e aos seus princípios morais e religiosos. O estudo revelou que a atividade missionária foi impulsionada pela criação do Projeto *Luz a los Indígenas* e que seu estabelecimento foi dividido em dois momentos complementares: de 1936 a 1960 (fase de instauração missionária) e de 1961 a 1980 (período de consolidação). Nessa periodização, destacamos o processo de criação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita (ASCIM). Para isso, foi de fundamental importância as fontes produzidas a partir de entrevistas e anotações coletadas durante os trabalhos de campo, bem como o acesso e a análise de uma considerável produção escrita e sonora/visual produzida pelos próprios imigrantes: obras comemorativas, memorialísticas, folhetos, CD-ROMs e DVDs de caráter institucional. Dentro dessa perspectiva, procuramos tornar mais conhecido o sentido dessa Missão na história do Paraguai, uma experiência única que continua em pleno funcionamento.

Palavras-chave: menonitas; germanidade; missão; cooperação; indígenas do Chaco.

RESUMEN

Esta investigación tiene como principal objetivo analizar el proceso de implantación de la Misión Yalve Sanga, instaurada en Paraguay por los Menonitas en 1936. Para el gobierno paraguayo, ese establecimiento representó las necesidades del Estado colonialista en la pretensión de promover la conversión pacífica de los pueblos indígenas del Chaco y, la integración de éstos al mundo del trabajo. Este proceso también fue impulsado por la necesidad de que los inmigrantes encontrar una nueva región que atendiera a sus intereses socioeconómicos ya sus principios morales y religiosos. El estudio reveló que la actividad misionera fue impulsada por la creación del Proyecto Luz a los Indígenas y que su establecimiento fue dividido en dos momentos complementarios: de 1936 a 1960 (fase de instauración misionera) y de 1961 a 1980 (período de consolidación). En esa periodización, destacamos el proceso de creación de la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Menonita (ASCIM). Para ello, fue de fundamental importancia las fuentes producidas a partir de entrevistas y anotaciones recogidas durante los trabajos de campo, así como el acceso y el análisis de una considerable producción escrita y sonora / visual producida por los propios inmigrantes: obras conmemorativas, memorialísticas, folletos , CD-ROMs y DVDs de carácter institucional. Dentro de esa perspectiva, buscamos hacer más conocido el sentido de esa Misión en la historia de Paraguay, una experiencia única que continúa en pleno funcionamiento.

Palabras clave: menonitas; germanidad; La misión; cooperación; indígenas del Chaco.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fé e arado: o modelo de colonização	65
Figura 2 – O símbolo da implantação das colônias menonitas no Paraguai.....	71
Figura 3 – Monumento construído em 1980 em homenagem ao 50º Aniversário de Filadélfia: <i>concordia, trabajo y fe</i>	73
Figura 4 – Capa do folheto de divulgação do Projeto <i>Luz a los Indígenas</i>	89
Figura 5 – 75 anos do projeto <i>Luz a los Indígenas</i> 1935-2010.....	92
Figura 6 – Capa do vídeo: Encontré algo mejor para mi vida.....	94
Figura 7 – Organograma da Associação de Serviço de Cooperação Indígena – Menonita - 1977	130
Figura 8 – Organograma dos povos indígenas cooperados	133
Figura 9 – Imagem do Hospital da Missão Yalve Sanga	140
Figura 10 – Solicitação de matrícula do IBI/Yalve Sanga	147
Figura 11 – Requisitos para a matrícula no IBI/Yalve Sanga	148
Figura 12 – Regulamento de conduta nas salas do IBI e na Yalve Sanga.....	150
Figura 13 – Prospecto – IBI/Yalve Sanga	151
Figura 14 – Quadro Curricular do Instituto Bíblico Indígena	153
Figura 15 – Folheto do Boletim Informativo da ASCIM	157

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Mapa Político do Paraguai.....	32
Mapa 2 – Mapa das Famílias Linguísticas dos Indígenas Chaquenhos em 1900.....	34
Mapa 3 – Localização da Primeira Missão Anglicana	38
Mapa 4 – Colônias Menonitas implantadas no Paraguai (1927 – 1983).....	60
Mapa 5 – Mapa de Localização da Missão Yalve Sanga	97
Mapa 6 – Localização da Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Menonita/ASCIM	126

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Encuentro Indígena/Mennonita - 1931.....	90
Foto 2 – Fachada do Instituto Bíblico Indígena – IBI/Missão Yalve Sanga - Chaco.....	145

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC	- Associação Civil
ACOMEPA	- Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay
ASCIM	- Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita
EMC	- Evangelical Mennonite Church
FCNyM	- Facultad de Ciencias Naturales y Museo
IBI	- Instituto Bíblico Indígena
IFD	- Instituto de Formación Docente de las Colonias Mennonitas del Paraguay
LOC	- Livro de Oração Comum
MCC	- Comitê Central Mennonita
ME	- Mennonitische Expedition
MIM	- Missão Indígena Menno
SAMM	- The South American Missionary Magazine
SAMS	- Sociedade Missionária Sul Americana
SDB	- Salesianos de Don Bosco
UEP	- Universidad Evangélica del Paraguai
UNA	- Universidad Nacional de Asunción
UNLP	- Universidad Nacional de La Plata

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I	
O ESTADO PARAGUAIO APÓS 1870 E A INSERÇÃO DE MISSÕES RELIGIOSAS	22
O Paraguai após 1870: um breve panorama	23
O Paraguai e o <i>espírito do colonialismo</i> e da <i>colonialidade</i>	25
O Paraguai e as missões religiosas	28
O Chaco como espaço de missão	30
A implantação da Missão Anglicana no Paraguai	36
A inserção da Missão Salesiana no Paraguai.....	41
CAPÍTULO II	
OS MENONITAS E O PARAGUAI COMO DESTINO	47
Que <i>vengan los menonitas!</i>	48
Menonitas: origem, doutrina e expansão	50
A imigração menonita para a Prússia e a Rússia	53
Em busca da paz e da liberdade: os menonitas em terras canadenses.....	56
A chegada dos menonitas ao Paraguai	57
A identidade étnica menonita e seu modelo de colonização	62
Veículos de divulgação étnica: a associação menonita e a imprensa	66
O papel da escola nas comunidades menonitas	68
Colônia Menno: <i>Ora y trabaja</i>	70
Fernheim: fé, trabalho e concórdia	73
Colônia Neuland	76
CAPÍTULO III	
YALVE SANGA: A CRIAÇÃO DA MISSÃO MENONITA NO CHACO PARAGUAIO (1936–1960).....	78
Fernheim: o berço missionário menonita	78
Luz en la oscuridad: o projeto missionário menonita.....	82
Yalve Sanga nas publicações menonitas	88
A estrutura missionária menonita	95

Menonitas: de colonos a missionários	99
O papel da escola missionária em Yalve Sanga	103
<i>Hogar para niños: uma ação contra o infanticídio</i>	105
A assistência médica em Yalve Sanga	108
O batismo indígena menonita	111
A migração nivaclé e a missão menonita	115
A atividade missionária entre os Ayoreo.....	117
A missão menonita nas Colônias Menno e Neuland	119
CAPÍTULO IV	
A MISSÃO YALVE SANGA E A ASSOCIAÇÃO DE SERVIÇOS DE COOPERAÇÃO INDÍGENA MENONITA (1961–1980)	
123	
A origem da cooperação menonita	124
A criação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita ou ASCIM	125
Novo período: novas experiências (1961-1980).....	128
O modelo de cooperação da ASCIM.....	129
A ASCIM: novos rumos para as sociedades indígenas	132
As novas práticas de conversão da ASCIM.....	134
Os assentamentos indígenas	135
O surgimento das igrejas indígenas menonitas.....	137
A assistência médica na Missão Yalve Sanga	138
O sistema educacional missionário após a implantação da ASCIM	142
A Escola Bíblica e o surgimento do Instituto Bíblico Indígena (IBI)	144
IBI: funcionamento, normas e deveres	146
O currículo escolar.....	152
A Cooperação interétnica menonita	156
A ótica menonita frente o trabalho missionário.....	161
Síntese e perspectivas	168
CONSIDERAÇÕES FINAIS	
171	
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	
175	
ANEXOS	
183	

INTRODUÇÃO

Compreender a história das comunidades menonitas que vivem próximas a Ponta Porã (MS) e a Pedro Juan Caballero (PY) – onde nasci e cresci – constituía-se um anseio que desafiava a minha imaginação desde a infância.

Assim, ao ser aprovada no processo de seleção, em 2002, do Programa de Pós-Graduação em História em nível de Especialização, ainda no então câmpus de Dourados (MS) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), iniciei minha pesquisa sobre essas comunidades.

Com o término da monografia pude compreender que os menonitas são descendentes dos anabatistas originados na Suíça em 1525 (período da Reforma Protestante). Devido às tentativas (esforços) de manutenção de suas tradições religiosas, foram alvos de perseguições e utilizaram a migração como estratégia de sobrevivência. A intolerância religiosa provocou a expansão dos menonitas para a Prússia (1535), a Rússia (1804), Canadá (1874) e o Paraguai (1926).

Foi sob essa perspectiva que percebi que a história dos menonitas se constituía num tema singular e complexo, que poderia ser aprofundado a partir de uma nova pesquisa. Desse modo, prestei a seleção para o Programa de Mestrado em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e, ao ser aprovada, aprofundei meus estudos sobre a colonização menonita no Paraguai. Na elaboração desse trabalho, intitulado *Imigração e Colonização Menonita no Processo de Legitimação do Chaco Paraguaio (1921-1935)*, pude constatar que a presença menonita no Chaco foi uma estratégia do então presidente paraguaio Elígio Ayala (1923-1924), a fim de garantir a ocupação das fronteiras chaquenhas questionadas pela Bolívia.

Assim, entendi que o projeto imigratório menonita era, na realidade, uma das estratégias do governo liberal paraguaio, para tentar garantir sua integridade territorial. Diante desse quadro, os imigrantes passaram a ser vistos como um instrumento de legitimidade,

verdadeiras fronteiras vivas que contribuiriam para manutenção das soberanias regional e nacional.

Em 2012, cursei (como aluna especial) o crédito de Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul, oferecido pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFGD. A partir das aulas, passei a olhar e a compreender a colonização menonita por meio de uma nova ótica que eu ainda não havia estudado: um estudo sobre a história do contato entre índios e menonitas como um fenômeno das forças do Estado colonialista paraguaio. Forças essas que atuaram na política nacional desde o final do século XIX.

Diante disso, ao pensar em um projeto para o Programa de Doutorado pensei, inicialmente, em construir uma pesquisa sobre a experiência de contato entre índios e menonitas do Chaco central paraguaio a partir de livros de memórias, folhetos e documentos menonitas.

Iniciado o programa de estudos em 2014, as primeiras formulações dos roteiros passaram por sucessivas alterações. Entretanto, foi apenas em meados de 2016 que o roteiro principal se configurou e fui me redefinindo pelo estudo da primeira missão menonita junto aos povos indígenas do Chaco central paraguaio (1936-1980).

Assim, esta pesquisa tem por objetivo primordial analisar o processo de criação e implantação da Missão Menonita, instaurada nas terras do Chaco paraguaio em 1936. Minha hipótese é de que essa implantação visava a atender às necessidades do Estado colonialista paraguaio que pretendia promover *a conversão pacífica dos povos indígenas* e a integração destes como mão de obra assalariada. Dentro dessa perspectiva, destaca-se que o estabelecimento dessa missão também atendia os interesses socioeconômicos e os princípios morais e religiosos dos colonos menonitas.

No intuito de melhor delimitar o tema, algumas questões nortearam esta pesquisa: Que fatores tornaram possível a criação da Missão Menonita no território paraguaio? Qual era o sentido dessa missionação? Que modelo missionário foi empreendido e que práticas foram adotadas durante esse contexto? Que alterações ocorreram na missão após o financiamento dos menonitas estadunidenses?

Para a realização deste trabalho, foram de fundamental importância o acesso e a análise de uma considerável produção escrita e sonora/visual produzida pelos próprios imigrantes: obras comemorativas, memorialísticas, folhetos, CD-ROMs, DVDs de caráter institucional e relatórios que abordam a formação histórica, cultural, social, econômica e religiosa dos imigrantes. Também merecem destaque outras fontes produzidas a partir de

entrevistas e de anotações coletadas durante os trabalhos de campo realizado em Filadélfia (PY) e na Missão Yalve Sanga.

Assim, a partir dessas fontes, propus discutir o processo de construção da primeira missão menonita instaurada na América do Sul em 1936 até a década de 1980, período de fundação das primeiras igrejas indígenas menonitas instauradas no Chaco central paraguaio.

Sobre o objeto de pesquisa: capítulos, fontes, categorias de análise e abordagens

O campo teórico do estudo foi balizado a partir das reflexões de Pablo Gonzáles Casanova e Aníbal Quijano, pois ambos pressupõem um olhar a contrapelo da compreensão da América Latina fazendo sobrelevar não o paradigma colonizador, mas sim a do colonizado.

A partir do conceito de colonialismo interno de Pablo González Casanova (2006), formulamos a hipótese de que as medidas adotadas pelo governo paraguaio após a Guerra do Paraguai (1864-1870), dentre elas a imigração menonita, seriam estratégias utilizadas pelo Estado que pretendia colonizar territórios que ainda não estavam integrados ao país de acordo com a ótica do liberalismo paraguaio.

Nesse contexto, ressaltamos que a imigração menonita diferenciou-se de outras experiências que ocorreram no Paraguai, pois a intenção do governo (com essa imigração) era povoar e defender parte de seu território que estava sendo disputado pela Bolívia desde o final do século XIX. Assim (primeiramente), os menonitas assumiram o papel de colonos, e defensores do Chaco, no entanto ao se depararem com povos indígenas, os imigrantes também assumiram o papel de missionários ao inaugurar a Missão Yalve Sanga em 1936.

A partir desse cenário, objetivamos entender em que medida o Estado paraguaio permitiu a criação da Missão Menonita como um importante elemento de consolidação dos interesses do Estado colonialista paraguaio.

Tomando como base as reflexões de Aníbal Quijano, pretendemos observar a formação do Estado moderno paraguaio a partir da história social da América Latina e da construção de espaços de poderes. A partir das ideias de Quijano, pretendemos compreender os discursos dos governantes paraguaios (desde o final do século XIX) que defendiam a vinda de imigrantes (dentre eles os menonitas). Assim, questionamos em que medida essa imigração pode ser vista como componente da colonialidade (e do colonialismo) no seu papel de salvaguardar a soberania do Paraguai sobre o Chaco central.

Para discutir a história de organização das comunidades menonitas no Paraguai e as relações interétnicas entre os menonitas e os indígenas, inspiramo-nos em estudos de Giralda Seyferth, que lançou novas luzes sobre o processo de implantação das comunidades de origem alemã na região de Santa Catarina. De acordo com a autora, um elemento importante nesse processo é a manutenção do *Deutschum*. Uma corrente de pensamento que considera os imigrantes da colônia de origem alemã como um povo superior e que, por isso, mantém viva a língua, a culinária e as tradições de origem germânica.

E, para compreendermos o modelo missionário instaurado pelos missionários anglicanos, salesianos e menonitas, utilizamos, também, as reflexões teóricas de Roberto Ervino Zwetsch e Rudolf Von Sinner, que servirão mais efetivamente como referência interpretativa da atividade missionária, para discutir o modelo conversionista instauradas pelas missões estabelecidas no Paraguai, após o conflito armado em 1870 (como um dos motores da colonização). A partir das leituras desses autores, pretendemos esquadrihar o projeto missionário dos distintos grupos (protestantes e católicos), para identificar o modelo de catequese e as estratégias missionária utilizadas no processo de *conversão e pacificação*.

Para analisar os caminhos adotados pelos índios do Chaco central ante o processo de colonização, fazemos uso dos trabalhos de Hannes Kalish¹ Esse linguista é um dos principais expoentes da história dos povos Lengua (Enlhet) no Paraguai. De acordo com autor, a Guerra do Chaco (1932-1935) foi o mais impactante problema que afetou o cotidiano indígena, diminuindo o acesso ao território tradicional e alterando o desequilíbrio das normas de convivência.

A metodologia utilizada valeu-se, basicamente, do uso de fontes orais e escritas, tais como folhetos, fotografias, livros, documentários, memórias e obras comemorativas, que circulam principalmente no interior das colônias chaquenhas (especialmente em Fernheim). Daí, partimos para uma pesquisa de campo, quando colhemos entrevistas com menonitas responsáveis pela administração da Missão Yalve Sanga, na tentativa de captar as representações destes com relação à atividade missionária. Nesse terreno, ainda escorregadio, a História Oral foi importante instrumento ao tratar dos testemunhos e de sua relação com a memória e a história.

Assim, recorreremos à discussão feita por Verena Alberti (2006, p. 171-191), para analisar as entrevistas realizadas com os missionários menonitas que trabalham em Yalve

¹ Menonita dissidente da Colônia Fernheim que há mais de 20 anos se dedica ao estudo dos povos indígenas do Chaco paraguaio.

Sanga e comparar o que dizem com outras fontes que tratam especificamente da criação da Missão Menonita. Desse modo, apreendemos em que medida as entrevistas corroboram ou não, ou o que acrescentam de novo à pesquisa em tela.

A pesquisa também buscou apoio metodológico em autores que trabalham ou trabalharam com a temática da colonização menonita. Foram analisadas obras como a de Wilson Maske². Em sua tese, o autor se centra no estudo da história da comunidade menonita implantada em Witmarsum (uma colônia menonita instaurada próxima a Curitiba). Para tanto, Maske leva em consideração o momento histórico vivido pelos menonitas e observa ainda as condições singulares dessas comunidades que se estabeleceram no Paraguai e no Brasil.

Também fizeram parte da orientação metodológica autores menonitas que trabalham com a história dos menonitas que se estabeleceram no Paraguai. Uma grande parte do material utilizado para analisar essas comunidades instauradas no Paraguai refere-se às obras publicadas pelo professor Gerhard Ratzlaff, que nasceu e cresceu na Colônia Neuland (Chaco). Ele cursou teologia no Instituto Bíblico em Filadelfia (Paraguai), ampliou seus estudos em Curitiba e em Buenos Aires. Trabalhou como missionário na Missão Menonita e, posteriormente, concluiu seus estudos em História nos Estados Unidos. Dedicou grande parte de sua vida à pesquisa sobre a história dos povos menonitas e lecionou durante 26 anos no Instituto Bíblico Menonita em Assunção onde atualmente trabalha como diretor do arquivo histórico. Ao analisarmos as obras produzidas por Ratzlaff, propomos realizar uma reflexão a cerca dos interesses dos imigrantes com relação às terras do Paraguai.

Entre as fontes importantes coletadas para a escrita desta tese, ressaltamos também o álbum comemorativo intitulado *Quién es mi prójimo? Acción Misionera entre los indígenas del Chaco Central Paraguayo 1936-1986*. O álbum histórico, de autoria do antropólogo Wilmar Stall, foi publicado pela *Asociación de Servicios de Cooperación Indígena* em 1986. O autor nasceu em Filadélfia (PY) iniciou seus estudos na Colônia Fernheim e, posteriormente, em Assunção. Cursou sociologia e antropologia nos Estados Unidos e desde 1973 trabalha na direção da *Asociación de Servicios de Cooperación Indígena*. Consideramos essa obra fundamental por apresentar uma perspectiva histórica da missão e da Cooperação Indígena Mennonita. A convivência de Stahl com os povos indígenas chaquenhos resultou na produção de uma série de materiais sobre as comunidades Enlhet, Nivaclé, Ayoreo e Guarani.

² MASKE, Wilson. Bíblia e arado: os menonitas e a construção do seu reino. Curitiba, 1999. 200p. Dissertação (Mestrado em História)-UFPR.

Para responder os objetivos centrais que norteiam a produção deste trabalho, foram desenvolvidos quatro capítulos. O primeiro, intitulado *O estado paraguaio após 1870 e a inserção de missões religiosas*, traz uma abordagem geral do cenário paraguaio após a guerra de 1870. Com base na bibliografia consultada, foram destacados fatores circunstanciais que mobilizaram o governo paraguaio à implantação de uma política que permitiu a criação de um projeto de colonização que possibilitou a venda das terras públicas e a inserção de estrangeiros no Paraguai para promover a recuperação econômica do país.

Dentro desse contexto, pretendemos demonstrar que para promover a ocupação dos territórios *vazios*, o governo paraguaio também permitiu o estabelecimento de missões na região do Chaco objetivando a conversão e a integração do indígena à sociedade nacional. Nessa perspectiva, dedicamos espaço à presença das Missões Anglicana (protestante) e Salesiana (católica), porque entendemos que essas missões foram referências importantes para a Missão Menonita e que, de certo modo, orientavam-se a partir dessa atividade missionária.

Para discutir a história dos menonitas e a inserção dessa comunidade no Paraguai, foi construído o segundo capítulo *Os Menonitas e o Paraguai como destino*. Esse capítulo apresenta um breve panorama evidenciando o contexto que permitiu a inserção dos imigrantes no Chaco paraguaio. Por essa razão, analisamos, primeiramente, a postura do governo paraguaio e dos menonitas no cenário da política nacional e internacional. Além dessas questões, o capítulo também aborda a formação histórica, cultural, social, econômica e religiosa dos imigrantes, como também a consequente implantação das (primeiras) colônias que se estabeleceram no Chaco: Menno (1927), Fernheim (1930) e Neuland (1947). Para isso, utilizamos uma considerável produção escrita e iconográfica elaborada pelos próprios imigrantes. Apesar de os textos apresentarem um discurso que glorifica os supostos grandes feitos dos pioneiros menonitas para povoar o *Infierno Verde*, foram importantes para compreendermos os elementos que envolveram a vinda dos imigrantes para suprir as necessidades do governo colonialista, na pretensão de promover a integração dos índios à sociedade nacional.

No terceiro capítulo, intitulado *Yalve Sanga: a criação da missão menonita no Chaco paraguaio (1936-1960)*, buscamos apresentar o processo de fundação e de organização da Missão Menonita implantada em 1936. Enfatizamos que essa missão foi originada a partir da criação do Projeto *Luz a los Indígenas*, que possibilitou a instauração de uma missão conversionista que se alicerçou a partir da construção de uma escola, um orfanato e um posto

de assistência médica, como partes dos instrumentos que pretendiam a conversão indígena para o cristianismo.

A abordagem delineada toma como objeto as representações dos imigrantes acerca da atividade missionária e dos índios chaquenhos. Mais do que resultados desse processo, preocupamo-nos em discutir as motivações que moveram os menonitas à criação da Missão Yalve Sanga e às práticas desenvolvidas nesse processo. O desafio é olhar o indígena inserido nas fontes mencionadas, para compreendermos como a história do *outro* foi construída nas representações menonitas.

Por fim, no quarto capítulo, apresentamos a história da criação da *Asociacion de Servicios de Cooperacion Indígena Mennonita (ASCIM)* instaurada nas colônias menonitas em 1961. Nosso propósito é debater sobre o contexto que possibilitou a criação dessa associação, quais eram seus objetivos e as mudanças ocorridas no processo de missionação após essa implantação. Para isso, foi fundamental o uso das fontes orais coletadas durante a pesquisa de campo realizada no município de Filadélfia/Chaco paraguaio, dentre as quais citamos a entrevista (concedida no dia 17 de dezembro de 2016) realizada com Jacob Lepp, diretor executivo do Projeto *Luz a los Indígenas* (atual *Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay/ACOMEPA*). Dessa forma, ao fazer uso das entrevistas, estivemos atentos aos olhares e à leitura que o entrevistado fez da Missão Menonita.

Outras fontes de grande valia no processo de construção desse capítulo foram os relatórios elaborados pelo antropólogo (de origem holandesa), Henk e Hack, contratado pelos menonitas chaquenhos em 1971, para analisar o processo de convivência entre indígenas e menonitas chaquenhos. Esses materiais foram publicados pela Revista do Centro de Estudos Antropológicos – Suplemento Antropológico – da Universidade Católica de Assunção. O relatório publicado em três partes foi intitulado *Indios y Mennonitas en el Chaco Paraguayo*. O primeiro volume foi publicado em dezembro de 1978, o segundo em 1979 e o último em 1980. A partir dessas fontes procuramos identificar as alterações ocorridas em Yalve Sanga após 1961 e se essa instituição contribuiu para concretizar a conversão e a integração indígena à nova lógica capitalista.

A partir dessa ideia, também buscamos apresentar a concepção das novas instituições: a criação de cooperativas indígenas menonitas; a fundação das igrejas indígenas; a construção do Instituto Indígena Menonita (IBI); e a formação de um novo centro hospitalar na Missão Yalve Sanga, como parte do processo de realinhamento da atividade missionária menonita.

Assim, a partir desse conjunto de elementos, pretendemos evidenciar o processo de implantação da Missão Yalve Sanga no Chaco paraguaio como marca da presença de um Estado colonialista. Uma iniciativa que promoveu a evangelização dos povos indígenas a partir de empreendimento sem precedentes na história dos menonitas que se estabeleceram no coração da América do Sul.

Ao que parece, a Missão Menonita foi, e segue sendo, um dos elementos mais impactantes para as populações indígenas devido às práticas e aos discursos adotados pela missão, que lentamente provocaram profundas mudanças no seio da sociedade Lengua, Ayoreo, Nivaclé, entre outras.

Assim, estudar a história e a Missão Menonita, instituídas no Chaco, significará compreender um pouco mais sobre as consequências das práticas colonialistas aos povos indígenas chaquenhos e como estes reagiram a essas medidas.

CAPÍTULO I

O ESTADO PARAGUAIO APÓS 1870 E A INSERÇÃO DE MISSÕES RELIGIOSAS

En pocos años el Chaco se convirtió en el espacio de evangelización de varias organizaciones religiosas extranjeras que imprimieron diferentes velocidades no sola a la ocupación del territorio, sino también a la relación con los grupos indígenas, a quienes intentaban sedentarizar (VÁZQUEZ, 2013, p. 173).

Neste capítulo, apresentamos um breve panorama do contexto paraguaio após a guerra contra a Tríplice Aliança (1864- 1870) para compreendermos o cenário político, econômico e social que possibilitou a instauração de missões religiosas (protestantes e católicas) na região do Chaco desde o final do século XIX e início do século XX. A intenção é identificar os elementos que contribuíram para a presença e a atuação missionária junto aos povos indígenas dessa região.

Para o governo paraguaio, a entrada desses missionários representou a possibilidade de promover a conversão dos indígenas que habitavam em regiões consideradas “vazias”. Esse processo foi impulsionado pela instauração de uma nova política agrária (imigratória) implantada no Paraguai após a guerra de 1870, permitindo a venda das terras do Estado e a inserção de imigrantes de várias nacionalidades.

A partir desse processo, várias regiões do território paraguaio (sobretudo o Chaco) passaram a ser ocupadas por fazendeiros, empresários e missionários que vinham para explorar as terras e *civilizar* os indígenas a partir de um ideário alicerçado na catequização e na educação, visando a garantir a suposta *conversão* indígena ao cristianismo e a integração destes ao mundo do trabalho.

Dentro dessa perspectiva, destacamos o processo de implantação da Missão Anglicana instalada no Paraguai em 1888 e da Missão Salesiana em 1925 que marcaram presença no cotidiano dos indígenas chaquenhos desde a criação de missões que surgiram para preparar a mão de obra indígena na expansão das frentes agropastoris e integra-lós à sociedade nacional.

O Paraguai após 1870: um breve panorama

O ponto de partida desta pesquisa nos remete ao Paraguai do final do século XIX e as medidas criadas pelo Estado para povoar e desenvolver essa nação após a Guerra contra a Tríplice Aliança (1864-1870). Antes do conflito, os governos de José Gaspar Rodríguez de Francia (1811-1840) e de Carlos Antônio López (1840-1862) deixaram a economia paraguaia em uma situação bastante privilegiada, conhecidos como os mais estáveis de toda sua história. Francia obteve os controles político e econômico do país por meio de uma postura autoritária, concentrando o território do nascente Estado a partir de um projeto de caráter patrimonial, que controlava a propriedade da terra e dos ervais. O governo de Carlos Antônio López, por sua vez, aprofundou o processo de apropriação estatal das terras, bosques e ervais, institucionalizou o Estado perpetuando e impulsionando o processo de modernização do país (RIVAROLA, 1993, p. 4-7).

A historiografia tem oferecido uma importante produção bibliográfica sobre o crítico estado da República do Paraguai pós-guerra Tríplice Aliança. Esse conflito afetou negativamente o país, além das drásticas perdas humanas e territoriais (que alteraram o processo de ocupação das terras do Estado), originando mudanças nas condições sociais, políticas, e econômicas da nação transformando o território em uma localidade de sucessivos golpes de estado e crises econômicas. “[...] dejó el país sin brazos para la producción, destruyó las industrias e infirió heridas todavía abiertas muchas décadas después” (WARREN, 2008, p. 47).

Dessa forma, podemos afirmar que diante dessas circunstâncias, era urgente para o Paraguai encontrar alternativas para (re)construir sua nação. Esse quadro levou o Estado a adotar uma política administrativa, visando a sanar suas dívidas e a intensificar o povoamento de várias regiões que haviam sido dizimadas pela guerra. Garantir a colonização e o povoamento dos *espacios vazios* ou *tierra sin hombres*, era um dos principais objetivos do Estado. Com essa perspectiva, a estratégia era ocupar regiões consideradas “desabitadas” para consolidar definitivamente a presença nacional nas regiões fronteiriças.

De acordo com Pastore (2013, p. 182), após 1870, as novas autoridades que assumiram a presidência do país desenharam um novo ideário político e econômico para a nação, pois não estavam satisfeitos com o modelo centralizado e isolado mantido anteriormente. Inspirados nos princípios democráticos, o desejo dos novos governantes era

reerguer o Paraguai a partir da implantação de um modelo de Estado, moldado nos princípios liberais, que se alicerçou na implantação de uma política agrária e imigratória.

Assim, pode se dizer que, após a guerra, o Estado paraguaio criou uma política econômica de desenvolvimento nacional partindo de um projeto de colonização, que possibilitou a venda massiva das terras do Estado. O arcabouço teórico-jurídico para essas alterações foi alicerçado na criação da nova Carta Magna inspirada no modelo argentino, outorgada em junho de 1870, conhecida como a *Constituição Liberal*, que passou a regulamentar a legislação do Paraguai até o ano de 1936 (VELASQUEZ, 1989, p. 38-39).

A nova Carta Magna possibilitou a criação de um alicerce jurídico que resultou na privatização das terras públicas e na consequente formação de grandes “enclaves agro-extractivos de capital extranjero” que se instalaram (principalmente) na região do Chaco paraguaio (DORIA, 2011, p. 129-130). Notamos que a política liberal paraguaia foi adquirindo um perfil cada vez mais agressivo no desmantelamento das terras do Estado incidindo em desapropriações de vastos territórios.

Essa política agrária e imigratória foi estabelecida a partir de um conjunto de regulamentações: *Ley de Colonización de 7 de junio de 1881; Lei de 2 de octubre de 1883 sobre a venta de tierras públicas; y Lei de 16 de julio de 1885 de venta de tierras*. (TORRACA, 2006, p. 27-28). Essas regulamentações possibilitaram a venda do patrimônio do Estado, inclusive de territórios ocupados por vários povos indígenas.

Essa distribuição irregular das terras, consideradas “vazias”, quando na verdade estavam sendo ocupadas por vários grupos indígenas, trouxe grandes prejuízos para essa população, pois deliberou grandes extensões de terras tradicionais para o processo de colonização. De acordo com Rodrigo Villagra Carron (2014), durante o governo de José Gaspar Rodriguez de Francia, todas as terras que não tinham títulos e que estivessem supostamente desocupadas foram consideradas patrimônio do Estado, inclusive o território do Chaco. Esse processo foi consolidado a partir da criação do *Acto de Gobierno em 1825*, o que permitiu a titularidade legal ao Estado da propriedade de todo o Chaco.

Durante o governo de Carlos Antônio Lopez, a questão do território indígena chaquenho foi novamente mencionada por causa da criação de uma nova regulamentação, o Decreto de 1848. Essa lei declarava “Ciudadanos de la República a los Indios naturales de los veintes y un territorio de la República”³. Essa lei considerava território do Estado todas as

³ CARRON, Rodrigo V. *Meike makha valayo: No habían paraguayos*, p. 27.

terras individuais e comunitárias. A partir desse contexto, não houve mais *status* legal especial para terra comunitária indígena nem reconhecimento de seus direitos anteriores.

Esse quadro permitiu a venda de mais de 13 milhões de hectares após a guerra contra a Tríplice Aliança, aproximadamente um terço do território do país foi vendido predominantemente a indivíduos e a companhias estrangeiras, entre os quais se encontravam investidores britânicos, argentinos e brasileiros. Esse processo resultou na alienação jurídica dos territórios de vários povos indígenas, iniciada com o mencionado *Acto de Gobierno de 1825*. Esses atos jurídicos não foram plenamente executados somente após a Guerra contra a Tríplice Aliança. Constatamos que a intenção do governo era consolidar um projeto nacional com vistas ao progresso e à modernização. Não por acaso, ocorreram estímulos para a vinda de imigrantes, dentre eles missionários que também se propunham a demarcar o caminho para a *civilização* (CARRON, 2014, p. 27).

Procuraremos não repetir à exaustão o que já foi escrito por muitos pesquisadores que estudam a história do Paraguai, limitaremos apenas a reiterar que após 1870 os novos governantes paraguaios implantaram um Estado Liberal que se alicerçou em uma política que permitiu a venda das terras públicas do Estado consideradas “vazias”. Enfatizamos que além do desenvolvimento econômico do país, o governo também pretendia garantir a segurança de suas fronteiras, sobretudo da região do Chaco Central que estava em litígio com a Bolívia.

Dessa forma, entendemos que o conjunto de medidas adotadas pelo governo durante esse período tinha como principal objetivo modernizar o Estado paraguaio a partir de um novo modelo de colonização, que visava ao povoamento (em especial o europeu, considerado melhor), à defesa territorial e ao desenvolvimento econômico de regiões que ainda não tinham sido integradas ao território nacional.

O Paraguai e o *espírito do colonialismo e da colonialidade*

Ao tratarmos do Estado paraguaio, consideramos importante o debate do sociólogo mexicano Pablo Gonzalez Casanova, para compreendermos as novas estratégias utilizadas pelos governantes após 1870. Dentro desse contexto, o sociólogo tornou-se um dos principais expoentes do pensamento crítico latino-americano ao examinar as condições sociais, políticas e econômicas das novas nações latino-americanas. Nesse quadro, uma de suas principais contribuições foi sua preocupação com o que define por “colonialismo interno”, constatando

que os países que se tornaram independentes mantiveram presente a antiga estrutura colonial, porque não construíram um modelo próprio de nação.

Segundo Casanova, o colonialismo interno foi identificado em países dependentes, periféricos e metropolitanos. É uma problemática que extravasa o colonialismo e o neocolonialismo.

El desarrollo internacional ocurre dentro de una estructura colonial: la expansión de la “civilización”, del progreso social y técnico de la occidentalización del mundo [...] ocurre en un cuadro de relaciones desiguales entre los países desarrollados y subdesarrollados. Y los motivos o motores de la colonización no sólo son económicos, como es obvio, sino militares, políticos, espirituales (CASANOVA, 2006, p. 8).

De comum nessas experiências, dentre algumas variáveis, o Paraguai não garantiu mudança substancial da situação colonial em seu território. Após 1870, o novo cenário nacional deu lugar a novas estratégias que fortaleceram as elites locais, a concentração de poderes e aprofundaram as diferenças de classe a partir da venda do patrimônio do Estado.

No que se refere ao Paraguai, os efeitos das novas regulamentações criadas entre os anos de 1881 e 1885 foram cruciais e devastadores para a maioria da população paraguaia gerando especulação, expropriações e formação de latifúndios. Diante desse quadro, entendemos que o conceito de colonialismo interno é uma importante categoria de denúncia da persistência de estruturas econômicas, políticas, jurídicas e culturais que inferiorizam a grande parte da população colonizada. Assim, entendemos que o Paraguai de fato não avançou no desenvolvimento dos direitos políticos e civis nem na redistribuição do poder, e abriu espaço para uma nação com processo político “parcial e distorcido”.

Em consonância com esse debate, seguimos com as discussões do também sociólogo Aníbal Quijano para tratar das sociedades latino-americanas. Para Quijano, apesar das independências políticas das ex-colônias, primeiro na América Latina e, posteriormente, nos continentes africano e asiático, a condição colonial se perpetua, e somente o México e a Bolívia conseguiram levar mais adiante o processo de descolonização. Esses países possuíam uma população de 90% de indígenas, negros e mestiços; no entanto, o poder estava concentrado nas mãos de uma pequena minoria de brancos que possuíam privilégios de restrições legislativas por parte da Coroa Espanhola. No processo de formação do Estado, deixaram de lado e não permitiram que essa grande maioria de 90% tivesse a escolha de participar da vida política e da organização social. Portanto, os países colonizados tiveram processos de independência baseados em sociedades coloniais (QUIJANO, 2005, p. 17).

Quijano procura sistematizar esse processo a partir do seguinte quadro:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (QUIJANO, 2007, p. 93).

A ideia de colonialidade é aplicada, sobretudo aos movimentos de independência aqui instaurados, pois estes se formavam na passagem do século XVIII para XIX em Estados soberanos, teoricamente independentes. No entanto, essas independências são mais artificiais do que de fato vistas, ou seja, após o fim das administrações coloniais, produzidas pelos europeus, houve a continuidade das formas de dominação, e essas nações embrionárias e recentes continuaram a ser espaço de dominação até os dias de hoje.

Por tudo isso, depreendemos que as reflexões de Quijano são fundamentais para entendermos os processos de dominação e opressão ocorridos nas sociedades pós-coloniais, dentre eles o Paraguai, pois assim como outros países da América Latina houve a impossibilidade de criar uma nação, um suposto Estado-nação homogêneo, pois não se conseguiu alterar a estrutura de uma sociedade colonial.

Desse modo, constatamos que, assim como outros países da América Latina, a implantação do Estado moderno paraguaio após 1870 não representou rupturas, resultando em uma situação de dependência histórico-estrutural que aprofundou as desigualdades sociais e manteve os interesses e os privilégios que o Estado moderno, em alguma medida, buscava democratizar (QUIJANO, 2005, p. 18). Da mesma forma como em outros países da América do Sul, a experiência de independência do Paraguai foi uma dependência histórico-estrutural que culminou em uma subordinação econômica.

Na realidade, cada categoria usada para caracterizar o processo político latino-americano tem sido sempre uma forma parcial e distorcida de observar esta realidade. Essa é uma consequência inevitável da perspectiva eurocêntrica, na qual um evolucionismo linear e unidirecional amalgamado contraditoriamente com uma visão dualista da história; um dualismo novo e radical que separa natureza de sociedade, o corpo da razão (QUIJANO, 2005, p. 22).

De acordo com Aníbal Quijano, a formação do Estado-nação se iniciou na Europa com a colonização de grupos políticos sobre comunidades estrangeiras. O alicerce de um Estado-nação é o poder, um dos elementos principais do Estado considerado como um produto de si

mesmo. O poder sempre será a imposição de uns sobre outros, “um espaço de dominação disputado e conquistado”. Nessa visão, um Estado só pode ser realmente nacional se houver certa homogeneização de interesses que só é alcançada com a democratização do acesso ao poder (QUIJANO, 2005, p. 01-25).

No que se refere ao Paraguai, entendemos que esse processo é muito semelhante ao que ocorreu após a criação da nova Constituição originada em 1870 e refletiu o desejo pela posse de terras consideradas “vazias” e o interesse em civilizar os indígenas. Na prática, o modelo constitucional instituído no Paraguai tinha a modernidade como parâmetro e nela não cabia o indígena. Assim, a questão imigratória tornou-se uma expressão corrente, um tema central para a história do Paraguai originando uma política agrária que visava ao fortalecimento de sua economia e o povoamento de regiões que ainda não estavam economicamente integradas ao país.

A partir dessas manifestações, entendemos que, assim como outros países da América Latina, a organização do Estado paraguaio, mesmo após sua independência, alicerçou-se em uma política que excluía e discriminava a maioria da população paraguaia, em especial os povos indígenas. Considerando as reflexões de Quijano (2005), essas medidas estão em consonância com um padrão universal de classificação estruturado a partir da ideia de “raça”. Por essa razão, a história do Paraguai indica que não houve uma mudança estrutural do país, continuando a refletir o “espelho europeu” (QUIJANO, 2005, p. 21-22).

Desse modo, apreendemos que o colonialismo interno foi uma das principais características do Estado paraguaio após 1870, que se mantém no território herdado da colonização espanhola. Por essa razão, concordamos com Melià (2011), quando afirma que historicamente o Paraguai após sua independência se “liberó de Buenos Aires”, mas não alterou sua situação colonial.

O Paraguai e as missões religiosas

Desde a segunda metade do século XIX, a organização econômica da América Latina girou em torno de projetos voltados para a centralização do Estado e a formação de mercados ligados à nova ordem capitalista. Nesse contexto, uma das estratégias utilizadas pelos governantes de vários países foi a de realizar o controle efetivo do território nacional e de seus habitantes. De tal modo, pode-se afirmar que as tradicionais Missões, ocuparam um espaço

importante ao longo da história e foram vistos como uma estratégia para a expansão de várias ações governamentais, dentre as quais garantir *pacíficamente* o processo de *conversão e civilização* de povos indígenas que ocupavam territórios considerados “vazios”. A história nos mostra que o Paraguai foi um desses exemplos.

No que se refere ao Paraguai, evidenciamos que essa presença esteve condicionada à conjuntura sociopolítica do país após o conflito bélico de 1870 e ao interesse do governo paraguaio em integrar o índio à vida social e econômica do país. Em linhas gerais, o governo investiu em missionários estrangeiros, para que atraíssem os índios às aldeias, a fim de catequizá-los e inseri-los no circuito de produção econômica. Nessa direção, o governo pretendia: “[...] Arreglar definitivamente los límites de la República. Proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios o promover la conversión de ellos al cristianismo y a la civilización [...]” (CONSTITUCIÓN NACIONAL⁴, 1870, p. 212). Percebemos que era necessário garantir *pacíficamente* o processo de *conversão e civilização* de povos indígenas que ocupavam territórios considerados “vazios”.

Dessa forma, afirmamos que desde o final do século XIX, o Paraguai também passou a receber missionários anglicanos e salesianas, que se estabeleceram na região do Chaco paraguaio. Nessa conjuntura, a tarefa de civilizar foi atribuída a “misiones religiosas, compañías forestales y estancias, cuja tarefa era civilizar ocupar, ordenar y controlar espacios geográficos” (VÁZQUEZ, 2013, p. 15). A estratégia era ocupar regiões consideradas “desabitadas” para consolidar definitivamente a presença nacional nas regiões fronteiriças e a conversão pacífica (sem custos para o governo) dos povos indígenas vistos como prejudiciais para o processo evolutivo do território paraguaio.

Foi nesse contexto que ocorreu a inserção da Missão Anglicana no território paraguaio, uma experiência que foi muito bem visto pelo governo, porque convergia com seus ideais voltados para a *conversão, a civilidade* e o esquema político mantido pelos governantes liberais, que pretendiam a conversão indígena.

Os missionários sempre acreditaram que a solução para o problema indígena era sua civilização e sua incorporação à vida nacional. Isso impossibilitou que as sociedades missionárias defendessem insistentemente os valores indígenas ou seu direito de possuir terra. Nesse particular, os missionários chegaram a ser instrumentos perfeitos dos ditadores liberais na América do Sul. [...]. A diferença entre ambos foi que as primeiras usaram a força, e as

⁴ Constituição do Paraguai de 1870 (Capítulo VIII - Artigo 72). Disponível em: <<http://www.bacn.gov.py/archivos/2305/20140227114229>> Acesso em: 05 mai. 2016.

outras, meios pacíficos, mas o objetivo final era o mesmo: obrigar os indígenas a trabalhar conforme as regras e sob o domínio dos brancos (PIEDRA, 2006, p. 55).

Com efeito, a inserção dos anglicanos seria muito viável para o governo paraguaio, pois os missionários realizariam *pacificamente* o processo de *conversão* dos povos chaquenhos a partir da implantação de uma base missionária. Não por acaso, ocorreram estímulos para a vinda de imigrantes, entre eles missionários que também se propunham a demarcar o caminho para a civilização.

Segundo o teólogo Roberto Zwescht, a história das igrejas protestantes na América Latina ocorreu a partir do seguinte cenário: “A aliança entre protestantismo e liberalismo foi determinante para abrir espaço na sociedade colonial do século XIX e forjar uma nova perspectiva de inserção religiosa nos embates entre conservadores e liberais latino-americanos [...]” (ZWETSCH, 2015, p. 56).

Assim, ressaltamos que a vinda dos missionários ao Paraguai foi um elemento importante para a expansão protestante e, conseqüentemente, para a consolidação do projeto liberal que pretendia, por sua vez, obter a *conversão* dos povos indígenas (entre eles os povos chaquenhos). Na medida em que os interesses do colonialismo passaram a exercer pressão sobre a atuação do Estado, o governo passou a criar medidas paralelas para recuperar-se dos problemas gerados pela guerra contra a Tríplice Aliança; e controlar suas fronteiras, a fim de forjar os limites de seu território que ainda não estavam consolidados.

O Chaco como espaço de missão

Desde o período colonial a ocupação do Chaco foi lenta e diferenciada devido a falta de metais preciosos e sobretudo pelas suas características naturais que combinavam ambientes “hostis” constituída por uma vegetação formada por quebrachos, samu’u e cactos e arbustos espinhosos e de pouca altura que se proliferam nas dunas “[...] es una grande planicie semiárida y seca, componente de un ecosistema natural mayor denominado Gran Chaco sudamericano, con bosques bajos y espinhosos, precipitación escasa e implantación humana también minoritaria” (VÁZQUEZ, 2013, p. 16).

Por essa razão, o Chaco foi comparado a um lugar “*aquém do mundo civilizado*” ou moderno e foi representado por imagens que nos remetem a um conjunto de representações que a caracterizaram como um *Infierno Verde*. No entanto, a visão sobre o Chaco foi sendo

ressignificada ao longo do século XX, ora para justificar a intervenção política e econômica, outras vezes servindo para incentivar a colonização e o empreendimento de uma atividade missionária “[...] adentrándose más y más en el mal afamado Infierno Verde. Solo un espíritu de explorador y su hábil manejo de brújula impidieron que se perdiera en aquellas regiones salvajes (FRIESEN in KLASSEN, 1976, p. 23-24). Nos imaginários paraguaio e dos imigrantes, o Chaco era visto como um local exótico e selvagem conhecido como *Infierno*, que mobilizou os próprios menonita para a ocupação do território.

Nas palavras de Vázquez (2013), tais representações ainda permanecem e são reforçadas e repetidas pelos habitantes do país e legitimadas por estrangeiros da região e pelo próprio Estado como resultado do acelerado capitalismo global. Nesse panorama, o Chaco foi descrito com um local desolador, um território pouco desenvolvido e “quase desabitado”, pois a maioria da população era composta por várias etnias indígenas, não atingindo os ideais do sistema.

El Chaco se mantuvo durante varios siglos como el espacio donde las relaciones se volvían tensas, por la competencia entre dos o más modelos territoriales, el de los indígenas y de los blancos. Sin embargo, aún se está lejos de la llegada a la frontera, mientras se alimentan las diferencias y representaciones que tienen unos grupos sobre los otros, así como la imagen construída sobre el paisaje (VÁZQUEZ, 2013, p. 36).

De acordo com Vázquez, o significado da palavra “chacú” é de origem quéchua, cujo significado é “grande território de caça; nesse cenário ressaltamos que o Chaco encontra-se a oeste do Paraguai, sendo a denominação faz parte da região ocidental com 247.000 km, apresentando 60% do território nacional e com um escasso índice populacional, e com 3% do total do Brasil” (VÁZQUEZ, 2013, p. 20).



Fonte: Disponível em: <http://es.getamap.net/mapas/paraguay/presidente_hayes/escalante_laguna/>. Acesso em: 10 de jan. 2018.

De acordo com o mapa político do Paraguai, o Gran Chaco está situado na região ocidental do Paraguai, localizada no interior da América do Sul. Para Vázquez, 52% do Gran Chaco pertencem ao território argentino; 30% das terras são do Paraguai; 15% pertencem à Bolívia (sudoeste); e 3%, ao Brasil. A região do Chaco paraguaio é marcada por violentos contrastes; por um lado, uma vida abundante; e, por outro, localidades consideradas penosas e com poucos recursos para a agricultura (VÁZQUEZ, 2013, p. 16).

De acordo com Gabriella Dalla Corte (2007, p. 442), a venda das terras do Estado paraguaio atingiu principalmente as terras chaquenhas, que até esse momento não atendiam à nova lógica capitalista. “En la década de 1880, aproximadamente 8.500 L/c (15.937.500 ha) fueron considerados susceptibles de ser pasadas a manos privadas y en breve lapso fueron loteados los territorios y vendidos [...] aproximadamente 150.000 Km² del Chaco paraguayo”. Dessa maneira, as terras que pertenciam a vários povos indígenas foram vendidas paulatinamente a estrangeiros que iniciaram a formação de grandes latifúndios e a formação das primeiras fábricas de tanino⁵. Consequentemente, os indígenas perderam o acesso ao seu território provocando a transformação da sociedade tradicional indígena.

⁵ Substância encontrável em vários organismos vegetais (casca do carvalho, do castanheiro, noz-de-galha, etc.), que torna as peles imputrescíveis, sendo, por isso, usada em curtume. (Os taninos também fornecem tintas. São

O local mais afetado pela liquidação do território paraguaio foi a região do Chaco, um lugar considerado “marginalizado”, por não estar economicamente integrada a outras partes do país. Segundo Dalla Corte, em 1886, após a venda das terras do Estado desde o final do século XIX, o espanhol Carlos Casado Del Alisal adquiriu 2.879 léguas⁶ quadradas de terras ricas em madeira que produziam quebracho⁷; provocando conseqüentemente grandes impactos a uma série de grupos indígenas que já habitavam a região (CABALLERO, 2012, p. 11-12).

Quanto à população⁸, ressaltamos que o Paraguai é formado por 20 povos indígenas pertencentes a cinco famílias linguísticas: Zamuco, Mataco Mataguayo, Lengua Maskoy, Guarani e Guaicuru. A maioria desses grupos ocupa o território chaquenho, constituída pelos Guarani que representam 54,7% da população geral indígena. De acordo com o antropólogo Wilmar Stahl, até 1900, o quadro étnico dos povos indígenas do Chaco apresentava o seguinte cenário.

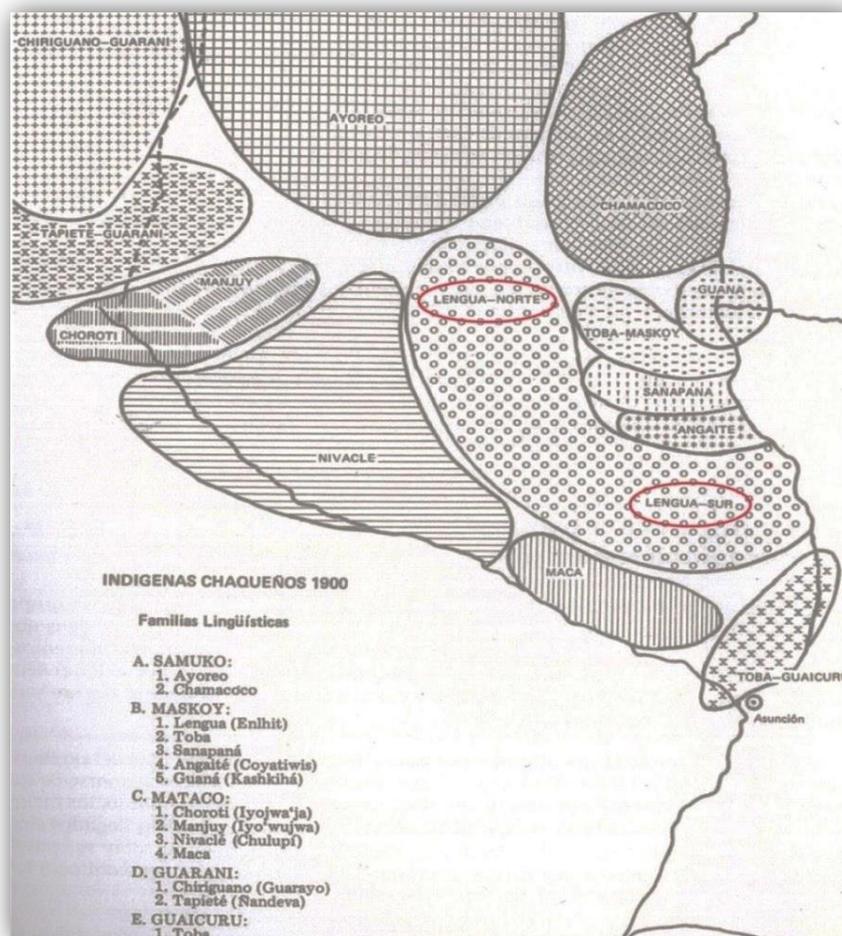
Mapa 2: Famílias Linguísticas dos Indígenas Chaquenhos em 1900

empregados em medicina como adstringentes tônicos). Dicionário online. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/tanino/>. Acesso em: 05 jan. 2018. No Paraguai, o tanino era extraído do quebracho (designação comum a várias plantas de diferentes gêneros e famílias nativas da América do Sul, ger. árvores com madeira dura e casca ricas em tanino, esp. as do gên. *Schinopsis*, da fam. das anacardiáceas, também conhecidas como quebracho-vermelho. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/tanino/>. Acesso em: 05 jan. 2018.

⁶ Medida de distância em vigor antes da adoção do sistema métrico cujo valor varia de acordo com a época, país ou região; no Brasil, vale aproximadamente 6.600 m; em Portugal, 5.572 m. Disponível em: <http://nossalinguaportuguesa.com.br/dicionario/l%E9gua/>.>Acesso em: 20 out. 2013.

⁷ Quebracho é o nome popular de um vegetal arbóreo (*Schinopsis balansae*) cuja madeira apresenta características semelhantes às da aroeira. A madeira, de grande durabilidade, é largamente utilizada em construções. Disponível em: http://www.klick.com.br/bcoresp/bcoresp_mostra/0,6674.POR-853-5147.00.html. Acesso em: 20 out. 2013.

⁸ Dados estatísticos do último Censo Nacional de Población y Viviendas Para Pueblos Indígenas del Paraguay do ano de 2012.



Fonte: Scenário Indígena Chaqueño: pasado y presente. STHAL, Wilmar 1982, p. 16.

Nesse mapa, enfatizamos os povos Enxet Sur (Lengua Sur) e os Enlhet Norte (Enlhet que atualmente vivem nas comunidades menonitas do Chaco central), porque foram os que mais tiveram contato com os anglicanos, salesianos e menonitas. Os Enxet e os Enlhet fazem parte da família linguística Lengua Maskoy e são formados por sete subgrupos: Enlhet Norte, Enxet Sur, Angaité, Guaná, Sanapaná, Guaná e Toba. Os Enxet Sur e os Enlhet Norte eram originariamente caçadores e coletores, a terra representava o principal espaço de sobrevivência para esse grupo étnico.

Os Enxet Sur também eram conhecidos por Lengua Sur e ocupavam um amplo território que se estendia desde as margens do rio Paraguai, próximo ao município de Concepción; e os Enlhet Norte habitavam a região do Chaco central. A nomenclatura Lengua foi uma herança dos espanhóis que denominaram esses indígenas devido ao uso do tembetá ou bodoque labial. Ou seja, todos os indígenas que utilizavam o disco labial (de aproximadamente três centímetros de diâmetro), perfurado no lado inferior, foram

denominados de Lengua. Na visão dos espanhóis, o disco nos lábios se assemelhava a outra língua (SUSNIK, 2013, p. 120).

Em 1992, com a construção de uma nova constituição, houve a criação de uma política indigenista, que reconheceu os direitos indígenas para a escolha de sua identidade étnica, por essa razão foi criado o Censo Nacional de Población y Viviendas Para Pueblos Indígenas no Paraguai em 2012. Nesse contexto, os Lengua reivindicaram o direito a uma nova autodenominação e a partir desse momento passaram a ser denominados de Enlhet Norte (Lengua Norte) e Enxet Sur (Lengua Sur).

O contato desses indígenas com as frentes de colonização ocorreu principalmente após a guerra contra a Tríplice Aliança, momento em que os indígenas passaram a ter contato com diversas frentes colonizadoras, dentre elas grandes latifundiários e com a empresa de tanino. Os Enxet passaram, inclusive, a trabalhar nas fábricas de Puerto Casado do empresário Carlos Casado, o que provocou o deslocamento de inúmeras famílias e núcleos que se direcionaram aos acampamentos periféricos próximos aos portos de tanino, sendo alocados na região denominada de Pueblito Indígena. Essa interferência provocou profundas transformações no sistema de organização política, econômico e social das comunidades indígenas, que os levaram à condição de miserabilidade, ao contato com doenças contagiosas, à má alimentação e ao alcoolismo.

Em adição, entre os anos de 1932-1935 a Guerra do Chaco foi outro divisor de águas na vida dessa população devido a alterações profundas ocorridas no processo de organização política, econômica e social dos Enlhet propiciando uma nova reconfiguração do espaço territorial indígena. As primeiras frentes não indígenas ocuparam o Chaco, principalmente após a venda das terras públicas e propiciaram a inserção do empresário Carlos Casado. A implantação da fábrica de tanino desalojou comunidades indígenas de suas terras e utilizou a mão de obra indígena no processo de extração do tanino.

Outro elemento importante nesse momento foi a formação de latifúndios que marcaram o início da colonização do Chaco paraguaio, momento em que ocorreram a exploração florestal e a ocupação das terras indígenas. Nas palavras de Martínez, esse quadro também resultou na vinda de missionários que vinham para povoar e pacificar os indígenas.

De esta manera puede decirse que la acción misionera contribuyó a producir cierta seguridad, y por ende dotó de mayor rentabilidad a esas tierras. Asimismo se hacía necesario que los nuevos terratenientes entablaran relaciones pacíficas con los pueblos chaqueños, a fin de lograr no solamente la penetración y el asentamiento en su territorio, sino también su concurso,

en tanto mano de obra barata y adaptada a las particularidades del clima chaqueño. En este último punto los anglicanos serían también de fundamental ayuda (MARTINEZ⁹, S/D, p. 13-15).

Portanto, entendemos que as missões protestantes e católicas (de diferentes ramificações) podem se vistas como ações do Estado colonialista e iniciaram um trabalho de colonização a partir da evangelização servindo como ponta de lança para *pacificar e converter* os índios chaquenhos para o mercado de trabalho assalariado. Devido as suas características geográficas e ao grande índice de habitantes indígenas, o Chaco era visto pelo imaginário paraguaio a partir das representações de *Infierno Verde*, um território inóspito e de selvageria. Nesse período, progresso e civilização era o lema do Estado paraguaio e o ambiente chaquenho não condizia com essa realidade, por isso o Chaco e os seus ambientes foram vistos um local de bárbaro e de atraso que representavam obstáculos ao processo evolutivo da Nação. Assim sendo, a visão sobre o Chaco foi sendo ressignificada ao longo do século XX, ora para justificar a intervenção política e econômica, ora servindo para incentivar a colonização e o empreendimento de uma atividade missionária.

A implantação da Missão Anglicana no Paraguai

A presença da Missão Anglicana no Paraguai teve início no final do século XIX, quando foram enviados os primeiros missionários que chegaram ao país por intermédio do cônsul britânico William Stewart (médico que participou da guerra contra a Tríplice Aliança), principal responsável por articular a entrada dos missionários no espaço chaquenho, tendo em vista a implantação de um projeto entre os indígenas do Chaco paraguaio (CAMPOS, 2017, p. 121).

O trabalho de evangelização dos anglicanos foi iniciado, em 1889, por três missionários, liderados pelo escandinavo Adolfo Henriksen, antigo agente da *British and Foreign Bible Society* (Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira), e seus colaboradores B. O. Brett e J. C. Robinson. Estes se fixaram na região do Chaco boreal para verificarem as possibilidades de implantação de uma missão no território chaquenho.

⁹ Informações extraídas do artigo: *Las etnografías anglicanas del Chaco paraguayo: Antropología, interculturalidad y colonialidad*. Disponível em: <<http://grupoparaguay.org>>/P_Martinez_2014.pdf. Acesso em: 15 de mar. 2016.

Nessa fase exploratória, o primeiro território ocupado pelos anglicanos foi a região de Riacho Fernandez, uma propriedade situada a poucos quilômetros de Villa Concepción e que pertencia à Companhia Inglesa existente no Paraguai. Devido ao solo arenoso, à umidade do ambiente e à grande quantidade de insetos, o local não atraiu os povos indígenas e foi logo abandonada pelos missionários por não apresentar as condições ideais para implantação de uma missão.

Além dos desafios naturais e geográficos, após alguns meses de atividade missionária, os anglicanos passaram por outra adversidade: o agente Henrickesen foi vitimado por uma infecção nos pulmões e, mesmo sendo socorrido, não resistiu e morreu em Assunção em setembro de 1889. A instabilidade que atingiu os missionários, com a morte de Henricksen, não impediu que a missão continuasse e, três meses após sua morte, o bispo anglicano das Ilhas Malvinas retomou o trabalho iniciado no Chaco a partir da nomeação de um novo superintendente, o jovem escocês Wilfrid Barbrooke Grubb (GRUBB, 1993, p. 1-10).

Ainda no ano de 1889, o missionário Barbrook Grubb, que estava trabalhando na Missão *Tierra del Fuego* na Argentina, chegou ao Paraguai para implantar a futura missão. Chegando ao Chaco, Grubb iniciou uma série de viagens exploratórias até encontrar um local objetivando estabelecer uma missão e iniciar a construção de um assentamento agrícola, uma igreja, uma escola e um posto de assistência médica.

De acordo com Grubb, somente após cinco anos de atividade missionária, os anglicanos conseguiram um novo local para implantar a missão. A propriedade¹⁰ de 3.720 hectares de terras foi doada pelo inglês A. Busk.



¹⁰ Local do estabelecimento denominado de Waikthlatingmanyalw ser denominada de M

oi denominada de atualmente passou

Fonte: Martinez, 2010, p. 2 (com alterações). Disponível em:<<http://www.internationalbulletin.org/issues/2010-02/2010-02-083-martinez.html>>. Acesso em: 10 de jan. 2018.

De acordo com o mapa, a missão estava localizada a 90 km de Villa Concepción (atual município de Concepción), e se situava em um ponto alto e estratégico, “[...] estava en una isla de altura médio de unos inmensos palmares que había sido utilizado, en ciertas oportunidades, por los indígenas para sembrar sus huertas veraniegos”. Esse território foi o escolhido para implantar a missão denominada Makthlawaiya¹¹ (STAHL, 2007, p. 177).

Após encontrar esse território, iniciou-se a construção da missão marcadamente conversionista. Segundo Zwetsch: “[...] o modelo *conversionista* desconsidera a história e a experiência religiosa indígena e impõe padrões culturais ocidentais; progresso técnico à possibilidade de sobrevivência indígena [...]” (ZWETSCH, 2008, p. 660-661).

Uma passagem da obra de Grubb, que bem ilustra o modelo conversionista proposto por Zwetsch, pode ser sintetizada no seguinte excerto.

Nuestra tarea en primer lugar era el idioma, la constitución política, la historia, costumbres, creencias religiosas y capacidad potencial del pueblo; detener la decadencia y decaimiento de la raza; unir las distintas tribus; darles un sistema de gobierno; levantarse a nivel de propietarios; inducirles en adoptar una manera de vida industriosa, asentada y ordenada; imbuirles con un sentido moral superior; despertar en ellos deseo de cultura y progreso; capacitarles para recibir el ofrecimiento del gobierno paraguayo de ciudadanía de la república; hacerle miembros útiles de la sociedad, un

¹¹ O significado da palavra Makthlawaiya, não foi encontrado nas fontes analisadas. De acordo com Rodrigo Villagra Carron, atualmente a missão é conhecida como Makxawaya por essa razão utilizamos essa nomenclatura o corpo do texto.

pueblo que podría dar soporte en el desarrollo de su propia tierra; y capacitarlos en todo sentido en tomar su debido lugar como una unidad en la creciente población de un gran continente (GRUBB, 1993, p. 139-140).

Os elementos apresentados no discurso de Grubb indicam que Makxawaya era o lugar da *civilização*, dando a entender que as estratégias empregadas pretendiam, sobretudo, a conversão plena dos povos indígenas ao mundo da sociedade ocidental, um modelo de educação considerado único e melhor. Esses indícios indicam que o principal objetivo da missão era o de levar uma mensagem de valorização da conversão individual e da salvação.

Portanto, a conversão era um objetivo a ser alcançado pelos anglicanos, investimento que, segundo as fontes anglicanas, gerou custos financeiros e tempo de convívio com os indígenas chaquenos. “Esta gran región chaqueña requeriría un pequeño ejército de europeos para evangelizar-la, y las necesidades apremiantes de otros lugares son tan grandes que no se justificaría tal intento” (GRUBB, 1993, p. 147). Da mesma forma, em nome da *conversão* ao cristianismo e da *civilização* dos indígenas, os anglicanos mantiveram-se firmes em seus propósitos: formar *sujeitos civilizados* tão desejados pela nação paraguaia.

O que caracterizou a ação da missão anglicana entre os indígenas chaquenos foi o trabalho de catequese, o anúncio do Evangelho e a implantação de uma estrutura de assistência médica. O atendimento a essas demandas marcou a missão anglicana no Chaco paraguaio. O trabalho de evangelização apoiou-se em três suportes importantes: a catequese, o ensino escolar e o atendimento à saúde.

Assim, entendemos que a missão tinha, portanto, como proposta a conversão dos indígenas que viviam próximo ao município de Concepción. Para isso, os missionários implantaram uma igreja, uma escola e um posto de assistência médica, a partir de práticas que visavam ao abandono das tradições indígenas e à formação de uma mão de obra voltada para o trabalho assalariado.

Uma das primeiras instituições construída na Missão Anglicana foi uma igreja concluída em 1898, de acordo com Grubb era “la primera iglesia en la selva”, um local dedicado ao culto, para fins catequéticos, reuniões e celebrações. Na visão dos anglicanos, a construção da igreja foi uma conquista importante, para “[...] convertir, una vida Cristiana sencilla, pura y práctica, hasta donde permitieran nuestras débiles naturalezas humanas” (GRUBB, 1993, p. 140).

Paralelamente à igreja, estavam a escola e o espaço para catequese apontadas como um dos princípios basilares para a conversão indígena. A escola para os anglicanos funcionava como um espaço para a construção do saber onde se pregava o evangelho como

pré-requisito para a formação cristã, a civilidade e a preparação para o trabalho assalariado. A catequese dos Enxet ocorria por meio do livro de Oração Comum anglicano e um pequeno “hímnario”, fato que evidencia a teologia da própria Igreja Anglicana caracterizada como litúrgica, sendo o Livro de Oração Comum (LOC) o principal documento da Reforma Inglesa.

Com essa perspectiva, a escola mereceu uma atenção especial, pois a pedagogia anglicana visava a instrumentalizar as crianças para a leitura e os estudos bíblicos. Além da catequese a educação projetada para os Enxet foi, também, em grande medida, norteadada pelo desejo de formação para o trabalho agrícola e para a aprendizagem de ofícios diversos. Assim, a escola podia ser vista como um dos pilares do projeto anglicano, um instrumento de legitimação, que garantiu a perpetuação dos valores da cultura ocidental a partir da inserção de hábitos considerados *civilizados*.

Outro suporte do trabalho de evangelização dos anglicanos foi o atendimento à saúde, cremos que *curar* também foi uma forma de aproximação dos missionários junto aos indígenas. Antes da presença dos missionários, os cuidados médicos dos Enxet estavam a cargo do xamã, uma referência religiosa de caráter político, que possuía poderes para curar doenças, preparava a comunidade para a guerra e fazer previsões sobre as condições climáticas. Para os indígenas, essa presença era imprescindível devido aos poderes do xamã, pois, na concepção dos Enxet, as doenças eram atribuídas a feitiçarias ou ataques espirituais e tratado somente pelos xamãs.

A figura do xamã era muito prestigiada e presente no imaginário Enxet, entretanto, foi sendo, lentamente, descaracterizada como uma referência médica, religiosa e política, devido à ação missionária dos anglicanos. Como dissemos anteriormente, a Guerra do Chaco e a inserção de vários grupos de colonização provocaram o aparecimento de doenças desconhecidas pelos xamãs.

Nesse contexto, a missão anglicana tonou-se muito atraente para os indígenas, porque oferecia remédios e vacinas contra o sarampo e outras doenças que se propagaram pelas aldeias. Assim, Makxawaya transformou-se em um local estratégico e atraiu vários grupos indígenas, ganhando notoriedade devido às demandas existentes, principalmente àquelas ligadas à saúde e à educação.

Nesse sentido, podemos afirmar que a Missão Anglicana foi uma instituição religiosa protestante que com o apoio do Estado paraguaio instaurou uma missão religiosa baseada em um ideário que combinava catequização e civilização para garantir um suposto apaziguamento, bem como a integração dos indígenas. Mas esse processo foi lento, sendo

necessária mais de uma década para que pudessem construir um diálogo e padrões de interesses comuns para penetrar “na alma, na mente e no coração indígena”. Nesse processo, entendemos que as reais pretensões do Estado era incorporar os indígenas à sociedade nacional, objetivando a ocupação de suas terras, para servir como mão de obra na expansão das frentes agropastoris.

A inserção da Missão Salesiana no Paraguai

A partir de meados de 1879, são notáveis os esforços por parte do governo paraguaio, para trazer os missionários Salesianos ao Paraguai. Diferentemente dos anglicanos, os salesianos chegaram a convite do governo paraguaio que solicitou a presença dos missionários ao Vaticano. Tal presença estava sendo aguardada desde o final da Guerra contra a Tríplice Aliança. Contudo, inicialmente, não havia um interesse pelo território paraguaio, e somente após 12 anos o Papa Leão XIII permitiu a presença de salesianos no Paraguai (HEYN, 1930, p. 20).

Os salesianos pertencem a uma congregação da Igreja Católica, fundada por São João Bosco em 18 de dezembro de 1859, em Turím na Itália. A criação dessa congregação foi aprovada em 1864 e reconhecida em 1875 pelo Concílio Vaticano I. Essa congregação tem como principal objetivo “[...] la educación y la evangelización de los jóvenes. El proyecto educativo pastoral que queremos realizar en todas nuestras obras está orientado a la promoción integral de la persona del joven y sus raíces son el humanismo Cristiano [...]”¹². O trecho citado enfatiza que, no caso particular da vocação salesiana, esta voltou seus esforços filantrópicos para o cuidado dos jovens, sobretudo os mais pobres, percebidos como abandonados e em situação de risco. Seu objetivo maior era o de integrá-los às novas formas de civilidade urbana.

Esse objetivo esteve refletido nas ações dos primeiros salesianos que chegaram ao Paraguai, os que se ocuparam inicialmente com a educação das crianças e dos jovens a partir da implantação de uma escola de Artes e Ofício.

¹² Informações extraídas do artigo publicado pela Congregação Salesiana do Paraguai. Disponível em: site <<http://www.salesianos.org.py/p/salesianos-de-don-bosco.html>> Acesso em: 16 jan. 2018.

De acordo com o Boletim Salesiano¹³, em 1979 Mosenhor Di Prieto conseguiu a permissão para a vinda do primeiro salesiano ao Paraguai, o primeiro sacerdote dessa congregação que chegou ao Paraguai foi Juan Allavena que permaneceu durante alguns meses no Paraguai.

Segundo Marie Morel (2011)¹⁴, inicialmente os salesianos tinha como finalidade *educar* a juventude açucena a partir da criação de uma escola de Artes de Ofício e, posteriormente, evangelizar os indígenas do Chaco. Nesse contexto, foi acordado com o governo paraguaio que seriam enviados dez missionários somente para dedicar-se ao trabalho educacional. Só posteriormente, é que o Chaco paraguaio passou a ser visto como um espaço missionário e os evangelizadores passaram a se dedicar ao atendimento da população indígena.

Para selar a vinda oficial dos primeiros missionários salesianos, foi enviado ao Paraguai em 1892 o padre Ângelo Sávio, e foi nesse processo que ele manteve maiores contatos no Chaco indígena. Em seu percurso, visitou o território e conheceu os Chamacocos que viviam na região de Bahia Negra (departamento do Alto Paraguai). Segundo Morel, esse contexto também estimulou o interesse missionário dos anglicanos em relação aos indígenas que viviam nessa região.

A partir desse momento, o Chaco paraguaio tornou-se um espaço missionário para os salesianos e instigou a vinda desses religiosos atendendo também o interesse do Estado paraguaio, que necessitava de um suporte para “civilizar” os indígenas chaquenhos. Isso está marcado insistentemente nos boletins¹⁵ e nos discursos do governo paraguaio. Ao que parece, o Estado tinha, de alguma forma, de dar resposta para o artigo 72 da Constituição de 1870, que pretendia “cristianizar pacificamente os indígenas”.

Nessa visão, o governo paraguaio pretendia integrar o índio chaquenho às vidas social e econômica do país. Em linhas gerais, o governo investia em missionários estrangeiros para que estes atraíssem os índios às aldeias, a fim de catequizá-los e inseri-los no circuito de produção econômica: “ver si es posible fundar una Misión en el Chaco dirigido por estos y una escuela de artes y oficios em Asunción” (HEYN, 1996, p. 8). Enfatizamos que o interesse do Paraguai ante ao Chaco foi aumentando na década de 1890, à medida que as relações diplomáticas com a Bolívia se tornaram conflituosas.

¹³ Informações extraídas do Boletim da Sociedade Salesiana do Paraguai. Colección del Centenario nº4. Editorial Don Bosco, Asunción, p.5.

¹⁴ Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01010808/document>>. Acesso em: 15 mai. 2016.

¹⁵ Folhetos produzidos pela Sociedade Salesiana do Paraguai publicados em 1996.

Em 1896, o monsenhor Luís Lasagna, inspetor provincial das Missões Salesianas do Brasil e do Uruguai, foi nomeado bispo pelo Papa Leão XIII, para assumir a missão no território paraguaio. Lasagna, após ser sagrado bispo, foi posteriormente enviado ao Paraguai objetivando consolidar três metas: (1) propor um candidato para o bispado vacante; (2) ocupar-se da educação das crianças e dos jovens; e (3) implantar a missão para os indígenas do Chaco. Todavia, antes de consolidar seus objetivos, ocorreu sua morte em um acidente durante uma visita no território brasileiro de Minas Gerais. Dessa maneira, a função de inspetor provincial no Paraguai passou a ser desenvolvido pelo presbítero José Gamba que também dirigiu a missão no Uruguai (GAONA, p. 6-9).

Assim sendo, os congregados de Dom Bosco chegaram ao Paraguai em 1896 e se estabeleceram no país sob a dependência da Inspeção de San José do Uruguay (1896 a 1946) e, posteriormente, da Inspeção Nuestra Señora del Rosario del Norte Argentino (1946 a 1954)¹⁶. Em 14 de julho de 1896, partiu de Montevideu no Uruguai uma expedição de missionários salesianos que chegou ao Paraguai a bordo do navio Urano, em 23 de julho do mesmo mês. A equipe era liderada pelo padre José Gamba (inspetor), padre Ambrósio Turriccia (diretor), Domingo Queirolo (músico e sacerdote), Pedro Foglia (sacerdote) e Carlos Dugnani (além de religioso era também construtor e cozinheiro). O grupo foi solenemente recebido em Assunção.

De acordo com o Gaona, um dos grandes motivos da vinda dos salesianos foi a questão indígena para “[...] llevar a cabo la conversión de los indios de la parte occidental del Paraguay, o sea, el territorio llamado “Chaco paraguayo” y para atender debidamente las necesidades espirituales de los fieles pueblo de las biliares y de todo el litoral chaqueño [...]” (GAONA, S/D, p. 16). Igualmente, as atividades principais dos salesianos era evangelizar os índios e fundar instituições educacionais. O desejo dos governantes do Estado era de que os salesianos instaurassem sua ordem, tendo como base a educação visando à transformação do Chaco em uma base missionária, pois o governo acreditava que essa congregação era um importante suporte para a “civilização” dos indígenas.

A Missão Salesiana implantada no território paraguaio foi encomendada oficialmente aos salesianos, pelo bispo de Assunção, Monsenhor Juan Sinforiano Bogarín, que assinou o contrato com os Superiores da Ordem dos Salesianos. As bases oficiais para a origem dessa instituição ocorreu com a criação do Decreto de Fundação nº 531, do Bispado do Paraguai, elaborado em 19 de março de 1917.

¹⁶ Op. cit., p. 42 (Nota 13).

Ao tratarmos da criação da Missão Salesiana, os boletins salesianos indicaram que a primeira expedição desembarcou em Olimpo (localizado a direita do rio Paraguai) no Chaco, no dia 04 de abril de 1920. Esse grupo foi constituído pelos primeiros missionários salesianos encarregados de fundar a primeira missão no Chaco paraguaio. Nessa ocasião, foram recebidos pelo capitão (aposentado) Sr. Gregori Segovia, que havia construído uma casa e uma capela para os missionários.

No entanto, foi somente em 1926 que os salesianos conseguiram encontrar um local adequado para construir sua base missionária em uma região chamada de *Ilha Tagatiya*, localizada frente à desembocadura do rio Napegue, a 80 km (ao norte) de Concepción. Essa localidade foi sede da atividade missionária entre os índios do Chaco, o principal objetivo era atender à população indígena distantes da população nacional.

Nesse contexto, ressaltamos que, apesar dos esforços a instalação em Napegue, era desafiador devido à falta de alimentos e à quantidade de insetos. Os boletins também evidenciaram uma imagem muito negativa dos indígenas caracterizando-os como selvagens, ladrões, bêbados, nômades com pouca resistência para o trabalho. Isso justificava a necessidade de sua cristianização (GAONA, S/D, p. 20).

Em 11 de março de 1848, o Papa Pío XII criou o Vicariato do Chaco paraguaio¹⁷ (sua sede estava localizada na região de Fuerte Olimpo), sendo o primeiro responsável monsenhor Angel Muzzolón (salesiano uruguaio ordenado em 23 de maio de 1948). Com essa criação ocorreram algumas mudanças, pois a nova instituição tornou-se independente da Diocese de Concepción. Após esse processo iniciaram os primeiros contatos com os Ayoreos, em 1952, no entanto devido ao clima seco os salesianos não conseguiram iniciar a atividade missionária, isso ocorreu somente a partir de 1962 a partir da aquisição de uma propriedade próxima ao rio Paraguai. Em 1987, as famílias indígenas conseguiram adquirir 30.000 hectares de terra na região de riacho Mosquito onde passaram a desenvolver uma economia mista de cultivo e de criação de gado.

Como podemos constatar, a criação de escolas, a orientação técnica para o trabalho e foram também as principais características da atuação dos Salesianos no Paraguai. De acordo com Morel (2011), inicialmente, os salesianos pretendiam cuidar da educação e fundar uma escola de arte e ofício, somente posteriormente é a questão indígena se torna centro de interesses destes missionários e passaram a ocupar o território chaquenho. Conforme

¹⁷ Op. cit., p. 42 (Nota 13).

mencionando era uma localidade que ainda não estava economicamente integrado com o restante do Paraguai.

Com base nessas constatações, salientamos que a inserção das missões religiosas no Paraguai estava atrelada ao processo de consolidação do seu Estado-nação. Por esse motivo, os novos governantes criaram um projeto de colonização pautado em uma política agrária que visava a atrair estrangeiros latifundiários e missões religiosas, com a finalidade de colonizar regiões povoadas por indígenas e que, ainda, não estavam integradas ao território nacional.

O Paraguai não foi o único a adotar essa política, a Argentina tinha utilizado essa mesma estratégia para povoar seu território. Assim, enfatizamos que esse contexto também está atrelado ao processo de expansão protestante que viam na América um território fértil para a inserção de missões. Desse modo, compreendemos que a inserção das missões religiosas no Paraguai não foi um fato isolado. A partir dessa análise, intuímos que a vinda de missões faz parte de um cenário latino-americano que por meio de uma série de práticas procurava legitimar o projeto de modernidade em seus Estados.

Desse modo, o Paraguai foi transformado em mais um espaço de missão na América, por apresentar regiões habitadas por indígenas que ainda não estavam economicamente integradas com o restante da Nação. Nesse argumento, o Chaco passou a ocupar um lugar de destaque por possuir uma grande quantidade de terras e grupos indígenas que, na visão do governo e dos missionários, necessitava passar pelo processo de cristianização ou civilização.

Nessa perspectiva, a atividade missionária foi vista como um mecanismo para a ocupação das terras que não estavam sendo ocupadas de acordo com os objetivos dos Estados nacionais, pois colonizar era o mesmo que civilizar. Por essa razão, passaram a criar várias missões religiosas para garantir a conversão dos indígenas a partir de uma série de práticas evangelizadoras.

Do mesmo modo, a visão sobre o Chaco foi sendo ressignificada ao longo do século XX, ora para justificar a intervenção política e econômica, outras vezes servindo para incentivar a colonização e o empreendimento de uma atividade missionária. Dessa forma, o principal objetivo dos imigrantes era a de “Levar a Luz” aos indígenas chaquenhos. Dentro de tal conjuntura, os missionários exerceram uma ação civilizatória perante a imagem construída acerca do Chaco e de seus habitantes, legitimando a ação missionária de poder e tutela exercida sobre os índios. Dessa maneira, compreendemos que as políticas migratórias das nações americanas partiram do pressuposto de que os índios deveriam ser civilizados a partir

da catequese, e nesse direcionamento os missionários foram vistos com uma importante estratégia.

Assim, entendemos que para o governo paraguaio a implantação das missões em seu território representou uma importante estratégia para colonizar regiões consideradas “vazias”. Tratava-se de uma política que já tinha sido utilizada por vários países, como, por exemplo, a Argentina, e implantada pelo governo paraguaio visando à expansão econômica, à defesa territorial, à conversão dos indígenas ao cristianismo e sua integração econômica ao estado paraguaio em atividades agropastoris.

Em suma, neste capítulo, ficou descortinado o panorama histórico paraguaio após a guerra contra a Tríplice Aliança (1864-1870), resgatando as circunstâncias culturais, políticas, econômicas e sociais, que permitiram a instauração de missões religiosas católicas e protestantes em seu território, mais especificamente no Chaco, identificando a contribuição da atuação missionária junto aos povos indígenas dessa região.

No próximo capítulo, abordaremos especificamente a história da implantação da Missão Yalve Sanga, a primeira base missionária instaurada pelos imigrantes menonitas em 1936 na América do Sul.

CAPÍTULO II

OS MENONITAS E O PARAGUAI COMO DESTINO

Las COLONIAS MENNONITAS del Chaco paraguayo; he aqui sintetizada la máxima expresión del esfuerzo, la decisión inquebrantable y la fe en el trabajo. Para nadie es ya un misterio la existencia de esos abnegados colonizadores que fueran a roturar la tierra en el corazón del Chaco, pero no todos conocen la magnitud y la prosperidad de su obra. Ahí está con el pico, la azada y el arado cumpliendo su misión civilizadora, eminentemente económica los nobles productos de esa tierra fértil (REPUBLICA DEL PARAGUAY. Ministerio de Economía. *Las Colonias Mennonitas en el Chaco Paraguayo*. Asunción: Ed. Imprenta Nacional, 1934. p. 2).

Em nome de suas crenças, expectativas e interesses, os menonitas se estabeleceram no Paraguai durante as primeiras décadas do século XX e implantaram as colônias Menno (1927), Fernheim (1930) e Neuland (1947). Essa imigração, notadamente para a região do Chaco central, revestiu-se de um caráter bem distinto, em comparação aos grupos que se estabeleceram em outras partes da América do Sul. A chegada dos imigrantes foi amparada pelos menonitas estadunidenses e pelo governo paraguaio que concedeu total liberdade aos colonos a partir da criação da Lei nº 514, promulgada no dia 21 de julho de 1926, possibilitando a formação de colônias com independência administrativa, jurídica e educacional (com o uso do idioma alemão).

A história do povoamento menonita¹⁸, no Paraguai, ainda é pouco conhecida pelos nacionais. No âmbito do senso comum, a presença deles é tomada como um elemento dado e naturalizado que não suscita maiores questionamentos acerca dos motivos que possibilitaram a entrada desse grupo etnicorreligioso no País. Nessa perspectiva, propomo-nos a colocar algumas questões centrais (que nos parecem ainda insuficientemente pesquisadas) no debate dessa experiência migratória. Assim, neste capítulo, o propósito mais amplo é focalizar em que medida a imigração menonita pode ser vista como componente da colonialidade (e do colonialismo) no seu papel de salvaguardar a soberania do Paraguai ante ao Chaco Central.

¹⁸ Apesar da grafia do termo menonita ser escrito com dois enes, optamos pelo uso de apenas um, porque encontramos muitos livros escritos em espanhol com essa escrita.

Nesse sentido, também apresentaremos um breve panorama sobre a história dos menonitas como um grupo etnicorreligioso com características e costumes distintos a dos padrões culturais das sociedades paraguaia e indígena.

Que vengan los menonitas!¹⁹

As grandes mudanças ocorridas após a guerra contra Tríplice Aliança provocaram muitas transformações no cenário político, econômico e social do Paraguai. No capítulo precedente, vimos que essas circunstâncias levaram os novos governantes da nação a adotar o sistema liberal para reerguer a economia do país. Em termos econômicos, foi criada uma política agrária e imigratória que possibilitou a venda das terras do Estado objetivando preencher os cofres do governo e atrair estrangeiros para colonizar as terras paraguaias. Em resposta a essa demanda, centenas de imigrantes, dentre eles empresários, missões religiosas e menonitas se estabeleceram no Paraguai.

No que se refere aos menonitas, enfatizamos que essa imigração foi promovida, na medida em que repercute em todo o Paraguai uma suposta ameaça da soberania nacional, em função do reconhecimento oficial de terras em regiões de fronteira com a Bolívia. De acordo com a dissertação intitulada: *Imigração e colonização menonita no processo de legitimação do Chaco paraguaio: 1921-1935* (TORRACA, 2006, p. 154), a vinda dos imigrantes não era apenas mais um novo projeto de colonização; era, uma das principais estratégias do Paraguai, para se afastar de uma possibilidade real de guerra contra a Bolívia. Desse modo, a vinda dos imigrantes visava à defesa territorial, em virtude de que havia uma forte tensão entre a Bolívia e o Paraguai envolvendo a disputa pela região do Chaco central. Por esse motivo, o governo elaborou um novo projeto de imigração para garantir a presença desses imigrantes especificamente na região do Chaco.

Assim, entendemos que apesar de sua independência política o Paraguai ainda não tinha garantido a formação do seu Estado Nação, era necessário legitimar a integridade nacional pela ocupação do território chaquenho até então tido como *vazio*. Ademais, os menonitas foram uma importante presença, no processo de modernização do país, pois cumpriram um papel legitimador em relação à ocupação e à defesa do Chaco central. É dentro

¹⁹ Frase extraída da obra *El Chaco Paraguayo Tierra de Refugio Patria Adquirida*, un libro sobre los Mennonitas en el Chaco Central Paraguayo, 1927-1977, p. 17.

dessa perspectiva que esses imigrantes passaram a ser vistos como verdadeiras fronteiras vivas, que auxiliariam no processo de integração territorial e manutenção da soberania.

Além dessas questões estruturais, um dos instrumentos que contribuiu para a vinda desses imigrantes ao Paraguai, foi à criação da Lei nº 514 criada durante o governo do presidente Manuel Gondra. Essa lei foi uma exigência dos menonitas que visavam a garantir suas reivindicações morais e religiosas. Logo de início, a criação dessa regulamentação gerou muita polêmica e discussões devido aos benefícios e aos privilégios concedidos aos imigrantes. No entanto, o governo reagia afirmando que essa imigração era uma necessidade, pois: “Su venida implicará, pues, un considerable aporte de la fuerza económica, y moral que tendrá saludable repercusión en la república, y contribuirá en forma eficiente al considerable adelanto moral y material de nuestro Chaco” (El LIBERAL, 1921, p. 5, apud RATZLAFF, 2006, p. 157).

Nesse discurso, os menonitas foram imbuídos da missão de proteger as fronteiras chaquenhas, além de que também serviriam como modelo de disciplina e dedicação ao trabalho, e garantiriam o povoamento de um território com baixo índice demográfico. Diante dessas representações, o Estado paraguaio conseguiu desenvolver uma regulamentação própria para os menonitas.

A Lei nº 514 foi promulgada no dia 26 de julho de 1921 e apesar de polêmica, foi aprovada pelo Congresso Nacional mesmo com uma série de privilégios aos menonitas. Ao tratarmos dessa regulamentação, observamos que ela dispõe sobre uma série de direitos que possibilitou a criação de comunidades independentes.

Na Lei nº 514, merece destaque o seu artigo 1º que garante a liberdade para a prática da religião menonita (Anabatismo) sem nenhuma restrição, bem como a isenção do serviço militar obrigatório e a permissão para implantar, fundar e manter suas próprias escolas com o uso do idioma alemão sem nenhuma restrição; permitindo, conseqüentemente, a criação de colônias com independência administrativa, política e jurídica. Esse artigo possibilitou a criação de comunidades étnicas que mantêm uma relação contrastiva com o Estado-nação e com o restante da população paraguaia. Isso permitiu que os imigrantes continuassem cultuando uma origem comum (alemã), fundamentada na semelhança de hábitos e costumes. Esse modelo de colonização preservou a língua alemã, as comemorações, a culinária, e delineou as fronteiras entre os menonitas, os paraguaios e os indígenas.

Além disso, destacamos o artigo 2º, que concedeu a isenção do pagamento de impostos municipais e nacionais por um período de 10 anos e a isenção da prestação do

serviço militar (associado ao pacifismo anabatista). Cabe notar também, que por meio desse texto legal os imigrantes também obtiveram liberdade para julgar os transgressores da lei de acordo com as suas próprias normas. Os juízes do fórum civil poderiam designar *fideicomisaria* menonita com curadores e tutores dos bens dos incapazes e eram guiados pelas regras menonitas sem obrigação de juramento. No âmbito das comunidades, o mais antigo dos predicadores que exerce a liderança era denominado de “alcalde”. Cada aldeia possuía esse representante nomeado por períodos determinados e os assuntos econômicos ficavam sob a responsabilidade de seis membros da comunidade.

Em nossa análise, entendemos que, de modo geral, o governo paraguaio estava empenhado em atrair os menonitas para garantir sua soberania em relação ao território chaquenho e, pelo menos em parte, conseguiria a implantação de núcleos de povoamento na tentativa de defender o Chaco Central. Os menonitas, por sua vez, apesar de não estarem em condições de recusar o convite do Paraguai necessitavam também garantir certos direitos ligados às demandas específicas de suas crenças religiosas, uma vez que havia asseguradas benesses, para manutenção de suas comunidades, reprodução de seu ambiente e boa parte de seus antigos valores culturais, preservando costumes, língua e religião. Portanto, essa imigração pode ser vista como um acordo entre paraguaios e menonitas com interesses muito bem delineados.

Menonitas: origem, doutrina e expansão

Escrever e estudar sobre os menonitas significa compreender uma diversidade que apresenta características diferenciadas no que concerne à história, aos sistemas sociais e econômicos, à língua, à cultura e à crença. Os menonitas são dissidentes dos anabatistas, um segmento religioso originado na Europa durante o período da Reforma Protestante do século XVI. O Anabatismo surgiu na Suíça em 1525 e se expandiu, inicialmente, para a Alemanha, e posteriormente para os países baixos.

De acordo com Wilson Maske (1999, p. 20), a Reforma no sul da Alemanha e na Suíça não teve a uniformidade apresentada pelo movimento do norte da Alemanha e na Escandinávia, havendo uma variação do movimento reformista nessas regiões. Conseqüentemente, o movimento anabatista não foi homogêneo e podemos caracterizá-los em dois grupos: *radicais* e *pacifistas*.

Os grupos mais radicais ou revolucionários pregavam a ideia milenarista de que o reino de Deus deveria ser estabelecido o mais breve possível, nem que fosse pela espada e pelo sangue de inocentes. Os mais pacifistas pregavam o isolamento do mundo, a partir da formação de colônias autogestionárias e seus membros deveriam obedecer aos ensinamentos bíblicos, abdicar do reino de Deus e desistir dos valores mundanos (MASKE, 1990, p. 33).

O primeiro grupo de anabatistas surgiu na Suíça, em 21 de janeiro de 1525, fruto de um grupo de estudos bíblicos organizado em Zúrich que tinha como principais representantes: Conrad Grebel, Félix Mantz e Jorge Blaurock. O grupo estava insatisfeito com a organização política de Zurique e eram contra o batismo infantil. Em represália, sofreram perseguições e foram ameaçados de expulsões da cidade de Zurique se continuassem contra esse modelo de batismo (MASKE, 1999, p. 25).

Mesmo assim, Grebel, Mantz e Blaurock continuaram se reunindo e, em 1525, realizaram um novo batismo entre os membros que ali se encontravam. Essa prática foi um divisor de águas na história anabatista, pois originou uma das principais características do grupo um “novo batismo” (em grego, anabatista). Por essa razão, o primeiro grupo de anabatistas foi classificado como o grupo mais “radical” da reforma. Essa situação provocou muitas perseguições e centenas de anabatistas foram torturados e acabaram sendo executados. Essa onda de perseguições provocou muitas migrações para outras regiões da Europa, principalmente para a Alemanha e Holanda onde surgiram líderes mais pacifistas (originando a segunda corrente de anabatistas).

As divergências e as discrepâncias teológicas preocupavam alguns dos irmãos suíços e do sul da Alemanha e, sob a liderança de Miguel Sattler, reuniram-se em 24 de fevereiro de 1527²⁰ em Schleithem (na Suíça), para criar o fundamento teológico anabatista conhecido como *Confissão de Schleithem* ou *Acordo de Irmãos*. Esse documento era composto por sete artigos e tinha como objetivo uniformizar a teologia anabatista.

De acordo com Plett (1979), a *Confissão de Schleithem* também pretendia fortalecer, consolar e animar aos fiéis em tempos confusos, para preservar a unidade e resistir a diferentes interpretações teológicas. De acordo com esse documento, a doutrina anabatista reivindicava basicamente: a) a maneira com que os membros deviam congregar e a compreensão em relação ao batismo; b) a quem devia ser dado o batismo; c) a Santa Ceia devia ser partilhada aos que partilhavam a união integral; d) a separação entre Igreja e Estado;

²⁰ PLETT, Rudolf. *Presencia Menonita en el Paraguay: Origen, Doctrina, Estructura y Funcionamiento*, p.12 e ESTEP, William, *Las Historias de Los Anabaptistas: La tercera rama de la Reformap*, p. 75-76.

e) a liderança do grupo devia ser ocupada por um membro que testemunhasse sua fé; f) que os anabatistas não deviam fazer juramento; e g) a Bíblia fosse considerada como única fonte de verdade (PLETT, 1979, 15-17).

Nas palavras de Maske, a *Confissão de Schleithem* conseguiu reunir as correntes mais diversas dentro do Anabatismo e foi escrita de forma simples, clara e objetiva, e demonstrou como a escola era importante para os anabatistas, pois só poderia ser um membro da comunidade quem passava pela experiência de ser alfabetizado. Após a criação desse documento, os anabatistas passaram a ser muito perseguidos, sendo que os grupos mais revolucionários culminaram na tragédia de Munster (1534-1535), uma grande luta entre os anabatistas radicais e as tropas do exército imperial alemão (MASKE, 1999, p. 29).

Desse modo, sobreviveram apenas os anabatistas mais pacifistas que tentavam coexistir, reunindo-se em segredo para cultos. A tragédia de Munster arrasou os anabatistas revolucionários, muito de seus membros desligaram-se definitivamente do movimento. Coube a Menno Simons reunir os membros remanescentes e graças a sua liderança não houve a desagregação total do Anabatismo.

Menno Simons foi um dos principais representantes dos anabatistas pacifistas. Ele nasceu em 1496 no povoado holandês de Witmarsum na Província de Frísia, foi ordenado sacerdote católico em 1524, aos 28 anos de idade em uma pequena Aldeia de Freezer Pingjuim. Em 1531, foi promovido e transferido para sua cidade natal Witmarsum para exercer seu sacerdócio. De acordo com Ratzlaff, Menno não foi um grande teólogo e devido a sua incerteza sacerdotal, após várias crises espirituais, abandonou o catolicismo e optou por integrar-se a um grupo de anabatistas. No dia 30 de janeiro de 1536, proferiu sua última missa no púlpito da igreja católica e saiu para unir-se aos anabatistas pacifistas liderados pelos irmãos Obbe e Dirk Phillips, que logo o batizaram como novo membro do grupo (RATZLAFF, 1999, p. 55-56).

Menno assumiu a liderança anabatistas nos Países baixos, em Flandres e no norte da Alemanha, acompanhou os anabatistas por muitos anos e apesar de não ter sido um exímio teólogo se destacou como um dos dirigentes mais importantes para a construção da igreja anabatista menonita. Foi durante esse período que os anabatistas passaram a ser chamados de *menistas* e depois menonitas, em sua homenagem, o que os diferenciou de outros anabatistas. Após sua morte, seus seguidores passaram a ser chamados de menonitas (RATZLAFF, 1999, p. 56-58).

Menno se casou e teve apenas uma filha, seu falecimento ocorreu no dia 31 de janeiro de 1561, foi considerado um dos principais expoentes do Anabatismo pacifista que pregava “[...] um isolamento do mundo, especialmente o estabelecimento de colônias onde o Reino de Deus seria formado pela desistência aos valores mundanos e a obediência aos ensinamentos de Cristo contidos na Bíblia” (PLETT, 1979, p. 33).

Assim, o Anabatismo foi uma das ramificações do movimento protestante e se destacou pela defesa do pacifismo e pela prática do batismo na idade adulta. O movimento não foi uniforme, haja vista terem surgido outros similares com diversos enfoques em vários outros lugares, tais como os Huteristas, que surgiram em 1528 na Bohemia e na Moravia; e os Amisch, criados por Jacob Amman em 1693 (que não serão abordados por não serem o foco deste estudo).

Para efeito desta tese, serão analisados principalmente os grupos que se estabeleceram a partir da liderança de Menno, que participaram ativamente do processo de organização de um novo grupo anabatista; sua mediação foi essencial para a sobrevivência do grupo. Isso se deve, porque os anabatistas que imigraram ao Paraguai têm uma relação direta com os movimentos da Alemanha e da Holanda.

A imigração menonita para a Prússia e a Rússia

Em 1539, o duque Albrecht da Prússia colocou à disposição grande quantidade de terras para camponeses e artesãos protestantes que quisessem fixar residências em um território com tolerância religiosa. Como resultados logo surgiram barcos holandeses trazendo os primeiros menonitas de Flandres, Morávia, Baviera e Suíça (MASKE, 1999, p. 39-40). Esse estímulo do governo permitiu que as congregações menonitas desenvolvessem prósperas colônias. Com o passar dos anos, essas comunidades se dirigiram para a área rural e foi nesse contexto que substituíram a língua holandesa pelo alemão, adotando a realização do casamento endogâmico, que ordenava o casamento com membros da própria comunidade, resultando em uma homogeneização étnica.

Na Prússia, os menonitas viveram em aldeias (cada um com a sua parcela de terra) e a organização do trabalho era dirigida pelos pastores da igreja. Essas comunidades sustentavam suas próprias escolas e mantinham pouco contato com as pessoas que não faziam parte do grupo. Para Ratzlaff, esse panorama levou à formação de uma etnia “[...] un pueblo con su

propia cultura y religión. Esa metamorfose no había sido planeada, había sido desarrollada bajo circunstancias históricas ajenas a su control pero no contradecía a los principios bíblicos mantenidos por los menonitas” (RATZLAFF, 2006, p. 114).

Esse movimento gerou segregação e se fundamentou nos princípios bíblicos da separação do mundo permitindo pouca integração dos menonitas com as pessoas que não faziam parte da comunidade, fato que continua sendo perpetuado até os dias atuais por algumas comunidades instauradas no Paraguai.

Mas, após a morte do rei Frederico em 1786, que aceitava a isenção do serviço militar, e via os menonitas como importantes peças de modernização no processo de fabricação de tecidos finos, tornou-se cada vez mais difícil permitir a isenção do serviço militar. Nesse mesmo ano, o governo prussiano precisava urgentemente ampliar seu quadro de soldados devido às inquietações sociais que começavam a sacudir a Europa e que, posteriormente, eclodiram na Revolução Francesa e nas Guerras Napoleônicas. Em consequência disso, o governo de Berlim não aceitou mais a isenção ao serviço militar.

Por essa razão, mesmo após 250 anos fixados na Prússia e apesar de esse país ter propiciado a criação da identidade étnica menonita como um grupo étnico e religioso, à maioria dessa congregação mudou-se para a Rússia, e o grupo construiu um sistema educacional para perpetuar um ideal de comunidade menonita.

A história dos menonitas na Rússia teve início quando a Imperatriz Catarina II, partidária do iluminismo e desejosa do incentivo à modernização e de desenvolvimento, publicou um edito convidando todos os alemães de todas as confissões a se estabelecer em regiões recém-conquistadas dos turcos, próximo ao Mar Negro. Por esse motivo, os menonitas enviaram representantes para inspecionar as terras em questão e o resultado foi favorável, principalmente, pela possibilidade de criar colônias totalmente independentes, com liberdade nos assuntos religiosos, educacionais e cívicos; bem como isenção do serviço militar conforme realizado na Prússia Ocidental. Por isso, a partir de 1788 os primeiros imigrantes menonitas dirigiram-se para a Rússia e, em 1789, levantaram o primeiro acampamento.

Durante os primeiros anos, os menonitas enfrentaram muitos desafios para construir suas comunidades na Rússia, mas isso foi superado décadas depois com a formação de prósperas colônias. “Los años de 1880 hasta 1905 eran de gran progreso tanto económico como social y espiritual. Surgieron nuevas colonias menonitas en diferentes partes del país [...]” (RATZLAFF, 2006, p. 121).

O crescimento vertiginoso dos menonitas alarmou o governo russo, e este, por sua vez, restringiu a venda de terras, aumentou os impostos em torno da terra e aboliu a isenção do serviço militar obrigatório. Por esse motivo, os primeiros menonitas saíram da Rússia e se dirigiram para os Estados Unidos e o Canadá em 1874. Com o tempo, os menonitas perderam a isenção de impostos e a autonomia das colônias, isso fez com que um grande grupo saísse da Rússia em direção à América.

No entanto, um grupo permaneceu na Rússia e alcançou um crescimento vertiginoso econômico, educacional e religioso, isso provocou uma eclosão populacional e comprometeu a aquisição de terras nessa localidade. Com o tempo o governo russo criou um ambicioso programa de nacionalização que afetou drasticamente os menonitas, com isso os limites territoriais foram alterados, as colônias perderam sua autonomia e as escolas passaram a utilizar a língua russa transformando os menonitas em uma minoria étnica.

Com a Primeira Guerra Mundial e o advento da Revolução Russa de 1917, os menonitas passaram a ser considerados inimigos da revolução e suspeitos de colaboração com a Alemanha, por serem considerados etnicamente alemães.

De acordo com Ratzlaff (2006, p. 148), independentemente do local em que viviam os menonitas, estes alcançavam prosperidade, mas ao mesmo tempo também despertavam divergência com o governo devido a não participação no exército e na guerra. Na mesma linha de Ratzlaff, Maske²¹ afirma que os problemas surgidos na Rússia que afetaram os menonitas foram estimulados principalmente por questões políticas. Os imigrantes eram pequenos e médios fazendeiros e representavam um entrave para os governantes pois negavam em ser absorvidos por outro processo cultural, na pretensão de manter a sua identidade. Como tentativa de sobrevivência e manutenção do grupo, em 1923 um grande número de menonitas iniciou um fluxo migratório para o Canadá auxiliado por menonitas que já estavam nessa região desde 1874. O ano de 1928 foi o marco para a saída dos menonitas da Rússia soviética e a saída de seus membros para o Canadá, Paraguai e Brasil objetivando encontrar a *Terra Prometida*.

Em busca da paz e da liberdade: os menonitas em terras canadenses

²¹ Informações extraídas do documentário Witmarsum: o Brasil dos menonitas parte 1. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wOzicGIWJ74>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

Os primeiros menonitas que saíram da Colônia Bertgal na Rússia, abandonaram essa região entre os anos de 1874 e 1876, quando o governo russo introduziu o serviço militar obrigatório, desconsiderando o pacifismo anabatista. Isso provocou a imigração de 500 famílias que conseguiram permissão do governo (para utilizar o idioma alemão, sua fé e suas próprias escolas) ocuparam as pradarias de Manitoba no Canadá transformando-se em importantes produtores de trigo.

Durante os primeiros 50 anos da presença menonita no Canadá, ficou demonstrado que essas comunidades eram conservadoras, possuíam suas próprias escolas onde não era permitido o uso do inglês, somente a língua alemão. O grupo quase não mantinha contato com povos da região e não permitia nenhum tipo de influência cultural e religiosa em seu meio. O máximo de influência que ocorreu esteve relacionada à incorporação de técnicas e práticas agrícolas no sistema de produção (TORRACA, 2006, p. 61-62).

Contudo, durante o período da Primeira Guerra Mundial entre os anos de 1914-1918, o governo canadense criou uma nova lei que proibia o uso do idioma alemão nas escolas de Manitoba, iniciando uma série de interferência no sistema educacional. Em 1919, passou a vigorar no sistema educacional uma nova regulamentação no currículo que exigia o uso do inglês como idioma oficial em todas as escolas do país. Outra alteração foi a eliminação do ensino religioso e a criação das escolas estaduais. Os menonitas foram obrigados a matricularem seus filhos nessas instituições sob pena de aprisionamento.

Portanto, até o período que antecedeu a Primeira Guerra Mundial, os menonitas conseguiram obter um amplo apoio por parte do governo canadense preservando suas tradições culturais, questão vital para o grupo. Mas o estopim da 1ª Guerra provocou um intenso nacionalismo, gerando uma aversão aos imigrantes de ascendência alemã. Assim, os menonitas passaram a ser vistos com desconfiança pelo governo, principalmente por não falarem inglês e pela resistência ao serviço militar.

Dessa forma, os menonitas mais conservadores estiveram perante um dilema, uma preocupação constante, pois a questão educacional era primordial para a manutenção de sua comunidade. “[...] una enseñanza formal sin religión en las escuelas resultaria muy perjudicial para la moral de sus hijos, y que con esto a poco de debilitaria y hasta se eliminaria la fe, se veían obligados a buscar una solución diferente: una nueva pátria [...]”²². Essa percepção revela que o papel da escola era vital para a formação da identidade menonita e estaria ameaçado pela imposição das escolas leigas do Estado.

²² Menno: Colonia Pionera en el Chaco Paraguayo, p. 11 (obra comemorativa sem atutoria).

A reação deles foi imediata não aceitando as alterações, fato que gerou uma onda de protestos e insatisfação nas distintas comunidades, já que estavam ocorrendo mudanças no contrato original de imigração. Sendo assim, não havendo outra saída que não fosse uma nova imigração, as lideranças mais tradicionais convocaram um grupo de pessoas para saírem à procura de novas terras que aceitassem sua doutrina religiosa. Os menonitas receberam várias propostas, inclusive dos Estados Unidos que demonstraram interesse na vinda dos colonos oferecendo incentivos para a compra de novas terras. Todavia, na opinião dos imigrantes, isso não era muito favorável para as comunidades.

Após essa primeira experiência, os imigrantes optaram pelo México e pelos países da América do Sul. Enviaram seus representantes para realização dessa tarefa, partindo em 1919. Encontraram bons resultados para o desenvolvimento de novas colônias que foram sendo implantadas ao longo desse período estabelecendo milhares de menonitas pela América do sul. Um dos países “escolhidos” foi o Paraguai, que permitiu a presença da comunidade através de uma regulamentação própria, respeitando seus princípios religiosos, o que resultou num grande processo imigratório proveniente de vários grupos e várias nacionalidades, derivando assim a formação de uma complexa forma de organização (TORRACA, 2006, p. 72-73).

A chegada dos menonitas ao Paraguai

Após obterem a garantia de seus direitos (com a Lei nº 514), os primeiros menonitas desembarcaram no porto de Assunção a bordo do navio argentino Apipé, em dezembro de 1926. Os passageiros foram recepcionados pelo presidente paraguaio Dr. Elígio Ayala, acompanhado pelos senadores Dr. Eusébio e o Sr. Modesto Guggiari. Ayala cumprimentou e parabenizou o grupo pela chegada proferindo a seguinte mensagem:

Damas y caballeros: estoy sinceramente complacido de estar con Uds. en esta oportunidad y de poder saludarles muy cordialmente. En nuestros pensamientos ya nos conocemos hace mucho. Hace años que les estamos esperando. Y cuando ya casi perdemos la esperanza de poder verlo aquí. Uds. por fin llegaron, y espero que hayan llegado contentos. Esto acrecienta y hace más profunda nuestra alegría y satisfacción. El Paraguay es un país modesto. No es grande ni poderoso. Nuestro orgullo consiste en que nuestra patria es un país de progreso económico, de la justicia y de la libertad. Uds. podrán desarrollar aquí sus actividades si dificultad alguna. Y nosotros demostraremos el mayor respeto y de la más cuidadosa consideración frente

Uds. con el deseo de que Uds. encuentren felicidad y prosperidad en nuestro país (ELIGIO AYALA apud RATZLAFF, 1993, p. 16).

É interessante observar que o conteúdo desse discurso revela a intenção do governo em convencer os imigrantes sobre os aspectos positivos dessa imigração para o Paraguai. No discurso, o país é caracterizado como uma nação democrática e hospitaleira. Os imigrantes foram enaltecidos e adjetivados como exemplos de cidadania e laboriosidade, apresentando-se para a defesa da paz e da liberdade. Ayala também deixou claro que os menonitas receberiam o apoio do governo para desenvolver suas comunidades, de acordo com seus princípios culturais, para que os mesmos encontrassem paz e prosperidade.

Assim, enfatizamos que é preciso ter em mente que esse fenômeno imigratório era fruto de uma estratégia de defesa do território nacional. Na visão do governo, os imigrantes serviriam como colonos/soldados e que, com seu pacifismo, promoveriam a paz, o desenvolvimento econômico e a integração da região com o restante do país.

Com efeito, os imigrantes introduziram um novo modo de vida no território paraguaio na região chaquenha a partir da implantação de núcleos coloniais que contemplavam o interesse do governo paraguaio. Para localizarmos os núcleos coloniais implantados no Paraguai, inserimos um mapa extraído da obra intitulada *Conociendo a los Mennonitas: su origen, su fe y su presencia en el Paraguay*, publicada em 2003 pelo professor Korny Neufeld, nascido em Filadélfia (PY).

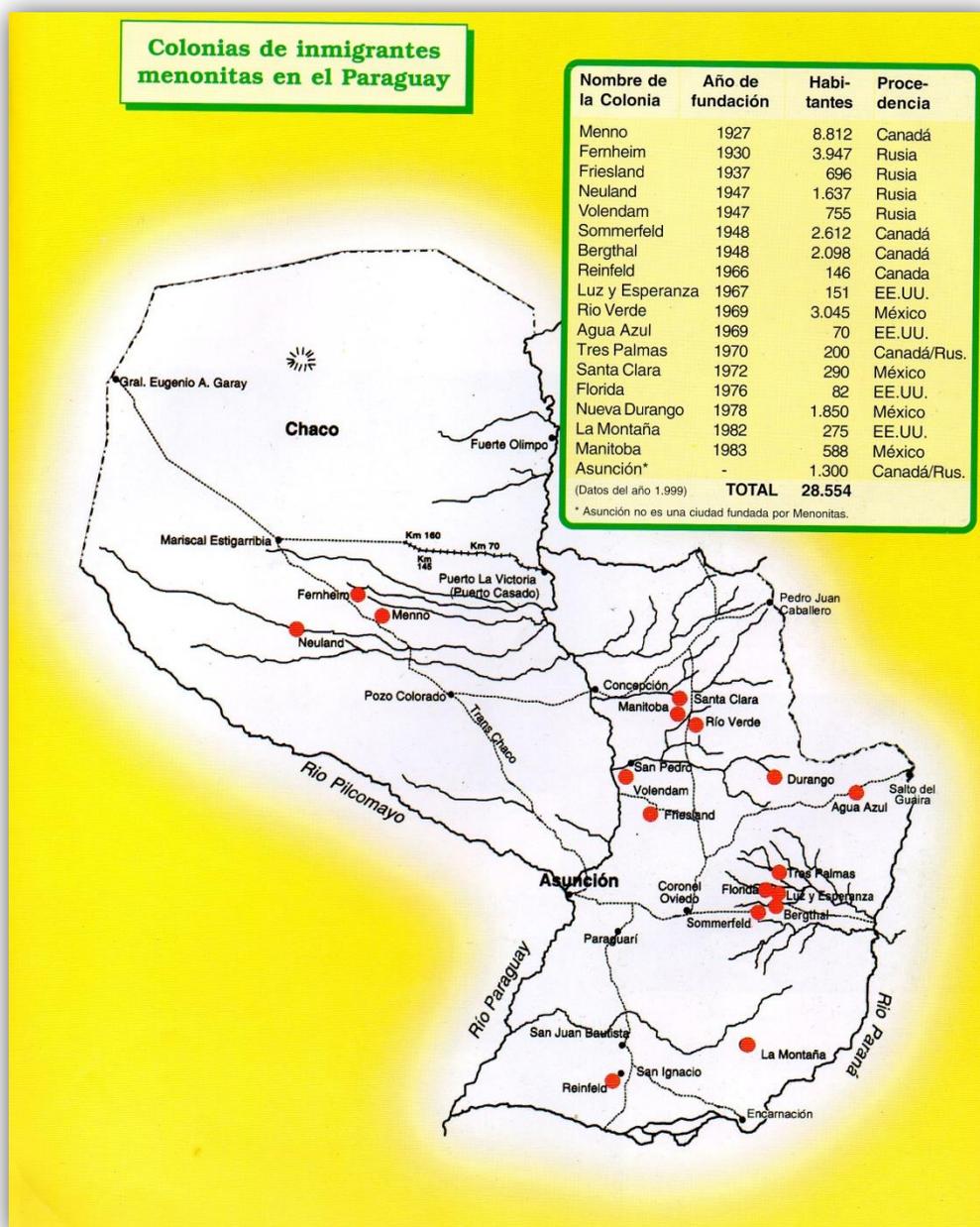
Esse livro cumpre seu papel legitimador da história dos imigrantes. Como veremos adiante, essa fonte apresenta um mapa evidenciando todas as colônias de imigrantes estabelecidas no Paraguai, indicando (em uma tabela) em ordem cronológica o ano de fundação de cada uma dessas comunidades, o número de habitantes e o país de origem de cada imigração. No que se refere ao número de habitantes, comparamos as informações extraídas do mapa com outras fontes mais atualizadas²³ e observamos que, entre os anos de 2003 a 2012, o número (total) de menonitas passou de 28.554 para 30.734.

Embora o título do mapa indique a existência (somente) de comunidades menonitas, constatamos que também há núcleos coloniais pertencentes à outra ramificação anabatista. As colônias Luz y Esperanza, Agua Azul, Florida e La Montañas são formadas por grupos Amish, povos construídos a partir de outras visões de mundo provenientes dos Estados Unidos, praticamente ausentes nas memórias menonitas e não menonitas; e quando contemplados são estereotipados.

²³ Folheto produzido pela Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay - Acomepa, p. 8.

Salientamos que o primeiro grupo de menonitas ocupou a região do Chaco Central e implantaram as colônias Menno, Fernheim e Neuland. A segunda corrente imigratória foi responsável pela formação de Sommerfeld, Bertgthal, Rio Verde, Santa Clara, Durango e Manitoba. E o terceiro grupo de anabatistas formaram as comunidades Luz y Esperanza, Agua Azul y La Montaña. Enfatizamos que o primeiro e o segundo grupo de anabatistas são descendentes dos grupos lideradas por Menno Simons e o terceiro surgiu em 1693 sob a liderança de Jacobo Amman.

Mapa 4: Colônias Menonitas implantadas no Paraguai (1927-1983)



Fonte: Conociendo a los Mennonitas: su origen, su fe y su presencia en el Paraguay. 2ª ed. Neufeld, Kornly, Filadélfia, 2003, p. 55.

Nesse quadro, é importante reiterar que essas distinções evidenciaram que a Anabatismo não foi um movimento homogêneo e que houve várias correntes. Conforme afirmado, desde sua origem esse movimento foi marcado por um contexto de cisão, dispersão e recomposição, que originou outros grupos similares com diversos enfoques.

Para Ratzlaff (1993), a diferença entre os anabatistas ocorreu devido ao seguinte contexto:

La trayectoria, migratoria, a través de más de cuatro siglos, por diferentes países del mundo, marcó a los diferentes grupos con rasgos distintivos, ya que, por siglos, no tuvieron contacto entre sí, o lo tuvieron en forma muy limitada, debido a las distancias y a la falta de medios de comunicación (RATZLAFF, 1993, p. 12).

Segundo o mesmo autor, os grupos menonitas apresentaram diferenças em seus princípios doutrinários e praticavam um sistema congregacional, ou melhor, cada congregação era considerada uma entidade autônoma. Assim, depreendemos que mesmo com a inserção da Confissão de Shleitheim não houve uma autoridade central e doutrinária permitindo interpretações subjetivas que incidiram em diversas alterações e originaram várias correntes anabatistas (RATZLAFF, 2006, p. 39).

Em consonância, Ratzlaff e Plett (1979) afirmam que não há uma uniformidade entre os menonitas e que essas fissuras provocaram o aparecimento de outros grupos, tais como dos Irmãos Menonitas (1860) e dos Irmãos Evangélicos Menonitas originados em 1880.

Na visão do historiador Wilson Maske (1999), essa heterogeneidade também pode ser explicada pela procedência de cada grupo e pelo grau de liberdade que cada colônia obteve em suas experiências anteriores. Desse modo, cada grupo refletiu o grau de abertura que lhe foi permitido durante as diversas experiências imigratórias em outras partes do mundo. O estímulo de alguns governantes (também contribuiu) permitiu que algumas comunidades desenvolvessem colônias mais autônomas e prósperas que outras.

Portanto, o estudo demonstrou que os menonitas construíram no Paraguai um contexto próprio de socialização, no qual reproduziram uma série de regras, valores, hábitos e costumes.

De acordo com Ratzlaff, as colônias podem ser classificadas em grupos mais conservadores que outros. Por isso, é oportuno ressaltar que esta tese enfatizará, sobretudo, o estudo da Colônia Fernheim pertencente ao grupo menos tradicionalista, característica essa que permitiu tratar de maneira diferente o contato com os indígenas consentindo a criação da primeira missão menonita no coração do Chaco paraguaio.

A identidade étnica menonita e seu modelo de colonização

Ao analisarmos o modelo de organização da sociedade menonita no Paraguai, observamos como essa congregação procurou se manter enquanto grupo etnicorreligioso. Conforme visto, os menonitas faziam(fazem) parte de uma sociedade religiosa alicerçada na doutrina anabatista, centrada na construção de uma identidade étnica alemã. Nesse aspecto, são fundamentais as reflexões de Fredrik Barth. Em suas palavras os grupos étnicos apresentam as seguintes características:

1. perpetua-se biologicamente de modo amplo,
2. compartilham valores culturais fundamentais, realizado sem patente unidade nas formas culturais,
3. constitui um campo de comunicação e de interação,
4. possui um grupo de membros que se identifica e é identificada por outros como se constituísse uma categoria é diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (BARTH, 1998, 189-190).

Essa reflexão permite entender os elementos que constituem o modelo de comunidade implantado pelos menonitas que se instalaram em diversas regiões do território nacional paraguaio. Há, contudo, de se ter em vista que, no caso dos menonitas, alguns elementos foram fundamentais para sua constituição, dentre os quais citamos: a fé anabatista, a língua e a cultura alemã que resultaram na formação de um grupo etnicorreligioso.

No que se refere aos menonitas, constatamos que estudar sua história significa identificar um conjunto de elementos que os constituem enquanto grupo etnicorreligioso. De igual forma, pode se dizer também que esses princípios procuram marcar uma diferença na vida dos menonitas estabelecidos no Paraguai, legitimam as regras, a conduta e a identidade para manutenção da unidade étnica do grupo. Diante desse quadro, sobre os elementos mencionaremos três que constituem a égide dessa comunidade.

O primeiro elemento que compõe o mundo menonita é a fé anabatista sustentada pela *Confissão de Schleithem*, criada na Suíça em 1527. Conforme afirmado, esse documento foi muito importante para nortear o conjunto de valores, práticas e moral dos anabatistas dispersos pela Europa. Nas colônias menonitas do Paraguai, esse documento continua sendo utilizado para unificar os membros das comunidades que se estabeleceram no país. Podemos afirmar esse dado a partir do folheto de propaganda (coletado durante a pesquisa) produzido em Filadélfia pela Associação das Colônias Menonitas do Paraguai (ACOMEPA). A análise dos artigos não deixam dúvidas sobre importância da *Confissão de Schleithem* na comunidade.

– Sola Scriptura: En asuntos de fe y moral, la Biblia es la autoridad máxima como palabra inspirada por Dios. La Iglesia de Cristo. – La comunidad de creyentes se reúne regularmente los domingos para la alabanza de Dios y escuchando la palabra de Dios a través de la prédica en base a la Biblia. Bautismo con base en la fe. – El bautismo es practicado a las personas jóvenes, adultas o ancianas que por propia convicción lo piden. Con ello se convierten en miembros de la iglesia. – Discipulado y vida santificada. Seguir a Cristo significa reconocer y aceptar el señorío de Jesús, hijo de Dios, y el resultado es una vida santificada todos los días.- Amonestación fraternal y disciplina comunitaria. – Se enfatiza en la responsabilidad mutua. En el caso de un comportamiento contrario a lo que confiesa y enseña la iglesia, se busca una solución pacífica de los conflictos entre los miembros. – Pacifismo: El principio del pacifismo no se limita a negarse a hacer el servicio militar y a no levantar el arma contra un ser humano en caso alguno, sino se entiende también como práctica activa para resolver los conflictos interhumanos de la vida cotidiana según los postulados de la palabra de Dios – en forma pacífica. Separación entre la Iglesia y el Estado El poder civil no debe interferir en asuntos de la iglesia, y viceversa. El creyente no debe ser obligado a actuar en contra de sus convicciones religiosas basadas en la palabra de Dios, lo que no le debe impedir ser un buen ciudadano y buscar el bien de la patria. *No al juramento*: Se basa en la expresa disposición bíblica (Mateo 5, 33-37), de que el no debe ser no, el sí debe ser sí, y nuestras palabras deben ser verdad. Por lo tanto no necesitamos del juramento ACOMEPA, p. 10-11).

Admitimos, portanto, que a fé continua sendo o primeiro e o principal elemento de integração da identidade religiosa menonitas. É através dos parâmetros dessa doutrina que os imigrantes construíram e regularam suas comunidades. Além de unir o grupo, a doutrina anabatista foi também um fator que identificou e é identificador, possibilitando a construção de uma categoria diferenciada frente a outros grupos. Segundo Barth, é esse processo que possibilita a identificação e a distinção dos grupos étnicos sobre as quais são levantadas as fronteiras étnicas (BARTH, 1963, p. 188-189).

O segundo elemento que marca a diferença entre os menonitas e outros grupos é a preservação de duas línguas: o alemão (língua materna) e o *Plattdeutsch* (língua ancestral, também conhecida como *baixo alemão* falado na Alemanha). Os menonitas preservam a língua alemã (ou alto alemão) para a esfera pública e para o ensino culto e o *Plattdeutsch* é utilizado na esfera doméstica. O *Plattdeutsch* é uma língua que parece uma mescla do alemão com o holandês, utilizado na Alemanha há mais de 400 anos. O *Platt* (dialeto) de Danzig tem sido o idioma materno dos menonitas russos desde o século XVIII (MASKE, 1999, p. 9). No Paraguai, foi possível constatar que em Filadélfia o alemão é a língua oficial, utilizada nas relações comerciais, na escola e na igreja, assim como em outras comunidades menonitas a

língua alemã também representa um símbolo de vinculação e de pertencimento à cultura germânica.

O terceiro elemento que favorece a constituição étnica dos menonitas é a germanidade, presente na forma de organização e nas estratégias de reprodução estabelecidas nas comunidades implantadas no Paraguai. De acordo com a professora Giralda Seyferth²⁴, os imigrantes de origem alemã que se mantiveram *isolados* por um período relativamente longo formaram núcleos coloniais etnicamente homogêneos e se destacaram pela identidade étnica mantida pelas ideias de germanidade ou *Deutschtum*.

Nas palavras de Seyferth (1982, p. 58), a germanidade é uma ideologia que tem como pressuposto a supremacia de seus membros em relação aos demais, seu princípio mobilizador tem como premissa básica a ideia da superioridade da nacionalidade alemã (ou a etnia). Nessa concepção, o povo alemão não precisa estar vinculado a um território específico, ou a um Estado, pois a nação é herdada como uma condição étnica.

Desse modo, “etnia e nacionalidade são recebidas como herança ancestral e perpetuadas pelo uso do idioma alemão, pelo espírito do povo alemão e por outros critérios da mesma natureza, especificados no *Kultur* alemão e numa tradição popular germânica” (SEYFERTH, 1982, p. 2-3).

Processo similar ocorre com os povos menonitas no Paraguai, permitindo aos colonos manterem um elo com a pátria alemã, ou seja, uma contínua reafirmação dos valores étnicos. Nessas colônias, o *Deutschtum* está muito presente nas comunidades e são constantemente reavivadas principalmente nos eventos promovidos pelas escolas alemãs, congregações e outras instituições, que oficialmente estão vinculadas com as igrejas.

Paralelamente, a germanidade, abordaremos o último elemento identificado nas colônias menonitas do Paraguai, também pesquisado por Seyferth. Trata-se do *ethos* do trabalho alemão, conforme a autora o fenômeno da imigração alemã também trouxe a ideia de valorização do trabalho no contexto da modernidade ocidental. De acordo com essa ideologia, os menonitas, por serem de origem germânica, teriam “[...] maior capacidade de trabalho” e disposição para o desenvolvimento agrícola e industrial (SEYFERTH, 1982, p. 1-2).

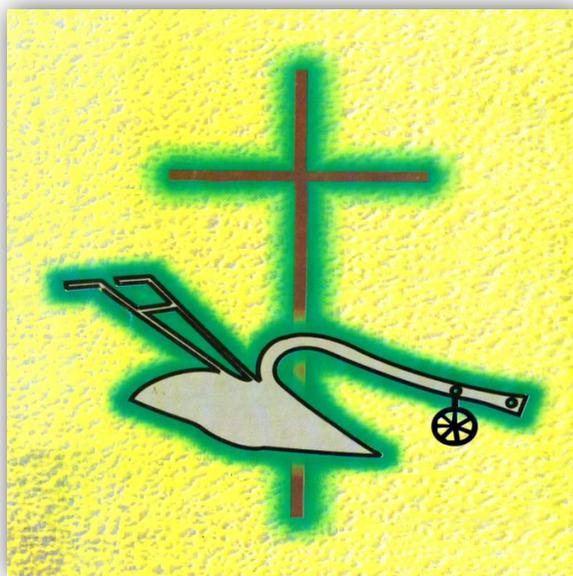
Assim entendemos, que, na visão menonita, estes vieram imbuídos da missão de desenvolver uma ética do trabalho e civilizar o Chaco, repleta de índios vistos como inferiores e ociosos. Dessa maneira, os conceitos de raça, civilização e trabalho e desenvolvimento se

²⁴ Professora do Museu Nacional que realizou várias pesquisas etnográficas da imigração alemã na região do Vale do Itajaí-Mirim em Santa Catarina.

combinaram e impulsionaram outras formas de discriminação. Nessa perspectiva, os menonitas seriam, portanto os portadores da civilização e do progresso e vieram ao Paraguai para modernizar a economia do país.

No Paraguai, chamou nossa atenção as propagandas menonitas em relação ao *ethos* do trabalho. Notamos que nos materiais de divulgação produzidos nas colônias havia um discurso valorativo e enaltecedor acerca do imigrante menonita, descritos como portadores do desenvolvimento. Para representar esses atributos foram utilizados dois símbolos: a imagem da cruz e do arado.

Figura 1: Fé e Arado: o modelo de colonização menonita



Fonte: Folheto publicado pela Associação das Colônias Menonitas do Paraguai-Industrialización el valor agregado, Dyck, s/d, p. 16.

Conforme essa concepção, a cruz e o arado são símbolos que representam a religiosidade e a disciplina, ou seja, divulgam que a prosperidade das colônias é fruto de uma sociedade comunitária alicerçada na fé e no trabalho. Cultivar a terra com a proteção divina, trabalho e religião são noções onipresentes, conceitos arraigados ao modo de ser menonita nas colônias.

Ao evocar esses símbolos, os imigrantes buscam demonstrar que o trabalho do imigrante é vital para um país estrangeiro e contribuem para superar os limites da agricultura e incentivam a ascensão por meio do trabalho. Entendemos que essa imagem se tornou um dos principais símbolos dos imigrantes estabelecidos no Paraguai e continua sendo

amplamente divulgada através da mídia, ou em forma de calendários, vídeos, folhetos e memórias.

A partir desse cenário, internalizamos que os menonitas formam um grupo etnicorreligioso que se configura a partir de dois elementos: a fé anabatista e a germanidade. As fontes revelaram que esse processo continua presente em todas as colônias implantadas no território nacional e é amplamente reavivado.

É sob esse prisma que se estruturou a construção da imagem do colono, disciplinado e trabalhador que atravessou o mundo para colonizar o *Infierno Verde* e transformá-lo na *Tierra de Promisión*.

Veículos de divulgação étnica: a imprensa e a Associação Menonita

Como vimos anteriormente, chamou nossa atenção a publicação de materiais que divulgam a história da colonização menonita em todo o mundo e a capacidade de produzir conhecimentos históricos e etnográficos sobre seu próprio povo. Percebemos que, *falar sobre si mesmo*, através da construção de memórias, obras comemorativas, folhetos, documentários, é uma constante entre os imigrantes e está atrelada a um conjunto de fatores, dentre os quais destacamos a afirmação da identidade coletiva do grupo e a necessidade de justificar essa presença no Paraguai.

Em linhas gerais, essas produções²⁵ apresentam um discurso e classificatório que enaltece a presença do imigrante demonstrando, comparativamente, como era a região antes e depois de sua chegada. Nesse cenário, os imigrantes assumem o discurso de progresso e de que, portanto são capazes de desenvolver um projeto de modernização no país.

As fontes coletadas demonstraram que os autores adotaram um estilo de escrita positivista, seguindo uma rígida ordem cronológica com o objetivo de explicar os fatos relacionados ao movimento naquele país preocupando-se mais com os acontecimentos. Observamos que as narrativas são carregadas de datas consideradas históricas e que tem a propriedade de conservar informações que remetem: “[...] em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1996, p. 366).

²⁵ As fontes referem-se ao conjunto de folhetos propagandísticos coletados em Assunção e no município de Filadélfia (ver anexo).

Quanto às obras memorialísticas, notamos que os menonitas foram representados como portadores da civilização e do progresso devido ao suposto *ethos* do trabalho. As representações contidas nesses materiais são permeadas por um discurso que exalta a cultura alemã e enaltece, principalmente, os grupos menos conservadores reservando-se poucos parágrafos aos grupos mais tradicionalistas.

A maioria das fontes coletadas durante a pesquisa são formados por livros de memórias que, evidentemente, contêm uma série de representações sobre a história dessa colonização e sobre a ação missionária realizada entre os povos do Chaco paraguaio. Além dos livros encontramos também os folhetos que funcionam como meio de comunicação para explorar e divulgar o desenvolvimento da pecuária, da agricultura e da indústria da região chaquenha, mas na realidade, sua função é mais complexa, pois eles também servem para criar uma imagem positiva do imigrante para a população local e para outros menonitas localizados em outras partes do mundo. Folhetos também foram produzidos em forma de documentários e ajudaram a compor os pilares que sustentam essa *sociedade religiosa*.

Nesse sentido, uma discussão sobre memória também faz sentido para a compreensão dos povos menonitas estabelecidos no Paraguai, pois para eles a memória era “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, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1996, p. 476).

Além desses veículos de propaganda, os imigrantes estabelecidos no Paraguai também fundaram instituições para representar seus interesses, por esse motivo em 1972, foi criada a *Asociación de Colônias Mennonitas del Paraguay*. Essa instituição é um órgão que representa os interesses socioeconômicos dos imigrantes residentes no país. O prédio (localiza-se na Rua República de Colômbia, nº 1.050, em Assunção-PY), além de se prestar para questões comerciais, divulgação, também funciona como uma pousada particular para os imigrantes que desembarcam na capital.

Esse modelo institucional foi inspirado no Comitê Central Menonita dos Estados Unidos (criado no século XIX) e atualmente simboliza a presença do poder econômico menonita associado ao agronegócio que transformou (sobretudo) a região do Chaco em um importante polo industrial do território nacional.

O papel da escola nas comunidades menonitas

Como vimos, a preservação da identidade religiosa e étnica é vital para os menonitas. E a escola é muito importante nesse processo, pois, além da família e da igreja, é essa instituição que tem a função de introduzir o educando no mundo dos valores culturais e da tradição religiosa menonita. Por essa razão, a educação foi considerada prioridade para os imigrantes, principalmente para os grupos mais conservadores que adotaram os princípios bíblicos como alicerce para sua base educacional.

Durante os primeiros anos de colonização as primeiras aulas foram ministradas sob as árvores até que os prédios ficassem prontos. As igrejas foram utilizadas como escolas-igreja e contava com a colaboração de toda comunidade para sua manutenção. “Las aldeas ya tenían sus escuelas cuando la mayoría de las familia vivían todavía en chozas precarias o en carpas”²⁶. Em outras palavras, a educação ocupava um espaço essencial para esse modelo de sociedade, pois reproduziam os valores da cultura menonita.

A educação continua sendo de extrema importância para a manutenção do *Deutsch*, da língua e da tradição alemã. Assim como em outras partes do mundo, os núcleos coloniais que se estabeleceram no Paraguai também se ocuparam com a criação de escolas que ministravam aulas em idioma alemão. Conforme a Lei n° 514, a administração das escolas deve ser realizada pelas próprias autoridades das comunidades, isso ocorre principalmente nas colônias mais conservadoras (Menno, Manitoba e Rio Verde), não há interferência do Ministério da Educação e da Cultura da República Paraguaia.

De acordo com Wilson Maske (1999), a escola menonita tem como principal objetivo a transmissão dos princípios morais e religiosos dos colonos. Desse modo, a escola deve ser um lugar de reprodução, manutenção e preservação das tradições e da língua (alemã). Ao lado desse ensino, o convívio dentro da escola deve ser organizado de maneira que os princípios e as regras anabatistas sejam vivificados e compreendidos pelos alunos como aliados à perspectiva de um *bom menonita*.

As relações sociais internas nas escolas menonitas são pautadas pela ordem e pela disciplina. Nas comunidades mais tradicionalistas, o professor é escolhido pelo grupo e mantém uma série variada de castigos e punições. De acordo com Ratzlaff, há uma diferença na estrutura curricular entre as colônias. As mais tradicionalistas criaram escolas que

²⁶ Informações extraídas do folheto La Educación Base del Desarrollo y del Bienestar Social, s/a – s/d), ed. Colonias Mennonitas del Paraguay (ver anexo).

funcionam até o sétimo ano para os meninos e até o sexto ano para as meninas. O ensino é proferido em alemão e tem como base os princípios bíblicos, a leitura do Fibel (um livro de catequese), o “himenário” e matemática. Nesse modelo de sociedade, não se almeja a continuidade de estudo em universidades ou mesmo a mandar seus filhos para estas instituições (RATZLAFF, 1993, p. 10-11).

Nas colônias menos conservadoras, como Fernheim, foram adotados no currículo escolar o alemão e o espanhol (como língua estrangeira), e os professores são formados para exercer sua função. Além de escolas do Ensino Fundamental, também há o Ensino Médio e o profissionalizante. Os membros da Colônia Fernheim também podem cursar o ensino superior em Assunção e recebem ajuda da Alemanha (materiais educativos, e livros de literatura). Como medida para qualificação do processo educacional, chegaram ao Paraguai professores alemães para contribuir na formação docente, de maneira que os estudantes da educação básica pudessem ter seus diplomas reconhecidos para os estudos universitários na Alemanha²⁷.

De acordo com Seyferth, a função étnica das escolas nas comunidades de colonização alemã era a mesma que o da igreja: “[...] socializar a criança na sua língua materna, e com isso dar a ela a marca diferenciadora mais importante; junto com a família somam esforços para assegurar o uso cotidiano da língua de origem [...]” (SEYFERTH, 1986, p. 61).

Conforme afirmado, as comunidades menonitas estabelecidas no Paraguai, seus membros preservam o idioma alemão e o *Plattdeutsch*. De acordo com Ratzlaff, o alemão tem sido o idioma institucional. As comunidades menos tradicionalistas, tais como Fernheim, já permitem o uso do idioma espanhol na escola e, também, a saída de seus membros para estudarem fora da comunidade, realizando seus estudos em universidades (RATZLAFF, 1993, p. 10-11). Reiteramos que isso ocorre, porque a Colônia Fernheim é fruto de um grupo de menonitas menos conservadores, sua experiência anabatista diferenciou-se do grupo proveniente do Canadá.

Assim, educar para os menonitas na escola tem um papel que ultrapassa a questão da alfabetização. Apesar das comunidades apresentarem características mais conservadoras que outras, em linhas gerais, o papel da escola continua cumprindo a mesma função, ou seja, funciona como um suporte da consciência étnica do grupo, além da escrita seu papel também

²⁷ RATZLAFF, Gerhard. *Entre dos fuegos: los mennonitas en el conflicto limítrofe entre Paraguay y Bolivia 1932-1935*, p. 10.

é a transmissão do idioma, das tradições e da germanidade como fator de coesão dos menonitas (SEYFERTH, 1986, p. 61).

Diante dessas características, enfatizamos que o povoamento menonita no Paraguai é antes de tudo a história de uma congregação que tenta se diferenciar das outras pessoas através da religião, do idioma e da germanidade. No entanto, ressaltamos que apesar de todas as colônias serem anabatistas algumas colônias apresentaram aspectos mais conservadores que outras. Por esse motivo, apresentaremos a seguir uma síntese da história das colônias que se estabeleceram (sobretudo) na região do Chaco paraguaio entre os anos de 1927 a 1947.

Colônia Menno: *Ora y trabaja*

A primeira comunidade menonita implantada no Paraguai foi a Colônia Menno, que recebeu essa denominação em homenagem à antiga liderança de Menno Simons, (precursor do grupo de anabatistas pacifistas). Os fundadores dessa comunidade são procedentes do Canadá e saíram de Manitoba em 24 de novembro de 1926 (por causa do fechamento de suas escolas) e chegaram a Puerto Casado (Chaco paraguaio) em 31 de dezembro desse mesmo ano.

Esse núcleo colonial se transformou em distrito em 1925 e recebeu o nome de Loma Platta (localizada a 3 km de Filadélfia). Menno está localizada no Departamento de Boquerón a 454 km de Assunção e foi oficialmente fundada em 1927. E, assim como os indígenas, os colonos dessa comunidade enfrentaram a tarefa de colonizar o Chaco em suas condições naturais.

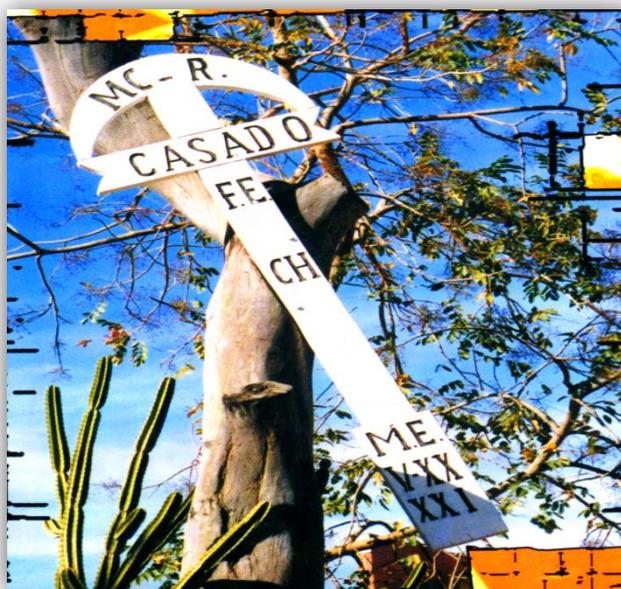
De acordo com a análise das obras menonitas e da pesquisa realizada na Colônia Menno, constatamos que o processo de organização dessa comunidade se diferenciou das demais colônias que se estabeleceram no Chaco paraguaio. Conforme afirmado, os imigrantes que fundaram essa comunidade eram provenientes do Canadá e pertenciam a uma ramificação mais conservadora do anabatismo, por esse motivo tentam manter certo distanciamento da população local, preservam um modelo próprio de vestimenta e quase não se comunicam com as pessoas que não pertencem ao grupo.

Segundo Friesen (1977), os primeiros anos de colonização foram desafiadores para os colonos de Menno “Tuvieron que sobreponerse a tantas dificultades con o que no habían contato de antemano” (p. 13). Somente após um ano e meio de espera, levantaram um

acampamento no território chaquenho conseguindo desenvolver gradualmente uma comunidade, de acordo com seus princípios religiosos a partir da formação de uma comunidade que manteve o alemão como idioma oficial e construíram sua própria escola.

Essa presença foi simbolizada na colônia Fernheim a partir da introdução da cruz pioneira implantada por um grupo contratado pelos menonitas estadunidenses que estiveram no Paraguai. O objetivo era avaliar as terras que seriam adquiridas pelos primeiros menonitas. A seguir, inserimos uma imagem da cruz original implantada pela expedição.

Figura 2: O símbolo da implantação das colônias menonitas no Paraguai



Fonte: A imagen foi extraída da obra *Conociendo a los Mennonitas: su origen, su fe y su presencia en el Paraguay*. 2ª. ed. Neufeld, Kornly, Filadelfia, set-03, p. 1.

A cruz pioneira foi implantada no dia 20 de maio de 1921, pela Expedição Menonita ou *Mennonitische*²⁸ *Expedition* (ME), que partiu de Assunção no dia 30 de abril de 1920, em direção ao interior do Chaco paraguaio, para avaliar o território que seria comprado pelos novos moradores. Essa expedição²⁹ foi liderada por Samuel Mc Roberts, Carlos Casado (dono das terras vendidas aos menonitas), Fred Engen e Carl Hettman (funcionários de Roberts que acompanhavam a expedição).

²⁸ Essa expedição foi organizada pelo Comitê Central Menonita dos Estados Unidos que contratou uma equipe para avaliar as terras que seriam compradas pelos menonitas que ocupariam o território paraguaio.

²⁹ Gerhard Ratzlaff. *História, fé y Prácticas Menonitas: un enfoque paraguayo*, p. 154-155.

Os imigrantes optaram por implantar a cruz sob uma árvore de aroeira, para expressar a ideia de longevidade que a madeira traduz, assim como a fé, a solidez e a força da cultura menonita, que, apesar dos séculos e das perseguições, manteve-se firme em suas tradições³⁰

Atualmente, a cruz está sob uma árvore de aroeira situada em frente ao museu da Colônia Menno. Essa imagem é muito explorada por isso foi reproduzida em várias obras menonitas, transformada em um dos principais monumentos da Colônia Menno.

Quanto ao processo de colonização, as memórias relatam que durante os primeiros anos os moradores de Menno, grupo formado por pequenos agricultores e produtores de leite, iniciaram a pecuária.

Em junho de 1937, o centro administrativo da Colônia Menno no município de Loma Plata fundou uma nova administração que se ocupou da produção de derivados do leite tais como manteiga, queijo, leite condensado, iogurte, creme de leite, todos comercializados a partir da marca de lácteos Trebol. Atualmente, essa administração é a cooperativa de Chortitza, responsável pelas fábricas de lácteo. O setor agropecuário é organizado pela SAP (Serviço Agropecuário)³¹.

O setor religioso de Menno é formado pela Congregação Menonita Menno, constituída por 14 subcongregações, estando a sede da colônia situada no município de Loma Plata, responsável pela organização administrativa. A sociedade menonita estabelecida na colônia é formada por grupos de diferentes níveis econômicos distribuídos entre as zonas urbana e rural, estes demonstram menos integração com a sociedade nacional. Em linhas gerais, o principal objetivo da Colônia Menno foi a de reproduzir uma comunidade semelhante àquela que havia em Manitoba, mantendo-se as mesmas características conservadoras (tentativa de isolamento), por isso, inicialmente, não contou com a participação da mão de obra indígena para construir suas colônias e pautou-se principalmente na agricultura familiar como principal forma de subsistência.

Um elemento importante a ser considerado nesse processo foi a criação de monumentos. Durante a pesquisa, observamos um conjunto de monumentos espalhados nas distintas colônias. Diante disso, surge a importância das reflexões de Le Goff (1996) ao afirmar que todo documento é monumento, pois todo documento é fruto de escolhas e de intenções de quem o elabora. Para o autor, o documento é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Nessa visão, depreendemos

³⁰ Menno: Colonia Pionera en el Chaco Paraguayo, 2014, p. 11.

³¹ Torraca, Mirta. Imigração e Colonização no Processo de Legitimação do Chaco Paraguai (1921-1935), p. 52.

que ao longo dos anos os menonitas empreenderam esforços para construir monumentos, objetivando manter a *identidade*, individual ou coletiva, e suas tradições.

Fernheim: fé, trabalho e concórdia

Com o lema *fe, trabajo y concordia*, os refugiados de origem alemã provenientes da antiga União Soviética fundaram, no dia 1º de julho de 1930, a segunda comunidade menonita implantada no Chaco central paraguaio. Essa segunda corrente de imigrantes fundou a Colônia Fernheim (*Hogar Lejano*) por intermédio do Comitê Menonita Norte-Americano, que conseguiu a liberação dos colonos da Europa em 1929. A sede da colônia está localizada em Filadélfia³².

Figura 3: Monumento construído em 1980 em homenagem ao 50º Aniversário de Filadélfia: *concordia, trabajo y fe*



Fonte: Disponível em: <http://www.fernheim.com.py/es/turismo/>. Acesso em: 10 dez. 2017.

³² As informações inseridas no texto foram extraídas do site disponível em: <https://translate.google.com.br/translate?hl=ptBR&sl=es&u=http://www.fernheim.com.py/&prev>. Acesso em: 05 dez. 2017.

Filadélfia é o centro administrativo da Colônia Fernheim desde 2006. Sua localização é próxima a outras comunidades, está situada a oeste da Colônia Menno e ao sul de Neuland. O município foi promovido em 1933 (pelo governo paraguaio) a capital departamental, cobrindo uma área de 13.879 km² e está dividido em três partes: zona industrial, comercial e área residencial. Filadélfia reflete a arquitetura germânica em suas casas, praças, jardins, monumentos, arquivo e um conjunto de museus que demonstram a preocupação com a memória dos imigrantes.

O monumento intitulado *Fé, trabalho e concórdia*, localizada no centro do município de Filadélfia, é um dos símbolos que expressa o modelo de colonização implantado por esse grupo de menonitas que se diferenciaram dos membros da Colônia Menno. Além das distinções, é importante enfatizar as semelhanças identificadas entre as mencionadas colônias. Dentre elas, destacamos a valorização da memória como instrumento de legitimação da memória coletiva dos imigrantes. Nesse olhar, a memória coletiva é um instrumento de poder que representa a luta pela dominação da recordação e da tradição como manifestação da memória (LE GOFF, 1996, p. 410).

Quanto à organização da colônia, desde 1931, Fernheim fundou “[...] un complejo industrial, un almacén o centro comercial con un edificio administrativo con un salón para las asambleas y las oficinas correspondientes” (DURKSEN; HARDER, 1980, p. 38). Esse processo de organização permitiu a esse grupo a construção de uma gestão autônoma na área de saúde, educação e experiências inéditas entre os povos indígenas dessa região.

Com o passar das décadas, sobretudo após a criação da ASCIM³³ em 1978, ocorreu um considerável surto industrial no território Chaquenho, *despertando* a região para os contextos nacional e internacional, por meio da produção de lácteos, do desenvolvimento da pecuária, da agricultura mecanizada, da indústria de óleo, de metal, da madeira, etc.

Devido ao seu modelo de organização econômico, em poucas décadas, a região se transformou em um importante centro comercial oferecendo, ao mesmo tempo, emprego e instalação de várias instituições como hospitais e escolas. Todo esse processo de desenvolvimento possibilitou um maior entrosamento entre os imigrantes e a comunidade autóctone, ocorrendo, inclusive, a primeira fase de evangelização menonita, na qual a maior parte dos povos indígenas chaquenhos foi *convertida ao menonismo*, expandindo o número de novos “adeptos” para a missão Yalve Sanga (tema abordado no Capítulo III).

³³ Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita oficialmente implantada em 1978.

A década de 1930 também foi marcada pela construção das primeiras escolas primárias e, em 1978, foi inaugurada a primeira escola para formação de professores no Chaco; o Instituto de Formação Docente das Escolas Menonitas, oficialmente reconhecido pelo Ministério da Educação e Culto do Paraguai. Atualmente, Fernheim também possui um conjunto de hospitais, um clube esportivo, uma pista de aterrissagem, um lar para os idosos e a *Cooperativa Colonizadora Multiactiva Fernheim*. A colônia ainda possui um conjunto³⁴ de museu entre eles o *Jakob Unger*. A Colônia também é responsável pela manutenção de um hospital psiquiátrico, um orfanato localizado em Assunção e das Escolas Bíblicas, sendo uma delas o Instituto Indígena Menonita (RATZLAFF, 2003, p. 10).

Desde sua criação, Fernheim comportou-se, de forma diferenciada da Colônia Menno. Um desses momentos pode ser exemplificado durante a eclosão da Guerra do Chaco, momento em que a Colônia Menno, através da justificativa da Lei nº 514, alegou seu pacifismo, para se manter neutra na guerra. Ao contrário de Menno, Fernheim disponibilizou seu hospital aos soldados paraguaios que estavam feridos e abasteceu as tropas com alimentos e água. Para os imigrantes, a Guerra do Chaco propiciou um bom momento de relação comercial entre a colônia e o governo paraguaio.

Ressalvamos que a reação dos membros da Colônia Fernheim representou a experiência dessa comunidade na Rússia, que a transformou em um grupo menos conservador e tradicionalista. Isso esteve refletido na sua pronta participação na Guerra do Chaco colaborando com o exército paraguaio a partir da entrega de alimentos, transporte de materiais bélicos e no atendimento aos soldados feridos. Ou seja, a experiência vivida na Rússia possibilitou que eles obtivessem outra visão sobre a guerra, o que os levou a ajudar o Paraguai, pois também se identificaram com a causa e estavam em defesa do território recentemente adquirido (TORRACA, 2006, p. 53-54).

Durante os primeiros anos de colonização, as memórias menonitas relatam que os colonos de Fernheim necessitaram enfrentar o clima quente, a falta de água potável, uma epidemia de Tifo em três aldeias (nas quais 62 pessoas acabaram sendo vitimadas pela doença) e lutas internas que provocaram a cisão³⁵ do grupo. Entretanto, o modelo de colonização adotada pelo grupo alicerçado na industrialização permitiu o rápido crescimento

³⁴ Jacob Hunter, Menno Simon e o Museu Interétnico são nomes dos museus localizados no centro do município de Filadélfia. Esses locais funcionam de segunda a sábado.

³⁵ Em 1937, foi fundada uma nova colônia menonita denominada Colônia Friesland (*Tierra Amiga*). A nova comunidade constituiu-se a partir de um grupo de imigrantes que, desmotivados pela geografia da região e pelo surgimento de epidemias, emigraram de Fernheim para a parte oriental do Paraguai.

da comunidade. Atualmente, o município possui aproximadamente 18.000 habitantes e se tornou o centro da vida econômica, cultural e espiritual dos imigrantes.

Através dessa trajetória, percebemos que Fernheim conseguiu estabelecer uma próspera colônia no coração do Chaco a partir de um conjunto de esforços (auto-organização, exploração da mão de obra indígena, financiamento externo e apoio do governo paraguaio) propiciando o acúmulo de um grande patrimônio no Paraguai. É, certamente, nessa perspectiva que se deve entender a dinâmica sociocultural de Fernheim, que permitiu manter contato como os Enlhet Norte, diferenciando-se da Colônia Menno (vide Capítulo III).

Colônia Neuland

Essa terceira comunidade estabelecida no Chaco foi composta por refugiados da segunda Guerra Mundial que se encontravam presos nos campos de refugiados na Alemanha e que, com o auxílio do Comitê Central Menonita Norte-Americano, conseguiram legalizar suas vindas ao Paraguai.

Esse povoamento foi fundado em 1947 e recebeu o nome de Colônia Neuland ou *Terra Nova*. Assim, como as outras colônias os habitantes dessa comunidade precisaram vencer o clima quente, a falta de água potável e a geografia do Chaco paraguaio. Devido a essa realidade, em 1953, muitos imigrantes desistiram das terras e voltaram para à Alemanha (TORRACA, 2006, p. 54).

Os primeiros assentamentos de Neuland foram estabelecidos em meio à vegetação nativa e foi nesse contexto que deram início à agricultura. Essa colônia também foi organizada a partir da formação de aldeias, compostas inicialmente por 45 famílias, sendo que cada uma recebeu seu lote de terra formado por 6 a 12 hectares.

O material utilizado na construção das casas era muito rudimentar, composto principalmente por barro e madeira. Todos os membros da família participavam da construção de suas residências e nos trabalhos comunais. Tendo como suporte o lema *um por todos e todos por um* conseguiram desenvolver uma atividade comercial na colônia. A comunidade Neuland, assim como as demais colônias, desenvolveu o estilo de vida comunitário, fortalecendo o desenvolvimento da colônia e a formação de uma cooperativa, em 1949, denominada Cooperativa Colonizadora Neuland. Construíram ainda várias instituições para a

comunidade, entre elas podem ser citados: o Hospital Central, o Lar dos Idosos, uma serraria e uma usina elétrica.

O setor religioso de Neuland é constituído por duas congregações: a Igreja Menonita e a dos Irmãos Mennonitas. A área da educação é formada por escolas de 1º e 2º graus reconhecidos pelo Ministério da Educação e Cultura do Paraguai. De acordo com os dados da *Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay* (ACOMEPA³⁶), até o ano de 2012 a colônia era formada por 1.615 habitantes e sua principal fonte de renda girava em torno da agropecuária e da produção de carne e leite.

Dessa forma, podemos afirmar que o estudo das colônias menonitas revelou que essas comunidades são formadas por grupos etnicorreligioso que, para manter seus princípios morais, religiosos e socioeconômicos, se estabeleceram no Paraguai e contribuíram para a consolidação do Estado Moderno paraguaio. Assim foi possível entender quem são os menonitas. Como se organizam. E porque se estabeleceram no Paraguai.

No próximo capítulo, abordaremos especificamente o processo de criação e implantação da Missão Menonita no Paraguai: Yalve Sanga, a primeira experiência missionária na América do Sul.

³⁶ A Associação das Colônias Menonitas do Paraguai ou Acomepa é uma associação formada pelas comunidades: Menno, Fernheim Neuland, Friesland e Volendam. O objetivo dessa instituição é promover a cooperação e a cooperativa das mencionadas colônias a partir dos princípios bíblicos dos menonitas (ACOMEPA, 2012, p. 1-4).

CAPÍTULO III

YALVE SANGA: A CRIAÇÃO DA MISSÃO MENONITA NO CHACO PARAGUAIO (1936-1960)

Al nuevo ambiente de los colonos europeos se sumaron nuevos vecinos: Indígenas de la tribu Lengua. Esta situación abrió un capítulo nuevo, nunca antes conocido en la historia menonita, es decir la convivencia con un grupo étnico cuya marcada diferencia cultural obligó a ambas partes desarrollar tolerancia mutua (DUERKSEN; HARDER, 1980, p.97).

O presente capítulo aborda, essencialmente, o processo de criação da Missão Yalve Sanga, instaurada no Chaco Central paraguaio pelos membros da Colônia Fernheim, uma experiência única que ainda não havia sido registrada entre os menonitas de outras partes do mundo até o início do século XX. A instauração desse empreendimento ocorreu em 1936, a partir da criação do projeto missionário *Luz a los Indígenas* e representou o estabelecimento de uma nova configuração do controle do trabalho e dos recursos dos povos indígenas chaquenhos. Inicialmente, esse projeto foi conduzido por missionários menonitas que trabalharam ativamente junto aos povos indígenas chaquenhos até o ano de 1960.

Em vista disso, procuraremos examinar a criação e o sentido desse projeto, o modelo missionário empreendido e as práticas adotadas na missão a partir dos discursos produzidos pelos próprios imigrantes em livros de memórias e comemorativos, folhetos, fotografias e documentários. Assim, o desafio é percebermos até que ponto a missão foi mais um mecanismo colonialista que objetivou a transformação dos indígenas em “cidadãos úteis” para o Estado paraguaio.

Fernheim: o “berço” missionário

Dentre as comunidades estabelecidas no Chaco central, a Colônia Fernheim revelou-se de grande importância nesta pesquisa, pois foi no seio dessa comunidade que surgiu a primeira missão menonita. Desde sua implantação, essa colônia apresentou configurações

histórico-estruturais que divergiram³⁷ dos demais núcleos de povoamento menonita estabelecidos no Paraguai. Assim, para compreendermos os motivos que levaram à criação da missão, é importante reconhecer alguns elementos (que, de forma geral, caracterizaram essa comunidade), que influenciaram no processo de implantação da atividade missionária. Para iniciar essa discussão, três questões deverão ser observadas sobre a Colônia Fernheim: a) as características econômicas; b) as características religiosas; e c) a influência da Guerra do Chaco no processo de implantação da missão.

De acordo com Ratzlaff³⁸, desde o princípio de seu estabelecimento, os membros de Fernheim apresentaram as seguintes características “[...] fe, principios, convicciones y valores bien claros” [...]. Era o grupo mais progressista no tocante ao aspecto econômico e o mais heterogêneo em termos de congregações religiosas.

A comienzos del siglo XX los menonitas de Rusia habían alcanzado un alto nivel de desarrollo económico, cultural y religioso y estaban integrando más y más a la sociedad local. Pero todo [...] se vino abajo, comenzado con la revolución comunista y terminada con la Segunda Guerra Mundial. Las colonias menonitas con sus intenciones y estructura fueron destruidas. Lo que sobrevivió a la destrucción fue la fe y los valores bíblicos. Sin embargo, lo que murió fue sepultado en Rusia resucitó con los menonitas que llegaron al Paraguay (RATZLAFF, 2006, p. 133).

Nesse discurso, temos registrados os principais elementos políticos, ideológicos, culturais e teológicos que conduziram a empresa colonizadora da comunidade Fernheim. Na perspectiva de Ratzlaff, a chegada ao Paraguai representou mudança e esperança de uma nova vida, mas cuja experiência já havia sido vivenciada na Rússia. Desse modo, o contexto de prosperidade econômica, cultural e religiosa russa serviu de modelo para a construção do centro comercial e industrial implantado no Chaco.

Entendemos que esse cenário é muito semelhante ao que Quijano denominou de “Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem sucedido”³⁹. Assim, compreendemos que os membros de Fernheim já haviam incorporado o capitalismo como padrão de controle de trabalho em suas colônias russas, interrompido por causa da Revolução de 1917 e pelas consequências provocadas pela

³⁷ Os autores Ratzlaff e Maske já haviam mencionado que não havia uma homogeneidade entre os grupos menonitas e que as comunidades refletiram antigas experiências imigratórias.

³⁸ RATZLAFF, Gerhard. *História, fé y Prácticas Menonitas: un enfoque paraguayo*. 2006, p.164.

³⁹ QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. 2005, p. 3.

Segunda Guerra Mundial. Para Ratzlaff, a chegada ao Paraguai representou a possibilidade de reconstruir o que havia sido experienciado na Rússia.

Desse modo, o contexto de prosperidade econômica, cultural e religiosa russo representou o capitalismo como nova estrutura do controle de trabalho. Isso justifica o modelo de economia implantada em Fernheim voltada para construção de fábricas e comércio e a organização de um comitê administrativo geral denominado *Oberschulze* instaurada no Paraguai.

Durante el año de 1931 se fundó el centro de la nueva colonia con un complejo industrial, un almacén o centro comercial con un edificio administrativo con un salón para las asambleas y las oficinas correspondientes. A fines del año de 1931 se completó un aserradero, una prensa y fábrica para aceite y un modesto molino harinero. Los colonos plantaron algodón, porque este producto les trajo ciertas entradas económicas (DUERKSEN; HARDER, 1980, p. 38).

Essa estrutura administrativa se diferenciou das demais colônias ao apresentar uma nova forma de controle de trabalho, dos recursos e produtos em torno do capital. Assim, entendemos que a estrutura da Colônia Fernheim “[...] establecía, por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control de trabajo. “[...]una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo” (QUIJANO, 2005, p. 4). Esse processo foi aliecerçado na distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial.

O segundo elemento identificado em Fernheim, que se diferenciou das demais comunidades, foi à constituição das igrejas. Nessa colônia foram fundadas três congregações: a Igreja dos Irmãos Menonitas, a Igreja da Irmandade Evangélica Menonita e a Igreja Menonita (esse conjunto formava o Conselho Superior das Igrejas). Essa característica possibilitou a formação de um grupo heterogêneo e menos conservador, possibilitando o contato com muito os indígenas da região “[...] los lengua actuaron como exploradores y expertos del medio ambiente físico para los colonos. Los indígenas trabajaron como obreros ocasionales en el desmonte y cultivo” (DUERKSEN; HARDER, 1980, p. 97).

Trazemos em relevo esse aspecto, porque as outras colônias tinham apenas uma congregação em suas comunidades e Fernheim possuía três, sendo que foi no seio dessas igrejas que surgiram os primeiros contatos entre índios e imigrantes, ao contrário da Colônia Menno que, a princípio, manteve pouco contato: “En Menno los menonitas se mantuvieron

muy reservados al principio con respeto al empleo de los indígenas como braceros” (HACK, 1978, p. 252).

Segundo a memória construída pelos menonitas, desse contato entre índios surgiu o desejo missionário: “Sentimos que há llegado el momento de dirigir nuestra atención como iglesias a la obra misionera entre los aborígenes”⁴⁰. Desse modo, os membros das respectivas igrejas afirmavam que o fator determinante para suas ações foi a necessidade de uma assistência espiritual naquela região.

Para Stahl, a chegada dos menonitas ao Chaco foi uma providência divina.

(a) Era Dios quien obró relaciones de amistad entre Lengua y mennonitas durante sus primeros contactos. (b) Era Dios quien despertó, la iniciativa misionera entre sus hijos. (c) Era Dios quien creó la disposición para apoyar la acción misionera mediante oraciones y recursos. (d) Era Dios quien, através de los años, alistó suficiente número de obreros de manera que el campo de acción pudiera ser ampliado (STAHL, 1986, p. 5).

De tal modo, os menonitas passaram a se autodeclarar sujeitos portadores da mensagem divina e justificavam a atividade missionária como uma necessidade para dar seguimento à evangelização com a expectativa de trabalhar para a criação de um projeto missionário. A missão menonita seria a concretização de uma profecia feita pelos primeiros imigrantes que se estabeleceram na região e contribuiu para a tomada das decisões realizadas pelos membros das congregações. Por essa razão, a representação dos próprios menonitas acerca de sua vinda ao Chaco paraguaio foi revestida do pensamento providencialista.

Tal como en la historia bíblica, ellos sobrevivieron a plagas – tifus, viruela, langostas-muchos utilizaron términos como “éxodo” y liberación en sus relatos de la huida al Paraguay, y (en el caso de los indígenas) al escape de una gran mortandad en el Paraguay. A su descripción de las privaciones de los primeros tiempos, muchos agregaron el reconocimiento al “mana” milagroso. “Para curar nuestras tristezas entonábamos canciones”, decían los mennonitas. “Vinimos a las colonias mennonitas” manifestaron los indígenas, “porque deseábamos pertenecer”. Ya ahora a la agreste selva es el hogar (STOESZ; STACLEY, 1997, p. 9-13).

A interpretação a que se faz referência aqui tende a enfatizar o papel especial da fé junto com o objetivo de uma nova vida. Fé esta alimentada pelo providencialismo. Desse modo, os desafios encontrados no território chaquenho durante os primeiros anos de

⁴⁰ STAHL, Wilmar. *ALBUM: Quién es mi prójimo?*, p.12

colonização foram comparados aos desafios bíblicos narrados no Antigo Testamento⁴¹. Os argumentos advinham de fundamentações que perpassavam pelo sentido religioso da explicação, ou seja, tinham um sentido da projeção da ação divina.

Outro elemento fundamental, que também contribuiu para a criação da missão menonita foi a eclosão da Guerra do Chaco (1932-1935). A guerra se estendeu por todo o território ocupado pelos indígenas e além de diminuir a circulação destes em suas terras tradicionais, também provocaram o surgimento de doenças em um grande número de aldeias localizadas na região do Chaco Central. Desse modo, a guerra representou para essas sociedades um comprometimento da economia e foi uma das causas para o abandono de inúmeros espaços de ocupação tradicional. Por outro lado, a fome e o aparecimento de doenças despertaram o pacifismo menonita e motivaram a abertura da missão logo após o término do conflito.

Desse modo, entendemos que a história da criação da primeira missão menonita, não foi inicialmente fruto de um trabalho coletivo, pelo contrário, foi uma atividade que teve início no seio das igrejas localizadas na Colônia Fernheim. Por essa razão, foi necessário retrair algumas questões referentes a essa comunidade para entendermos o contexto que permitiu a criação da missão. Embora pouco estudada, chamou nossa atenção às características históricas, políticas, culturais e religiosas evidenciadas por Fernheim, que se diferenciaram dos outros núcleos de povoamento menonita estabelecidos no Paraguai.

Portanto, um dos principais elementos que possibilitou a criação da missão menonita foi à singularidade da Colônia Fernheim, regulada por uma estrutura política, ideológica, cultural e teológica que se diferenciou das demais comunidades menonitas. Um modelo que representou o desenvolvimento capitalista e que apresentou uma nova forma de controle do trabalho voltada para a indústria e o comércio. Esse cenário foi fundamental para a criação da missão menonita estabelecido em 1936 no coração do Chaco paraguaio e foi uma das principais justificativas para a criação da missão menonita.

Luz en la oscuridad: o projeto missionário menonita

Desde o ano de 1932, vinha se desenvolvendo um movimento por parte dos membros do Conselho Superior das Igrejas de Fernheim em favor da criação de um posto missionário.

⁴¹ Conforme Wilson Maske (mencionado no Capítulo II), os menonitas são “Conhecedores profundos d⁴¹a Bíblia e não deixaram de se impressionar com o Livro do Êxodo, no Velho Testamento. Inspiravam-se na ideia de perseguição, tanto quanto o povo de Israel no Egito” (MASKE, 1999, p. 15).

Um dos idealizadores dessa ação era o professor Nicolás Siemens (membro de uma das congregações), que defendeu a ideia de uma atividade evangelizadora entre os índios Enlhet. Seu discurso foi registrado na ata do Conselho em 1932.

Por oportuno, reproduzimos um trecho no qual o professor Nicolás Siemens em 1932, manifesta seu interesse pela criação da missão.

Cuando corrían los primeros años de nuestra colonización en el Chaco, se despertó entre nosotros la idea de una posible obra misionera entre los Lengua. Era porque ya con gran regularidad vivían y trabajaban entre nosotros estos hombres y mujeres cobrizos, estableciéndose así lazos de amistad entre ambos. Más esfuerzo para ayudar a estos hombres, pues también contaban con almas inmortales (SIMENS apud STAHL, 1982, p. 12).

Em seu discurso, Siemens afirmava que os Enlhet eram almas que deveriam ser evangelizadas e necessitavam passar por um processo de conversão pessoal, sobretudo os indígenas que já se encontravam trabalhando na colônia. Assim, Siemens solicita o apoio membros da Colônia Fernheim para corroborar com esse processo de cristianização.

Nessa mesma linha, o pastor Gerardo Isaak⁴², citado por Sthal (1986, p. 88), também proferiu um discurso em defesa da criação de uma missão para evangelizar os indígenas Lengua/Enlhet.

No podemos ignorar como viven y mueren nuestros vecinos indígenas. Es nuestro deber predicarles el Evangelio de Cristo. Para lograr esto tenemos que deliberar sobre una metodología apropiada. Necesitamos personas que aprenden el idioma para poder comunicarse con los Lengua. Necesitamos una organización que dirija, supervise y financie esta obra. Necesitamos un puesto misionero con la infraestructura apropiada para predicar el evangelio, curar las enfermedades y enseñar una vida mejor (GERARDO ISAAK apud STAHL, 1982, p. 88).

Aqui reside, portanto, a nosso ver o aspecto central que levou à criação da missão. É importante observarmos que o discurso do pastor se apoia essencialmente na ideia de difundir o evangelho e promover a conversão indígena a partir da criação de uma missão. Desse modo, os indígenas seriam reunidos em um local onde os menonitas pudessem ocupar-se com a educação e a saúde, para alcançar a alma e a conversão indígena a partir do cristianismo.

⁴² Gerardo Isaak era um dos membros do Conselho Superior das Igrejas menonitas da Colônia Fernheim, foi um dos principais responsáveis pela criação da Missão Yalve Sanga. Durante vários anos participou da diretoria responsável pela criação do Projeto Luz a los Indígenas.

O movimento teve início em 1932, no entanto foi somente após o final da Guerra da Chaco, em 1935 que (re)surgiu no Conselho Superior das Igrejas o interesse em construir uma base missionária para os índios Enlhet, porém transcorreram três anos para que a atividade fosse retomada. Nesse período, a associação missionária reuniu-se para elaborar uma correspondência que seria enviada ao governo paraguaio solicitando uma autorização para oficializar a criação da missão.

Em 1º de fevereiro de 1935, a carta foi enviada ao Ministério do Interior e requeria permissão para a abertura de uma colônia agrícola para os índios do Chaco Central paraguaio. Na resposta, recebida no dia 22 de março de 1935, o governo deferiu o requerimento e enfatizou o papel desempenhado pelos menonitas no processo de missionação. Essa correspondência teve valor significativo no contexto de implantação da atividade missionária na medida em que representou a legitimação e o reconhecimento do Estado paraguaio à Missão Menonita. “La iniciativa concebida con finalidades tan plausibles, de parte de este Departamento – quiero anticiparle – hallar ál el más decisivo apoyo en lo que dentro de su jurisdicción y alcance fuere posible” (STAHL, 1982, p. 89).

Esse parecer favorável despertou, naquele momento, o interesse dos membros da cooperativa da Colônia Fernheim em participar da ação missionária. Conforme enunciado, as fontes indicaram que os administradores da comunidade tinham percebido a importância desse empreendimento para a colônia.

Como afirmamos, um dos atrativos para o setor administrativo financiar a missão foi à implantação de uma estrutura econômica voltada para a construção de fábricas e desenvolvimento agrícola, atividades que exigiam uma grande demanda de mão de obra e o Chaco era uma região pouco atrativa. Em contrapartida, por meio dessa associação, os gestores da colônia poderiam ter uma grande oferta de mão de obra indígena. Desse modo, vincular a missão à associação dos membros da cooperativa no empreendimento missionário foi visto como uma possibilidade de garantir mão de obra para a recém-criada Colônia Fernheim.

Por conseguinte, dois segmentos de grande influência na sociedade de imigrantes menonitas compuseram o novo grupo que passou a formar a associação ou aliança missionária, fundada no dia 17 de setembro de 1935, que, posteriormente, originou o projeto missionário.

O grupo do Conselho das Igrejas estava representado pelo pastor Gerhard Isaak e pelo professor Jacob Siemens; e por Upper Shulze e Johan Teichgra, representantes da Cooperativa

Fernheim, responsáveis pelo financiamento (inicial) do projeto. A partir desse momento, constatamos que o projeto missionário ganhou novo fôlego e representatividade.

Ao que indica Sthal (1986, p. 12), o primeiro encaminhamento dos novos dirigentes foi a elaboração de um projeto escrito e apresentá-lo à assembleia geral da cooperativa realizada no dia 17 de setembro de 1935. Nessa reunião, compareceram representantes indígenas e menonitas. A estimativa era para 97 convidados, no entanto somente 48 compareceram. Nessa ocasião, os membros da associação missionária apresentaram o projeto intitulado *Luz a los Indígenas* ou *Lichtden Indianern* e o seu primeiro estatuto tinha como principais objetivos:

- Dar a luz a los indígenas con la palabra de vida e instrucción en la enseñanza cristiana de acuerdo con la sagrada escritura.
- Elevar el nivel espiritual de los indígenas a través de la formación escolar de sua hijos y de enseñanzas sobre una vida familiar moralmente limpia y cristiana.
- Educar los indígenas en aspecto higiénico.
- Formar los indígenas en el campo económico-cultural, así como asentamiento y educación de los mismos para que sean fieles, útiles y laboriosos ciudadanos del Estado paraguayo (SIEMENS apud HACK, 1978, p. 219).

Ao examinarmos os objetivos do projeto *Luz a los Indígenas*, percebemos que na prática o plano missionário era um projeto de colonização e representou a instalação de um novo padrão de poder que se alicerçou na ideia de raça como referencia para justificar as diferenças entre índios e menonitas. “Assim entendemos que raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 1-2).

Entendemos que essas ações representaram a inserção de uma nova estrutura de controle do trabalho e de recursos articulados em torno da relação capital-trabalho e do mercado mundial. Nesse sentido, é importante destacar a percepção de Anibal Quijano a respeito do Capitalismo como uma nova estrutura de controle do trabalho.

Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente conhecidas, estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial (QUIJANO, 2005, p. 2).

A nosso ver, a implantação das fábricas e do comércio em Fernheim representou uma nova forma de organização para as sociedades indígenas do Chaco propiciando um novo padrão de controle específico do trabalho a partir do estabelecimento de uma estrutura econômica alicerçada na construção de uma colônia agrícola, que serviria de estímulo aos indígenas, para que estes aprendessem a trabalhar (com a terra), com vistas à criação de um assentamento e a consequente capacitação profissional objetivando a integração indígena ao mundo do trabalho capitalista. A fixação dos indígenas na terra deveria ter em vista a introdução de novos valores e hábitos, principalmente os relacionados à agricultura.

No que diz respeito a uma possível educação dedicada aos indígenas, faz-se menção a um centro de catequização, bem como o modelamento dos hábitos e dos costumes a partir das estruturas coloniais do poder. Com relação ao atendimento higiênico, as fontes indicam que a maior preocupação dos imigrantes era com a saúde, outro setor importante para o trabalho de evangelização menonita.

Desenhava-se assim um amplo projeto para o tratamento de doenças desencadeadas, sobretudo após a eclosão da Guerra do Chaco. Dessa forma, além da difusão da fé cristã, a missão também passou a ser vista como um centro que irradiava cura ao oferecer medicamentos aos indígenas. A meta era atenuar as diferenças culturais dos indígenas para estruturar o projeto missionário que também era civilizatório, a partir da inferiorização das diferenças culturais entre os grupos humanos mediante um sistemático regime de codificação e classificação destas diferenças raciais. Nesse contexto, a ideia de raça, converteu-se em um importante instrumento no processo de classificação e hierarquização, que justificou as profundas desigualdades e hierarquias existentes entre conquistadores e conquistados (QUIJANO, 2005, p. 2).

Esse conjunto de práticas indica que a missão implantada pelos imigrantes pertencia à corrente conversionista. Para fins dessa análise, escolhemos a perspectiva de Rudolf Von Sinner⁴³, concordando com a afirmação em sua caracterização aqui surgida.

O tipo conversionista: aqui localizamos igrejas oriundas, amplamente dito, da Reforma do século XVI, porém sem apoio do Estado e que foram, muitas vezes, combatidas pelas igrejas reformatórias estabelecidas – como os chamados anabatistas. Radicalizando a Reforma e buscando sua aplicação na prática de cada uma, são igrejas que colocam toda a fé no indivíduo (o que também acontece nos movimentos pietista e puritano em igrejas do tipo) e

⁴³ SINNER, Rudolf Von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*, p.137.

constituem-se, em princípio, por conversão pessoal e consciente. Em geral, exige-se uma prática visivelmente cristã, o que costuma ser cobrado pela comunidade. Vive-se a igreja, em primeiro lugar, na comunidade local, de forma congregacionista. Citamos aqui batistas, menonitas, metodistas (aqui há um peso maior nas estruturas superiores há congregação) e moravianos, entre outros. Algumas dessas igrejas procuram a cooperação ecumênica, outras são avessas a elas, com resistência especial das igrejas do tipo (a). (SINNER, 2007, p. 137).

Em nossa visão, esse modelo é muito semelhante com a missão implantada em Yalve Sanga. A explicação de Sinner serve como parâmetro para a compreensão das práticas que predominaram na Missão Menonita voltada para a criação da escola, do orfanato e do hospital, e que se caracterizou pela mensagem de valorização da conversão individual e da salvação. Desse modo, as metas do projeto missionário foram, ao mesmo tempo, os pressupostos básicos do plano missionário que seria implantado na Missão Menonita com a pretensão de anunciar o evangelho e ofertar a salvação, a conversão pessoal e a adesão consciente.

De acordo com Sinner, essa corrente era uma tendência missionária muito forte desenvolvida pelas igrejas que defendiam a necessidade de conhecer o evangelho de Jesus Cristo objetivando a conversão a partir da experiência do batismo. Uma experiência também predominante na Missão Menonita e parte de uma corrente que se impôs e continua sendo uma prática missionária utilizada até os dias de hoje.

De modo geral, o projeto *Luz a los Indígenas* era também um projeto de colonização que visava a transformar os indígenas em cidadãos “*útiles y laboriosos ciudadanos del Estado paraguayo*”. Desse modo, concebemos que a criação da missão era uma estratégia para retirar os indígenas do convívio dos seus pares, para que estes fossem transformados em trabalhadores assalariados de acordo com os modelos de civilidade.

Portanto, o estabelecimento da Missão Yalve Sanga, seguiu o caminho tradicional das missões cristãs na América Latina e visava a integrar o povo indígena na sociedade envolvente e convertê-los ao cristianismo. Esse trabalho missionário propriamente representou a instauração de um projeto civilizador e foi implementado a partir de uma nova estrutura de controle do trabalho, dos recursos e dos produtos instaurados a partir da criação de várias práticas e discursos que se configuravam em representações. E isso ocorreu, evidentemente a partir de uma perspectiva eurocêntrica que não considerava o “outro” como seu espelho.

Já se passaram mais de 81 anos da criação da Missão Yalve Sanga, satisfatoriamente ainda podemos conhecer e analisar a representação construída ao longo das décadas pelos menonitas acerca dessa atividade. Os membros da Colônia Fernheim expuseram suas memórias, a partir da produção de vários materiais de divulgação dentre elas fotografias, documentários, obras comemorativas, folhetos e livros de memórias que versavam sobre a criação da Missão Yalve Sanga.

Por meio dessas publicações, compreendemos que havia um trabalho de articulação. Os menonitas faziam (fazem) uso da imprensa, como meio de divulgar as ações missionárias. Nesse cenário, consideramos oportuno apresentar algumas publicações devido à quase ausência de obras de sistematização dessa produção, e, sobretudo, porque esses materiais constituem um precioso conjunto de fontes também contribuem para elucidar a construção de Yalve Sanga.

Entre os materiais coletados durante a pesquisa, classificamos algumas produções tais como: a fotografia do primeiro contato entre os índios Enlhet e os missionários; (dois) folhetos (um escrito em alemão e outro em espanhol) de caráter institucional, que apresentam um breve histórico da missão; e (duas) fontes (CD-ROM e DVD) imagéticas referentes à Missão Yalve Sanga. O CD intitulado: *75 años – Luz a los Indígenas* e o documentário *Encontré algo mejor para mi vida* (produzido no formato digital /DVD), ambos produzidos nos idiomas alemão e espanhol, distribuídos pela Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita (ASCIM em Filadélfia). Desse modo, nosso interesse incidiu propriamente sobre as fontes imagéticas que tratavam especificamente da Missão Yalve Sanga numa perspectiva histórica.

O primeiro documento (analisado) que trata da missão é o folheto *Luz a los Indígenas*⁴⁴, criado pela Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita. Trata-se de um material de divulgação correlacionado à implantação da atividade missionária empreendida pelos menonitas entre os anos de 1936 a 2010. Das leituras realizadas, observamos que não há registro da data de publicação do folheto, mas parece ter sido reeditado várias vezes para ser distribuído aos visitantes do Museu Interétnico localizado em Filadélfia.

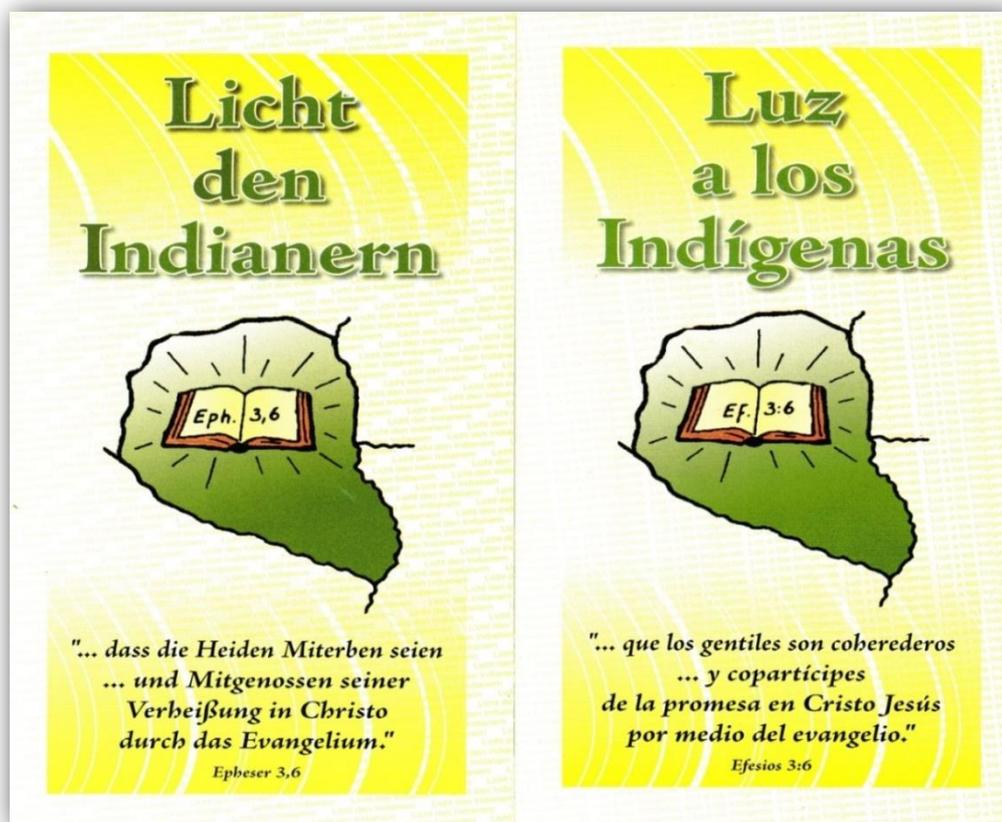
Os folhetos foram produzidos em dois idiomas, alemão e espanhol, e publicados pelos dirigentes da ASCIM. O referido material é rico em imagens, datas, estatísticas e narra de

⁴⁴ O folheto foi adquirido em 15 de outubro de 2016 no Museu Interétnico localizado no município de Filadélfia (Colônia Fernheim).

modo sintetizado a história do projeto missionário da Missão Yalve Sanga, do lema da missão e da criação da ASCIM (FOLHETO LUZ A LOS INDIGENAS, S/A/SD, p. 1-6).

Os folhetos coletados no Museu Interétnico, isto é, mais precisamente a capa é apresentada a seguir.

Figura 4: Capa do Folheto que Divulga o Projeto Luz a los Indígenas



Fonte: Museu Interétnico – Colônia Fernheim/ Filadélfia/ Chaco paraguaio, 15 de out. 2016.

O projeto missionário *Luz a Los Indígenas* (explicitado logo na capa) e a criação da Missão Yalve Sanga compôs o tema central do folheto, esse material apresenta um breve panorama sobre a missão desde sua implantação. Isso pode ser detectado ainda na capa do folheto na posição inferior, onde constatamos a exortação bíblica de Efésios (3:6), que fundamenta o Projeto *Luz a los Indígenas*: “[...] los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, y coparticipes de la promesa en Cristo Jesús por médio del evangelio [...]” (FOLHETO LUZ A LOS INDÍGENAS, S/D, p. 1).

O encontro desse folheto foi importante, porque ilustrou o imaginário menonita em relação ao trabalho missionário. Os ícones encontrados na capa, tais como a Bíblia inserida no coração do Chaco paraguaio, confirmam (assim como outras fontes) que esse material

litúrgico é a principal ferramenta para a conversão e para o desenvolvimento espiritual dos indígenas chaquenhos. Nessa visão, a Bíblia foi vista como um manual de conduta e regra de fé para o protestantismo anabatista em detrimento da crença indígena classificada como animista. Nessa lógica missionária, os índios chaquenhos estariam necessitados da ajuda dos menonitas, que poderiam trazer a “luz” para libertar aqueles que viviam em completa ignorância, nas florestas chaquenhãs, destituída dos verdadeiros valores do cristianismo.

Na sequência, apresentamos a segunda fonte imagética importante para compreendermos o processo de catequização menonita instaurada na missão Yalve Sanga. Trata-se de uma fotografia⁴⁵, publicada originalmente em 1931. Essa produção tem como principal objetivo demonstrar o primeiro contato entre os menonitas e os indígenas da etnia Enlhet. A imagem tornou-se um símbolo do primeiro contato e por isso, reeditada diversas vezes.

Foto 1: Encuentro Indígena/Menonita, 1931



Fonte: História, Fe y Prácticas Menonitas – Un enfoque paraguayo, 2006, p. 185.

Notemos que essa fonte imagética, produzida pelos menonitas, é um acervo rico e pouco utilizado pelos historiadores. De acordo com Kossoy, por meio da fotografia, dialogamos com o passado, tornando os pesquisadores interlocutores de memórias

⁴⁵ Essa imagem extraída da obra de Gerhard Ratzlaff, intitulada *História Fe y Prácticas Menonitas: Un Enfoque Paraguayo* publicada em 2006, a seguir representada.

silenciadas. “As imagens revelam seu significado quando ultrapassamos sua barreira iconográfica; quando recuperamos as histórias que trazem implícitas em sua forma fragmentária” (KOSSOY, 2005, p. 36).

Essa fotografia apresenta inúmeras informações sobre o ambiente chaquenho, as vestimentas, os costumes e as condições de vida dos índios e dos menonitas. Mas, ainda poucos pesquisadores utilizam essa imagem como documento. Para Alberto Manguel, as imagens contam sua história, conduzindo o leitor a ler as imagens como um texto. Nesse contexto, as imagens são “[...] símbolos, sinais, mensagens e alegorias. As imagens, assim como as histórias, nos informam [...]” (MANGUEL, 2001, p. 19-21). Portanto, a imagem é um discurso, uma linguagem, que também pode ser traduzida em palavras.

Com base na fotografia, é possível afirmar que há uma série de elementos que podem expressar a relação entre Enlhet e menonitas. Conforme a imagem há um contraste entre ambos os grupos. Por um lado, visualizamos os índios Enlhet organizados em aldeias, com a presença de uma autoridade religiosa, trajando suas vestimentas típicas, sobrevivendo da caça e da coleta dos bosques chaquenhos com padrões internos diferentes dos imigrantes. Por outro lado, entre os indígenas, encontram-se os menonitas organizados em colônias a partir de um sistema de cooperativa que se sustenta a partir da instalação da indústria e do comércio.

Essas notáveis diferenças evidenciam a presença do “processo civilizatório” e a presença de um pensamento de que os povos indígenas permanecem como grupos de uma cultura inferior e subalterna que necessitam ser civilizados a partir da catequese e do trabalho. Em um depoimento⁴⁶ realizado em 2016, ainda detectamos a presença de um discurso que indicava vários preconceitos em relação às comunidades indígenas, que se cristalizaram com o tempo e continuam vigentes. Em outras palavras, podemos dizer que na visão menonita não houve de fato alteridade, ideologicamente, a imagem do outro e sua cultura foram sendo construídas de forma distorcida, preconceituosa e estereotipada.

Outro material semelhante ao discurso contido no folheto foi o CD-ROM comemorativo, intitulado *75 años de Luz a los Indígenas 1935-2010*. Essa produção foi elaborada e financiada pela Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita em 2010.

De acordo com Napolitano (2006, p. 235), as fontes audiovisuais ganharam muito espaço na pesquisa histórica, do ponto de vista metodológico são vistas como fontes primárias novas e desafiadoras. “A questão, no entanto, é perceber as fontes audiovisuais e musicais em

⁴⁶ Diretor executivo da Missão Yalve Sanga. Entrevista realizada em 17 de dez. 2016.

sua estrutura interna de linguagem e seus mecanismos de representação de realidade, a partir de seus códigos internos” (NAPOLITANO, 2006, p. 236).

Nesse contexto, constatamos que o relato produzido no formato de CD-ROM (no formato de *slides*) tem a duração de 11 minutos, nele há uma pequena gênese da história da criação da missão e das atividades missionárias realizadas desde sua criação em 1936. Algumas características predominaram na exposição dessa narrativa que valorizaram a trajetória e a coragem dos missionários. Outra constatação é a presença do mesmo discurso salvacionista (presente em outras fontes) de levar “Luz aos indígenas”. Por essa razão, muitas imagens, fotografias, mapas e dados foram inseridos para legitimarem o papel dos missionários nesse processo.

Figura 5: 75 anos do Projeto Luz aos Indígenas 1935-2010



Fonte: Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita - ASCIM - Filadélfia (16 de out. 2016).

Em linhas gerais, o discurso contido no CD enaltece o papel dos missionários e apresenta a trajetória do processo de missionação entre as etnias Nivaclé, Ayoreo e Guarani. Nesse relato, também há um discurso voltado para o providencialismo e para (uma suposta) existência de uma cooperação intercultural entre índios e menonitas. “Los colonos con su cultura de producción y los indios con su cultura de la caza y recolección tuvieron que aprender juntos a vivir juntos sin previa preparación” (CD-ROM 75 Jahre – Luz a los Indígenas – 0:01:41/2010).

Apesar da tentativa de criar a imagem de um encontro intercultural, entendemos que o contato entre menonitas e indígenas, foi historicamente pautado por relações assimétricas, ou seja, relações pautadas pela desigualdade. Nesse sentido, reiteramos que nas entrevistas ⁴⁷ realizadas, os relatos evidenciam que os indígenas ainda não são vistos sujeitos históricos, mas como empecilho para o desenvolvimento das colônias, pois apesar dos anos de missão, estes ainda não conseguiram alcançar o mesmo nível dos imigrantes, uma imposição histórica no âmbito dos Estados Nacionais.

E, por último, apresentamos o documentário intitulado *Encontré algo mejor para mi vida*, dirigido pelo menonita Arnold Boschmann, produzido no município de Filadelfia em 1992, pela Associação Cooperativa Indígena Menonita. Essa produção tem como principal objetivo apresentar uma biografia de Sepe Lhama⁴⁸, o primeiro indígena da etnia Enlhet/Lengua batizado pelos menonitas. Com essa produção, os menonitas pretendiam demonstrar às sociedades paraguaia e menonita o desempenho dos primeiros missionários para garantir a conversão indígena.

Importa assinalar, também, a importância dada a esse material por apresentar uma minuciosa narrativa acerca das antigas crenças da etnia Enlhet ao descrever a vida de Sepe Lhama antes de sua conversão. Demonstrando ao mesmo tempo como ocorreu a inserção de Sepe na missão para exercer a função de tradutor, pois a prioridade do diretor era “[...] el aprendizaje del idioma y de la cultura de los lengua” (STOESZ; STACLEY, 1997, p. 13 e 55). Além dessas contribuições, constatamos que essa produção valoriza o papel do trabalho realizado por um indígena da etnia enlhet, enfatizando a importância do trabalho prestado como intérprete, tradutor e contato entre os menonitas e os indígenas que viviam em várias aldeias espalhadas pelo Chaco Central.

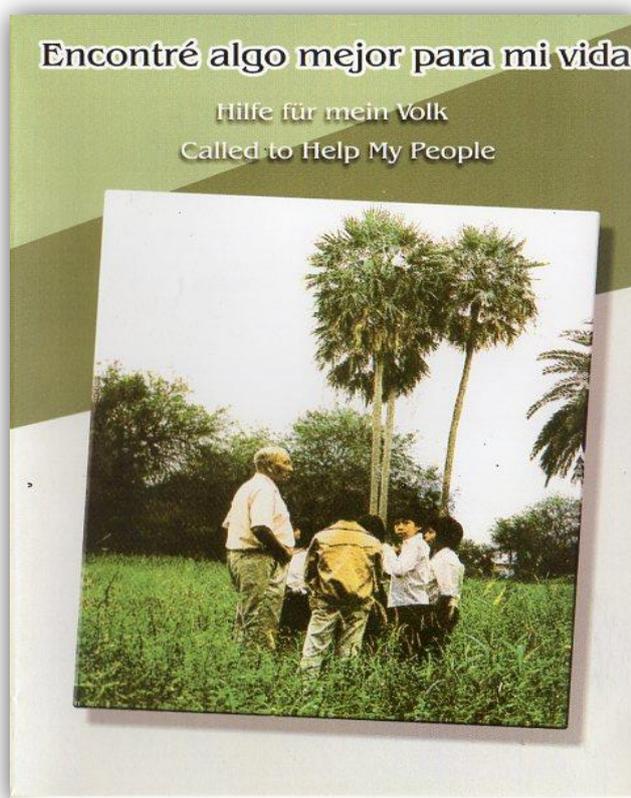
Um aspecto interessante nesse documentário autobiográfico de Sepe Lhama é a valorização do trabalho realizado pelo missionário indígena, isso explica a presença de seu nome em várias obras relacionada à criação da missão. Em linhas gerais, o documentário é um material pouco conhecido pelos pesquisadores e apresenta uma rica descrição da cultura tradicional e dos elementos históricos e etnológicos da mencionada etnia. Em linhas gerais a narrativa apresenta um discurso de valorização ao trabalho de evangelização realizado por Sepe Lhama que, a partir do seu carisma, conseguiu conquistar um importante espaço de poder entre os Enlhet e os próprios menonitas, e o fato de estar ao lado dos indígenas dava

⁴⁷ Informações extraídas da entrevista de JACOB LEPP, 17 de dez. 2016.

⁴⁸ O nome de Sepe Lhama significa filho único na língua Enlhet

legitimidade ante aos imigrantes, principalmente, porque se propôs a levar a mensagem do evangelho para os índios Enlhet. No entanto, enfatizamos que o discurso apresenta um forte teor eurocêntrico que valoriza o cristianismo e inferioriza a cultura tradicional indígena.

Figura 6: Capa do Vídeo: Encontré algo mejor para mi vida.



Fonte: Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita ou ASCIM.

Comparado a outras fontes mencionadas, o discurso contido no vídeo é muito semelhante ao que já havíamos percebido nos livros de memórias, comemorativos e folhetos. Assim, compreendemos que a expansão da fé menonita pelos membros estabelecidos no Paraguai foi realizada, sobretudo a partir de uma ampla produção de materiais escritos e imagéticos. Essa estratégia foi levada adiante principalmente pela Colônia Fernheim e atuou como uma importante ferramenta no processo de divulgação da fé menonita no Chaco e em outras partes do mundo.

Diante das fontes analisadas, evidenciamos que os materiais mencionados são materiais de informação preciosos para compreendermos a história dos povos Enlhet, bem como um espaço para a divulgação do imaginário menonita em relação aos indígenas. Dentro desse contexto, constatamos a partir das fontes evidenciadas que apesar dos anos de contato,

os menonitas insistem em qualificar os indígenas como sujeitos sem civilidade para justificar a necessidade de sua cristianização como resposta para a missionação. Esse discurso foi o ponto de partida para a construção das imagens e discursos encontrados nas fontes analisadas e foram responsáveis para um entendimento marcado por equívocos e carregados de preconceito em relação às comunidades indígenas do Chaco paraguaio. Esse ideário continua presente nas fontes, nos discursos, em todos os espaços das colônias menonitas do Paraguai, que cristalizaram um imaginário negativo em relação aos povos indígenas que se estendem até os dias de hoje.

A estrutura missionária menonita

Desde o início de sua criação a implantação da Missão Yalve Sanga foi considerada estratégica, justificando o seu sentido como uma missão para civilizar os indígenas chaquenhos pacificamente. Essa missão estaria relacionada ao processo de desenvolvimento capitalista no Paraguai que representou uma nova configuração histórico-estrutural do espaço chaquenho. Nesse sentido, a colônia agrícola e a construção das obras sociais que consistiram na construção de escola, orfanato e um posto de assistência médica destinada a população indígena cumpriria, mais tarde, um papel relevante nesse processo de formação. Assim, os indígenas, uma vez “civilizados”, também poderiam fazer parte do novo Estado paraguaio.

Durante fase de implantação, a equipe missionária foi composta por um grupo de voluntários: o casal Abrahm Ratzlaff e Ana Ratzlaff, e o jovem Abram Unger, se dispuseram a atender aos pastores das igrejas de Fernheim, pois se sentiram *llamados por el señor*. Ainda no ano de 1935, o então pastor Gerarhd Isaak consagrou essa equipe para iniciar a atividade missionária. De acordo com Ratzlaff, embora os voluntários não tivessem o domínio do idioma e da cultura indígena assumiram a missão e decidiram abandonar a vida em Fernheim para se dedicarem ao cumprimento de um chamado divino (RATZLAFF, 2006, p. 186).

A primeira etapa foi marcada pela fase de construção da futura base missionária na região de Nangcomilhanasanga (a 5 km da colônia). De acordo com os relatos de Stahl, a equipe contou com o apoio dos próprios indígenas, dentre eles o cacique Antônio Caymap Vatsam (etnia Enlhet) que, segundo os relatos menonitas, muito contribuiu para a escolha de um local apropriado. “Comenzó el trabajo con amplio apoyo físico de los asociados y de los propios indígenas, construyendo viviendas y desmontando algunas hectáreas” (STAHL, 1986,

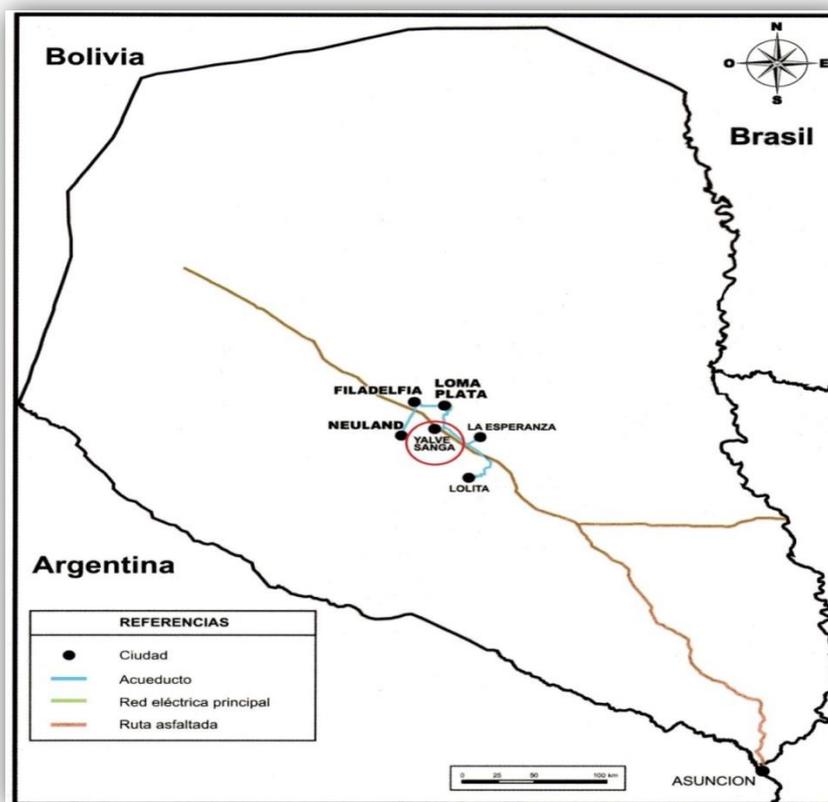
p. 15). Esse discurso sugere que o estabelecimento da missão e do aldeamento era do interesse também dos indígenas. Entretanto, enfatizamos que nem sempre essa iniciativa representava tornar-se *civilizado*.

No entanto, apesar dos esforços empenhados ao longo de alguns meses, missionários e indígenas perceberam que a área não apresentava as condições adequadas para a implantação de um posto missionário devido à escassez de água. Logo, não houve avanços durante a fase inicial de implantação. De modo geral, as memórias menonitas justificam que, nessa primeira tentativa, o fracasso foi devido à falta de recursos naturais. Diante dessa realidade, os missionários partiram para uma segunda tentativa para darem início às atividades planejadas.

O ano de 1936 marcou o período de retomada da atividade missionária, momento em que ocorreu a escolha de um terreno apropriado para sediar a missão. Nos meses de inverno, foi selecionada a região de Yalve Sanga (Lagoa de Tartarugas), um antigo território ocupado pelos Enlhet, área escolhida para por em marcha um conjunto de ações, para instalar a primeira Missão Menonita da América do Sul (STAHL, 1986, p. 14).

Para situar a localização da missão, ilustramos com o seguinte mapa.

Mapa 5: Mapa de Localização da Missão Yalve Sanga



Fonte: VÁZQUEZ, Fabricio. Geografía Humana del Chaco paraguayo: Transformaciones territoriales y desarrollo regional. Asunción, Ediciones Adepó, 2013, p. 265 (mapa com alterações).

De acordo com esse mapa, a escolha de Yalve Sanga ocorreu por três motivos: o local era um ponto estratégico próximo à sede administrativa (ao sul de Filadélfia) a apenas 35 km da Colônia Fernheim. Nesse local, havia uma lagoa natural, essencial para o abastecimento da comunidade e, por último, a região era o território tradicional de várias aldeias Enlhet. As terras pertenciam oficialmente ao Estado paraguaio, que considerava o ambiente um território *vazio*.

Conforme visto no Capítulo I, as terras destinadas à Missão Yalve Sanga pertenciam oficialmente ao Estado, mas eram ocupados pelos índios Lengua/Enlhet. No entanto, após a venda dessas terras o local foi vendido ao espanhol Carlos Casado que, posteriormente, (re)vendeu em torno de 15.378 hectares dessa propriedade aos menonitas. Dessa maneira, iniciou-se a implantação da colônia agrícola e um longo processo de evangelização que

continua em pleno funcionamento. De acordo com Henk Hack⁴⁹, essa primeira etapa da ação missionária estava estruturada em um projeto de assentamento cujo principal objetivo era:

Además se intentó mover a los indígenas a que cultivasen en sus huertas vegetales alimenticios. Apesar de que en un gran número de indígenas se concentró en Yalve Sanga – aproximadamente 1.000 – las experiencias de los menonitas con los indígenas en el emprendimiento agrícola y en las huertas fueron tan malas, que se dudó de si alguna vez sería posible convertir a los indígenas en agricultores (HACK, 1978, p. 220).

Assim, é possível compreendermos que o principal objetivo dos menonitas era cristianizar os indígenas por meio da agricultura, e para isso implantaram uma colônia agrícola que, posteriormente, transformou-se em um assentamento composto, a princípio, pelos grupos Enlhet. Desse modo, é notório observar que, ao longo de sua história, os menonitas têm sido predominantemente agricultores, o que configura uma típica cultura rural com uma economia de subsistência.

Durante a primeira fase missionária, os relatos de Ratzlaff (2006) demonstram que a atividade missionária em Yalve Sanga era muito simples. Missionários e indígenas passavam o dia trabalhando no campo e durante a noite apenas conversavam sobre o evangelho e cantavam hinos para a conversão das almas. Significa isso que a ausência do cristianismo nas aldeias Enlhet foi visto pelos menonitas como uma porta de entrada para a expansão da mensagem cristã.

Nessa visão, os indígenas eram avaliados como pessoas carentes da fé cristã e que desejavam a evangelização. Desse modo, a ação missionária era um esforço, um empenho para produzir a passagem para a civilização, uma tarefa necessária para cumprir a carência espiritual indígena. A finalidade missionária era promover a vida cristã a partir da pregação, de atividades espirituais e principalmente a partir da catequese vinculada à ideia de salvação.

Los indígenas con los cuales se encontraron los menonitas en el Chaco Central, no tenían la mínima noción del cristianismo. En su propia religión animista no existía la creencia en un Dios de amor, sino en la existencia de varios espíritus. No tenían noción de los conceptos cristianos de arrepentimiento, conversión, fe, justificación por gracia, la cruz, y muchas cosas más. Todas estas verdades bíblicas debían ser enseñadas para así

⁴⁹ O artigo do pesquisador holandês Henk Hack, intitulado *Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo*. Foi publicado em 1978, no Suplemento Antropológico da Universidade Católica de Assunção. Trata-se do resultado de uma pesquisa sobre colonização menonita e o processo de interação entre indígena do território chaquenho. Henk Hack foi contratado pelos imigrantes (por causa da exigência da Declaração de Barbados) para avaliar que impactos ocorreram durante esse processo.

cumplir con el mandato de Jesús – un largo y difícil proceso tanto para los misioneros como para los indígenas mismos (RATZLAFF, 2006, p. 193).

Assim, com base nessas considerações, as práticas mencionadas indicam a presença de uma missão conversionista cuja proposta era implantar um novo estilo de vida aos indígenas a partir da implantação de novas relações de trabalho que provocaram a alteração das referências sociais e religiosas dos povos Enlhet. Contudo, é preciso reiterar que as fontes missionárias indicam que essa adesão não se fez sem participação dos indígenas que ali permaneceram a partir do processo de reorganização e ressignificação, possibilitando manter relações de convivência com os menonitas.

Em nosso entender, essas práticas, incidiriam sobre a regulação das ações dos povos indígenas, um processo que provocou uma nova classificação social da população indígena propondo novas regras de conduta, como, por exemplo, separação por sexo e idade, divisões de tarefas diferentes do antigo sistema tradicional. A isso estava relacionada à ideia de mudanças, que implicava, acima de tudo, eliminar o nomadismo indígena que impediam o desenvolvimento do projeto civilizador menonita.

Menonitas: de colonos a missionários

Após o encontro de um local apropriado, os missionários menonitas procuraram construir a Missão, erguendo, para isso, uma residência. Como já mencionado, a ação evangelizadora em Yalve Sanga foi iniciada por um grupo de voluntários que assumiram a missão mesmo sem ter formação teológica e pedagógica. Dessa maneira, o grupo empenhou-se em realizar reuniões campais, leituras bíblicas, com o uso de hinos para difundir a doutrina menonita. “Los misioneros comenzaron el trabajo en forma sencilla adaptándose al ambiente indígena, visitándolo y contádoles las historias bíblicas debajo de la sombra de un árbol o al lado de la fogata nocturna” (RATZLAFF, 2006, p. 193).

Segundo Stahl, para concretizar a conversão dos indígenas os missionários implantaram uma colônia agrícola. Para tanto, os dirigentes habilitaram trinta hectares de terra para o sustento da missão. Stahl também afirma (1986, p. 40) que era necessário “[...] 1 - Proveer una fuente de trabajo para los indígenas, facilitando la permanencia en un lugar, que a vez permitiría un trabajo catequístico continuado; 2 - Al mismo tiempo urgía la necesidad

econômica”. Além disso, a missão também deveria ter em vista a catequese, para, assim, ser um esforço comum pautado na agricultura de modo a integrar indígenas e missionários.

A fixação dos indígenas deveria ter em vista a introdução de novos hábitos e valores que tangenciavam principalmente a fé e a agricultura. “[...] Para acostumar a los Lengua a la agricultura, se empezó con una hacienda de 30 has. en la cual todos los trabajos eran realizados por los indígenas, bajo la supervisión de los menonitas” (HACK, 1978, p. 220).

Entretanto, sabemos que a atividade missionária cristã é um empreendimento complexo que apresenta muitos desafios. No que se refere aos menonitas, observamos que entre os problemas enfrentados no processo de evangelização menonita (assim como outras experiências missionárias realizadas no Chaco), impôs-se primeiramente o clima, as diferenças culturais e, sobretudo, a falta de compreensão do idioma indígena.

Em um dos relatos da obra comemorativa *Quién es mi prójimo?* (mencionado no texto introdutório), o antropólogo Wilmar Stahl (1986) citou um trecho do depoimento do missionário Giesbreth (primeiro professor da missão), diante das dificuldades dos indígenas em assimilar valores exteriores a sua cultura original.

¡Qué tanto era todo nuestro trabajo en este campo! Por muchos años todo lo que pudimos hacer fue conversar con ellos, por quienes nos sentimos responsables. De noche nos sentamos entre ellos, escuchando sus conversaciones, dialogando, oportunamente señalando hacia nuestro Padre Celestial allí arriba, de a poco contando relatos bíblicos y aplicándolos. De a poco cobraban forma masiva las reuniones al aire libre. Parado el orador, sentados en el suelo los que escuchaban! o cuán desalentador cuando todos los oyentes estaban ahí sentados como paralisados, con nosotros inclinados y sin expresión! Parecia que sus corazones estaban puestos sobre hielo, como si uno hablase a piedras! (GIESBRETH apud STAHL, 1986, p. 16).

Ao tratarmos dos missionários menonitas, como se pode perceber nesse fragmento é oportuno observar as impressões de Giesbreth em relação ao desafio cultural e linguístico que deveria ser superado para alcançar a evangelização. Assim, constatamos que a apreensão do “outro” foi construída a partir da ótica do atraso, da inferioridade e da infantilização. Por essa razão os missionários se esforçaram em desconstruir outro e suas crenças, assim a enxada e o arado foram transformados em princípios basilares da obra catequética em substituição ao nomadismo tradicional dos povos Enlhet.

Nesse mesmo contexto, também mencionadas os desafios que os missionários precisaram transpor para pregarem o cristianismo.

Puesto a la práctica el plan, sin embargo, desilusionó en mucho las esperanzas del Comité. Las sequias periódicas y las múltiples plagas de langostas, gusanos y otros insectos, obligaron la reconsideración del proyecto en varias ocasiones. Mas cada vez se resolvió la chacra común, ya que su abandono hubiera resultado en que también los habitantes indígenas de Yalve Sanga se hubieran dispersado por toda zona en busca de trabajo asalariado (STAHL, 1986, p. 40).

De acordo com o excerto em alguns momentos, um dos principais desafios era o Chaco, ou seja suas condições naturais marcada por um clima quente e seco, por essa razão sua ocupação foi vista pelos menonitas como uma *saga* devido aos problemas provocados na agricultura que, em virtudedo clima (quente) e a infestação de insetos, tiveram destruídas as primeiras tentativas de produção na colônia agrícola. Um trabalho incessante que exigiu a persistência dos missionários, principalmente porque a *conversão* levaria à criação de novos valores e hábitos.

Nesse esforço, chamamos a atenção também para o desafio encontrado pelos missionários para compreender o idioma indígena. Afinal, dominar o código de comunicação era fundamental para compreender as culturas indígenas, pois “Captando o idioma do outro, o missionário captava seus códigos e valores, traduzindo-os por conceitos cristãos” (PREZIA, 2008, p. 196-198).

Por isso, além de investir na agricultura, os missionários também se ocuparam do estudo da língua Enlhet objetivando a comunicação entre si e os indígenas, bem como promover a expansão do evangelho e a tradução bíblica no idioma dos nativos. Esse contexto demonstra que os dirigentes da missão perceberam a importância do estudo do idioma para transmissão da doutrina cristã como peça fundamental para a evangelização. Por esse motivo, a partir de 1937 foram enviados para Yalve Sanga novos missionários, entre os quais o professor Geraldo Giesbrecht, que se ocupou da alfabetização das crianças indígenas e com o estudo do idioma Enlhet.

O professor se estabeleceu na missão com sua esposa Katharina Giesbrecht e, no intuito de aprender mais sobre a língua indígena, ambos partiram para a Missão Anglicana (situada próxima a Concepción⁵⁰), para obter mais informações acerca da cultura e da língua dos povos Enlhet. “La prioridad fundamental para el misionero Giesbrecht era el aprendizaje del idioma y de la cultura de los lengua “El idioma, escribió Giesbrecht, “consiste tan sólo de

⁵⁰ A história da Missão Anglicana foi mencionada no Capítulo I.

diecisiete letras, cuyos sonidos incluyen un peculiar ceceo, que es difícil de adquirir” (STOESZ; STACLEY, 1997, p. 54).

De acordo com Ratzlaff, o estudo da língua passou a ser uma prioridade na Missão Menonita. Para tanto, entre as décadas de 1930 e 1940, novos missionários foram enviados a Yalve Sanga, dentre os quais citamos o canadense Bernardo Epp, que chegou em 1938, e o casal Heinriche e Sara Duerks, que se estabeleceram na missão em 1941. Nesse contexto, a atividade missionária entre os indígenas tinha como objetivo promover a expansão do evangelho e contribuir para a tradução da Bíblia nos respectivos idiomas indígenas (Enlhet, Nivaclé e Ayoreo).

Entre os anos de 1966 e 1970, Geraldo Hein e sua esposa Irma traduziram a primeira parte do Novo Testamento no idioma Enlhet e somente em 1996 concluíram a tradução integral da Bíblia. Em 1973, Diedrich Lepp concluiu a tradução do Novo Testamento para os Nivaclé. Apesar da lenta inserção indígena entre os anos de 1936 a 1950, os missionários não desistiram dos seus intentos educacionais, novos grupos de missionários assumiam o trabalho (RATZLAFF, 2006, p. 194).

Nas palavras de Paulo Suess, a tradução da língua foi uma prática muito utilizada nas missões implantadas na América, considerada uma das principais estratégias missionárias. “Quem edita a gramática e determina o dicionário de um povo, domina a semântica, portanto domina o projeto político de um povo” (SUESS, s/d, p. 5)⁵¹. Nesse sentido, a implantação da escola foi vital para a compreensão do idioma e para o estabelecimento de novas medidas para disseminar a doutrina menonita.

Nesse quadro, Kalish afirma que o empenho para aprender a língua indígena foi um esforço para os imigrantes, mas que não houve de fato uma interação entre os distintos grupos. Para o autor, o uso da mesma linguagem não representou um canal de comunicação efetivo, pois havia um *obstáculo cultural*. “[...] la mala comunicación es la primera herramienta para fundir y mantener la desigualdad” (p. 88-89). Todos esses dados permitem afirmar que houve esforço por parte dos missionários em traduzir a língua e a cultura dos Enlhet e que foi uma constante na história da Missão Yalve Sanga, pois para o referido grupo a aprendizagem da língua também era uma passagem para a *civilização*.

⁵¹ SUESS, Paulo. A história dos Outros escrita por nós: apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br?action=read&eid=373&eid=1699>>. Acesso em: 15 mai. 2014.

O papel da escola missionária em Yalve Sanga

Os menonitas tinham profunda convicção de que a educação era essencial para o processo de evangelização, por essa razão a escola foi uma das primeiras instituições estabelecidas nas terras do Chaco paraguaio. A escola é considerada uma prioridade para os imigrantes, principalmente para os grupos mais conservadores que adotaram os princípios bíblicos como base para seus ensinamentos. Diante desse quadro, o investimento na criação de escolas foi constante e também estendido para a Missão Yalve Sanga, portanto mais uma estratégia para levar adiante o modelo de civilização menonita.

Desse modo, podemos dizer que estamos diante de um dos mecanismos de difusão da própria fé menonita, um dos principais veículos de divulgação das regras e das normas que devem ser mantidas em todas as colônias menonitas, entre elas Fernheim. Conforme visto no Capítulo II desta pesquisa, a educação foi e continua sendo um dos pilares para a formação do colono menonita e corrobora para a construção da imagem do imigrante religioso, disciplinado e trabalhador. Levando em consideração as reflexões acerca da importância da escola para os menonitas como instrumento de difusão (da doutrina menonita) e coesão (identidade germânica), a implantação da escola em Yalve Sanga também merece uma atenção especial.

Diante desse quadro, constatamos que houve também um investimento na criação da escola missionária, as informações apresentadas nas obras comemorativas produzidas pelos menonitas permitem reconstituir que a escola também exerceu um papel importante na missão, visto como um local privilegiado para a catequese, o estudo da língua e a conversão indígena.

Nesse sentido, é interessante observarmos que a escola missionária funcionou de acordo com os objetivos estipulados no segundo artigo do Projeto *Luz a los indígenas*: “[...] Facilitar enseñanza a los niños y promover una ética cristiana entre los adultos” (STAHL, 1986, p. 12). Assim compreendemos que coube à associação missionária financiar a escola e aos missionários, bem como regular o funcionamento da tarefa educacional fundamentada na prática da catequese.

Antes dos menonitas não havia instituições de ensino entre os indígenas chaquenhos, por séculos, os Enlhet mantiveram sua forma de produzir os bens necessários à subsistência de modo diferente do conhecido pela sociedade envolvente, exercendo controle sobre o que é necessário para a manutenção da comunidade. Como enfatiza Melià, a natureza da educação

indígena é muito mais abrangente, aliás, para os indígenas, a questão educacional não está centrada apenas a conteúdos escolares. Para essas sociedades, a educação abrange todas as esferas da vida social organizada. “[...] conhecimento segundo o qual o homem controla a natureza; conhecimento segundo o qual o homem se relaciona consigo mesmo e com os seus semelhantes; conhecimento segundo os quais o homem se relaciona com o sagrado” (MELIÀ, 1979, p. 25).

Em Yalve Sanga, a escola não foi implantada imediatamente devido à falta de professores. Somente em 1937, um ano após a criação da missão, estabeleceram-se na missão o professor Giesbrecht e sua esposa, possibilitando o funcionamento da escola. O missionário exercia o cargo de professor dos anos iniciais do Ensino Fundamental (em Filadélfia) e, ao mudar-se para a missão e assumir a alfabetização das crianças indígenas, foi responsável pela criação de um projeto especificamente para atender essa demanda. O currículo era formado pelo ensino da leitura, da escrita e dos numerais. A base do processo ensino-aprendizagem era o estudo do evangelho ministrado a partir da alfabetização e do numeramento.

Conforme os relatos de Stahl (1982, p. 90), a primeira turma da escola missionária era constituída por oito crianças que participaram assiduamente das aulas durante duas semanas. No entanto, após o início das festas tradicionais, essas crianças se evadiram conforme aponta STAHL.

Habiendo conquistado los primeros elementos del idioma indígena, el misionero ya en 1937 habia habilitado una escuelita que funcionó con ocho niños por tan solo dos semanas. Después de este período, los alumnos se retiraron sorpresivamente para acompañar a sus padres en una correría de caza (STAHL, 1982, p. 90).

Em face desse relato, visualizamos que mesmo quando os índios procuravam a missão ou mantinham a presença na escola, isso não implicava total adesão aos preceitos religiosos. Isso justifica a ausência das crianças indígenas na escola, pois eles seguiam praticando a caça e participando das festas tradicionais da cultura Enlhet. A nosso ver, esse relato é uma das passagens que demonstra que a ação menonita, assim como a dos anglicanos e dos salesianos, também levou anos para ser concretizada.

Com o passar dos anos, a atividade educacional também significou o controle do tempo indígena a partir da implantação da catequese, da escola e da inserção do trabalho agrícola. Assim, a escola conseguiu garantir a intrusão da cultura menonita, basilar para a formação de hábitos e valores considerados civilizados. Após alguns anos de experiência com

as crianças indígenas, Giesbrecht ampliou a tarefa da alfabetização para os indígenas adultos e iniciou um trabalho pedagógico a partir da leitura bíblica que se estendeu por 15 anos.

As fontes analisadas não apresentam dados suficientes, para que possamos aprofundar nossas reflexões acerca da educação para os indígenas. Mas, levando em consideração o que foi posto, consideramos que o modelo educacional instaurado em Yalve Sanga teve como base os padrões de ensino da escola da Colônia Fernheim, principalmente no que se refere ao estudo da Bíblia e os hinos. Nesse processo, as fontes indicam que o currículo não apresentou uma proposta que valorizasse a cultura e o protagonismo indígena.

Em síntese, observamos que a escola e a catequese tinham um papel essencial no processo de conversão e integração dos indígenas para a sociedade menonita. Nesse sentido, entendemos que a escola foi uma estratégia das ações da colonialidade do saber e do poder que se empenhou em educar dos indígenas nos moldes menonitas sem considerar os saberes indígenas. Assim, observamos que a implantação da escola atendeu a interesses muito bem delineados pelos menonitas que pretendiam transformar a mão de obra indígena em força de trabalho para suas colônias. Portanto, a escola foi mais uma prática colonialista que negou o protagonismo indígena e contribuiu para a desestruturação dos saberes tradicionais indígenas, e para a transformação destes em mão de obra assalariada para sustentar as necessidades econômicas das comunidades menonitas.

Hogar para niños: uma ação contra o infanticídio

Proseguindo nas reflexões acerca das práticas missionárias menonitas para expandir a fé cristã, também apresentamos outra estratégia implantada pelos imigrantes: a criação do Lar das Crianças ou *Hogar para niños* instaurado em 1944. Não nos propomos aqui entrar em uma discussão densa sobre o infanticídio. No entanto é pertinente, para os fins deste trabalho, mencionar como este tema foi tratado pelos menonitas.

Conforme Stahl (1986), após sua criação o orfanato, ficou sob a responsabilidade da senhora Katja Siemens, uma voluntária que contribuiu para o atendimento de sete crianças estabelecidas no orfanato. A casa era um lugar para abrigar especialmente as crianças indígenas abandonadas pelas famílias Enlhet, após alguns anos, essas crianças devolvidas ao seu grupo de origem.

Para compreender esse processo, utilizaremos os estudos etnográficos produzidos pelos missionários anglicanos: Wilfrid Barbrooke Grubb e Seymour H. Hawtrey⁵². Os missionários trabalharam durante vários anos na missão anglicana e conheciam os rasgos culturais de vários povos chaquenos devido aos anos de convivência na tarefa da “conversão”. Reiteramos que os anglicanos implantaram uma missão entre os Enxet e não entre os Enlhet, mas que ambos os grupos indígenas pertencem à mesma família linguística e apresentam características culturais (dentre elas a prática do infanticídio) semelhantes ao grupo que manteve contato com os menonitas.

Hawtrey justifica que o infanticídio não constituiu um evento isolado e independente, entre os povos Enxet e Enlhet era uma prática muito comum entre as mulheres, com a qual se tentava assegurar o controle da natalidade, vista como uma estratégia de sobrevivência para manter principalmente o controle de alimentos na aldeia (HAWTREY, 1901, p. 288-291).

Em sua obra *Un pueblo desconocido en una tierra desconocida*, Grubb afirma que o infanticídio foi um grande obstáculo para a atividade missionária, por essa razão se opuseram ao infanticídio por aborto ou outros métodos. Em outras palavras, o missionário justificava que essa prática era fruto das crenças supersticiosas conforme o código religioso do grupo. “Desde su punto de ellos, teniendo en cuenta que son paganos; hay cierta justificación fundamental para este crimen, debido a su vida difícil y a su incapacidad de producir alimentos en cantidad suficiente y apropiada para numerosos niños pequeños” (GRUBB, 1997, p. 150).

Essa questão humanitária também foi questionada pelos missionários menonitas ao perceberem o reduzido número de crianças durante o processo de implantação da escola na Missão Yalve Sanga, havia poucas crianças. A maioria dos indígenas da etnia Enlhet era formada por adultos, e entre os 625 indígenas existiam somente 12 crianças, os missionários viram-se mediante uma situação delicada, pois o infanticídio era uma tradição entre os índios dessa etnia.

Los menonitas estaban horrorizados por el descubrimiento de las prácticas infanticidas de los indígenas. Cuando una madre lengua sentía que no podía cuidar de manera apropiada de su recién nacido, generalmente con la ayuda de una abuela, lo asfixiaba vertiendo arena en su boca. Esto se hacía inmediatamente después del alumbramiento, con frecuencia incluso sin consultar al padre. Durante la Guerra Del Chaco los indígenas se encontraban en inminente peligro, prácticamente no sobrevivieron infantes –

⁵² Missionários que implantaram e viveram na missão anglicana do Chaco paraguaio, mencionado no Capítulo I.

con seguridad, ninguna niña. Esta práctica tenía profundas raíces culturales, basadas en la supervivencia (STOESZ; STACLEY, 2000, p. 109).

Nessa oportunidade, os menonitas, conheceram um pouco mais sobre a cultura dos povos Enlhet e tentaram criar estratégias para que essa prática não fosse mais concretizada. A esse respeito, Hawtrey afirma que o infanticídio era fundamentado no seguinte contexto: as mulheres Enlhet tinham uma vida onerosa, eram responsáveis pelo transporte dos mantimentos e dos utensílios utilizados durante a viagem (potes, jarra de água, lã e peles), que eram armazenados nas bolsas confeccionadas com material extraído do Karaguata⁵³.

As mudanças eram constantes e os utensílios domésticos eram sempre transportados durante esses trajetos. A caminhada era longa e girava em torno de 16 a 30 quilômetros percorridos durante um dia de viagem. Na divisão de tarefas, as mulheres ficavam responsáveis pelo transporte dos objetos e os homens levavam o arco e a flecha para proverem comida durante todo o percurso. Viajando com os nativos sob essas circunstâncias, o missionário compreendeu que seria impossível para uma mãe ter mais de uma criança pequena para carregar e cuidar (HAWTREY, 1901, p. 288-291).

Além disso, Hawtrey também mencionou que o segundo fator apontado para a prática do infanticídio era motivada pela separação conjugal, pois na percepção dos antigos Enlhet o homem era o provedor do alimento. Caso ocorresse uma separação, a mulher abandonada não precisava sustentar o (a) filho (a) sozinho, poderia sacrificar a criança para poder manter outro relacionamento sem a necessidade de manter ninguém. Nessa concepção, o infanticídio não era uma prática isolada, mas ligado a razões de sobrevivência; porém, foi uma das ações mais combatidas pelos missionários anglicanos e, posteriormente, pelos menonitas (HAWTREY, 1901, p. 288-291).

E à medida que a Guerra foi se alastrando pelo Chaco, Stahl relata que ela também provocou o infanticídio: muitas crianças foram mortas, porque choravam e chamavam a atenção dos soldados. No momento em que essa prática foi percebida pelos menonitas, foi iniciada uma luta ao combate do infanticídio.

Esse espírito de insatisfação levou os imigrantes à criação de projetos sociais para darem conta dessa realidade. Uma das propostas foi a de premiar as mães que não realizassem o infanticídio. Quando completavam a gestação, as famílias indígenas ganhavam roupas e

⁵³ Planta pertencente à família das bromeliáceas, uma espécie de planta muito comum no Paraguai, Argentina, Brasil e Uruguai. É utilizada para fins medicinais e artesanais pelos índios chaqueños. Disponível em: <http://www.portalguarani.com/2320_hernan_candia_roman/21742_karaguata_obra_de_investigacion_prof_dr_hernan_candia_roman.html>. Acesso em: jan. 2016.

cestas básicas. Apesar das dificuldades dos missionários, com o passar dos anos o projeto contribuiu para o crescimento do número de nascimento de crianças da etnia Enlhet propiciando o aumento da população desse povo e as alterações no processo de reprodução indígena (STAHL, 1986, p. 40).

Nesse esforço, os menonitas também recorreram à implantação de um orfanato especialmente dedicado às crianças indígenas abandonadas. De acordo com Stahl, o combate ao infanticídio era um objetivo a ser alcançado pelos missionários. Para isso criaram estratégias para manter a gravidez das mulheres Enlhet “[...] para dejar vivir a los recién nacidos” (STAHL, 1986, p. 18). De acordo com os relatos do autor, uma das ferramentas de incentivo à reprodução dos Enlhet era a entrega de uma premiação em dinheiro para quem deixasse o filho vivo. Isso incentivado pelo professor Epp e pela senhora Duerkesen.

Conforme exposto, a implantação do orfanato na missão menonita era mais uma estratégia para atingir a conversão indígena e contribuiu para a desestruturação da vida tradicional dessas sociedades que mantinham o infanticídio como uma prática. Assim, entendemos que para os povos Enlhet, o infanticídio é muito mais que o controle da natalidade, está diretamente ligado ao sistema de crenças e conhecimentos. É um recurso sociocultural, que tem a ver com a vida coletiva do grupo.

A assistência médica em Yalve Sanga

Além do atendimento educacional e do trabalho agrícola, a evangelização menonita também apoiou o atendimento à saúde. Considerando as precárias condições da população verificada após a Guerra do Chaco, os imigrantes desenvolveram a assistência médica para se aproximar dos Enlhet, transformando a Missão Yalve Sanga em uma referência para essa população e para a mudança dos métodos tradicionais de cura. No entanto, antes de pensarmos em como a assistência médica foi utilizada como uma prática missionária, é importante entendermos o pensamento dos Enlhet acerca das doenças.

Para iniciarmos essa discussão, recorreremos às reflexões efetuadas pelo missionário anglicano Barbrook Grubb. Conforme seu livro *Un pueblo desconocido en tierra desconocida* publicado em 1911, ele apresentou uma descrição de sua experiência junto aos povos Lengua do Chaco. Nesse relato etnográfico, o autor menciona aspectos centrais do imaginário indígena em relação às doenças descevedo como elas eram justificadas pelas etnias Enlhet e

Enxet. De acordo com Grubb, na percepção indígena dos Enxet, as doenças eram causadas por espíritos malignos e só poderiam ser tratados por xamãs especialistas no ofício de curar com rituais à base do uso de plantas medicinais.

Grubb dedicou várias páginas de sua obra para caracterizar a liderança espiritual dos xamãs afirmando que este era visto como um detentor de um poder sobrenatural, pois os indígenas acreditavam que o mundo dos espíritos influenciava a vida da comunidade (é assim que os Enxet e Enlhet entendiam o tema fundamental a saúde). Mas que passou por transformações, após o contato com os não indígenas (sobretudo, os menonitas e os militares), que provocaram o aparecimento de doenças desconhecidas pelos indígenas, tais como a catapora e o sarampo. Quando os indígenas perceberam que estavam sendo atingidos por essas doenças, notaram uma relação de desequilíbrio espiritual, principalmente, quando os xamãs não conseguiram mais curar os doentes vitimados pelas doenças.

Na percepção do líguista Hannes Kalish, as consequências do surgimento de novas doenças nas aldeias indígenas do Chaco, foram altamente destrutivas e provocaram profundas alterações no universo tradicional dos povos chaquenhos.

La percepción de que la epidemia cuestionaba y desafiaba su modo de ser *enlhet*⁵⁴, que estaba intrínsecamente ligado a un territorio específico, es resaltada por otra explicación de la viruela como expresión concreta de una guerra en contra de los pobladores originarios que los de fuera llevaban adelante a través de su poder espiritual. Dicha idea fue firmada por el hecho de que era la gente de fuera que podía salvar de la viruela. Quien, por ejemplo, se dejó vacunar por los militares sobrevivió, pero quien se negaba encontraba una muerte segura. Enfin, a partir de las experiencias hechas y sus explicaciones concretas, se instaló una percepción firme de que los blancos eran más poderosos que los *enlhet* y de que la salvación pasaba por una sumisión a los mismos (KALISH, 2011, p. 3).

Portanto, as novas práticas de cura adotadas pelos missionários menonitas impactaram a comunidade Enlhet, desse modo, os imigrantes passaram a ser vistos como seres superiores aos xamãs e os missionários ganharam a confiança e a credibilidade dos indígenas. Por essa razão, novos padrões de conduta foram introduzidos, alterando conseqüentemente o universo simbólico indígena. Assim, os menonitas passaram a ser vistos como *salvadores y pacifistas*, um grupo de pessoas com o qual é possível manter convivência.

⁵⁴ Até 1992, os povos Lengua recebiam essa denominação, no entanto após a nova Constituição Nacional e a criação do Censo Indígena no Paraguai eles adotaram o nome de Enlhet norte e sul (os Lengua que habitam o Chaco Central paraguaio) e os Lengua sul (os que vivem próximo a Concepción).

Assim, os Enlhet entenderam que a cura não passava mais pelo xamã, mas, sobretudo, pelos postos de saúde encontrados entre os menonitas. Nas palavras de Kalish, esse processo contribuiu para a relação de submissão dos indígenas em relação aos menonitas, pois os indígenas não conseguiram resistir às doenças provocadas (principalmente) pelo contato bélico e com os imigrantes. De acordo com os relatos menonitas, houve grupos que adentraram para viverem nos bosques chaquenos, revelando que eram (pelos menos a princípio) contrários ao aldeamento.

Para Kalish, a guerra e a migração provocaram o reordenamento dos grupos Enlhet, que interpretaram o conflito como um desequilíbrio que só poderia ser reorganizado a partir da submissão aos imigrantes. Esse contexto favoreceu a busca por auxílio médico na Missão Yalve Sanga. Dessa forma, os indígenas procuravam a cura para os males que não poderiam mais ser curados pelo xamã, contribuindo para que os métodos de cura tradicionais *caíssem em descrédito*.

De acordo com Zwescht, o atendimento médico era mais uma das práticas assistencialistas implantadas pelas missões que pertenciam as correntes conversionistas. “A preocupação com a assistência social das pessoas mais pobres esteve presente desde os primeiros projetos missionários. Com o tempo, foram surgindo os hospitais evangélicos que se tornaram em muitos casos exemplares em termos de administração e prestação de serviço” (ZWESCHT, 2015, p. 67). Por esse motivo, foi construído um hospital em Yalve Sanga que dispõe de recursos para o atendimento indígena, possivelmente um dos únicos locais de atendimento a esse segmento da população.

Desse modo, além de trabalharem na difusão da fé cristã, os missionários também optaram por se entrosar gradativamente entre os Enlhet, prestando assistência aos doentes que estavam na missão a partir da criação de hospitais construídos na colônia e na missão. Com isso, a sede missionária foi vista como um centro que irradiava fé e cura, ao oferecer funções que não foram supridas pelo Estado paraguaio. As ideias sobre a importância da saúde estimularam a criação de instituições médicas em Fernheim, e na missão, fortalecidas principalmente após a criação da Associação Indígena Menonita em 1978.

O batismo indígena menonita

Levando em consideração o Projeto *Luz a los Indígenas* e o modelo conversionista implantado na missão menonita, o principal objetivo dos missionários era conversão indígena a partir do sacramento do batismo. Assim como outros grupos missionários que se estabeleceram no Chaco (anglicanos e salesianos), os menonitas entendiam que a conversão era um processo de interiorização que envolvia arrependimento, renascimento e perdão. Ou seja, seriam aceitos somente os índios que realmente demonstrassem um estilo de vida nos moldes cristãos.

Para os menonitas, o batismo era o sacramento que definia os membros e as *almas* convertidas para a igreja menonita. Nessa crença, os membros só podem receber o batismo na idade adulta quando, segundo a igreja, já podem tomar decisões e afirmar, perante todos, que aceitam essa doutrina como uma nova forma de vida.

Uma das fontes mais importantes para compreendermos esse processo de conversão indígena é a obra (mencionado no texto introdutório) *Quien es mi próximo?* Nessa obra o menonita Wilmar Stahl, também apresenta um breve histórico sobre a realização do primeiro batismo e também versa processo de implantação das igrejas indígenas menonitas. Nesse contexto, chamou nossa atenção o discurso apresentado por Sthal ao relatar a plena aceitação indígena ante o processo de conversão.

Assim, apresentamos um excerto do depoimento de um menonita que testemunhou o primeiro batismo realizado na Colônia Fernheim em 1946 (relato publicado pelo historiador Gerhard Ratzlaff). Ressaltamos que embora as ideias missionárias já estivessem amplamente difundidas, ainda não haviam estabelecido raízes próprias. Por essa razão, o primeiro batismo foi realizado somente após uma década de atividade missionária.

El domingo 24 de febrero comenzó con una preciosa mañana. De todos los cuatro vientos, desde tempranas horas, venían los carros. Puedo afirmar, que Filadelfia nunca había visto tanta gente junta. Ningún edificio en Filadelfia podría haber acogido ni la mitad de la gente. En gran círculo están presentes los blancos y en medio del círculo los morenos, hombres, mujeres y niños. Bien en frente están los siete candidatos para ser bautizados, vestidos de ropa blanca, debajo del cielo azul paraguayo (RATZLAFF, 2006, p. 187-188).

De acordo com o excerto o primeiro batismo menonita-enlhet ocorreu em 24 de fevereiro de 1946, quando sete jovens foram batizados em Filadélfia (Fernheim) e marcaram a etapa mais importante da ação missionária. Cabe aqui destacar que o referido batismo foi peça

fundamental nos planos menonitas, pois representou para os imigrantes a consolidação do plano missionário menonita, foi o momento mais esperado, visto como o símbolo de arrependimento e perdão com isso os missionários asseguraram que o cristão deveria ter sua própria experiência de fé e devia fazê-lo assumindo a responsabilidade do batismo. Segundo Stahl, na visão dos missionários o batismo representava *instrução* e *educação*, nessa percepção a partir desse momento os jovens indígenas passaram a fazer parte de uma nova vida. (STAHL, 1986, p. 16).

Ao que indica Stahl, após 10 anos de convívio com a religião menonita, os Enlhet decidiram aderir em massa ao cristianismo e de acordo com o mencionado autor isso partiu dos próprios indígenas. “Fue el corazón de Sepe Lhama que se abrió primero al mensaje del evangelio. Y al año siguiente, seis hombres jóvenes más, llegaron a reconocer su estado pecaminoso delante de Dios, se arrepintieron y obtuvieron el perdón del Padre [...]” (STAHL, 1986, p. 16).

Entretanto, como já foi apontado, apesar de não haver menção da voz indígena há que se considerar que esse resultado não foi somente fruto do empenho dos missionários, mas principalmente da aceitação dos próprios indígenas. Sobre essa questão o pesquisador Hannes Kalish busca mostrar em suas pesquisas que esse processo foi longo e complexo e está atrelado ao processo de (re)definição do modo de ser indígena. A partir desse contexto, assistiu-se a um expressivo crescimento da ocupação das tradicionais terras indígenas, consideradas pelo Estado como territórios vazios, sendo gradativamente ocupadas para a construção de fortes militares (KALISH, 2001, p. 1).

De acordo com Kalish, por causa da eclosão da guerra, os indígenas perderam o contato com a terra e tudo que dela provinha, a perda do território Enlhet dificultou a reprodução física e cultural desse povo. As consequências disso foram traumáticas, pois além da perda territorial passaram a serem alvos de assassinatos, estupros, mortes e doenças. A violência de todo esse processo pode ser referida, quando se analisam os documentários e entrevistas produzidos por Kalish.

Assim, em virtude desse contexto histórico, muitos indígenas, ao perderem seu território, estabeleceram-se na Missão Menonita passando a atuar como trabalhadores agrícolas e na construção civil, nas colônias. Antes do contato efetivo, os indígenas possuíam ideias próprias a respeito de seu território e cultura. Mas como observa Kalish, uma reorganização foi necessária para que os Enlhet pudessem sobreviver tendo se descortinado esse novo panorama. E ao perceberem que tais mudanças seriam irreversíveis, os indígenas

passaram então por um longo processo de reorganização. Assim, o mencionado autor explica a aceitação do batismo pelos Enlhet, como uma necessidade das mudanças que estavam ocorrendo em termos territoriais, culturais e ideológicos.

Pautado em entrevistas e pesquisas de campo, Kalish demonstra que os indígenas criaram estratégias de convívios para sobreviverem diante dessa nova realidade: “[...] cambiar el sentir y percibir [...]” e “[...] asumir otro modo de ver el mundo, otra lógica” foram respostas para as mudanças que estavam ocorrendo (KALISH, 2011, p. 2-4). No entanto, essas alterações provocaram a transformação modo de ser enlhet e levou os indígenas à perda de seu protagonismo ao perceberam que não seria mais possível viver da mesma maneira que sempre haviam vivido.

Após séculos de convívio com a terra, os indígenas entenderam que precisariam reorganizar seu espaço e sua identidade, para ocuparem o antigo território. Entendemos, portanto que o batismo enlhet foi resultado de um reordenamento social que pode ser visto como uma estratégia para manter a sobrevivência do grupo. Em contraponto, são aclaradas algumas formas de resistência adotadas pelos Enlhet ao encontrarmos relatos que indicam que um grupo de indígenas não optou pelo contato com os imigrantes e adentraram nas matas chaquenhas em locais de difícil acesso, com escassez de água e alimento.

O segmento enlhet que decidiu migrar para a Colônia Fernheim demonstrou nas fontes menonitas que o grupo passou por um complexo processo de ressignificação, ou seja, ao perceberam que a redução territorial era irreversível decidiram adaptar-se da seguinte maneira:

[...] los *enlhet* entendieron la conversión como la decisión de asumir la lógica de los representantes del nuevo mundo como la vigente, porque, obviamente, era ésta la que imposibilitaba la lógica propia. Aunque la toma de esta decisión significaba un proceso doloroso cuya fase más intensa llevaba varios años de la década de los cincuenta del siglo XXI, una vez tomada, entonces, implicaba una renuncia a la tradición propia y la opción por el futuro de otros. De esta manera, la conversión se presenta como una rendición ante el nuevo mundo [...] (KALISH, 2011, p. 5).

Es, entonces, consecuente que los enlhet percibían *misyon*, la misión, no sólo com un espacio geográfico, sino como un estilo de vida y, más, como una nueva era: se vuelve el símbolo de una vida que espera de los vencedores la respuesta y solución a todos los desafíos que se presentan. Hoy esta nueva era ya no es sólo la era de *misyon*, sino también la del Estado Nacional (KALISH, 2011, p. 5).

As estratégias apontadas por Kalish comprovam que os indígenas também fizeram escolhas e encontraram estratégias para sobreviverem ante às transformações que estavam ocorrendo. Nesse ambiente, as fontes indicam que um grupo de Enlhet se dirigiu para as florestas e outros para a Colônia Fernheim. Desse modo, compreendemos que, para alguns indígenas, a colônia e a missão transformaram-se em espaços de sobrevivência e refúgio, contribuindo para a formação de um novo modo de ser indígena. Assim, para muitos Enlhet, o batismo passou a ser visto como uma alternativa que possibilitava a ocupação do antigo território a partir de um novo modo de ser enlhet.

Outro elemento que também contribuiu para a (re) organização do mundo enlhet foi o surgimento de doenças, tais como a catapora. Segundo Vazquez (2013, p. 174), até a metade do século XX, os territórios pertencentes ao Chaco paraguaio eram “[...] controlados y asistidos por las diferentes organizaciones religiosas que se ocuparon de aspectos sociales y económicos, ante la inexistencia de políticas públicas”. Mas após a Guerra do Chaco, a Missão Menonita (conforme já mencionado) tornou-se uma referência de saúde pelo atendimento à saúde e pela distribuição de remédios e vacinas para o tratamento da catapora e do sarampo. Como não podia deixar, mais do que catequizar e educar, a Missão Menonita também utilizou a saúde para colher “almas” para a fé cristã e provocou a desestruturação do modo tradicional de vida indígena que, atrelada às consequências da Guerra do Chaco, provocou grandes impactos na dinâmica sociocultural.

Para os missionários, o batismo representou a concretização dos objetivos previstos no Projeto *Luz a los Indígenas*: levar à conversão. E para os indígenas, a possibilidade de conseguir suas (antigas) terras novamente a partir da inserção nos assentamentos existentes na missão Yalve Sanga. Por isso, logo após o batismo, os indígenas exigiram o direito de ocupar as terras existentes na missão: “Cuando en 1946 se había celebrado el primer bautismo, los mismos bautizados poco después solicitaron de la Asociación misionera un terreno próprio para cultivar. Les fueron assignados parcelas pequeñas para plantar comestibles” (STAHL, 1986, p. 42).

Considerando as precárias condições da população indígena após a guerra, Yalve Sanga tornou-se um lugar para a população indígena desprovida de qualquer tipo de assistência. É preciso considerar que essas transformações acabam por se impor às demais práticas tradicionais e os indígenas foram direcionados a uma nova configuração centralizada na base da salvação individual, mediante a conversão.

O resultado desse processo levou lentamente a um novo modo de ser enlhet que se consolidou a partir do batismo em 1946 e que continua presente nos dias atuais. De acordo com Ratzlaff, até o ano de 2006 aproximadamente 9.000 indígenas já tinham sido batizados. Com o passar dos anos, surgiram novos templos indígenas menonitas, abrangendo vários grupos chaquenos além dos Enlhet. Atualmente, os templos estão a cargo de um conselho eclesialístico e um diácono, responsáveis pela administração e pelo planejamento dos eventos religiosos e continuam sob a inspeção dos missionários menonitas (RATZLAFF, 2006, p.193-195).

De acordo com Kalish (1999), o batismo representou a “[...] orientada hacia la renuncia de si mismo como resultado de la internalización de la ideología discriminatória de los sistemas interétnicos” (KALISH, 1999, p. 37). Assim entendemos que o batismo indígena menonita foi uma resposta dos povos indígenas as mudanças que ocorreram após a perda de seu território tradicional (diminuição da alimentação e mudança no modo de ser indígena) e das consequências provocadas pela Guerra do Chaco. A guerra deflagrou uma perda territorial decisiva e foi responsável pela busca de uma nova forma de sobrevivência que provocou um profundo reordenamento social, cultural, político e uma redefinição social sobre os recursos ambientais dos povos indígenas mesmo com as limitações estabelecidas pelos menonitas.

A migração nivaclé e a missão menonita

Conforme mencionado anteriormente, o Chaco é uma região com uma grande diversidade cultural. No contexto dessa singularidade cultural, apresentamos outro povo chaqueno que manteve contatos com os menonitas, os Nivaclé. De acordo com Zanardini e Bierdman (2006, p. 81), esse grupo étnico pertence à família linguística Mataco e também era conhecido como Chulupí ou Ashluslay. Tradicionalmente, seu habitat se estendia desde o rio Bermejo e Pilcomayo (atual província do Chaco argentino e província de Salta).

A Guerra do Chaco também afetou negativamente a sobrevivência dos povos indígenas que habitavam dessa região, dentre eles os Nivaclé, provocando à drástica diminuição do seu território tradicional. Devido a esse contexto, o grupo realizou uma onda imigratória para a Argentina (os engenhos de açúcar) e, posteriormente, às comunidades menonitas em busca de trabalho.

Al perder sus territorios de caza, ser invadidos sus cultivos por los animales blancos, y verse imposibilitados de tener las majadas de ganado ovino, caprino y equino, por prohibición de los blancos que con ello precisamente defendían sus plantaciones de los animales de los indígenas, estos se vieron en una total dependencia de la economía de las colonias menonitas y de las estancias que habían invadido el Chaco (SARDI; BRUN; ENCISO, 1989, p. 144).

Conforme visto a Guerra do Chaco deflagrou uma perda territorial e muitos indígenas perderam seu território esse processo levou muitos indígenas, dentre eles os Nivaclé ao trabalho nas colônias menonitas e ao serem estabelecidos com os povos Enlhet demonstraram algumas diferenças em relação aos Enlhet. Detectamos que os Nivaclé não aceitaram pacificamente as normas estipuladas pelos menonitas, pelo contrário questionavam as exigências adotadas pelos imigrantes. Em uma passagem da obra de Ratzlaff, ele expressou essa configuração a partir da seguinte frase: “La masiva entrada de tantos nivaclé, una nueva cultura más, resultó, en el comienzo, en vários conflictos en parte entre diferentes grupos de ellos mismo, con los indígenas Lengua y también los menonitas” (RATZLAFF, 2006, p. 190).

No entanto a pesar da resistência, os Nivaclé foram lentamente aceitando as regras dos menonias para manter sua sobrevivência e assim foram integrados ao projeto de missionário *Luz a los Indígenas* em 1946. A partir desse período, os Nivaclé passaram a fazer parte do processo de missionação.

De acordo com Ratzlaff, a atividade missionária, entre os Nivaclé, foi liderada inicialmente por Jacob Hermann Franz e sua esposa Helene. O casal foi enviado ao Paraguai pela Conferência dos Irmãos Mennonitas do Canadá e dos Estados Unidos. Posteriormente, novos missionários foram enviados, dentre os quais Kornelius Isaak e sua esposa, como também Gerhard Hein, também acompanhado pela esposa (RATZLAFF, 2006, p. 189).

A atividade missionária entre os Nivaclé consistiu no estudo da língua nivaclé, foi muito semelhante às práticas missionárias adotadas pelos missionários de Yalve Sanga. Dentre os missionários que trabalharam nessa missionação destacamos o trabalho de Franz e do Nivaclé Gregorio Pérez, que se dispuseram ao trabalho de tradução do idioma para a tradução do evangelho. Em 1949, os missionários Kornelius Isaak e Gerhard Hein se alistaram como aprendizes do idioma nivaclé e contribuíram para o avanço dessa obra evangelizadora (STAHL, 1982, p. 189).

Outra ferramenta utilizada no processo de missionação menonita entre os Nivaclé foi a educação. De acordo com os registros de Stahl (1986), a alfabetização foi uma tarefa

assumida por Isaak e Hein, ambos foram convidados para ensinar a leitura e a escrita para as crianças e os adultos.

Enfatizamos que a atividade missionária entre os Nivaclé apresentou algumas interrupções, nesse sentido, Stahl (1986) relata que em 1951 após anos de evangelização, os Nivaclé decidiram retornar ao seu antigo território devido a uma nova proposta evangelizadora que estava ocorrendo na região do Pilcomayo. Tratava-se de um evangelizador indígena que “viniendo de la Argentina, predicaba con gran poder el mensaje de Dios creador de todo el universo [...]” e “Oraba por los enfermos, muchos de los cuales se sanaron por la fe” (STAHL, 1982, p. 94).

No entanto, essa experiência não foi duradoura e os Nivaclé retornaram ao Chaco central. Nessa nova etapa, eles demonstraram uma participação maior, aderindo ao batismo e fundaram as primeiras igrejas. De acordo com os discursos menonitas, após essa experiência, os Nivaclé permitiram a realização do primeiro batismo, ocorrido em 1958 na região do Chaco central.

A atividade missionária entre os Ayoreo

De acordo com Zanardini e Bierdman (2006, p.25-26), os Ayoreo pertencentes à família linguística Zamuco, junto com os Ishir, também eram conhecidos como *moros o Pyta Jovái* e atualmente ocupam o Departamento de Boquerón e Alto Paraguai. Segundo os mencionados autores, os Moros eram os indígenas mais temidos do Chaco paraguaio, considerados “[...] caníbales, matones, traicioneros, vingativos, etc”⁵⁵. Os Ayoreo foram os povos que mais resistiram ao trabalho de evangelização menonita e passaram a fazer parte da atividade missionária somente entre os anos de 1957 e 1958. Por essa razão, esses estigmas continuam presentes no imaginário coletivo menonita.

De acordo com as memórias menonitas, o contato entre os imigrantes ocorreu quando uma companhia petrolífera norte-americana estava penetrando no território Ayoreo, foi nessa mesma ocasião que os missionários menonitas Kornelius Isaak, D. Hein e Cornélio Jacóc Amaya aproveitaram a ocasião para estabelecer o primeiro contato com os ayoreo. No entanto, essa primeira aproximação não obteve bons resultados conforme afirmou Ratzlaff:

⁵⁵ ZANARDINI, José; BIEDERMANN, Walter....*Los Indígenas del Paraguay*, p.25-26.

No era muy temprano cuando salimos para revisar las cosas [objetos dejados en señal de paz]. Habiendo recorrido recién unos pocos kilómetros, ya habíamos quedado en un bache. Ahora teníamos que cavar otra vez poner ramas para poder salir. Luego limpiamos un costado del camino para tener tierra firme por lo menos de un lado para el viaje de regreso y nos unimos otra vez en oración, para continuar el viaje. Habíamos entrado solo a 5 o 6 kilómetros cuando descubrimos Moros en el camino delante de nosotros. Yo bajé rápidamente, haciendo seña con mi boina. Kornelius Isaak y el indígena kornelius trajeron inmediatamente las cosas que sacaron del Jeep. Agarré una camisa y la ofrecí a un indígena a cambio de sus cosas. El tenía una pequeña bolsita con una piedra colorante, que no quería soltar, pero yo la mantuve en mi mano. Luego regresamos al jeep para traer más cosas. Kornelius Isaak se quedó al lado izquierdo del jeep, mientras el indígena y yo estábamos detrás del jeep. De repente me di cuenta que tres Moros agarraron a nuestro indígena. El me gritó algo sin que yo sospechara aún ataque. Bastante desprevenido señalé con mi mano a un indígena Moro, para que los soltasen. En es momento kornelius Isaak recibió una lanzada en el costado izquierdo, cosa que yo no noté, ya que estaba mirando hacia nuestro indígena. De inmediato Kornelius se sacó la lanza con sus propias manos. Cuando los Moros vieron el arma en su mano, retrocedieron por miedo de que devolviera el ataque. Pronto sintió fuertes dolores y el indígena tuvo que prestarle ayuda. Dios nos ayudó también en los trechos difíciles del camino, de modo que llegamos a Madrejón lo más rápido posible. Cornelius ya estaba internado en el hospital y su esposa estaba a su lado, cuando me despedí de él, creí que habíamos superado todo peligro, ya que estaba bajo tratamiento. La muerte de Hermano k. Isaak fue un sermón serio para todos nosotros (HEIN⁵⁶ apud RATZLAFF, 2006, p. 196-198).

O primeiro contato entre os Ayoreo e os menonita foi marcado pela violência, pois os Ayoreo entenderam que a presença dos imigrantes era uma ameaça a sua integridade e tentaram defender seu território e sua soberania. Dessa forma, os menonitas foram construindo uma imagem negativa em relação aos Ayoreo, vistos como os mais selvagens e violentos. E contribuiu para que a imagem do “outro” fosse realizada a partir da ótica da violência, pois não havia um entendimento sobre esse habitante chaquenho. Isso fortaleceu a imagem negativa e distorcida do outro que iria permear as relações entre indígenas e menonitas.

Segundo Ratzlaff, os imigrantes não esperavam que houvesse um ataque violento por parte dos indígenas. A morte de Kornelius Isaak foi um indicativo de que essa inserção não correspondia às expectativas dos povos Ayoreo, reforçando a imagem de *homens selvagens* que ganhou materialidade com o falecimento do missionário. Desse modo, os Ayoreo demonstraram nitidamente que não eram a favor do contato com os menonitas. No entanto,

⁵⁶ O relato pertence ao missionário menonita David Hein e foi extraído da obra de RATZLAFF, 2006, p. 196.

esse ataque não impediu que os missionários continuassem com suas incursões nos territórios ayoreo.

Assim, as crônicas menonitas, ao se referirem ao grupo, utilizavam os termos que os desqualificavam: *selvagens e violentos* por não se identificarem com sua cultura. “Según las advertencias, constituían un gran peligro para las colonias, ya que de un momento a otros estos ‘Salvajes’ podrían asaltar y matar a los colonos de las aldeas norteñas” (STAHL, 1986, p. 36).

Em síntese, observamos que os Ayoreo foram os povos que mais resistiram à colonização menonita, foi o único grupo que não implantou uma igreja indígena menonita. Em nossa pesquisa não encontramos dados sobre a criação de uma igreja entre os menonitas, ao que parece o trabalho de missionação desse grupo étnico diferenciou-se, pois não conseguiu implantar as mesmas atividades. Devido à essa características, até os dias atuais, os Ayoreo são conhecidos como os índios mais *prepotentes* entre os menonitas. Entendemos que essa percepção ocorre porque esse grupo não aceitou uma integração da mesma maneira que os Enlhet e os Nivaclé.

A missão menonita nas Colônias Menno e Neuland

Conforme afirmado no início deste capítulo, apesar de nosso foco de estudo ser a criação da Missão Menonita instaurada pela Colônia Fernheim, foi necessário registrar a atividade missionária implantada pelas Colônias Menno e Neuland, sobretudo, porque a partir de 1961 essas comunidades também passaram a fazer parte da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita (tema do próximo capítulo).

De acordo com o Capítulo II, não havia uma homogeneidade entre as colônias menonitas implantadas no Chaco paraguaio, apesar de todas serem anabatistas, cada uma evidenciou um grau de abertura diferenciado. No que se refere à Colônia Menno, observamos que essa comunidade era a mais conservadora do Chaco e essa singularidade também se refletiu no processo missionário entre os indígenas.

Sobre os membros da Colônia Menno, observamos que inicialmente os colonos não demonstraram interesse em estabelecer contato com os povos Enlhet que se encontravam próximo a sua comunidade. No entanto, após 1948, esse contexto foi alterado devido à compra de novas terras para promover a expansão da colônia. Para isso, foram adquiridas 63

léguas ao sul de Menno, sendo essas terras povoadas pelos índios Enlhet. Esse contexto permitiu o contato com os Enlhet e despertou o interesse do professor Juan M. Funk que se dedicou a esse grupo por vários anos. Assim, ele manteve permanentes contatos com os grupos indígenas dessa região e passou a ensinar a arte da leitura e da escrita. “Comenzó a estudiar su idioma y a predicarles el evangelio. Muy pronto, las iglesias se acoplaron a la obra así iniciada haciéndose responsables de ella y sus muchas necesidades” (RATZLAFF, 2006, p. 191).

Essa iniciativa era particular e representou à abertura para o trabalho missionário entre os povos Enlhet, somente em 1952 os membros da igreja da Colônia Menno demonstraram interesse em auxiliar o professor nesse empreendimento. Nesse processo, houve a ampliação do trabalho iniciado por Funk e incluiu a evangelização entre os anos de 1956 e 1957.

Entre os anos de 1956 e 1957, iniciaram os primeiros batismos e a fundação de igrejas, e com o tempo ocorreram novas migrações indígenas levando os moradores da colônia à criação de um assentamento indígena com escola e hospital. Com o passar dos anos, ocorreu uma forte migração das estâncias ao décimo do terreno de 1.000 hectares em *Nova Vida* assegurado para elas pela Colônia Menno. Também, dada à obra missionária, iniciou a fundação da escola e a primeira professora foi B. Towns. Corria o ano de 1955, uma vez aprendido o idioma, o missionário Towns também se dedicou a pregar o evangelho resultando na fundação de uma congregação em 1957. Nesse mesmo ano, também foi estabelecido contato com grupos indígenas chaquenhos.

Em Loma Plata, o trabalho missionário foi iniciado por um voluntário Bernardo W. Toewsum que iniciou uma obra evangelizadora a partir da criação de uma escola, somente após alguns anos as igrejas menonitas também se fizeram responsáveis pela obra missionária partir da criação Missão Indígena Menno (Menno-Indianer-Misión/MIM). No que se refere ao apoio financeiro, as fontes apontam que os recursos para a Colônia Menno eram fornecidos pela Evangelical Mennonite Church (EMC). A partir desse patrocínio, tem-se o início da criação de vários assentamentos e, atualmente, a responsabilidade eclesial está a cargo da Menno-Indianer-Misión (MIM), Missão Indígena Menno (RATZLAFF, 2006, p. 191).

Conforme descrito no Capítulo II, Neuland foi à última colônia a ser fundada no Chaco paraguaio no ano de 1947. Ao contrário de Fernheim, o grupo era formado por pessoas com pouca experiência da vida eclesial. De acordo com Stoezsz e Stalkey (2000, p. 152-153), esse contexto é fruto das restrições provocadas pela Revolução Russa e pela experiência de refugiados na Alemanha. Muitos tiveram o primeiro contato religioso a bordo dos navios

de refugiados em Berlim. Nas fontes analisadas, não foram encontrados relatos acerca da evangelização desenvolvida pelos imigrantes de Neuland. Em linhas gerais, os registros encontrados apenas citam que Neuland passou a fazer parte da ASCIM desde sua implantação, no entanto não relatam como foi essa trajetória diferenciando-se de Menno e Fernheim.

Todos esses dados possibilitam uma ideia prévia do amplo espaço ocupado pelos menonitas no território do Chaco paraguaio, que de maneira geral, entende-se como próprio do Estado. A atuação dos missionários foi além do atendimento à demanda espiritual, influenciando na organização tradicional das sociedades indígenas existentes no território chaquenho.

Esperamos com este capítulo ter demonstrado que o processo de construção da Missão Yalve Sanga surgiu do desejo missionário de um grupo de pastores e sobretudo pela necessidade de expansão econômica da Colônia Fernheim. Por essa razão foi criada uma base missionária que pretendia à conversão indígena ao cristianismo e a integração para que estes fossem absorvidos como mão de obra assalariada. Para isso foram criadas as seguintes instituições: escola, orfanato e posto de assistência médica como parte do processo de evangelização que visava à salvação da alma a partir da conversão pessoal e consciente.

Assim, entendemos que a implantação da missão foi motivada, sobretudo, pela necessidade transformar a mão de obra indígena em trabalho assalariado para atender as colônias menonitas, na prática missão menonita atendia ao projeto de modernidade paraguaio e o processo de expansão protestante na América do Sul. Desse modo, talvez o maior de todos os objetivos deste capítulo seja o de propor uma reflexão sobre o contexto que permitiu a criação da primeira missão menonita na América do Sul. Trata-se de entender que a partir da implantação da missão, ocorreu uma redefinição ou reconstituição histórica das comunidades indígenas e se configurou a partir de novas relações no controle do trabalho, de seus recursos e de seus productos.

A partir desse panorama, pretendemos evidenciar que entre os anos de 1936 a 1960 os menonitas de Fernheim foram responsáveis pela criação de uma nova forma de organização econômica que representou profundas alterações para as comunidades indígenas do Chaco paraguaio. No próximo capítulo pretendemos apresentar o desdobramento da atividade missionária que permitiu a criação de uma nova instituição: a *Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita* (ASCIM) em 1961. Essa instauração representou o

aperfeiçoamento do processo de produção econômica das colônias menonitas e o desdobramento da atividade missionária menonita.

CAPÍTULO IV

A MISSÃO YALVE SANGA E A ASSOCIAÇÃO DE SERVIÇOS DE COOPERAÇÃO INDÍGENA MENONITA (1961-1980)

Al nuevo ambiente de los colonos europeos se sumaron nuevos vecinos: Indígenas de la tribu Lengua. Está situación abrió un capítulo nuevo, nunca antes conocido en la historia menonita, es decir la convivencia con un grupo étnico cuya marcada diferencia cultural obligó a ambas partes desarrollar tolerancia mutua (DUERKSEN; HARDER, 1980, p. 97).

Em 1936, os menonitas da Colônia Fernheim implantaram no coração do Chaco paraguaio a primeira experiência missionária da América do Sul. Essa implantação ocorreu a partir da criação do projeto *Luz a los Indígenas* e foi conduzido por voluntários/missionários (de Fernheim) que trabalharam ativamente junto aos povos indígenas chaquenhos até o ano de 1960. No entanto, o crescimento do número dos Nivaclé em busca de trabalho nas colônias menonitas despertou o desejo dos imigrantes de ampliar o projeto de colonização. Por essa razão, os imigrantes solicitaram um financiamento ao Comitê Central Menonita dos Estados Unidos (MCC) para expandir esse empreendimento.

Esse financiamento possibilitou a criação de uma nova instituição: a Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita (também conhecida como ASCIM) em 1961. Essa implantação provocou mudanças originando um novo modelo de produção agrícola e da pecuária, possibilitando conseqüentemente o surgimento de uma cooperação indígena menonita. Isso representou a imposição de um projeto no âmbito do Estado nacional que pretendia inserir as populações indígenas sob a égide do Estado, por meio da criação de uma Escola Bíblica, da criação das primeiras igrejas indígenas menonitas e da criação de um novo centro hospitalar em Yalve Sanga, que prometiam assegurar assistência e proteção aos indígenas associados à cooperativa.

Para desenvolvermos nossa análise, servimo-nos de entrevistas e materiais publicados pela própria associação, tais como: entrevistas, livros comemorativos, folhetos, documentários

e o site criado especificamente para divulgar as ações da ASCIM. Nessa perspectiva, buscamos recuperar o processo de (re)organização missionária e a absorção desse projeto de cooperação, pois pensamos que a cooperação, embora tenha sido de fato um processo de interação, privilegiou o interesse dos imigrantes e, por isso, nossa intenção é pensar nas mudanças ocorridas na atividade missionária após a implantação da ASCIM na tentativa de impor às populações indígenas do Chaco um novo modelo de colonização.

A origem da cooperação menonita

Para entendermos a história da criação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita (daqui em diante ASCIM), de modo a compreendermos melhor as representações que hoje se agregam à prática da cooperação, há que se considerar algumas questões essenciais acerca desse processo.

Ao recuperarmos essa trajetória, contudo, remontando à gênese da própria história da cooperação, ressaltamos que esse modelo de organização é uma característica marcante no seio das colônias menonitas estabelecidas no Paraguai. E pode ser vista como uma estratégia importante para manter a sobrevivência do grupo. De acordo com dicionário Aurélio (2004, p. 196), o termo cooperação derivou do vocábulo latino *cooperativo*, ato ou efeito de cooperar; ação ou trabalho conjunto para alcançar um objetivo em comum ou atuar a favor dos interesses. Nesse sentido, podemos dizer que cooperação é a maneira como os menonitas se organizam.

Conforme visto no Capítulo II, a manutenção da crença anabatista, levou os menonitas à criação de colônias etnicamente homogêneas fundamentadas na fraternidade, na ajuda mútua e na cooperação (fortalecida ao longo dos séculos). Esses elementos foram essenciais para garantir a sobrevivência desse grupo etnicorreligioso. Nesse sentido, entendemos que o início da cooperação entre os menonitas foi ideologicamente alicerçado na unicidade e na ajuda mútua. “Ellos comprendieron, que el individuo solitario está perdido ante las dificultades y los desafíos de la vida ya en condiciones normales, y mucho más en tiempos de migración y colonización” (PRESENCIA MENNONITA EN EL PARAGUAY, 2002, p. 12). Logo, entendemos que a cooperação foi um modelo de organização adotado pelos menonitas para manter a sobrevivência da crença anabatista.

“Por las migraciones en el pasado y las colonizaciones en territorios difíciles e inhóspitos, las comunidades menonitas tuvieron el desafío de organizarse en forma conjunta. Por lo tanto, resaltaron los valores de solidaridad, ayuda mutua y cooperación” (RUSSO,1983, p. 4).

Podemos dizer que as experiências imigratórias também foram elementos importantes para o fortalecimento dos valores de solidariedade e o surgimento de um sistema comunitário, que continua sendo amplamente utilizado pelos menonitas estabelecidos em diversas partes do mundo, inclusive no Paraguai. Assim, afirmamos que a cooperação foi uma estratégia utilizada pelos imigrantes para manter a sobrevivência do grupo e conseqüentemente provocou o aparecimento das primeiras colônias ou unidade civil que, posteriormente originaram as primeiras cooperativas.

Reiteramos que o que apreendemos dessa discussão é que a cooperação foi um importante elemento para o processo de organização das colônias menonitas, por isso continua presente nas comunidades estabelecidas no Paraguai. “Significa isso que, nessa sociedade religiosa, seus membros: “Vivían una especie de comunidade-hermandad; cada uno para el bien del otro, sin distinción. Después de haber sido bautizados formaban una familia extensa” (RUSSO, 1983, p. 261).

Esse cenário serviu de pista para a formação de cooperativas nas colônias menonitas implantadas no Chaco que se caracterizam pelo sistema de autogestão. Esse modelo de organização levou à formação de uma cooperativa que uniu as três colônias chaquenhas que em algumas décadas transformaram o Chaco em um novo polo econômico do Paraguai. Um fenômeno que será abordado mais detalhadamente ao longo deste capítulo.

A criação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita ou ASCIM

Tomando em consideração a Missão Yalve Sanga, de onde se construiu o nosso olhar inicial sobre a temática desta pesquisa, poderíamos discernir dois momentos distintos em relação à construção e à organização da missão menonita. O primeiro momento refere-se (a década de 1930) ao trabalho pioneiro de promoção de campanhas para a criação da primeira missão menonita da América do Sul. Poderíamos localizar, ainda, nessa década um apoio do governo paraguaio, voltado à integração dos indígenas como mão de obra assalariada.

Na década de 1960, delineou-se o segundo momento da fase missionária, em decorrência do aumento do número de indígenas nas comunidades menonitas. Foi nesse

contexto que ocorreu a criação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita, (a partir deste momento ASCIM), implantada em Filadelfia (Chaco paraguaio) em 1961.

Podemos dizer que a criação dessa Associação foi uma necessidade para os menonitas que pretendiam ampliar e modernizar seu modelo de colonização/ missionação. Conforme visto, havia muita mão de obra indígena e a Colônia Fernheim não tinha como, por essa razão optaram por um financiamento para aumentar e aperfeiçoar as técnicas de produção. Essa instituição representou o reordenamento do sistema produtivo das colônias e da missão implantada no Chaco. Isso resultou na formação de uma cooperativa mais eficiente e ampliou a delimitação dos territórios ocupados pelos indígenas através das frentes de ocupação pastoris.

Para situar a localização da ASCIM, ilustramos com o seguinte mapa.

Mapa 6: Localização da Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita/ASCIM/ Filadelfia – Chaco paraguaio.



Fonte: Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita. Disponível em: http://www.ascim.org/?%BFQui%E9nes_somos%3F. Acesso em: 15 dez. 2016

A implantação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita provocou uma série de mudanças sua sede administrativa foi construído em Filadélfia (ou Colônia Fernheim⁵⁷), seu lançamento como pessoa jurídica sem fins lucrativos foi homologado no dia 10 de fevereiro de 1978, a partir da criação de um Programa Piloto financiado pela liberação de empréstimos dos menonitas estadunidenses do Comitê Central Menonita (MCC).

⁵⁷ Em 2018, a sede da ASCIM será transferida para a Missão Yalve Sanga.

Os membros do MCC aceitaram a proposta para financiar o projeto de sua sede. Ao conceder o empréstimo, os membros do MCC exigiram a criação de um novo plano de organização e propôs a criação de um projeto com a participação das três colônias menonitas chaquenhas: Menno, Fernheim, Neuland e, também, de representantes das etnias Enlhet e Nivaclé (pelo menos no plano teórico).

De acordo com Sthal, a ASCIM propôs as seguintes alterações:

El MCC está dispuesto para cofinanciar una colonia experimental de diez familias con la finalidad de organizarla de tal manera que pueda servir como modelo para su posterior duplicación. El MCC propone, que para el futuro emprendimiento de colonización se responsabilizen conjuntamente las administraciones de las colonias menonitas, los propios indígenas y el MCC. Además sugiere que se funde una asociación con el propósito de supervisar el proceso de colonización indígena. En esta organización deberían ser representadas las siguientes entidades: Colonia Menno, Colonia Fernheim, Colonia Neuland, los indígenas cristianos y el MCC (STAHL, 1986, p. 44).

Na prática, a criação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita (daqui em diante ASCIM) tinha como finalidade promover a ocupação do Chaco Central, visando à progressiva conversão dos povos indígenas em integrá-los ao Estado paraguaio. Esse processo representou a implantação de uma estrutura administrativa que visava à progressiva formação de assentamentos indígenas e a ampliação da comercialização dos produtos agrícolas. Nesse novo cenário, os agricultores indígenas receberiam constante assessoramento de engenheiros agrônomos e técnicos mantendo um contato direto com todo o processo de colonização visando, sobretudo, à superação de problemas relacionados à agricultura comuns no Chaco paraguaio entre as igrejas e as comunidades indígenas.

Dessa maneira, em quase todas as esferas da vida social, passou a ocorrer uma nova expressão de condutas e valores previstos pelo novo programa de colonização.

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Conseqüentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (QUIJANO, 2005, p 229).

A criação da ASCIM foi um divisor de águas no processo de organização das colônias menonitas e levou à implantação de um “novo” projeto de colonização que tinha como finalidade potencializar o desenvolvimento das mencionadas colônias. Delineou-se, assim um

segundo momento, da colonização a partir da criação da Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita, uma novidade da postura colonialista anterior exercida pelos missionários. No entanto, apesar de apresentar novas roupagens à postura colonialista permaneceu com o propósito de transformar os indígenas em *ciudadãos paraguayos*.

Novo período: novas experiências (1961-1980)

Após a criação da ASCIM, em 22 de junho de 1961, as lideranças do MCC realizaram uma assembleia com os administradores das colônias menonitas do Chaco e os membros das congregações eclesiais. Essa reunião tinha como finalidade analisar as reais possibilidades de ampliação do assentamento indígena e, ao mesmo tempo, nortear as muitas ações que seriam deliberadas a partir da criação da cooperação indígena menonita (HACK, 1978, p. 3).

Nessa primeira reunião, os dirigentes do *Departamento de Poblaciones Indígenas de las Colônias* (a partir deste momento ISB) elegeram os membros que ocupariam os cargos de lideranças dessa nova instituição. A equipe do ISB era formada pelos administradores gerais das três colônias menonitas do Chaco, pelo presidente da Associação Missionária do Projeto *Luz a los Indígenas* e pelos membros da *Conferencia Misionera para el Paraguay*.

Dentro desse contexto, o presidente do ISB também ocupava a função de administrador geral e era responsável pela direção dos assentamentos locais (ocupados pelos indígenas batizados e que pertenciam à missão) e também pelos acampamentos de trabalho (neste local residiam os indígenas que não receberam o batismo).

Além de eleger seus representantes os novos gestores da ASCIM também decidiram elaborar um planejamento das atividades que seriam concretizadas e a função que seria desempenhada individualmente pelos associados. Desse modo, foi decidido (inicialmente) que os membros do ISB se ocupariam do assentamento indígena e a equipe do Projeto *Luz a los Indígenas* ficaria a cargo da evangelização, da educação e da assistência médica. Nesse novo formato, a equipe missionária continuaria com as mesmas funções que ocupava antes da criação da ASCIM, mas seguiria as novas regras introduzidas pela associação (HANK, 1978, p. 251).

No entanto, de acordo com Hank, essa divisão não apresentou os resultados esperados, por essa razão em 1967 os gestores do ISB decidiram reordenar essas medidas e passaram a centralizar a maior parte das atividades da ASCIM. Nesse cenário, o setor educacional e a

área de assistência médica indígena ficaram sob a responsabilidade dos membros do ISB e a equipe de *Luz a los Indígenas* ficou somente com a atividade missionária, tarefa que continua sendo exercida atualmente pelos missionários (HACK, 1978, p. 211).

Percebemos, dessa forma, que houve uma reorganização das relações de trabalho que substituiu a reciprocidade indígena pelas relações capitalistas. A partir da criação da ASCIM essas funções foram distribuídas para outros grupos e os missionários ficaram a cargo somente da evangelização. De acordo com a entrevista concedida por Lepp, isso permitiu maior dedicação dos missionários para as atividades realizadas em Yalve Sanga.

O modelo de cooperação da ASCIM

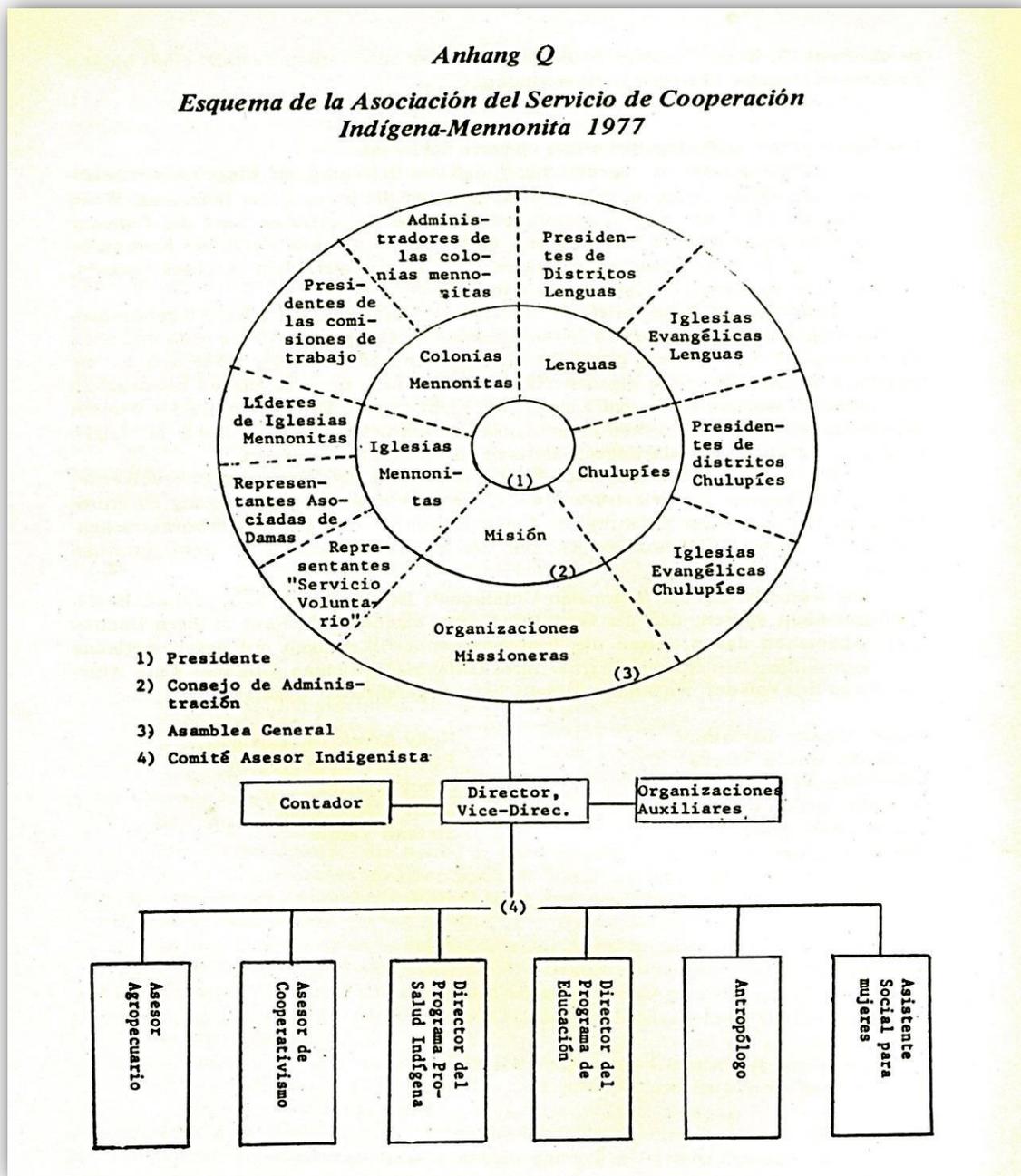
Conforme mencionado, a criação da ASCIM em 1961 representou profundas mudanças na conjuntura socioeconômica das colônias menonitas e nas relações de produção, nas relações de trabalho e no processo de exploração dos recursos. A criação de uma nova cooperativa uniu a três colônias que até 1960 quase não tinham vínculos comerciais, a partir da criação da Associação, as colônias Menno, Fernheim e Neuland se uniram e reorganizaram o modelo de produção do setor agrícola e da pecuária.

Outro elemento importante nesse processo foi à inserção de representantes indígenas no organograma da Associação. Apesar de sua importância, esses grupos não apareciam no organograma⁵⁸ da Colônia Fernheim. De acordo com Wiens (1987, p. 230), com a criação da ASCIM, as lideranças indígenas obtiveram uma maior participação e aproximação entre os índios e menonitas permitindo o protagonismo indígena no processo de evangelização.

Segundo o organograma de Wiens, no novo modelo de associação a liderança era ocupada por um presidente menonita; em segundo plano, visualizamos a presença da Missão Yalve Sanga e representantes das igrejas menonitas e da colônia; e pelos presidentes dos distritos, cargos ocupados pelos povos Enlhet e Nivaclé. Para uma melhor compreensão desse processo, inserimos o organograma logo a seguir.

⁵⁸ Torraca, Mirta. Imigração e Colonização Menonita no Processo de Legitimação do Chaco Paraguai, p. 64

Figura 7: Organograma da Associação de Serviço de Cooperação Indígena-Menonita – 1977



Fonte: WIENS, J. Hans. "...Dab die Heiden Miterben seien" Die Geshiechte der Indianermission im paraguayischen Chaco. Filadelfia – Chaco paraguaio, 1987, p. 230.

Conforme visto, a estruturação do organograma da ASCIM é muito semelhante ao modelo de cooperativa criado pela Colônia Fernheim em 1931, a gestão também era direcionada por um presidente responsável pelo Conselho de Administração, pela Assembleia Geral. Constatamos que a novidade nesse processo é a inserção da Missão Yalve Sanga e das

Colônias Menno e Neuland no centro do organograma. Notamos que a missão passou a ocupar a ser a ocupar o centro de todo processo produtivo da cooperativa.

Nesse quadro, o centro da associação é ocupado pela presidência (cargo ocupado por um membro menonita), que potencializa a ação desses imigrantes entre os indígenas. Em segundo plano, encontra-se o Conselho Administrativo da Missão Yalve Sanga, no qual aparecem também os representantes indígenas das etnias Enlhet e Nivaclé, das igrejas e das colônias menonitas.

O setor do Comitê *Assessor Indigenista* está dividido em seis macrocampos formados pelas seguintes representações: Setor de Assistência Social para Mulheres, Antropólogo, Diretor do Programa de Educação, Diretor do Programa Saúde Indígena, Assessor de Cooperativismo e Assessor Agropecuário. De acordo com o estatuto da ASCIM, o Conselho Administrativo é formado por dois membros indígenas e três não indígenas. Conforme o estatuto da associação, a Assembleia Geral e o Conselho Administrativo da ASCIM devem avaliar projetos e tomar decisões sobre o funcionamento do programa.

Embora a associação evidencie a presença de um antropólogo na cooperativa, observamos nas entrevistas e nas fontes mencionadas que, na prática, os menonitas ainda não consideram a presença da cultura indígena, suas tecnologias de manejo ambiental, medicina e agricultura. Em linhas gerais, os entrevistados ainda percebem o modo de vida indígena e seus saberes como sinal de povos atrasados e sem cultura, ainda seguindo o paradigma da teoria evolucionista.

Segundo seu estatuto, a Assembleia Geral da ASCIM está composta por 50 representantes das entidades seculares e eclesiais dos menonitas e dos indígenas. A Assembleia está dividida em cinco grupos de interesse compostos por membros das etnias Enlhet e Nivaclé, organizações missionárias, igrejas menonitas, administrações menonitas. Cada grupo de interesse elege a cada três anos, a um de seus sócios para o Conselho Administrativo da associação. (STAHL, 1986, p, 46).

A Assembleia Geral é formada por 62 sócios e um Conselho Administrativo constituído por cinco membros. Atualmente, 30 representantes indígenas e 32 não indígenas compõem esse setor. A execução do trabalho está a cargo de uma equipe técnica, denominada Comitê Assessor Indigenista, composta da seguinte forma: diretor-médico, supervisor escolar, agrônomo, assessor cooperativista, assistente social e antropólogos.

O estudo do setor administrativo da Associação de Serviço de Cooperação Indígena Menonita é importante para o entendimento do funcionamento do processo de organização

missionária implantada pelos imigrantes após a criação da ASCIM, pois evidencia as alterações ocorridas na atividade missionária.

Com base no organograma, observamos que a ASCIM representou uma nova forma de organização do controle do trabalho e das formas de produção. A antiga reciprocidade indígena foi substituída pela produção capitalista. Para Quijano, essa estrutura possibilita “el control del trabajo es la base sobre la cual se articulan las relaciones de poder y, a la vez, el determinante del conjunto y de cada una de ellas” (QUIJANO, 2007, 95)

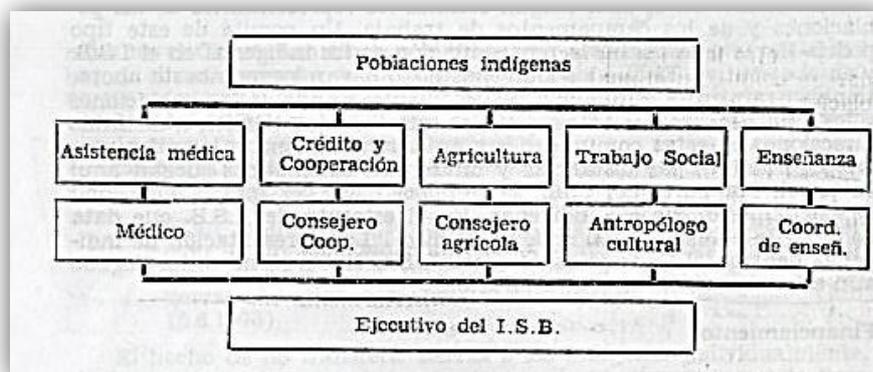
Percebemos, dessa forma, que apesar da presença indígena no organograma, havia de fato pouca participação das lideranças nas decisões e nas atividades organizadas pelos membros da associação. Nessa lógica, observamos que a relação entre os indígenas e menonitas era uma relação de patrão e empregado, no qual os indígenas iriam atender as necessidades do mercado existente nas colônias em franca expansão. Assim, detectamos que, apesar de algumas alterações realizadas no Projeto Luz a los Indígenas, os objetivos da ASCIM eram os mesmos que haviam sido propostos em 1936: a conversão, a doutrinação de Cristo e a ideia de transformação dos índios em mão de obra assalariada.

A ASCIM: novos rumos para as sociedades indígenas

Outro ponto interessante observado no modelo administrativo da ASCIM foi perceber a transposição do cooperativismo menonita aos assentamentos indígenas. Esse processo foi possibilitado a partir da criação do Departamento de Populações Indígenas. Este órgão era supervisionado pelo Comitê de Trabalho (também denominado de executivo). De acordo com esse departamento, a cooperativa indígena era formada pelos seguintes segmentos: assistência médica, ensino, cooperativa, antropólogo cultural, ajuda de crédito, agricultura e trabalho social.

A seguir, apresentamos um organograma publicado no artigo de Henk Hack em 1978.

Figura 8: Organograma dos povos indígenas cooperados



Fonte: HANK, 1978, p. 227

A política de assentamento de famílias indígenas era muito semelhante ao modelo de cooperativa das colônias menonitas e foi colocada em prática a partir da implantação da ASCIM. No caso específico dos indígenas, foi perceptível que a cooperativa entre os indígenas representou a inserção de novas relações de trabalho. Se considerarmos o sistema de organização da ASCIM, constatamos que as relações entre indígenas e menonitas privilegiaram somente os menonitas, em detrimento das particularidades dos grupos indígenas.

Essa relação assimétrica se expressou mais fortemente a partir da criação da associação e observamos que somente os indígenas convertidos conseguiram usufruir da assistência oferecida pela ASCIM. Em linhas gerais, essa nova configuração que “reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão [...]” (QUIJANO, 2005, p. 25).

A partir do organograma, evidenciamos que a ASCIM foi um marco histórico na história das colônias menonitas e representou a separação entre o âmbito econômico e espiritual. A partir desse contexto, os missionários passaram a se ocupar somente com o setor de evangelização missionária.

Em outras palavras, determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho. (QUIJANO, 2005, p. 4)

Ficamos, assim, com a constatação de que a implantação da ASCIM representou a implantação, como veremos novas práticas e discursos gerados pela própria dinâmica desse contato e representou o aperfeiçoamento do projeto de colonização menonita. Assim, entendemos que a ASCIM representou a criação de um novo modelo de organização econômica para as colônias menonitas, a partir dessa implantação as colônias menonitas do Chaco se uniram a partir de uma gestão que possibilitou uma associação. Isso resultou no fortalecimento das colônias e a instauração de novas relações de produção e de exploração.

As novas práticas de conversão da ASCIM

Conforme enunciado (no Capítulo III), entre os anos de 1936 a 1961, os menonitas da Colônia Fernheim implantaram uma atividade missionária fundamentada em uma política de assentamento alicerçada basicamente na agricultura e na divulgação do evangelho. Paralelamente, os missionários se dedicavam a criação de animais para aproveitar os campos próximos à missão.

Nesse contexto, o papel dos missionários foi crucial, na medida em que foram responsáveis pela coordenação de uma educação moderna pautada na articulação com o discurso médico, no qual higiene, saúde e educação deveriam promover a conversão e o progresso dos povos indígenas. Tais práticas revelaram a presença colonialista do trabalho missionário e objetivou introduzir, nas sociedades tradicionais, as práticas cristãs da civilização ocidental, visando à “conversão” indígena.

Conforme mencionado, a partir da década de 1961, as colônias menonitas passaram por um processo de reorganização a partir da realização de um financiamento do Comitê Central Menonita dos Estados Unidos (MCC). Por essa razão, surgiram novas instituições para alcançar a conversão dos indígenas dentre eles destacamos a criação da Escola Bíblica em 1963 (que posteriormente transformou-se no Instituto Bíblico Indígena), a criação de um centro hospitalar e as primeiras igrejas indígenas menonitas originadas na década de 1980.

Entretanto, detectamos que apesar dessas alterações, o propósito do projeto de colonização consistiu na ideia de *educar e civilizar* os indígenas para, assim, torná-los aptos ao trabalho assalariado existente nas colônias menonitas. Tratava-se, portanto de uma nova

presença colonialista que almejava alcançar a conversão entre as sociedades tradicionais indígenas a partir de novas práticas e discursos.

Os assentamentos indígenas

De acordo com Stahl (1986) e Hack (1975), após a criação da ASCIM em 1961 ocorreu um processo de reorganização do primeiro programa de assentamento indígena criado em 1955. Segundo Stahl, surgiram novos núcleos de povoamento que originaram os seguintes assentamentos: Yalve Sanga II (1961 – etnia Lengua); La Esperanza (1962 – etnia Nivaclé/Sanapaná); Campo Largo (1964 – etnia Lengua); Pozo Amarillo (1966 – etnia Lengua/Toba); Paz del Chaco (1979 – etnia Lengua) (STAHL, 1986, p. 50). A ideia era agrupar os indígenas nos assentamentos para incentivar a agricultura.

Entre os anos de 1961 a 1968, a política de assentamento da ASCIM alcançou seu máximo desenvolvimento, após esse período o número de assentados diminuiu e no ano de 1969, o número de família que vivia em terras próprias era de 687 e, em 1974, houve um aumento, esse número passou apenas para 714 pessoas. Em linhas gerais, as famílias indígenas viviam em cinco assentamentos: Yalve Sanga, La Esperanza, Campo Largo, Campo Alegre e Pozo Amarillo, que continuam em pleno funcionamento.

Esse processo histórico de assentamento não é muito divulgado pelos menonitas, mas se engana quem pensa que esse processo foi realizado sem conflitos. Nesse contexto, enfatizamos que seja oportuno observar que os mesmos reivindicaram aos menonitas seus direitos pelos anos de trabalho dedicados aos imigrantes.

Hemos trabajado para los colonos más de 30 años ahora es tiempo de que ellos nos ayuden a conseguir algo. Cuando ellos llegaron aquí hace 30 años no tenían nada, y nosotros hemos trabajado para ellos desde entonces. Le hemos ayudado, adquirir tierras, casas, ganado, caballos, muchos equipamientos, y nosotros mismos estamos andando todavía en las mismas viviendas que teníamos entonces (LOWWEN, 1966, p. 28 apud HACK, 1978, p. 224).

Assim, podemos dizer que os indígenas reivindicaram seus direitos após anos dedicados as colônias menonitas. De acordo com o excerto, os imigrantes ignoraram completamente os indígenas prometendo assegurar-lhes trabalho, assistência e proteção. Dessa forma, entendemos que o contato entre indígenas e menonitas se traduziu em um

processo de exploração, desintegração de territórios, modo de vida, organização social, econômica e religiosa. Esse processo nos remete às reflexões de Quijano, ao afirmar que desde o início da América os futuros europeus justificavam que as raças inferiores não deveriam receber pagamento. Por essa razão ocorreu “[...] com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial”⁵⁹.

Conforme Hack, teoricamente os indígenas deveriam ter uma maior participação nas decisões adotadas pela ASCIM, no entanto ele mesmo afirmou que somente na fase inicial houve a participação dos indígenas após esse processo, estes não foram mais convidados a participarem. De fato, as fontes analisadas durante a pesquisa evidenciam claramente que a participação indígena na cooperativa se manteve somente como mão de obra para as colônias. Em linhas gerais, as lideranças mantiveram uma participação muito restrita, o que, em parte, pode ser explicado pela posição altamente paternalista dos menonitas. De acordo com Hack:

Señaló el peligro de que “ nosotros nos comparemos con un maestro y a los indígenas con los alumnos”. Este peligro es reconocido cada vez más en las colonias; sin embargo, especialmente en los primeros años se han promovido la mentalidad de:” eso lo que arreglamos nosotros como menonitas” (HACK, 1978, p. 227).

Até o momento, os indígenas não tiveram oportunidade de fundar um comitê no qual tenham representantes de suas populações e dos acampamentos. Um comitê desse tipo poderia levar à discussão da representação dos indígenas no ISB. Os indígenas não tinham obtido até o momento autonomia para tanto, devido às grandes populações e os acampamentos de trabalho que têm distintas direções, bem como rivalidades entre essas comunidades e as diferenças de línguas, hábitos e valores entre as distintas aldeias. Pela diferença no idioma, reconhece-se cada vez mais a necessidade de participação dos indígenas. No estatuto do ISB, data de 1970 a cláusula 11 do artigo 2º, que diz que a representação indígena dentro da associação é necessária.

Deve-se considerar, contudo, que a inclusão das missões, a partir da década de 1960 no aparato da assistência, impulsionou o desenvolvimento econômico das colônias e dos imigrantes, mas não garantiu maior participação dos indígenas, estes continuaram sendo

⁵⁹ Op. Cit., p. 79 (nota 39)

vistos a partir de uma visão eurocêntrica e evolucionista que marcou a trajetória do contato entre índios e menonitas.

O surgimento das igrejas indígenas menonitas

A origem das igrejas indígenas menonitas foi fruto de um longo processo de evangelização que teve início em 1932, quando os membros das igrejas de Fernheim passaram a se preocupar com a conversão dos Enlhet. Stahl constata que, o marco importante nesse processo foi a realização do primeiro batismo ocorrido em 1946, um momento importante que se tornou um marco do processo de missionação menonita.

Outro marco importante para o surgimento das primeiras igrejas indígenas foi a criação da Escola Bíblica originada em 1963. Uma iniciativa que permitiu a formação dos primeiros pastores indígenas que em poucas décadas passaram a ser responsáveis pela evangelização de povos de várias etnias que viviam na região do Chaco paraguaio.

A formação de pastores indígenas possibilitou a expansão missionária e contribuiu para a criação das primeiras igrejas na década de 1980, que tinham como principal finalidade: “[...] fomentar la unidad y propulsar justamente la enseñanza de la sociedad Cristiana”⁶⁰. As igrejas foram organizadas em convenções eclesiais e cada distrito tinha sua congregação local liderada por um pastor e coordenada pelos menonitas.

À frente das igrejas estavam os menonitas, juntamente com os diáconos, que formam o Conselho Eclesiástico. Esse Conselho tem a seu encargo a administração da congregação, o planejamento dos eventos religiosos e a vigilância do cumprimento dos princípios da vida cristã por parte dos membros.

No que se refere à organização das igrejas, Hack afirma:

La iglesia indígena está organizada de la misma forma que la menonita. Se conocen tres clases de dignidades eclesiais, a saber, el decano que es el jefe de la comunidad, el Predicador y el diácono. Estos dignatarios no reciben la ordenación, pero administra el bautismo y en la mayoría de los casos también la Cena del Señor. También el servicio religioso tiene una gran similitud con el servicio menonita (HACK, 1979, p.18).

⁶⁰ Op. cit., p. 118 (nota 56)

Mesmo após a criação das igrejas indígenas, a presença dos menonitas é constante, eles acompanham a vida eclesial assessando diretamente os pastores e organizam o currículo da catequese e das escolas para crianças e jovens. De acordo com Stahl (1986, p. 38), nesse processo, as igrejas foram organizadas inicialmente em congregações e, posteriormente, unia-se à Convenção das Igrejas Evangélicas.

Até o ano de 2010, o número de membros das igrejas que pertenciam à Convenção Evangélica apresentava o seguinte contexto: Convenção Evangélica Irmãos Menonitas Enlhet possuía 7 igrejas com 2.000 membros; a igreja dos Nivaclé, formada por 10 igrejas com 2.000 membros; e, por último, mencionamos a participação dos Guarani Ñandeva que também faziam parte da Convenção Evangélica Irmãos Menonitas Guarani com um número de 360 membros distribuídos em 5 igrejas.

Esses resultados numéricos são expressivos e evidenciam que a criação da Escola Bíblica (1963) representou uma nova fase do processo de missão menonita pois contou com a participação dos primeiros pastores indígenas. Portanto, esse resultado confirma novamente a importância da educação como uma das principais ferramentas de conversão dos povos indígenas do Chaco paraguaio. Assim, entendemos que a educação além de formar os primeiros “obreiros”, também impulsionou a criação das primeiras igrejas indígenas menonitas na região do Chaco Central na década de 1980. Nesse processo, muitas mudanças ocorreram e os indígenas passaram a experimentar uma nova dimensão do processo de missão a partir da criação de uma escola para formação de pastores que possibilitou o protagonismo indígena no processo de evangelização.

A assistência médica na Missão Yalve Sanga

Em consonância com a proposta da igreja de atender os indígenas chaquenos de forma integral, a ASCIM formulou, durante as décadas de 1960 e 1970, um programa de atenção médica envolvendo os indígenas da Missão Yalve Sanga.

Conforme mencionado no Capítulo III, ao retornarmos no tempo antes da presença menonita, a cura das doenças indígenas estava nas mãos dos xamãs. No entanto, podemos dizer que após as alterações provocadas pela venda das terras do Estado desde o final do século XIX atrelada à construção de fortes militares e a eclosão da Guerra do Chaco diminuíram e controlaram a circulação dos indígenas em seus territórios tradicionais.

Essa conjuntura favoreceu o aparecimento de doenças que se alastraram por dezenas de aldeias e provocaram a desorganização e o enfraquecimento da vida dos índios chaquenhos. O aparecimento de doenças levou os indígenas à procura de assistência médica na missão menonita, a primeira a exercer essa função foi a senhora Ratzlaff, enfermeira que atendeu os primeiros doentes indígenas da missão e de outras comunidades. Isso ocorreu após a Guerra do Chaco (1935), momento em que muitos indígenas morreram como consequência de uma epidemia provocada por catapora.

De acordo com Stahl (1986), além desses problemas, outro desafio era encontrar pessoas dispostos ao trabalho voluntário na missão, pois estava configurada na fé e na ação voluntária. Além da obtenção de voluntários, havia uma carência de profissionais e medicamentos para abastecer o posto de atendimento existente na missão. Por esse motivo, em 1945, a Junta Missionária de Estados Unidos iniciou um projeto de financiamento para os indígenas da Missão Yalve Sanga. Assim, foram contratadas enfermeiras para trabalharem na pequena clínica implantada na missão.

De acordo com Stahl, após o surgimento da ASCIM, os missionários obtiveram apoio econômico para financiarem a criação de um hospital e a contratação de um médico em tempo integral. O médico era responsável pelo atendimento, pela direção e supervisão de todo programa de saúde criado em 1968. A partir desse momento, a ASCIM, ficou responsável pelo financiamento da assistência médica da missão e dos membros das três colônias chaquenhos. Dessa forma, tem início um forte discurso higienista que fundamentavam os argumentos a favor de uma educação que zelasse pela saúde e pelo bem-estar, aspectos inerentes ao mundo civilizado.

De acordo com Wilmar Dick, o primeiro médico que atuou no hospital da missão menonita foi Hans Epp e seus principais desafios podem ser sintetizados neste excerto.

[...] afrontar en esta época: la alta tasa de mortalidad causada por la tuberculosis, la alta mortalidad infantil como también se debía ofrecer una planificación familiar porque los indígenas anteriormente solían practicar el infanticidio y estaban en búsqueda de una solución con bases bíblicas acerca de la planificación familiar. El cuarto desafío se encuentra en la financiación del programa entero⁶¹.

⁶¹ Essas informações foram extraídas do disponível em: <<http://www.ascim.org/index.php/es/quienes-somos/test-timeline>> Acesso em: 10 mai. 2018).

A proposta para combater os problemas na área da saúde foi a criação de um projeto que consistia em palestras e oferta de médico e profissionais para os indígenas. Durante os primeiros anos da missão, a assistência médica foi uma função ocupada pelos missionários que se encarregaram desse setor. Somente após a criação da ASCIM, é que se deu a criação de um departamento de saúde, pautado na medicina preventiva, e não na curativa.

Por essa razão, foi criado um hospital na missão Yalve Sanga. Essa instituição está localizada no centro da missão e é a principal responsável pelo atendimento médico de todos os índios associados à ASCIM.

Figura 9: Imagem do Hospital da Missão Yalve



Fonte: Fotografia extraída do site: <<http://www.ascim.org/index.php/es/quienes-somos/test-timeline>>. Acesso em: 20 de mai. 2018

O prédio representa as mudanças ocorridas após a criação da ASCIM desde 1961. Stahl (1986) menciona que em 1970 houve um surto de tuberculose entre a população indígena, o que levou à criação de um projeto para o tratamento e o combate a essa doença. O tratamento durava em torno de um ano. Como precaução, e em cooperação com as respectivas comunidades, sistematicamente procuravam novos casos de tuberculose. Em caso positivo, iniciava-se o tratamento que podia ser realizado de forma ambulante, salvo casos de desnutrição ou se houvesse grandes distâncias; assim, os pacientes eram internados por dois ou três meses (STAHL, 1986, p.45).

Esse novo modelo de assistência médica também foi responsável pela criação de um Programa de Desenvolvimento da Saúde que tinha como finalidade a prevenção de doenças. Nesse contexto, foram criados 10 postos de saúde e um hospital central na missão que contou com a participação de uma equipe formada por um médico, 15 enfermeiras e promotores de saúde (indígenas) (STAHL, 1986, p. 58-60).

Outro programa importante para a saúde indígena foi a campanha de construção de latrinas, uma medida de prevenção contra o aparecimento de verminoses. Para a realização desse programa, foram treinados agentes de saúde indígenas. De acordo com Stahl (1986), houve um aumento de indígenas capacitados na área de saúde que passaram a ocupar funções de enfermeiros/as, auxiliares de laboratorista, técnicos/as odontológicos, bem como promotores de saúde, os quais passaram a fazer parte do Programa de Prevenção Clínica das Perturbações da Saúde indígena.

Após a criação da ASCIM, houve um aumento do número de profissionais que aumentaram a oferta de consultas na missão possibilitando inclusive a internação de doentes graves. E para os casos de intervenção cirúrgica foi criado um convênio com os hospitais menonitas. Por último, mencionamos também os programas sistemáticos de vacinação para crianças realizadas pelos postos de saúde (STAHL, 1986, p. 60).

A principal metodologia utilizada pelos menonitas no setor de saúde entre os indígenas missionados era a prevenção por meio de um programa de conscientização. O projeto intitulado Pró-Saúde, tinha como finalidade a prevenção da saúde a partir da informação sobre as causas das enfermidades modernas provocadas pelas mudanças ambientais e pelo surgimento do novo modelo de subsistência alterada.

Além da prevenção, o programa também contou com a implantação de clínicas infantis e programas especiais para as mães com informações sobre os principais cuidados com a alimentação das crianças. O programa mais novo feminino se dedica às crianças pré-escolares objetivando o melhoramento da higiene pessoal e dos hábitos de nutrição. Para obtenção de êxito, requeria uma participação ativa por parte das Mães. Essas informações foram geralmente difundidas em reuniões especiais, nos cultos dominicais e nos programas emitidos pela emissora de rádio, a Voz do Chaco (STAHL, 1986, p. 62).

Resumidamente, podemos dizer que a saúde foi uma estratégia importante utilizada pelos menonitas para atingir a conversão indígena, conforme mencionado no Capítulo III, até 1960 essa função era ocupada somente pelos missionários. Após a criação da ASCIM, o setor hospitalar foi ocupado por médicos, o fato de haver um profissional na equipe contribuiu para

a ampliação da assistência e permitiu uma maior aproximação com os indígenas para o conjunto de trabalho realizado na missão e nas colônias. Possibilitou, ainda, uma relação de troca entre a missão e os associados considerados *convertidos*. A partir dessa análise, constatamos que a assistência médica foi mais uma ferramenta utilizada pelos menonitas para alcançar a conversão indígena, para isso foi criado um serviço médico hospitalar aos indígenas associados. Como veremos a assistência médica foi mais uma estratégia de conversão e imposição histórica de um projeto monocultural, no âmbito dos Estados nacionais.

O sistema educacional missionário após a implantação da ASCIM

Conforme mencionado no Capítulo III, a obra educativa compunha um dos elementos-chave para a expansão do projeto colonizador menonita. Os missionários consideravam que sua missão era evangelizar e educar, por essa razão após 1961 também implantaram novas instituições educacionais.

No que se refere às escolas missionárias, observamos que em 1964 ocorreram mudanças significativas no processo educacional em Yalve Sanga, a partir da produção de livros didáticos bilíngues nos idiomas espanhol e indígena. Paralelamente, surgiu também a formação sistemática de professores indígenas; dos 42 professores existentes, 39 eram indígenas.

De acordo com Hack (1979), o acesso à escola era um grande desafio para os indígenas que frequentavam (inicialmente) quatro anos letivos, dos quais um ano era dedicado somente ao ensino pré-escolar. Ainda conforme Hack, o aproveitamento dos alunos era considerado inferior ao da escola paraguaia, devido à frequência irregular dos alunos, das dificuldades com o idioma, da falta de capacitação de professores e do número reduzido de material didático.

Outra questão importante apontada por Hack (1979) refere-se aos desafios enfrentados pelos indígenas para prosseguirem seus estudos em nível médio. Depreendemos assim que os alunos indígenas não tinham acesso ao Ensino Médio até a década de 1970, embora desejassem seguir seus estudos e concluir a educação básica. O propósito de muitos alunos após o término da escola era continuar seus estudos a partir da realização do Ensino Médio.

Algunos de estos alumnos indígenas ya ha concluido los cuatro años de escuela, lo cual es hasta hoy su máximo nivel, puesto que falta un fundamento cultural firme Y en especial el dominio del idioma para poder aprender mejor materias complicadas como ciencias naturales, historia y geografía universal (HACK, 1979, p. 213 apud, MB. 1 -10-69).

Apesar dos desafios mencionados, em 1984 três índios da etnia Nivaclé e dois Enlhet concluíram o nono ano alterando a perspectivas dos menonitas em relação à continuidade dos estudos indígenas. Nesse contexto, Gerhard Giesbrecht proferiu o seguinte parecer: "Con respecto a la capacidad de aprendizaje de los niños indígenas se puede decir que éstos no están por debajo del promedio de nuestros alumnos" (HACK, 1979, p. 214 apud, MB. 16-2-73). Assim é possível detectar a presença de um pensamento pautado na ideia de raça que caracteriza o índio como incapaz e inferior aos menonitas.

Nesse sentido, conviria afirmar que ao contrário do discurso dos imigrantes, os indígenas são dotados de inteligência e cultura com todo ser humano e organizaram sua vida atendo as suas necessidades (HACK, 1979, p. 214). Isso foi comprovado pela experiência de um aluno Nivaclé que foi convidado a estudar em um colégio menonita em Filadélfia, mas que não conseguiu se manter por muito tempo, devido ao preconceito e à falta de uma educação que valorizasse os saberes indígenas.

Em 1973, foi organizado e realizado pela primeira vez um curso de evangelização somente para os indígenas em Assunção. Nesse contexto, também foram oportunizados momentos de estudos para os adultos e, nas últimas décadas, têm sido organizados cursos para mulheres sobre puericultura, higiene, alimentação, costura e estudo bíblico. Durante os últimos anos os indígenas têm recebido cursos de conhecimentos bíblicos para os homens através das chamadas escolas bíblicas móveis e, também, conhecimentos agrícolas, de música, de canto e da indústria de couro. Outro ponto que merece destaque é a participação das mulheres, um fenômeno interessante, um grande avanço na sociedade menonitas porque estas não foram atendidas por longos anos, não tendo uma participação ativa nas colônias. Diferenciando-se das mulheres indígenas que tinham um papel muito importante em suas comunidades, sobretudo as que pertenciam à etnia Enlhet (HACK, 1979, p. 221-221).

A partir da década de 1970, notamos maiores investimentos para que os indígenas continuassem seus estudos. Quanto às perspectivas dos alunos indígenas que terminavam seus estudos na escola paraguaia, Hack menciona que muitos se tornavam professores ou conseguiam um cargo na cooperativa. Os professores ganhavam de acordo com sua formação e número de filhos, e os alunos indígenas que terminavam o sexto ano na escola paraguaia

trabalhavam nas colônias. Assim, a educação também foi um elemento essencial no processo de conversão indígena, foi também um espaço de negociações e oportunizou a apropriação do trabalho indígena para as colônias menonitas.

A Escola Bíblica e o surgimento do Instituto Bíblico Indígena (IBI)

Conforme afirmado, a partir da década de 1960, as colônias menonitas passaram por um processo de reorganização administrativa que também se refletiu na missão. Nessa perspectiva, em 1963, foi criada uma Escola Bíblica na Missão Yalve Sanga, inicialmente ela funcionou na escola das crianças indígenas, pois não tinha uma edificação própria. De acordo com Wilson Maske, a Escola Bíblica não era uma novidade para os imigrantes, esse empreendimento era uma instituição tipicamente menonita.

A escola bíblica é uma instituição tradicional entre os menonitas. Sua função é repassar instrução religiosa. Todos participam dela. Neste caso, além de ensino religioso, ela também ensinaria alemão, história, geografia e matemática (MASKE, 1996, p.153-154).

Em Yalve Sanga, a Escola Bíblica foi implantada em 1963 com a finalidade de formar os primeiros pastores indígenas para evangelizar os grupos existentes no Chaco Central. De acordo com Stahl: “En 1960 los misioneros reconocieron la necesidad de formar colaboradores nativos para las iglesias⁶²”. Entendemos que esse processo é fruto do trabalho dos primeiros missionários que se estabeleceram na missão, um elemento imprescindível na aproximação e tentativa de inserção dos indígenas nos espaços de trabalho para se tornarem mão de obra.

A primeira turma da Escola Bíblica iniciou com um grupo de 16 alunos, o currículo dessa escola era norteado pelos princípios anabatistas e pelo estudo da Bíblia como autoridade máxima. Por essa razão, os livros utilizados versavam geralmente sobre a história dos povos menonitas e a escritura bíblica; desse modo os membros da escola também deveriam viver o discipulado, a vida fraternal e comunitária, bem como zelar pela manutenção da disciplina.

O primeiro professor do IBI foi Jacob Penner que, mediante seu esforço pessoal, conseguiu doações externas para a construção de um local próprio. Isso ocorreu a partir do

⁶² Informações extraídas do vídeo Institucional: *75 Iare Licht den Indianners: Luz a los Indígenas 1935-2010* (2010, 0:11:23).

apoio da Conferência Evangélica Menonita, do Comitê Menonita, dos membros da Ação Evangélica Social e a partir da associação missionária do Projeto *Luz a los Indígenas*. A partir desse momento a antiga Escola Bíblica passou a ser denominada de Instituto Bíblico Indígena também conhecido pela sigla IBI.

Foto 2: Fachada do Instituto Bíblico Indígena – IBI / Missão Yalve Sanga – Chaco



Fonte: Mirta. M. E. Torraca Silva, 15 de outubro de 2016.

O IBI está localizado no centro da Missão Yalve Sanga, de acordo com o folheto publicado pela ASCIM⁶³, o propósito do Instituto Bíblico Indígena era “[...] preparar obreros, maestros de escuela dominical, líderes juveniles, discipuladores y predicadores para la iglesia local [...]” (IBI – YALVE SANGA/ PROSPECTO, S/D, p. 1). Em outras palavras, tratava-se de um programa de formação de pastores indígenas, com ênfase na formação docente (membros) que assumiriam plenamente a tarefa de transmitir o evangelho na região do Chaco paraguaio.

Para Ratzlaff, a criação do Instituto Bíblico Indígena foi essencial para o avanço da evangelização, pois se tornou um celeiro para a formação dos futuros dirigentes das igrejas indígenas na região do Chaco: “[...] despues pasan lo aprendido a los miembros de sus Iglesias cumpliendo asi con el mandato de Jesus enseñandoles que guarden todas las cosas que yo lês he mandado [...]” (RATZLAFF, 2006, p. 194).

⁶³ Instituto Bíblico Indígena: Yalve Sanga - Prospecto, S/D, p. 1.

Conforme Jacob Lepp, o instituto funcionou como um instrumento de legitimação das atividades missionárias e contribuiu para perpetuação da fé menonita e a inserção de hábitos considerados *civilizados*. Sua criação tinha em vista “[...] la idea de educar sus predicadores que no sabian leer y escribir. La Escuela Bíblica para preparar pastores. Dos años son dedicados para conocimiento bíblico y un año para preparar pastor ⁶⁴”. A nosso ver, a criação do IBI foi muito relevante para os menonitas, pois representou uma nova etapa da atividade missionária, permitindo uma maior participação dos indígenas como protagonistas do processo de evangelização.

IBI: funcionamento, normas e deveres

Desde sua implantação, o curso do IBI tem a duração de três anos letivos, organizado em seis semestres e funcionam em período integral (Ensino Fundamental). Inicialmente, (devido os custos do empreendimento), sua carga horária era reduzida, funcionando apenas durante quatro meses durante o semestre (STAHL, 1986).

Atualmente a escola possui 32 casas para as famílias dos alunos indígenas que estudam em tempo integral durante os três anos de curso. Ao ser matriculado na escola, o aluno tem o direito de trazer sua família para residir em uma dessas casas construídas especialmente para os cursistas. Nesse cenário, enquanto os alunos estudam na missão as esposas também fazem cursos sobre atividades domésticas e os filhos estudam na escola da Educação Infantil e Fundamental existente na missão. Assim, a escola cumpriria, mais tarde, um papel relevante no processo de formação da sociedade “civilizada”.

Para ser matriculado no IBI, o aluno deve fazer parte de uma das igrejas indígenas implantadas no Chaco Central, a realização da matrícula consiste no preenchimento de um requerimento para solicitar uma vaga.

⁶⁴ Informações extraídas da entrevista realizada com Jacob Lepp⁶⁴, em 17/12/2016.

Figura 10: Solicitação de matrícula do IBI / Yalve Sanga

Solicitud de Ingreso

1. Nombre: 2. Apellido:

2. Número de Cédula de identidad:

3. Dirección:

4. Fecha y lugar de nacimiento:

5. Nombre de la esposa:

6. Nombres de los hijos menores, edades y grado en que entrarán

Nombre: Edad: Grado:

Atención: Requisitos de los alumnos (hijos del estudiante):

- libreta de estudio del año pasado
- certificado de estudio del año pasado
- certificado de nacimiento

7. ¿Cuántos años de estudios tiene?

Aldeana: Ciclo Básico:

otros estudios: ¿Cuáles?

8. ¿Qué es su trabajo?

9. ¿Ha aceptado a Jesús como Señor y Salvador?

10. ¿A qué iglesia local pertenece?

11. ¿Cuándo y dónde fue bautizado?

12. ¿Cómo ayuda Usted en la iglesia?

13. ¿Por qué quiere estudiar en el I.B.I.?

.....

Con su firma el estudiante y la iglesia se declaran conforme con los reglamentos del I.B.I. escrito al dorso y se obligan a pagar la matrícula.

Fecha de aplicación:

Firma del pastor:

Firma del estudiante:

Fonte: Instituto Bíblico Indígena: Yalve Sanga - Prospecto, S/D, p. 6-7.

A segunda exigência para ser um aluno regularmente matriculado no IBI é também possuir documentos pessoais, além disso, os interessados também devem ser membros da ASCIM, possuir um certificado de conclusão de estudo dos anos iniciais e possuir um documento assinado pelo pastor comprovando sua participação religiosa na comunidade.

Prosseguindo na demonstração das exigências para a inscrição no IBI, chamaram nossa atenção outros critérios para a realização da matrícula. Vejam-se os pontos que eles ponderam.

Figura 11 – Requisitos para a matrícula no IBI / Yalve Sanga

Requisitos de ingreso:

1. Debe ser miembro de una iglesia local por un tiempo mínimo de un año.
2. Debe traer una recomendación de su iglesia firmada por el pastor.
3. Debe tener una edad mínima de 18 años.
4. Debe haber aprobado el 4º grado de la Primaria. Excepciones deben ser arregladas antes de la inscripción con el Director de la Institución. El Director puede exigir un examen de entrada.
5. Matrícula: El estudiante del I.B.I. debe pagar su matrícula anual de Gs. el día de inscripción. (Excepciones deben ser aclaradas con el director.)
6. Cada estudiante debe traer:
 - Solicitud de ingreso
 - Documentos personales (Cédula de identidad, certificado de nacimiento y libretas de los niños)
 - Carta de Recomendación para la Ayuda Mutual Hospitalaria (A.M.H.). (Si no tiene, debe arreglar el asunto con el Director.)

- Su propia olla, colchón, escoba, balde y hacha.

Fonte: Instituto Bíblico Indígena: Yalve Sanga - Prospecto, S/D, p. 5

Outro critério de exigência para ser matriculado no IBI era o batismo, que para os menonitas era o principal símbolo de conversão. Compreendemos que essas concepções representam claramente as marcas de um projeto *civilizatório*, ou seja, assim como outras instituições criadas na missão o instituto foi mais um elemento utilizado pelos menonitas para transformar os indígenas em cidadão úteis para seus interesses.

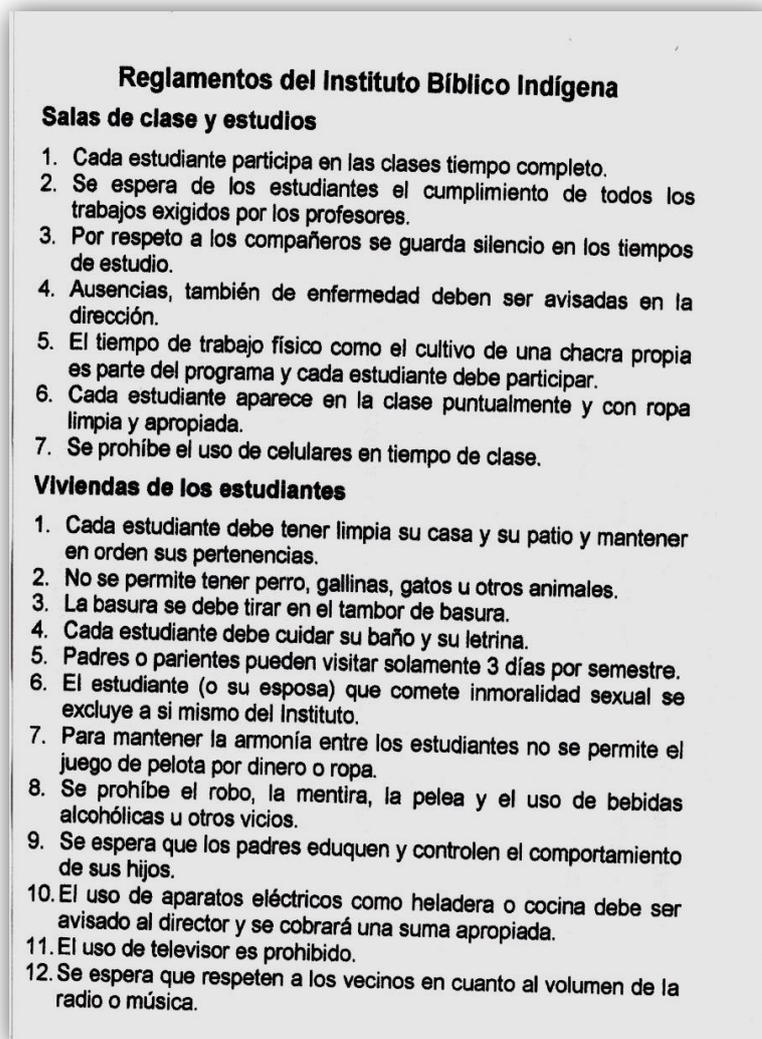
Depreendemos, com isso, que o estudo no IBI tem uma relação direta com o processo de conversão. Por isso a ênfase dada ao sacramento do batismo como critério fundamental para realizar a inscrição no IBI. Os dados encontrados no prospecto fornecem elementos sobre a percepção menonita acerca da cristianização confirmando que a ideia era concretizar um novo projeto missionário indicando que os indígenas deveriam “[...] enseñar a los indígenas la doctrina cristiana [...]” (STAHL, 1986, p. 12).

As fontes não deixam dúvidas quanto à importância que os dirigentes da missão davam ao sacramento do batismo. Com isso, reforça-se a ideia de que o batismo continua sendo o principal símbolo de conversão para os menonitas, a razão e o sentido mais profundo das igrejas anabatistas. Desse modo, a conversão era algo que deveria provocar mudanças visíveis entre os batizados e os demais membros do grupo. Assim, a conversão era um marco que deveria ser vivido no cotidiano.

De acordo com esse contexto, podemos afirmar que o IBI é uma instituição pautada na colonialidade do saber, onde não há um esforço para compreender o outro. Da maneira que está organizada, essa instituição não vê o outro em suas diferenças etnicoculturais, não há um reconhecimento das práticas e das tradições sociais indígenas. Em outras palavras, o instituto tem sido utilizado para manter a hegemonia dos imigrantes a partir de concepções monoculturais e excludentes.

Nessa mesma perspectiva, aqui seguem dois exemplos muito interessantes acerca das normas de condutas propostas pelo Instituto. São variadas e devem ser cumpridas pelos estudantes que desejam ser pastores indígenas. A seguir as regras que devem ser respeitadas pelos estudantes, conforme o documento abaixo.

Figura 12: Regulamento de conduta nas salas do IBI e na Yalve Sanga



Fonte: Instituto Bíblico Indígena: Yalve Sanga - Prospecto, S/D, p. 11.

Essas regras estipuladas pelo IBI são mais um exemplo claro de que não havia uma tolerância entre indígenas, porque as normas não apresentam um diálogo intercultural entre ambos os grupos. A partir desses exemplos, constatamos que o IBI não apresenta uma proposta pedagógica de acordo com as necessidades indígenas, segundo o prospecto, o projeto político pedagógico e o modelo educacional são estranhos às comunidades indígenas, sejam eles econômicos, culturais, políticos e pedagógicos. Em outras palavras, ao que parece, o diálogo com o outro foi negado. Nesse quadro, observamos que indígena não tinha autonomia para falar de si mesmo, na realidade não houve espaço para troca de saberes, mas sim um esforço dos imigrantes em impor suas crenças ao outro.

indígenas em pastores. Por um lado, esse depoimento evidencia a importância do trabalho realizado pelo IBI, ou seja, essa instituição é um elemento importante no processo de conversão indígena ao “mundo civilizado”.

Outro aspecto importante detectado no depoimento de Lepp é o discurso de valorização em relação ao IBI. Nesse processo, o Instituto foi retratado somente como uma benesse para os indígenas. No entanto, ressaltamos que o IBI foi fundamental para os menonitas, porque possibilitou a expansão da evangelização e possibilitou a criação das primeiras igrejas indígenas menonitas.

De acordo com os exemplos extraídos do Prospecto, as tradições indígenas não são levadas em consideração, pois todo o tempo livre dos indígenas foi substituído pelos estudos e pelos cursos de aperfeiçoamento oferecidos pela missão. Nesse contexto, até as crianças deveriam frequentar uma escola que não leva em consideração seus saberes, somente o modelo da cultura menonita. Quanto às mulheres, estas trocaram suas atividades por uma escola preparatória para a vida doméstica totalmente distinta da cultura indígena.

Em linhas gerais, entendemos que apesar dos 87 anos de contato, os imigrantes não levam em conta a cultura dos povos indígenas, evidenciando que a cultura indígena ainda não é respeitada e que, portanto, ainda não podemos afirmar que há de fato um diálogo intercultural entre índios e menonitas. Nessa perspectiva, os menonitas atuam como agentes de apoio às políticas sociais e de modernização que deveriam conciliar a tomada e o desbravamento dos chamados territórios “vazios” do Chaco paraguaio. Isso nos leva a pensar de maneira efetiva que houve espaço somente para a crença dos imigrantes que se esforçaram em impor sua cultura como única e melhor.

O currículo escolar

Outro ponto de reflexão revelado no prospecto do IBI, que evidencia as práticas colonialistas dos menonitas, refere-se ao conteúdo programático vigente. O quadro curricular corrobora que os componentes curriculares (a seguir) revelam a existência de 48 disciplinas, a serem cumpridas em um período de três anos (organizados em seis semestres).

Figura14: Quadro Curricular do Instituto Bíblico Indígena

Primer Curso	Segundo Curso	Tercer Curso
1- História de la Salvación (Gênesis)	1- História de la Salvación (Êxodo-Deuteronomio)	1- Profetas menores
2- Marcos	2- Hechos	2- Carta NT
3- Discipulado	3- Corintios	3- Interpretación Lucas
4- Orientación	4- Tesalonicenses	4- Consejería
5- Introducción a la Bíblia	5- Família	5- História de la Salvación (2- Josué crônicas).
6- Matrimônio	6- Homilética	6- Ética (10 mandamientos)
7- Provérbios	7- Tarea de pastor	7- Sermón del Monte
8- Evangelismo Personal	8- Obra juvenil	8- Animismo
9- Jeremias	9- Escuela dominical	9- Sectas
10- Castellano	10- Castellano	10- Castellano
11- Teoría de música	11- Teoría de música	11- Teoría de música
12- Instrumentos	12- Coro	12- Coro
13- Coro	13- Instrumentos	13- Instrumentos
14- Trabalho físico	14- Trabalho físico	14- Trabalho físico
15- Salmos	15- Eclesiologia	15- Família
16- Primeros auxílios	-	16- Homilética
-	-	17- História de la Iglesia

Fonte: Instituto Bíblico Indígena: Yalve Sanga - Prospecto, S/D, p. 2-4

A partir da análise do currículo proposto pelo projeto pedagógico do IBI, constatamos que o papel das disciplinas era o de fornecer uma formação teológica aos indígenas, por isso a maior parte dos componentes curriculares girava em torno da formação pastoral. Observamos que apenas uma pequena porcentagem das disciplinas se ocupava dos estudos da língua espanhola, música, primeiros socorros e agricultura.

De acordo com o quadro curricular, o índio não foi visto como sujeito de sua história, assim, é possível compreender que o IBI ainda não soube lidar com a diferença, a escola evidencia uma ruptura, uma desestabilização das tradições culturais indígenas. Nesse modelo de educação, a Bíblia assegurou a boa consciência e uma distinção entre cristãos e pagãos, uma relação de superioridade que consideram os menonitas como centro e luz.

Assim, entendemos que o currículo utilizado no IBI não levou em consideração a cultura indígena. Desse modo, os imigrantes assumiram uma relação *monocultural*, na qual predominou a racionalidade cultural europeia: branca, masculina e cristã.

No que se refere aos docentes, ainda durante a fase de entrevistas, tivemos a oportunidade de conhecer o IBI e os professores que nele atuam. Nesse contexto, percebemos que a maioria são formados por jovens que vivem nas colônias estabelecidas no Chaco, provavelmente obtiveram a formação no Instituto de Formación Docente de las Colonias Mennonitas del Paraguay (IFD) estabelecido em Filadélfia em 1940.

Ainda nesse contexto, notamos que na educação o modelo é o menonita. Entretanto, afirmam que a Formação Docente é organizada “con enfoque multicultural, para cubrir la demanda local y nacional de profesores preparados para la comunidad multicultural y multiétnica” (ACOMEPA, 2012, p. 18). Mas verificamos *in loco* que os materiais utilizados pelos professores tratam somente da cultura menonita. Enquanto isso os saberes e a percepção de mundo do universo cultural indígena não são vistos, impossibilitando um debate acerca da valorização das culturas indígenas e de seu protagonismo.

Assim entendemos que os menonitas tentam construir um discurso voltado para a interculturalidade, mas se entendermos a interculturalidade da mesma forma que Catherine Walsh⁶⁶, que aponta para o reconhecimento do respeito a todas as culturas, sem hierarquias entre elas, não podemos concordar que o projeto menonita do IBI seja realmente intercultural, pois em suas palavras a interculturalidade é um princípio ideológico que “representa, en cambio, una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización [...]” (WALSH, 2000, p. 27).

Ainda nas palavras da autora, a interculturalidade é um projeto sociocultural, político, ético e epistêmico orientado à descolonização e à transformação. É muito mais que um simples conceito, é um termo sócio-histórico e está relacionado à questão geopolítica.

La interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social y (estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento

⁶⁶ Professora e diretora de estudos culturais latino-americanos da Universidade Andina Simon Bolívar com sede em Equador, tem focado seus estudos principalmente nas problemáticas da colonialidade e da interculturalidade, no caso dos movimentos indígenas e afros da região andina de Porto Rico e dos Estados Unidos. A autora é responsável pela elaboração de vários artigos sobre o conceito de *Interculturalidad* e seu significado na América Latina, particularmente no Equador.

relacionada con y contra la modernidad/ colonialidad, paradigma otro que es pensado a través de la praxis política (WALSH, 2007, p. 47).

Para Walsh, a interculturalidade é um diálogo, em que há trocas e respeito à diversidade dos povos e suas nacionalidades indígenas, considerado um dos melhores caminhos para a educação, pois tem como principais objetivos a descolonização e a transformação (WALSH, Catherine, 2007, p. 4).

Com base nessas considerações, notamos que os pressupostos pedagógicos que norteiam o IBI ainda estão alicerçados em um projeto eurocêntrico que não leva em consideração as diferentes culturas indígenas dos estudantes dessa instituição. Nesse cenário, permanece uma visão, pensamentos e tradições europeias. Apesar de os discursos mencionarem as diferenças étnicas e o respeito à diversidade ainda falta muito, para que haja realmente uma relação intercultural nesse ambiente. Desse modo, afirmamos que as atividades educacionais desenvolvidas no instituto se caracterizam pelo encobrimento do multiculturalismo.

Não obstante, a autora submete à crítica o uso do conceito de multiculturalismo como sinônimo de interculturalidade. Walsh critica o modo como esses conceitos estão sendo utilizados pelos governantes, pois comprometem o diálogo cultural e favorecem a homogeneização da sociedade. A interculturalidade não deve ser compreendida como um simples contato entre culturas, mas sim um intercâmbio que estabelece relações equitativas em condições de igualdade.

Bajo la sombrilla de la “interculturalidad”, los libros de texto que se publican responden a una política de representación que, incorporando muchas imágenes de indígenas y de los pueblos negros, sólo sirven para reforzar estereotipos y procesos coloniales de racialización. En la formación docente, la discusión sobre la interculturalidad se encuentra en general limitada — si existe — al tratamiento antropológico de la tradición folklórica. En la clase, la aplicación es marginal al máximo (WALSH, 2007, p. 52).

A partir dessas reflexões, entendemos que o IBI está muito distante de um diálogo intercultural entre indígenas e menonitas, sobretudo, porque, como dissemos (no Capítulo II), os imigrantes fazem parte de uma congregação que se fundamenta em uma ideologia em que o único modelo de sociedade é o alemão. Dentro desse contexto, não há espaço para o outro e para o diferente.

Dessa forma, não concordamos de que haja de fato um diálogo intercultural entre índios e menonitas. Essa imagem foi desconstruída ao longo do trabalho a partir das fontes

orais e escritas analisadas ao longo da pesquisa. A partir dessas considerações, constatamos que o IBI foi uma instituição muito importante para os imigrantes e representou o aperfeiçoamento das atividades missionárias que permitiu a formação dos primeiros pastores indígenas.

Nesse processo, compreendemos que por um lado ocorreu a expansão da fé menonita, a criação das primeiras igrejas indígenas e por último permitiu uma maior participação dos indígenas no processo de evangelização. No entanto, apesar desse avanço ficou claro que finalidade dessa instituição era o mesmo que havia sido firmado no *Projeto Luz a los Indígenas* em 1936, formar cidadãos aptos para o trabalho assalariado. Portanto, as estratégias foram alteradas, mas a ideia de civilidade continuou sendo a égide de todo trabalho educacional.

Em outras palavras, podemos dizer que o “outro” foi negado a partir de práticas missionárias constantemente realinhadas de acordo com os interesses dos menonitas, logo em Yalve Sanga o “outro” continua sendo ignorado a partir de maneiras de construir, posicionar e perceber dos imigrantes.

A Cooperação interétnica menonita

Conforme afirmado, à política de assentamento implantada pela ASCIM em 1961 na Missão Yalve Sanga foi a responsável por uma série de alterações que provocaram mudanças nas técnicas de produção econômica das colônias menonitas e das práticas missionárias. Dentro desse universo, chamou nossa atenção o *slogan* utilizado pela equipe da ASCIM para representar a relação de contato entre índios e menonitas: a “cooperação interétnica”.

Para isso, inserimos um folheto de propaganda da ASCIM, mais precisamente a capa. Nesse horizonte, vislumbramos identificar como ocorreu essa suposta cooperação.

Figura 15: Folheto do Boletim Informativo da ASCIM



Fonte: Asociación de Servicios Indígenas Mennonitas (adquirido em Filadélfia em 15 de out. 2016).

Em linhas gerais, podemos afirmar que o folheto é um material de divulgação das atividades desenvolvidas pela ASCIM, sendo a tônica do folheto os benefícios trazidos pela associação para os povos indígenas chaquenhos no setor agrícola, na área da saúde e na educação. O folheto apresenta um discurso que valoriza e enaltece as atividades realizadas pela ASCIM enfatizando que o principal objetivo da associação era superar os problemas detectados pelos missionários menonitas desde os primeiros anos de assentamento: a pobreza indígena, a baixa produtividade do cultivo e a falta de assistência técnica.

Diante desse quadro, compreendemos que o Boletim Informativo é mais um dos veículos propagandísticos dos menonitas chaquenhos justificando a importância da presença da ASCIM no Paraguai. Nesse intento, estabelece um comparativo entre os resultados obtidos com esse modelo de colonização, circunscrevendo e confrontando os dados estatísticos obtidos a partir da implantação da mencionada instituição.

Das leituras realizadas, chamou nossa atenção a frase *cooperação interétnica*, como uma importante categoria para compreender a representação construída pelos menonitas para descrever as ações da ASCIM focalizando a discussão no significado dessas categorias.

Notamos que a cooperação interétnica foi a base ideológica utilizada pelos imigrantes para representar a relação entre indígenas e menonitas, o que sugere uma relação de proximidade entre esses grupos. No entanto, diferente do discurso do folheto observamos nas fontes (mencionadas ao longo do trabalho) e nos depoimentos coletados (em Filadélfia e na missão Yalve Sanga) que a cooperação interétnica foi alicerçada em relações assimétricas.

É preciso ainda expor, minimamente, o que entendemos por grupo étnico. Segundo Barth (1976), “Grupos étnicos são formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma origem” (BARTH, 1976, p. 26).

Se considerarmos o processo histórico e o contexto de relações interculturais e interétnicas ao longo do trabalho entre os indígenas e menonitas constatamos que a categoria interétnica foi manipulada, para representar uma suposta relação harmônica entre índios e menonitas. Nesse contexto, evidenciamos que os menonitas se esforçaram na construção de um discurso voltado para união, fraternidade e diálogo entre índios e imigrantes.

Ao contrário do discurso mencionado pelo folheto, vimos que as relações entre índios e menonitas foram pautadas pela desigualdade em que o poder era exercido diretamente pelos menonitas através da atividade missionária e de ações que desconsideravam a presença desses povos no território paraguaio. Por essa razão, o contato interétnico ocorreu a partir de tensões, adaptações e rearticulações sociais ou étnicas que não foram problematizadas nas fontes analisadas.

Tratando-se desse contexto, é oportuno considerarmos que a missão ocupou grande parte da mão de obra indígena nas colônias menonitas e foi um tema bastante discutido por pesquisadores paraguaios e de outras nacionalidades. Para complementar essa discussão, destacamos as reflexões do pesquisador Ebelio Espínola Benítez, que arremeteu dura crítica

aos menonitas em um artigo⁶⁷ publicado em 1983. De acordo com Benítez, os menonitas mantiveram os indígenas ideologicamente submissos e economicamente dependentes a partir do Projeto *Luz a los Indígenas*. Ademais, para Benítez, a perspectiva dos menonitas supunha na verdade:

[...] contar con una mano de obra barata, ubicada en las periferias de las colonias. Para garantizar la obediencia de estos ‘salvajes’, hijos nómadas y oscuros de la selva, habría que llevar asentamiento y ‘luz a los indígenas’; habría que sustituir las ancestrales creencias y costumbres lenguas y chulupíes, por los mitos y procedimientos ‘cristianos’ de los menonitas, portadores del etnocentrismo más recalcitrante de la cultura occidental (BENÍTEZ, 1983, p. 215).

Pelo que podemos compreender de Benítez, o interesse dos menonitas era exclusivamente o uso da mão de obra indígena nas colônias. Para garantir esse objetivo, tomou-se por base a agricultura e a catequese que visavam à *civilização* dos indígenas. Dessa forma, a Missão Menonita *colheu almas* para a fé cristã e desestruturou modos de vida tradicional, maiormente após a implantação do assentamento indígena instalado em 1961.

Benítez assumiu uma posição negativa diante dos planos de colonização menonita, especialmente com relação à atividade missionária questionando as circunstâncias dessa implantação e ressaltando que os imigrantes deviam muitas explicações sobre as estratégias missionárias civilizatórias impostas às comunidades indígenas.

Na sequência, apresentamos Paola Canova, que também teceu críticas ao modelo de colonização menonita. Num capítulo publicado na obra *Capitalismo en las Selvas Enclaves industriales en el Chaco y Amazonia Indígena (1850-1950)*, a autora analisa o contexto que levou à transformação do Chaco central em um dos maiores *enclaves* agroindustriais da região a partir da ação dos menonitas, sobretudo da Colônia Fernheim. Em outras palavras, Canova afirma que o sucesso econômico dos imigrantes não resultou do *trabajo duro y fervorosidad*, mas essencialmente do apoio do governo paraguaio, do financiamento dos menonitas estadunidenses (MCC) e, principalmente, da *fuerza laboral indígena permanente* (CANOVA, 2015, p. 264).

Nesse artigo, ela defendeu (enfaticamente) que a cooperativa Fernheim concentrou suas atividades laborais sobre o território de ocupação tradicional Lengua/Enlhet e utilizou

⁶⁷ Ebelio Espíndola Benítez professor de Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL), publicou o artigo intitulado *Algunas anotaciones en torno a “Indios y Mennonitas en el Chaco Paraguayo” de Henk Hack* publicado em 1983 no Suplemento Antropológico da Universidade Católica de Assunção.

(utiliza) uma grande quantidade de indígenas no trabalho agrícola, nas fábricas e em outras atividades existentes na colônia. Sobre isso, assinala a autora:

Otro componente clave en el desarrollo económico menonita fue el acceso a mano de obra indígena. Los indígenas, despojados de sus tierras y limitados en el acceso a recursos naturales, fueron cada vez más dependientes de la economía de mercado regional para su supervivencia. Desde su formación, Fernheim tuvo un flujo activo de indígenas a la zona en busca de oportunidades laborales. Esto fue inicialmente bienvenidos por los menonitas, quienes además de utilizar su fuerza de trabajo, pretendieron asumir un rol “civilizador” hacia ellos (CANOVA, 2015, p. 266).

Com base nessas considerações, depreendemos que havia um interesse por parte dos administradores de Fernheim em relação à mão de obra indígena, era significativo para o grupo ter contato com a associação a partir do financiamento da missão, pois representaria um elo constante com os indígenas. Para Canova, a missão tem a função de regular as condições de vida indígena para a prática do trabalho que, em algumas décadas, transformou-se em um enclave agroindustrial que manteve êxito econômico devido à exploração da mão de obra indígena.

Podemos dizer que essas posturas criticavam a exploração da mão de obra indígena pelos membros da Colônia Fernheim e sua criação foi essencialmente motivada como um empreendimento econômico, resultado direto do apoio governamental e financiamento internacional. Apesar do nítido interesse econômico, enfatizamos também que as fontes também indicam que o processo de colonização e missionação também estava atrelado, às crenças anabatistas que serviram de parâmetro para as ações realizadas pelos missionários. “[...] ahora sabemos por qué teníamos que salir de Rusia y entrar en el Paraguay, en el Chaco paraguayo. Por qué Dios quiere que nosotros prediquemos el evangello a la gente que no conoce todavia” (JACOB LEPP, 17/12/2016⁶⁸).

Portanto, apesar dos discursos menonitas afirmarem que a missão era apenas um desejo missionário, constatamos com as fontes escritas e orais que esse surgimento foi originado principalmente pelos interesses econômicos dos membros da Colônia Fernheim imigrantes. Nesse sentido, evidenciamos que um conjunto de fatores motivaram a criação da missão: os princípios anabatistas, as características naturais do Chaco, a Guerra do Chaco e a necessidade de fortalecer a econômica de Fernheim. Com isso, concordamos com Canova e Benítez sobre a exploração da população indígena chaquenha, pois as fontes analisadas

⁶⁸ Entrevista realizada com o diretor executivo da Ação Luz a los Indígenas em 17/12/2016.

comprovaram que a atividade missionária contribuiu para a desconstrução das sociedades tradicionais e com a exploração dos recursos naturais como consequência da imposição histórica de um projeto monocultural no âmbito dos Estados nacionais.

A ótica menonita frente o trabalho missionário

O espaço ocupado pela atividade missionária, no contexto que envolveu a colonização menonita no Chaco paraguaio, compreende uma das principais questões que norteia a produção deste trabalho. Para tanto, é importante apresentar algumas constatações que situam os missionários ante à atividade missionária, enfocando principalmente suas percepções acerca dessa atividade.

Assim, consideramos importante evidenciar, neste espaço, as percepções dos missionários acerca da atividade instaurada em Yalve Sanga. Para isso, selecionamos duas entrevistas. Ambos entrevistados são menonitas que têm ampla experiência e atuam há mais de 20 anos na mencionada missão, trabalharam em diversas áreas e ocuparam vários cargos e funções. Esses depoimentos foram importantes, porque confirmaram muitas informações anteriormente detectadas em outras fontes e também porque acrescentaram dados relevantes para o término da pesquisa.

As entrevistas foram realizadas entre os meses de outubro e dezembro do ano de 2016, períodos em que estivemos no município de Filadelfia. Nesse contexto, chamou nossa atenção a receptividade e a disponibilidade dos moradores dessa colônia. Isso facilitou o nosso contato com senhor Jacob Lepp (atual diretor executivo do Projeto *Luz a los Indígenas*) e com o missionário Horst Neufeuld.

Jacob Lepp é filho de ex-missionários que trabalharam na Missão Yalve Sanga, atualmente ele é o principal responsável por todas as atividades realizadas na missão. Durante nosso primeiro contato com Lepp, conversamos com ele e marcamos uma entrevista para o mês de dezembro, autorizando nossa presença para conhecermos a Missão Yalve Sanga (localizada a 35 km de Filadélfia).

O primeiro entrevistado foi Horst Neufeuld, um missionário muito experiente, é atualmente diretor da emissora de rádio *La Voz del Chaco Paraguayo*. Antes de trabalhar na direção dessa emissora, foi o responsável pela direção do Instituto Bíblico Indígena por um

período de 14 anos. Neufeuld ficou encarregado de nos apresentar a Missão Yalve Sanga, durante essa trajetória ele relatou sua experiência com os povos indígenas da missão.

Nossa conversa ocorreu à medida que ele apresentava algumas das instituições existentes⁶⁹ em Yalve Sanga. O primeiro local que conhecemos foi a emissora de Rádio *La Voz del Chaco*, onde ele apresenta um programa de evangelização, que versa sobre as seguintes temáticas: A vida do homem neste mundo, o povo de Deus e a igreja, Educação Cívica e o papel desempenhado pela ASCIM. Esse relato foi muito valioso para a pesquisa, pois apresentou: alguns estereótipos e ideologias dos menonitas em relação aos povos indígenas chaquenhos.

A partir de uma breve análise das entrevistas, identificamos alguns estereótipos em relação à população indígena do Chaco. Em uma parte da entrevista, chamou nossa atenção a descrição feita por Neufeuld ao tratar da atividade missionária realizada na missão. Os aspectos que levantamos diz respeito à ideia de que os índios são preguiçosos e imprevidentes.

Los indigenas no quieren trabajar. No quieren trabajar. Yo plante en mi casa 20 árboles frutales de pomelo. Cada año tengo una gran cosecha. Qué hago? Ellos vinieron anoche y me robaron mis pomelos. Hice un alambrado una cerca. Con alambre púa. Para que no me roben. Bueno. Ellos no saben los que es propiedad!⁷⁰ Bueno con el correr de esos 60 y 80 años ya lo persiguen pero no lo pueden vivir. No lo pueden vivir todavía.

Neufeuld afirma que os indígenas não são como os menonitas. Para ele, os indígenas são inferiores, não têm a noção capitalista, por isso dividem suas produções e não conseguem acumular bens. Nessa percepção, os índios ainda são vistos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do Chaco, pelo fato de não aceitarem a se submeter à exploração do trabalho menonita, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas.

De acordo Neufeuld⁷¹, essa visão capitalista continua muito presente nas colônias menonitas, no entanto ele afirma que há uma diferença ideológica entre os missionários e os que financiam a missão.

⁶⁹Os locais mencionados foram as seguintes instituições: a Escola do Ensino Fundamental e Médio, o IBI, um vilarejo de casas onde vivem os estudantes dos IBI, um instituto profissionalizante para as mulheres, um mercado, igrejas, uma vila onde moram os indígenas da Hospital que atende aos indígenas associados a ASCIM. Nessa oportunidade, tivemos contato com os Enlhet que vivem e trabalham na missão e também com os professores menonitas que trabalham no IBI.

⁷⁰ Horst Neufeuld. Entrevista realizada em 07/11/2018.

⁷¹ Missionários menonita que narrou sua experiência na Missão Yalve Sanga (assunto que será abordado no final deste capítulo)

Ahora lo que tenemos que decir también. Si usted habla con Jacob, conmigo, con buena gente de iglesia. Que tiene visión para los indígenas vamos sentir. Usted van a sentir que amamos a los Indígenas! Qué hacemos mucho para los indígenas. Pero no es así. Los menonitas no son así, los menonitas van atrás del dinero. Somos muy progresistas. Somos muy capitalistas. Y yo digo nosotros como pueblo. Y ustedes no pueden considerar que lo que estoy diciendo es el sentir completo de los menonitas. Muchos menonitas dicen dejen ya a los indígenas que se vean! Vamos a buscar nuestros empleados en cualquier otro lugar pero con indígenas ya no! No quieren trabajar, no quieren avanzar! Yo siempre voy a defender el punto de vista de los indígenas⁷²!

Esse excerto está em consonância com outras fontes que também apontam a diferença entre os missionários e os administradores da ASCIM em relação aos indígenas. Ficou claro que se trata de uma sociedade heterogênea, nesse contexto havia dois grupos, os administradores e os missionários. Isso foi percebido desde o início da formação do Projeto *Luz a los Indígenas*. Os missionários analisavam os indígenas a partir do providencialismo e justificavam que a vinda ao Chaco era um chamado divino para a evangelização dos distintos povos indígenas que se encontravam nessa região. E os administradores visavam somente ao aspecto econômico. No entanto, apesar das memórias menonitas enfatizarem que o interesse menonita era apenas religioso, as fontes indicam que havia um nítido interesse econômico e que esse pensamento se sobressaiu frente à ótica religiosa.

Outra questão observada na entrevista de Neufeuld refere-se ao trabalho indígena que, em sua percepção ainda é ineficiente⁷³. Para o missionário, os indígenas não conseguem atingir o mesmo nível de desempenho dos imigrantes. Em uma parte da entrevista, o missionário faz menção às enormes dificuldades que permeiam as relações de trabalho entre indígenas e menonitas.

Si un indígena trabaja y está lejos de su comunidad, es una persona diferente. Si está en su comunidad, la sociedad le maneja. Por ejemplo mi papá y yo, nosotros trabajamos con un ayoreo. Pero ese señor maneja tractor, maneja auto de mi papá, maneja caballo, manejan los animales. Es un señor que construye corrales, construye alambrados y es un señor para nosotros es algo... es un milagro. Pero si está en su comunidad él tiene que funcionar como un indígena otra vez⁷⁴.

⁷² Excerto do relato de Neufeuld descrito no caderno de campo durante a visita de campo realizado no dia 15 de outubro de 2016.

⁷³ Isso se refere ao trabalho realizado na agricultura, apicultura e administração de um mercado indígena existente na missão.

⁷⁴ Excerto do relato de Neufeuld descrito no caderno de campo durante a visita de campo realizado no dia 15 de outubro de 2016.

Esse depoimento apresenta elementos importantes acerca do modo de produção indígena, o depoimento revela a insatisfação dos imigrantes perante o trabalho desenvolvido pelos indígenas. Neufeuld também afirma que os indígenas não conseguem ser como os menonitas, a não ser que fossem retirados do convívio dos seus pares, seria a melhor maneira de alcançar o feito desejado, assim os indígenas poderiam ser instruídos de acordo com o modelo europeu/menonitas, tido então como o ideal. Esse relato expressa um tipo de pensamento, até certo ponto, potencialmente excludente devido ao fato de que, os indígenas são tidos como, inferiores e justifica ao trabalho missionário que continua ocorrendo em Yalve Sanga.

Ao expressar suas expectativas em relação à atividade missionária, Neufeuld faz uma avaliação negativa dos indígenas em relação ao empenho e ao trabalho destes para continuar nas colônias. Isso fica claro, quando o entrevistado utiliza a seguinte afirmação: “[...] Los indígenas no quieren trabajar. No quieren avanzar! A nosso ver o estereotipo de que o ‘índio é preguiçoso’”, é uma tentativa de inserir os povos indígenas no modo de produção dominante nas colônias menonitas ou quando se quer retirá-lo dos espaços de desenvolvimento econômico existente no Chaco.

Nesse contexto, também inserimos outro tema muito recorrente na história indígena: a indolência e a resistência ao trabalho. De acordo com Neufeuld, os índios não conseguem ser como os menonitas, não gostam de trabalhar e quando trabalham não se mantem por muito tempo.

En la relación patrón y empleado menonita el patrón tiene que mandar. Aunque puede ser bueno pero lo considera como algo no bueno. El menonita manda. Entonces el indígena que viene a trabajar en algún lugar entonces le tiene al patrón como una persona que me facilita mis alimentos, mi vida que necesito, pero no le ve bien como un patron. Entonces trabaja y el menonita pero cuando el patrón se impone, muchos abandonan el trabajo⁷⁵.

Essa visão concebe os índios como sujeitos que ainda não conseguem ser como os menonitas, principalmente pelo fato de que os índios não acumulam bens. Por essa razão, os índios são vistos como ociosos e imprevidentes, pelo simples fato de não aceitarem a se submeter à exploração do mercado capitalista menonita, uma vez que são de culturas igualitárias e não acumulam bens.

⁷⁵ Excerto do relato de Neufeuld descrito no caderno de campo durante a visita de campo realizado no dia 15 de outubro de 2016.

Ainda, segundo as constatações do missionário, outro estereótipo detectado no relato de Neufeuld é a ideia de civilidade. Os indígenas foram classificados como selvagens desde o período inicial da colonização menonita, por residirem nas florestas e por terem costumes distintos. Selvagens, atrasados e primitivos são os designativos mais comuns encontrados nas memórias menonitas. “Ahora en las comunidades es difícil trabajar con ellos. Pero cuando el indígena sale de su comunidad y trabaja con un menonita está retirado de su gente. A veces funciona como una persona civilizada⁷⁶”.

Esse cenário procura legitimar as ações dos menonitas a partir de discursos que visa justificar que a missão entre os indígenas realizados pelos imigrantes, ainda hoje, torná-los civilizados é o mesmo que torná-los semelhantes aos imigrantes.

Além de primitivo, ao longo da entrevista, Neufeuld também deixou claro que os índios têm um comportamento infantilizado. Esse preconceito continua sendo alimentado ao longo das décadas a partir da presença dos menonitas. A tese de incapacidade indígena em autogerirem-se é o que continua embasando a política de tutela existente na Missão Yalve Sanga. “Ellos no pueden solo”. “Somos sus padres, ellos son como niños. Somos sus jefes y obreros. Les hago sentir mi superioridad porque ellos necesitan de eso”.⁷⁷

Nessa visão, o índio ainda é percebido como uma vítima, dependente e parcialmente incapaz, que precisa de tutor para protegê-lo e sustentá-lo, isto é, sem tutor ou protetor os índios não conseguiriam se defender, se proteger, se desenvolver, sobreviver, justifica a atividade missionária menonita. Inferimos que a teoria evolucionista e o eurocentrismo ainda norteiam a prática missionária, possibilitando que ela reproduza pensamentos dominantes, sobre os saberes tradicionais indígenas.

No entanto, Neufeuld também afirma que apesar dos anos dedicados ao trabalho missionário muitos indígenas continuam praticando rituais de curas a partir da presença de um xamã. A partir dessas afirmações avaliativas, Neufeuld realiza uma espécie de julgamento dos indígenas tomando como parâmetro um pressuposto de que esses grupos são vistos como fósseis vivos, ou seja, nessa percepção “[...] certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram, portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam do passado das sociedades ocidentais por essa razão, estavam condenadas a certa infância” (CUNHA, 1992, p. 11).

⁷⁶ Entrevista de Horst Neufeuld – 15 de out. 2016.

⁷⁷ Entrevista de Neufeuld Horst: entrevista realizada em 15 de out. 2016.

Em consonância com o relato de Neufeuld, o segundo menonita entrevistado foi Jakob Lepp, ao analisarmos seu relato detectamos algumas semelhanças com o discurso de Neufeuld e também com outras fontes (obras memorialistas e comemorativas). No que se refere às relações de trabalho, notamos que, assim como Neufeuld, o diretor afirma que há muitas dificuldades de se trabalhar com os indígenas. Em seu relato há uma forte presença do ideário do índio preguiçoso. Quando questionado sobre o trabalho indígena e os resultados obtidos com a missão Lepp disse:

Los indígenas de origen son cazadores y recolectores. Los menonitas son agricultores guarda máxima producción y mínimo uso. Entre los indígenas lo que tienen comen, porque mañana no hay. La actitud de los indígenas no ha cambiado tanto porque no se van al monte para buscar lo que necesita, sí se van a Filadelfia para buscar lo que necesitan. El terreno cambiaba, sí. Observadores perfectos y saben usar su ambiente. Ellos han escuchado la historia de la Biblia del Nuevo Testamento de Jesús y todo esto. Sí Jesús quiere que seamos amables y generosos. Entonces viene la mujer indígena en el patio de la de cualquiera así y dice tengo hambre y con 5 kilos de provista en su bolsón. Entonces la mujer menonita no le gusta eso. Qué le miente, sí. Y lo interpreta como mentir. Pero para la otra no es mentir es sólo una manejo de sacar los frutos. Y dice Entonces lo dice primeramente hay que comer eso. Cuando tiene hambre viene otra vez. Entonces dice porque tan avaro esa gente? A Jesús no le gusta eso! Y la mujer menonita está... Cómo voy a decir... Descubierta. Ella siente más de ser acusada de ser avaro. Entonces se va y da un poco de pan. Eso es lo que Jesús quiere Dice la indígena. Sí (LEPP, FILADÉLFIA, 17/12/2016).

Esse discurso nos remete as reflexões de Anibal Quijano ao afirmar que a implantação da modernidade na América foi responsável pela inserção de novas relações de trabalho e de explorações dos recursos. A nosso ver, o relato de Lepp deixou isso muito claro, ao afirmar que os indígenas têm uma cultura de povos caçadores e coletores, distinta da visão capitalista. Em sua entrevista, ele afirma que os indígenas são imprevidentes e ociosos, ou seja, em linhas gerais seu discurso consistiu na ideia de que os indígenas (apesar dos anos dedicados a tarefa missionária) ainda não conseguem se adaptar a lógica capitalista implantada no Chaco após a inserção das colônias menonitas sobretudo após a criação da ASCIM.

Nesse sentido, Lepp concebe os índios da seguinte maneira: “Nosotros queremos vivir como los menonitas. Pero trabajar como los indígenas. Cuando les falta se va comer. Como cazadores y recolectores. Quieren tener todo lo que los menonitas tienen pero no trabajar como él”. Mais uma vez, em relação à mão de obra, apesar dos anos de trabalho dedicado aos imigrantes, estes não reconhecem a importância da participação indígena no processo de

construção das colônias e quase não consideram o trabalho realizado pelos indígenas desde a vinda dos imigrantes.

Nesse quadro, a suposta ideia de uma Cooperação é posta em xeque, pois se de fato houvesse de tolerância e respeito os índios teriam mais espaço na cooperativa, nas colônias, nas escolas, no IBI e na missão. Nessa visão, os menonitas ainda não aceitam a concepção indígena de trabalho sem acúmulo de riquezas.

No que se refere à questão religiosa, Lepp afirma que, apesar dos anos dedicados à evangelização, muitos indígenas continuam acreditando em superstições. De acordo com Lepp, em linhas gerais a maioria dos indígenas tem a seguinte percepção:

En su mente, en su corazón, en su alma, la manera antigua queda. Ahí no se cortan los árboles, no se queman más las casas. Pero se pintan las paredes y puertas con diferentes colores para que el espíritu del mal no puedan reconocer cuando vuelva para vengarse de los vivos. Se hace desconocer el patio. Si vos te vas a preguntar eso a ellos. Ellos dicen que eso era creencia de antes. Pero de corazón todavía está. Esa costumbre no cambia fácil! Pero se puede notar eso en muchos momentos. Aceptan la enseñanza como es de los menonitas. Nosotros somos diferentes.⁷⁸

O relato de Lepp revela a percepção dos Enlhet perante a morte. Antes da vinda dos menonitas, quando um membro da comunidade falecia eles queimavam a casa e mudavam para outra localidade. De acordo com Lepp, atualmente eles realizam um processo de resignificação ao pintarem suas casas para enganar os espíritos que voltam para “assombrar” os que permanecem na aldeia. Por essa razão, Jakob Lepp afirma que as mudanças esperadas com a atividade missionária são muito lentas.

Essa é uma visão recorrente nos livros de memórias, também encontrado no discurso de Neufeuld, conforme afirmado em sua percepção: “Toda la parte de ciência les falta”. Para o missionário, até os dias atuais os indígenas ainda percebem o mundo a partir da presença de espíritos do bem e do mal. Neufeuld afirmou categoricamente que, apesar dos anos de evangelização, os indígenas não conseguem compreender o cristianismo.

Na percepção de Neufeulf, os indígenas: “Ellos siempre veem algo magico, en todas las cosas”. Ao comentar sobre isso, observamos que o missionário tem a opinião de que o raciocínio indígena era marcado pelo animismo e que em sua avaliação a crença indígena é vista como inferior, porque não apresenta elementos do cristianismo. Nessa visão, os indígenas não tinham uma mínima noção de cristianismo, viviam da crença no sobrenatural.

⁷⁸ Jacob Lepp. Entrevista realizada em Filadelfia, 17 de dez. 2016.

Ao expressar suas expectativas, ambos entrevistados realizaram uma avaliação negativa em relação ao empenho e ao trabalho realizado pelos indígenas. Para Lepp, as mudanças são muito lentas: “Nuestra gente dice de vez en cuando: cuánto tiempo vamos a ayudar esa gente para que pueda producir para sí mismo. Y yo dije 200 años!”.

Diante do exposto, constatamos que apesar dos anos de contatos os menonitas ainda não privilegiam as práticas indígenas, conforme visto, os discursos evidenciaram a presença do pensamento evolucionista e eurocêntrico que não considera os indígenas e a sua cultura.

Síntese e perspectivas

Ao longo deste capítulo, foi possível perceber que a implantação da ASCIM representou o realinhamento das atividades missionárias que já eram realizadas na Missão Yalve Sanga desde 1936.

As fontes indicaram que menonitas se esforçaram na construção de um discurso que defendia o providencialismo como principal elemento para o processo de implantação da colônia menonita e da missão, pois estamos a tratar de um grupo cuja principal característica é a religiosidade como linguagem privilegiada de suas relações. As crenças anabatistas serviram de parâmetro para as ações realizadas pelos missionários. “[...] ahora sabemos por qué teníamos que salir de Rusia y entrar en el Paraguay, en el Chaco paraguayo. Por qué Dios quiere que nosotros prediquemos el evangello a la gente que no conoce todavía” (JACOB LEPP, 17/12/2016⁷⁹).

Apesar de os menonitas não apresentarem uma tradição missionária, esse desejo foi assumido em consequência de experiências de contato com o ambiente chaquenho, com os indígenas e com a Guerra do Chaco. Nessa visão, a evangelização era uma necessidade para os imigrantes, uma exigência cristã que se apresentava em suas vidas desde os primeiros momentos que se estabeleceram em Fernheim.

Entretanto, as fontes indicaram que o aspecto econômico foi um dos principais fatores que contribuiu para a formação da missão. Nesse contexto, ficou claro que Yalve Sanga também representou a imposição histórica de um projeto de acordo com os Estados nacionais. Nessa perspectiva, a criação da ASCIM representou o aperfeiçoamento do projeto de colonização e das atividades missionárias. Diante disso, concebemos que a ASCIM, embora

⁷⁹ Entrevista realizada com o diretor executivo da Ação Luz a los Indígenas em 17 de dez. 2016.

seja um programa recente com base nas experiências missionárias menonitas, conseguiu alterar o controle do trabalho, dos recursos e dos produtos em torno do capital e do mercado.

Como era de se esperar, a implantação dessa instituição provocou alterações significativas nos setores de produção e execução da cooperativa, ou seja, houve um aperfeiçoamento das técnicas de trabalho, da exploração dos recursos e modernização dos serviços anteriormente fornecidos, tais como serviços médico hospitalar e educacional. E contribuiu para uma sistemática perda de seus territórios o que dificultou a reprodução de sua cultura tradicional. Resultando em um aumento populacional, com pouca qualidade de vida e sem condições para as práticas culturais tradicionais.

Justificamos essa opção a partir do estudo do pensamento menonita encontrados em memórias, obras comemorativas, folhetos e fontes imagéticas que circulam nas regiões por eles colonizadas. Isso foi justificado pela entrevista realizada com Neufeuld.

A partir das fontes analisadas e da pesquisa realizada na missão e no IBI, constatamos que o IBI cumpre seu papel legitimador ao transmitir a história e a cultura dos povos menonitas. Durante nossa presença no instituto, observamos que o currículo não leva em consideração as línguas, as tradições e as diferenças culturais dos estudantes. Em consonância com Walsh, compreendemos que não há de fato uma relação intercultural entre índios e menonitas. Nas palavras de Meliá, o respeito à cultura indígena passa pela valorização de suas tradições e de seus saberes.

As práticas desenvolvidas na missão se materializaram tanto como representativas do Estado-nação de colocar populações chaquenhas a serviço do grande projeto de colonização e cristianização. E também inseri-los na economia de mercado, seja comercializando ou vendendo sua força de trabalho nas colônias menonitas estabelecidas no Chaco paraguaio. Ficou evidente que a atuação missionária ganhou novos contornos após a criação da ASCIM.

Constatamos que a apreensão do outro foi feita a partir de um olhar eurocêntrico, por esse motivo ao se referir aos indígenas o missionário usou termos como atraso e superioridade, uma sensação de que há um esforço constante de impor suas crenças ao outro. Na prática, a ASCIM é um projeto civilizatório que ainda demanda uma espécie de tutela aos índios que se encontram na Missão Yalve Sanga. E continua em pleno funcionamento como um centro de contato entre índios e menonitas.

Ainda os depoimentos permitem perceber que atividade missionária foi um espaço de conflitos e constantes negociações, marcada por tensões, assimetrias, adaptações e rearticulações. Evidenciamos que os indígenas fizeram suas escolhas e não aceitaram

plenamente as propostas missionárias expressando essa inconformidade a partir de resistências e constantes negociações, que continuam ocorrendo no cenário atual.

Tem sido interessante tratar do processo de criação da missão menonita exatamente pela oportunidade que se tem de dialogar com os menonitas, apesar de não tratarmos diretamente com os protagonistas dessa história que são os indígenas. Porém, conseguimos construir uma história que, na tradução de suas memórias, contempla suas dificuldades e conquistas.

Assim, esperamos com esta pesquisa evidenciar que, ao longo de oito décadas, os menonitas a partir de práticas sócias e discursivas contribuíram para a alteração do universo dos povos indígenas do Chaco paraguaio. E a criação da ASCIM foi responsável pela implantação de uma nova estrutura do controle do trabalho: o capitalismo, que redirecionou a vida dos povos indígenas e contribuiu com isso dentro do atual sistema de sociabilidade.

Considerações Finais

Procuramos, ao longo deste estudo, demonstrar os motivos que possibilitaram a criação da Missão Yalve Sanga na região do Chaco Central paraguaio. Partimos da hipótese de que essa implantação visava ao atendimento das necessidades do Estado colonialista paraguaio, na pretensão de promover *a conversão pacífica* dos povos indígenas e a integração destes como mão de obra assalariada à sociedade nacional, levando em conta as propensões sociais, econômicas, morais e religiosas dos menonitas.

Este estudo mostrou que a criação da Missão Menonita no Paraguai foi propiciada pelas condições internas e externas daquele momento. As condições internas foram resultantes, em grande parte, do processo de reorganização do Estado paraguaio após 1870, que permitiu a instalação do sistema liberal e a criação de uma nova política agrária e imigratória, visando à recuperação econômica do país a partir do povoamento de regiões consideradas *Tierras sin hombres*.

Naquela época, observou-se um processo de abertura econômica no Paraguai, em cujo contexto o governo permitiu a presença de fazendeiros, empresários e missionários (protestantes e católicos), que se estabeleceram nessa região para levar a *civilidade e o progresso ao Infierno Verde*, características típicas do colonialismo interno.

A nosso ver, após a Guerra contra a Tríplice Aliança (1870), as forças do colonialismo passaram a atuar intensamente no Paraguai que, segundo a historiografia paraguaia, estava conturbado e marcado por revoltas e golpes de estado impostos pelos países *vencedores*.

Assim, no decorrer da pesquisa, percebemos que o trabalho também seria uma análise da modernidade paraguaia sob a qual o colonialismo se constituiu. Nesse sentido, compreendemos que a vinda dos imigrantes, dentre eles os missionários anglicanos e salesianos, também estava atrelada às forças do Estado colonialista que atuavam na política nacional desde o final do século XIX.

O segundo tema que perpassa esse debate é a história dos menonitas que se estabeleceram no Paraguai durante as primeiras décadas do século XXI. De acordo com a

dissertação⁸⁰, os governantes paraguaios apoiaram a vinda desses imigrantes que estaria relacionada ao conflito litigioso entre o Paraguai e a Bolívia e, nesse caso, os imigrantes foram vistos como um dos instrumentos de defesa que garantiria a soberania do Chaco. Essa preocupação levou o governo à criação de uma regulamentação específica para os imigrantes, a Lei nº 514, promulgada no dia 21 de julho de 1926, que concedeu total liberdade aos colonos a partir da formação de colônias com independência administrativa, jurídica e educacional.

A partir desse contexto, os imigrantes chegaram ao Paraguai e se estabeleceram primeiramente na região do Chaco e implantaram as colônias Menno (1927), Fernheim (1930) e Neuland (1947). Com essa análise, constatamos que esses grupos têm como princípio a fé anabatista e a preservação da germanidade como pilares de suas comunidades e que utilizam vários tipos de práticas e discursos para manter sua identidade etnicorreligiosa.

Nesse sentido, constatamos que na região do Chaco há grupos que apresentam um forte grau de conservadorismo e grupos menos ortodoxos, e que lidamos com a história de um grupo etnicorreligioso que tenta manter suas tradições a partir da criação de núcleos coloniais autogestionários.

Dentro desse contexto, enfatizamos que o grupo da Colônia Fernheim, diferenciou-se das demais comunidades ao implantar a Yalve Sanga em 1936 (mesmo sem apresentar uma tradição missionária), para atender os índios chaquenhos. Essa instauração foi uma experiência única que ainda não havia sido registrada entre os menonitas de outras partes do mundo até o início do século XX. Esse estabelecimento ocorreu a partir da criação do projeto missionário *Luz a los Indígenas* e representou a implantação de uma nova configuração do controle do trabalho e da exploração dos recursos dos povos indígenas chaquenhos.

Inicialmente, esse projeto foi conduzido pelos missionários menonitas que trabalharam ativamente junto aos povos indígenas chaquenhos até o ano de 1960. E devido ao crescimento do número de indígenas (a partir de 1961) em busca de trabalho nas colônias menonitas despertou o desejo dos imigrantes de ampliarem o projeto de colonização. Por essa razão, os imigrantes solicitaram um financiamento ao Comitê Central Menonita dos Estados Unidos (MCC), com a finalidade de expandir esse empreendimento. Tal financiamento possibilitou a criação de uma nova instituição: a Associação de Serviços de Cooperação Indígena Menonita

⁸⁰ TORRACA, Mirta Mabel Escovar. *Imigração e Colonização Menonita no Processo de Legitimação do Chaco Paraguayo (1921-1935)*. 2006. 154f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados/MS.

(também conhecida sob a sigla ASCIM) em 1961. Essa instauração provocou mudanças no setor de produção originando o aparecimento de um novo modelo de produção agrícola e da pecuária; e o surgimento de uma Cooperação (Cooperativa) Indígena Menonita.

O estudo da Missão Menonita comprovou que esse empreendimento foi um movimento amplo e complexo e que ocorreu partir da participação de índios e menonitas. Em nossa análise, também, detectamos que o modelo missionário menonita era conversionista, e que a partir do ano de 1961 ocorreu um processo de realinhamento de práticas que já existiam na missão e que foram aperfeiçoadas, para atender os novos interesses dos menonitas a começar da: (1) ampliação do Projeto *Luz a los Indígenas*; (2) inserção das três colônias: Menno, Fernheim e Neuland em um novo formato de cooperativa; (3) modernização das técnicas de produção e de exploração dos recursos; (4) criação do Instituto Bíblico Indígena; e (5) ampliação do setor de saúde por meio do estabelecimento de um hospital.

Nessa perspectiva, consideramos o período compreendido entre os anos de 1961 a 1980 como a fase de desdobramento da missão, em que se dispuseram a auxiliar a colonização dos imigrantes, desde que houvesse um realinhamento do plano missionário.

A nosso ver, na prática, isso representou a imposição de um projeto no âmbito do Estado nacional que pretendia inserir as populações indígenas, por meio da criação de uma Escola Bíblica; das igrejas indígenas menonitas e de um novo centro hospitalar em Yalve Sanga, prometendo assegurar assistência e proteção aos indígenas associados à cooperativa.

Desse modo, a criação da Missão Menonita e suas práticas revelaram que Yalve Sanga foi vista como uma peça muito importante para o Estado colonialista paraguaio, pois contribuiu para *pacificação e integração* dos indígenas à sociedade nacional. As fontes escritas e orais evidenciaram que a criação e o sentido desse projeto tinham como principal objetivo atender os interesses socioeconômicos, morais e religiosos dos colonos menonitas que visavam à transformação dos indígenas em mão de obra para as comunidades implantadas no Chaco.

De tal modo, entendemos que apesar de humanitária, as práticas menonitas continuam atuando a partir de práticas colonialistas e eurocêntricas. Isso foi comprovado, principalmente, nos depoimentos de Jacob Lepp e Neufeuld, que apresentaram discursos carregados de preconceitos e generalizações em relação às comunidades indígenas e que essa população continua sendo caracterizada como inferior ociosa e atrasadas, justificando a necessidade de cristianização e sujeição à civilização. Os depoimentos comprovam que esse

pensamento foi cristalizado no tempo e se estende por todas as colônias menonitas, refletindo-se negativamente até os dias atuais.

Procuramos, portanto, com este estudo, tornar mais conhecida a história da Missão Menonita Yalve Sanga, implantada no Paraguai, restabelecendo os fios de ligação com o passado, acompanhando as rupturas e o sentido dessa missão na história do Paraguai. Cabe então, não somente a reflexão acerca desse processo, mas também o estabelecimento da relação entre os indivíduos e as diversas sociedades existentes.

Igualmente, entendemos que, em linhas gerais, apesar da criação de escolas, centros hospitalares e empregos, a relação interétnica entre índios e menonitas ainda é marcada pela exploração da mão de obra indígena e por embates nos quais os imigrantes tentam impor seus valores e os indígenas lutam para manterem suas tradições, a fim de continuarem sendo quem são em sua essência a partir da resistência, das negociações e das ressignificações.

Como se pode notar, esta tese é apenas uma trilha aberta em que deve ser construído um caminho pavimentado com a história dos povos indígenas do Chaco paraguaio, e que, ainda, está por ser erigida.

Em síntese, o intuito precípuo desta tese é que esta possa instigar novos pesquisadores num continuum dessa caminhada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROSO HOFFMANN, Maria. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2008. XXI. 344 f.: il. 1v. Tese (Doutorado) - UFRJ/Museu Nacional/ Programa de Pós graduação em Antropologia Social, 2008.

BARTH, F. *Grupos Étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, P. Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BARTOMEU, Melià. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

_____. *Lenguas Indígenas En el Paraguay y Políticas Linguísticas*. In: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch - CEPAG – Paraguai. *Currículo sem Fronteiras*, v.10, n.1, pp.12-32, Jan/Jun 2010. Acesso: www.curriculosemfronteiras.org (12/07/12).

_____. *Mundo Indígena y Estado paraguayo*. In: *El Reto del Futuro: Asumiendo el legado del bicentenário*. Asunción: Ministerio da Fazenda, 2012. p. 299-358.

BENÍTEZ, Ebelio Espíndola. *Algunas anotaciones em torno a “Indios y Mennonitas em el Chaco Paraguayo” de Henk Hack*. Suplemento Antropológico XVI, nº 2. Asunción: Universidad Católica, 1983.

BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal 2002.

BRANISLAVA, Susnik. *El Rol de Los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay*. 3ªed. Asunción: Intercontinental, 2013.p.412.

CAMPOS, Herib Caballero. *Historia de las Relaciones entre Paraguay y Gran Bretaña del siglo XVIII al siglo XXI*. Asunción: Ed. Servi libro 2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp. 2006. 222 p.

CASTRO-GÓMES, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores. 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Assis, SP: UNESP, 2013. 470 f.
CHARTIER, Roger. *Defesa e Ilustração da Noção de Representação*. Revista Fronteiras, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

CHASE-SARDI Miguel, BRUN, Augusto; ENCISO, Miguel Ángel. *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política Universidad Católica S/D.

CUNHA, Manuela Carneiro. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992, p. 9-24.

DALLA CORTE, Caballero Gabriela y VÁZQUEZ Recalde, Fabricio. *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina*. Los indígenas tobas y pilagás y el mundo religioso en la Misión Tacaaglé del Río Pilcomayo (1900-1950). Barcelona: Publicacion Edicion de la Universidad de Barcelona, 2011. 143p.

DALLA CORTE, Caballero Gabriela. (coord.). *Estado, Nación e Historia en el bicentenario de la independencia del Paraguay*. Asunción: Editora Intercontinental / AECID, 2012, 392 p.

ESTEP, William R. *La historia de Los Anabaptistas – La tercera Rama de La Reforma*. 3ª ed. Estados Unidos: Lámpara y Luz, 2008. 320p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio Século XXI: O minidicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FRIESEN, Martin. W. *Mennonitas Canadienses Conquistam un Desierto-Bodas de Oro de la Colonia Meno: Chaco Paraguayo 1927-1977*. Trad. Elizabeth L. Braun. Assunção: Ed. Gráfico Comunera, 1985. 141p.

GAONA, F. *Introducción a la Historia Gremial y Social del Paraguay*. Asunción-Buenos Aires: Editorial Arandu.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. (org.) *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires, Clacso, 2007, pp.1-527.

_____. El colonialismo interno. *En publicación: Sociología de la explotación*. Pablo González Casanova. CLACSO, Revista Eletrônica de Buenos Aires, Argentina. 2006. 240 p. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/gonzalez/colonia>> (Acesso: 15 de fevereiro de 2016).

GRUBB, W. Barbrook. *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*. Tradução e edição Asunción: Iglesia Anglicana del Paraguay, 1993.

HACK, Henk. “*Indios y menonitas em el Chaco Paraguayo (II)*”. Suplemento Antropológico XIV, partes 1 – 2. Asunción: Universidad Católica, 1979.

_____. “*Indios y menonitas em el Chaco Paraguayo (III)*”. Suplemento Antropológico XV, partes 1 – 2. Asunción: Universidad Católica, 1980.

_____. “*Indios y menonitas em el Paraguay*”. Suplemento Antropológico XIII, partes 1 – 2. Asunción: Universidad Católica, 1978.

HANS, j. Wiens. “...*Dab die Heiden Miterben seien*”. Die Geschichte der Indianermission im paraguayischen Chaco. Filadelfia: Asociación de Servicios Indígena Mennonita – Filadelfia-Py/ASCIM, 1989.238p.

HARDER, Jacob; DUERKSEN, Hans. *Fernheim: 1930-1980*. Filadelfia (Chaco): Ed. Administración de la Colonia Fernheim, 1980. 134p.

HAWTREY H. C. Seymour. *The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco Author(s): Source: The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 31 (Jan. - Jun., 1901), pp. 280-299*. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable

KALISCH, Hannes. Constelaciones históricas chaqueñas. *Acción*. Revista paraguaya de reflexión y diálogo, Asunción, p. 314: 26-33. 2011. Disponível em: <<https://www.enlhet.org/pdf/nne34-constelaciones.pdf>> (acesso: 20 de julho de 2016)

KALISCH, Hannes. *Hacia el Protagonismo Próprio Base Conceptual sobre Relacionamento con Comunidades Indígenas – Chaco paraguayo - Ya'alve-Saanga, 2000*. Disponível em: <<https://enlhet.org/pdf/01.pdf>> (Acesso: 20 de julho de 2016).

KALISCH, Hannes. 2011. *Constelaciones históricas chaqueñas*. *Acción*. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 314: 26-33. Disponível em: <<https://enlhet.org/pdf/nne34-constelaciones.pdf>> (Acesso: 20 de julho de 2013).

KAPUTI Mennonita: *Arados y Fusiles en la Guerra del Chaco*. (Org. Peter P. Klassen. Trad. Cornelius Neufeld). Paraguay: Ed. Imprenta Modelo 1976, 218 p.

KLASSEN, Peter (org). *KAPUTI Mennonita: Arados y Fusiles en la Guerra del Chaco*. Tradução Cornelius Neufeld. Paraguay: Ed. Imprenta Modelo 1976.

KOSSOY, Boris. *Fotografía e história*. São Paulo: Ed. Ateliê Editorial, 2001.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p. 21-53.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Edunicamp, 4º ed. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996. p. 535-553.

MANGUEL, Alberto. *Lendo Imagens. Uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MASKE, Wilson. *Bíblia e arado: os menonitas e a construção do seu reino*. Curitiba, 1999. 200 p. Dissertação (Mestrado em História)-UFPR.

_____. *Entre a suástica e a cruz: a fé menonita e a tentação totalitária no Paraguai 1933-1945*. Curitiba, 2004. 213 p. Tese (Doutorado em História)-UFPR.

MENNO COLONIA PIONERA EN EL CHACO PARAGUAYO. Loma Plata/PY – Ed. Asociación Civil Chortizer komitee.

NAPOLITANO, Marcos. *Fontes Audiovisuais: A História depois do papel*. In Fontes Históricas (Org. Carla Bassanezi Pinsky) 2ª ed. São Paulo. Ed: Contexto, 2006. 300 p.

NEUFELD, Korny. *Conociendo a los menonitas: su origen, su fe y su presencia en el Paraguay*. Assunção: Ed. Grafitec S.A., 2005. 75 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

PASTORE, Carlos. *La Lucha por la Tierra en el Paraguay*. 4ª ed. Asunción: Editorial Intercontinental, 2013.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina, análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante*. 2v. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

PLETT, Rudolf. *Presencia Menonita En El Paraguay origen, doctrina, estrutura y funcionamiento*. Assunção. Ed: Instituto Bíblico de Assunção, 1979. Disponível em: http://www.portalguarani.com/2517_rudolf_plett_welk/18553_presencia_mennonita_en_el_paraguay_1979_por_rudolf_plett.html. Acesso em: 10 de Janeiro de 2018.

POWELL, Davis R; BRICE, Edward G... “Y entonces legó un inglés...” História de La Iglesia Anglicana en el Chaco Paraguayo. Assunção: Liberty Libros, 1989.

PREZIA, Benedito (org). *Caminhando na Luta e na Esperança – Retrospectiva dos últimos anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIM*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social ...In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores. 2007.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 1996.

RATZLAFF, Gerhard. *Entre dos fuegos: los mennonitas en el conflicto limítrofe entre Paraguay y Bolivia 1932-1935*. Assunção: Ed. Asociación de Colonias Mennonitas Del Paraguay, 1993. 32 p.

_____. *História, fé y Prácticas Menonitas: um enfoque paraguayo*. Assunção: Ed. Facultad de Teología Instituto Bíblico Asunción, 2006. 281 p.

_____. *Inmigracion y colonización de los Mennonitas bajo la ley 514*. Assunção: Ed. Comité Social y Económico Menonita, 1993. 36 p.

REPÚBLICA DEL PARAGUAY. Departamento de Tierras y Colonias. *Colonización Menonita*. (Anotaciones Recopiladas por Genaro Romero). Asunción: Ed. Imprenta Nacional, 1933. 22 p.

REPUBLICA DEL PARAGUAY. Ministerio de Economía. *Las Colonias Mennonitas en el Chaco Paraguayo*. Asunción: Ed. Imprenta Nacional, 1934. 64 p.

RIVAROLA, Juan Bautista Paoli. *La Economía Colonial*. Asunción: Edición del autor, 1986.

RIVAROLA, Milda. *Cambios del sistema de tenência de terras en el Paraguay del XIX*. In: CAETANO, Gerardo; RIBEIRO, Ana (org). *Tierras, Reglamento y revolución: reflexiones a doscientos años del reglamento artiguista de 1815*. Asunción. S/D, 337-356 p.

RUSSO, Ramírez Manfredo. *El Chaco Paraguayo: Integración Sociocultural de los Mennonitas a la Sociedad Nacional*. Assunção: Ed. El Foro, 1983. 377 p.

SEYFERTH, Giralda. *A Representação do "Trabalho Alemão" na Ideologia Étnica Teuto-Brasileira*. Boletim do Museu Nacional. Zoologia, Rio de Janeiro, v. 37, p. 1-33, 1982.

_____. *Imigração, Colonização e Identidade Étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil)*. Revista de Antropologia (São Paulo), São Paulo, v. 29, p. 57-71, 1986.

SINNER, Rudolf Von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. 152 p.

SOUZA, José Catafesto. *Os "Fantasmas das brenhas". Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de doutorado em Antropologia. (UFRGS). Porto Alegre, 1998.

STAHL, Wilmar. *ALBUM: Quién es mi prójimo? Acción Misionera entre los Indígenas del Chaco Central Paraguayo 1936 -1986*. Filadelfia: Asociación de Servicios de Cooperación Indígena – Mennonita, 1986. 79p.

STAHL, Wilmar. *Culturas Interacción - Una antropología Vivida en el Chaco paraguayo*. Asunción: El Lector, 2007. p.499.

_____. *Escenário Indígena Chaquenho – Pasado y Presente*. Asociación de Servicios de Cooperación Indígena – Mennonita, 1982. 142p.

_____. *Indígenas del Chaco Central Paraguayo – Etnohistória e Identidad Contemporânea*. Chaco Paraguayo – ASCIM, 2005.70 p.

STOESZ, Edgar; STACKLEY, Muriel T. *El Chaco Paraguayo tierra de refugio – Patria adquirida: un libro sobre los mennonitas en el Chaco Central Paraguayo. 1927-1997*. Assunção: Ed. Makrografic, 2000. 213 p.

SUESS, Paulo. *Romper o mal-estar na missão - os povos indígenas e a igreja pós-conciliar*. GO: 2002. Disponível em <http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_48.pdf> (Acesso: 20 de Janeiro de 2017).

_____. A história dos Outros escrita por nós: Apontamentos para uma autocrítica da historiografia do Cristianismo na América Latina. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?action=373&id=1699&system=news>>. Acesso em: 15 de maio de 2014

SUSE, Isaak. *Ametrallan a Filadelfia*. In: KAPUTI Mennonita: Arados y Fusiles en la Guerra del Chaco. (Org. Peter P. Klassen. Trad. Cornelius Neufeld). Paraguay: Ed. Imprenta Modelo 1976, p. 113.

TORRACA, Mirta M. E. *Imigração e colonização mennonita: o Paraguai, a “terra prometida”*. 2004. 42p. Monografia (Especialização em Ensino de Historia e Historiografia) Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Dourados.

_____. *Imigração e Colonização Menonita no Processo de Legitimação do Chaco Paraguaio (1921-1935)*. 2006. 154f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados/MS.

VÁZQUEZ, Fabricio. *Geografía Humana del Chaco paraguayo – Transformaciones territoriales y desarrollo regional*. Asunción: Adepo, 2013 p.

VELÁZQUEZ, Rafael Eladio. “*Navegación paraguaya de los siglos XVII y XVIII*”. Estudios Paraguayos, Vol. I NÚM. 1, Asunción: Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1973.

_____. *La sociedad paraguaya en la época de la de la Independencia*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Colección de Reimpresiones, 1976.

VERENA, Alberti; PINSKI, Carla. *História dentro da História* (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2006.

VILLAGRA, Rodrigo. *Meike makha valayo – No habían paraguayos* Assunção: AGR servicios graficos, 2014.

WALSH, Catherine... *Interculturalidad y colonialidad del poder*. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial ..In. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. . Bogotá, Siglo del Hombre Editores. 2007.

WARREN, Harris Gaylord. *Paraguay: Revoluciones y Finanzas*. Asunción, Servilibro, 2008.

WORTMANN, Klaas. *O Selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia*. Brasília: UNB, 2004.

ZANARDINI, José; BIEDERMANN, Walter. *Los Indígenas del Paraguay* . Assunção: Itaipu Binacional, 2006.

ZANARDINI, José....*Los Indígenas del Paraguay* . Assunção: Ed. El Lector, 2012.

ZWETSCH, Roberto Ervino. *Missão Como Compaixão. Por uma Teologia em Perspectiva Latino-Americana*. 405.f Tese (Teologia e História) – Escola Superior de Teologia Instituto Ecumênico de Pós-Graduação.

Folhetos

Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay – ACOMPEA. *¿Quiénes son los menonitas? ¿Por qué viven en Paraguay? ¿Qué hacen?* Filadelfia, 2012 – Paraguai.

Sociedad Salesiana del Paraguay. *Los Salesianos en Paraguay*. La venida de los Salesianos al Paraguay. Colección del Centenario nº4. Editorial Don Bosco, Asunción 1996, p.5 (Padre Carlos Heyn).

DYCK, Heynrych. *Presencia Mennonita en el Paraguay*. Asunción: Ed. Asociación de Colonias Mennonitas Del Paraguay. Agosto de 2002.

HEYN, Carlos. *Memórias de Monseñor Luis Lasagna y el Paraguay*. Assunção - – Editorial Don Bosco. Nº2.

GAONA, EMÍLIO SOSA. *Orígenes de La Misión Salesiana del Chaco Paraguayo: 1917 - 1948: Memórias de Monseñor Emilio Sosa Gaona*. Assunção - – Editorial Don Bosco. Nº7.

HEYN, Carlos. *SALESIANOS: 100 Años en Paraguay*. San Juan Bautista y el Paraguai Assunção – Editorial Don Bosco. Nº1.

RATZLAFF, Gerhard. *Entre dos fuegos: los menonitas en el conflicto limítrofe entre Paraguay y Bolivia 1932-1935*. Assunção: Ed. Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay, 1993. 32 p.

RATZLAFF, Gerhard. *Inmigración y colonización de los Mennonitas bajo la ley 514*. Assunção: Ed. Comité Social y Económico Menonita, 1993. 36 p.

Fontes Orais

HORST NEUFEULD – 47 anos. Reside no município de Filadelfia/PY. Diretor da Emissora La Voz del Chaco- Entrevista concedida à autora em 15/10/2016.

JACOB LEPP– 71 anos. Reside no município de Filadelfia/PY. Diretor Executivo da Obra Misionera Luz a los Indígenas- Entrevista concedida à autora em 17/12/2016.

Fontes de pesquisa

Academia Paraguaya de la Historia - Asunción/Py.

Archivo de la Colonia Fernheim - Asunción/Py

Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores - Asunción/Py.

Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay- Asunción/Py.

Biblioteca Municipal de Pedro Juan Caballero- Pedro Juan Caballero/Py.

Biblioteca Privada de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción- Pedro Juan Caballero/Py.

Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos - Asunción/Py.

Colonia Fernheim – Filadélfia - Chaco/Py.

Colonia Manitoba – Dep. San Pedro/Py.

Missão Yalve Sanga

Museo Etnográfico *Andrés Barbero* - Asunción/Py.

Museo Jakob Unger- Filadelfia- Chaco/Py.

Universidad Católica de Asunción

ANEXOS

LEY N. 514.

POR LA CUAL SE ACUERDAN DERECHOS Y PRIVILEGIOS A LOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD MENNONITA QUE LLEGUEN AL PAIS.

El Senado y Cámara de Diputados de la Nación Paraguaya, reunidos en Congreso, sancionan con fuerza de

LEY:

Art. 1º Los miembros de la comunidad llamada Mennonita, que lleguen al país, como componentes de una empresa de colonización, y sus descendientes, gozarán de los siguientes derechos y privilegios:

- 1) Practicar su religión y su culto con entera libertad, sin ninguna restricción, y como consecuencia, hacer afirmaciones por simple sí o no, ante la justicia, en vez del juramento, y estar exentos del servicio militar obligatorio en tiempo de paz y en tiempo de guerra en armas combatientes o no combatientes;
- 2) Fundar, administrar y mantener escuelas y establecimientos de instrucción, y enseñar y aprender su religión y su lengua que es el alemán, sin ninguna restricción;
- 3) Administrar los bienes de sucesiones y especialmente los bienes pertenecientes a viudas y huérfanos, por medio del sistema especial de fideicomiso llamado "Waisenamt" y de acuerdo con las reglas propias de la comunidad, sin ninguna clase de restricción;
- 4) Administrar el seguro mútuo contra incendios que se establezca en las colonias.

Art. 2º Se prohíbe la venta de bebidas alcohólicas e intoxicantes dentro del perímetro de una zona que se extienda a cinco kilómetros de distancia de las propiedades pertenecientes a las colonias mennonitas, a menos que las autoridades competentes de dichas colonias soliciten del Gobierno la admisión de la venta y éste la otorgue.

GESETZ N. 514.

ERTEILUNG VON RECHTEN UND SONDERRECHTEN AN MITGLIEDER DER MENNONITEN - GEMEINSCHAFT, DIE INS LAND KOMMEN.

Der Senat und die Deputiertenkammer der Paraguayschen Nation, im Kongress versammelt, genehmigen als

GESETZ:

Artikel 1. Die Mitglieder der "Mennoniten" genannten Gemeinschaft, die ins Land kommen, genießen als Mitglieder eines Kolonisationsunternehmens, sowie ihre Nachkommen, folgende Rechte und Sonderrechte:

- 1) mit voller Freiheit, ohne irgendwelche Beschränkung ihren Kuckus und ihre Religion auszuüben, und infolgedessen Bestätigungen durch ein einfaches JA oder NEIN vor Gericht an Eides Statt abzugeben und sowohl in Friedens-, wie auch in Kriegszeiten von der militärischen Dienstpflicht mit und ohne Waffen befreit zu sein;
- 2) Schulen und Erziehungsanstalten zu gründen, zu verwalten und zu erhalten, und ohne jegliche Einschränkung ihre Religion und Sprache, die die deutsche ist, zu lehren und zu lernen;
- 3) die Güter von Erbschaftsnachlässen und vor allem Güter, die Witwen und Waisen gehören vermittelst eines besonderen Fideikommissystems, das sie "Waisenamt" nennen, und im Einklang mit den eigenen Bestimmungen der Gemeinschaft ohne irgendwelche Einschränkung zu verwalten;
- 4) die auf Gegenseitigkeit beruhende Feuerversicherung, die in den Kolonien eingerichtet wird, zu verwalten.

Artikel 2. Der Verkauf von alkoholischen und den Körper vergiftenden Getränken wird innerhalb einer Zone, die sich bis auf fünf Kilometer Entfernung von den Besetzungen der Mennonitenkolonien erstreckt, untersagt, soweit nicht die zuständigen Behörden dieser Kolonien die Zulassung des Verkaufs bei der Regierung beantragen und von dieser genehmigt erhalten.

6

Art. 3º Se concede igualmente a las colonias menonitas, por el término de diez años a contar desde la llegada del primer colono, las siguientes franquicias:

1) Libre introducción de muebles, maquinarias, utensilios, drogas, semillas, animales, implementos, y en general de todo lo que sea necesario para la instalación y desenvolvimiento de las colonias;

2) Exención de toda clase de impuestos nacionales y municipales.

Art. 4º Ninguna Ley de inmigración, o de otra naturaleza, existente o que se dicte, podrá impedir la entrada de inmigrantes menonitas al país por razones de edad, inhabilidad física o mental.

Art. 5º La franquicia a que se refiere el inciso 3) del art. 1º deberá entenderse que no afecta los derechos de las personas capaces de administrar sus propios bienes. Tratándose de incapaces, los jueces, una vez justificado el hecho de pertenecer ellos a las comunidades menonitas, designarán a las instituciones fideicomisarias respectivas como tutores o curadores de los incapaces. Dicha tutela o curatela se registrará por las reglas de aquellas instituciones fideicomisarias.

Art. 6º La empresa de colonización encargada de la colonización menonita o las autoridades reconocidas por los colonos deberán comunicar al Poder Ejecutivo.

1) Las tierras destinadas a ser colonizadas por los menonitas expresando la ubicación, extensión y linderos de las mismas;

2) Las personas o corporaciones que representan a las colonias;

3) Los nombres, autoridades y reglamentos de las instituciones fideicomisarias (Waisenamt) para ser estos últimos aprobados por el Congreso.

Art. 7º Los privilegios y franquicias acordados por esta ley serán extensivos a los individuos de la misma comunidad menonita que llegaren al país aisladamente, siempre que comprueben su calidad de menonita por las autoridades competentes de dicha comunidad y de componente de la empresa de colonización a que se refiere el artículo 6º.

Art. 8º Comuníquese al Poder Ejecutivo. Dada en la sala de sesiones del H. Congreso Legislativo, a los veinte y dos días del

Artikel 3. Ebenfalls werden den Mennonitenkolonien für die Zeitdauer von zehn Jahren, vom Tage der Ankunft des ersten Kolonisten gerechnet, folgende Freiheiten zugestanden:

1) freie Einfuhr von Möbeln, Maschinen, Gerätschaften, Drogen, Sämereien, Tieren, Handwerkszeug und im allgemeinen von allem was sich für die Einrichtung und die Entwicklung der Kolonien als notwendig erweist;

2) Befreiung von allen Landes- und Gemeindesteuern.

Artikel 4. Kein bestehendes oder zukünftiges Einwanderungsgesetz, wie auch ein solches anderer Art, kann die Einwanderung von Mennoniten aus Altersgründen oder wegen körperlicher oder geistiger Unfähigkeit verhindern.

Artikel 5. Die Vergünstigungen, auf die sich der Abschnitt 3 des Artikels 1 bezieht, sind dahin zu verstehen, dass sie nicht Rechte derjenigen Personen beeinträchtigen, welche ihre eignen Güter zu verwalten vermögen. Soweit es sich um Unmündige (Infähige) handelt, sollen die Richter, nachdem sie die Zugehörigkeit dieser Unfähigen zu den Mennonitengemeinschaften festgestellt haben, die betreffenden fideikommissarischen Einrichtungen zu Vormündern und Pfleger bestellen. Diese Vormundschaft oder Pflegschaft regelt sich nach den Bestimmungen jener fideikommissarischen Einrichtungen.

Artikel 6. Das mit der mennonitischen Kolonisierung beauftragte Siedlungsunternehmen oder die von den Kolonisten anerkannten Behörden haben der Exekutivgewalt folgendes mitzutheilen:

1) die zur Besiedlung durch die Mennoniten bestimmten Kolonien unter Angabe ihrer Lage, Ausdehnung und Grenzen;

2) die Personen und Körperschaften, die die Kolonien vertreten;

3) die Namen, Behörden und Satzungen der fideikommissarischen Einrichtungen (Waisenamt), um diese letzteren vom Kongress bestätigen zu lassen.

Artikel 7. Die durch dieses Gesetz bewilligten Sonderrechte und Befreiungen sollen auch solchen Mitgliedern dieser mennonitischen Gemeinschaft zu Gute kommen, die einzeln ins Land kommen, vorausgesetzt, dass sie ihre Eigenschaft als Mennoniten durch die zuständigen Behörden der genannten Gemeinschaft und als Mitglied des im Artikel 6 erwähnten Siedlungsunternehmens nachweisen.

Artikel 8. Dieses Gesetz ist der Exekutivgewalt mitzutheilen.

Erlassen im Sitzungssaal des Hochwohlthelichen Gesetzgebenden Kongresses am

Fonte: Ministério de Economía – Las Colonias Mennonitas en el Chaco Paraguayo

mes de Julio de mil novecientos veinte y uno.

El P. del Senado
FELIX PAIVA

Juan de D. Arévalo
Secretario

El P. de la C. de D. D.
ENRIQUE BORDENAVE

Manuel Giménez
Secretario

Asunción, Julio 26 de 1921.

Téngase por Ley, cúmplase, publíquese y dése al Registro Oficial.

Fdo.: GONDRA

.. José P. Guggiari
.. Ramón Lara Castro
.. Eligio Ayala
.. Rogelio Ibarra
.. Adolfo Chirife

LEY N. 914.

QUE AMPLIA LOS BENEFICIOS DE LA LEY 514 DEL 26 DE JULIO DE 1921, A FAVOR DE LOS QUE QUIERAN COLONIZAR EL TERRITORIO NACIONAL.

El Senado y Cámara de Diputados de la Nación Paraguaya, reunidos en Congreso, sancionan con fuerza de

LEY:

Artículo 1º Los derechos, privilegios y concesiones otorgadas por la Ley 514, del 26 de julio de 1921, a los miembros de la comunidad llamada menonita y a sus descendientes, se extienden:

1º A los miembros de cualquier otra comunidad no combatiente y a sus descendientes, que se establezcan en el Chaco, por grupos, a título de colonos por su propia cuenta o por cuenta de terceros.

zweilundzwanzigsten Tag des Monats Juli im Jahre tausend neunhundert einundzwanzig.

Der Senatspräsident:
FELIX PAIVA

Juan de D. Arévalo
Sekretär

Der Präsident der Deputiertenkammer:
ENRIQUE BORDENAVE

Manuel Giménez
Sekretär

Asunción, den 26 Juli 1921.

Als Gesetz anzuerkennen, zu erfüllen, zu veröffentlichen und dem Gesetzblatt zu überweisen.

(Gezeichnet): GONDRA

.. José P. Guggiari
.. Ramón Lara Castro
.. Eligio Ayala
.. Rogelio Ibarra
.. Adolfo Chirife

GESETZ N. 914.

GESETZ, DURCH DAS DIE VERGÜNSTIGUNGEN DES GESETZES N. 514 VOM 26. JULI 1921 ZU GUNSTEN DERJENIGEN, WELCHE NATIONALES GEBIET KOLONISIEREN WOLLEN, ERWEITERT WERDEN.

Senat und Deputiertenkammer der Paraguayschen Nation, im Kongress versammelt, genehmigen als

GESETZ:

Artikel 1. Die Rechte, Sonderrechte und Konzessionen, die durch Gesetz N. 514 vom 26. Juli 1921 den Mitgliedern der "Mennoniten" genannten Gemeinschaft und ihren Nachkommen gewährt worden sind, werden erweitert:

1. für die Mitglieder irgend einer anderen nicht kämpfenden Gemeinschaft und ihre Abkömmlinge, die sich im Chaco niederlassen, sei es in Gruppen, oder als Kolonisten auf ihre eigene Rechnung oder auf die eines Dritten.

Fonte: Ministério de Economia – Las Colonias Mennonitas en el Chaco Paraguayo

Doc. 2 - Lei 914 de 1927 – Que amplia los beneficios de la Ley 514 de 25 de julio de 1921.

LEY N. 914

Que amplía los beneficios de la ley 514 del 26 de Julio de 1921, a favor de los que quieran colonizar el territorio nacional.

El Senado y Cámara de Diputados de la Nación Paraguaya, reunidos en Congreso, sancionan con fuerza de

LEY:

Artículo 1.º Los derechos, privilegios y concesiones otorgadas por la Ley 514, del 26 de Julio de 1921 a los miembros de la comunidad llamada menonitas y a sus descendientes, se extienden:

1.º A los miembros de cualquier otra comunidad no combatiente y a sus descendientes, que se establezcan en el Chaco, por grupos, a título de colonos por su propia cuenta o por cuenta de terceros.

2.º A los miembros de cualquier otra comunidad religiosa de procedencia americana o europea, que vengan a establecerse en el Chaco, en las mismas condiciones que se expresan en el inciso anterior, con excepción de la última parte del inciso primero del Art. 1.º de la referida ley, que declara la excepción del servicio militar obligatorio a favor de los colonos, en tiempo de paz o guerra, en armas combatientes o no combatientes.

Art. 2.º Declárase exenta del impuesto de papel sellado por el término de diez años la transmisión de las propiedades particulares a favor de cualquier empresa de colonización en el Chaco, así como la transferencia del dominio de éstas a los colonos, siempre que las tierras sean exclusivamente destinadas a colonización.

Art. 3.º Comuníquese al Poder Ejecutivo.
Dada en la sala de sesiones del H. Congreso Legislativo, a los veintidós días del mes de Agosto de mil novecientos veintisiete.

El Pte. del Senado

MANUEL BURGOS

Juan de D. Arévalo

Secretario

El Pte. de la C. de D.D.

JOSE P. GUGGIARI

Dionisio Prieto

Secretario

Asunción, Agosto 29 de 1927.

Téngase por ley, publíquese y dése al Registro Oficial.

ELIGIO AYALA

Belisario Rivarola

Manuel Benítez

DECRETO N. 43561

Por el cual se hacen extensivos a los miembros de la comunidad rusa no combatientes de la colonia "Fornhoim" los privilegios y franquicias que acuerda la Ley N. 514.

Asunción, Mayo 4 de 1932.

Vista la nota de la Legación de Alemania, fechada 4 de Noviembre de 1931, el informe del Departamento de Tierras y Colonias y oído el parecer del Consejo de Ministros,

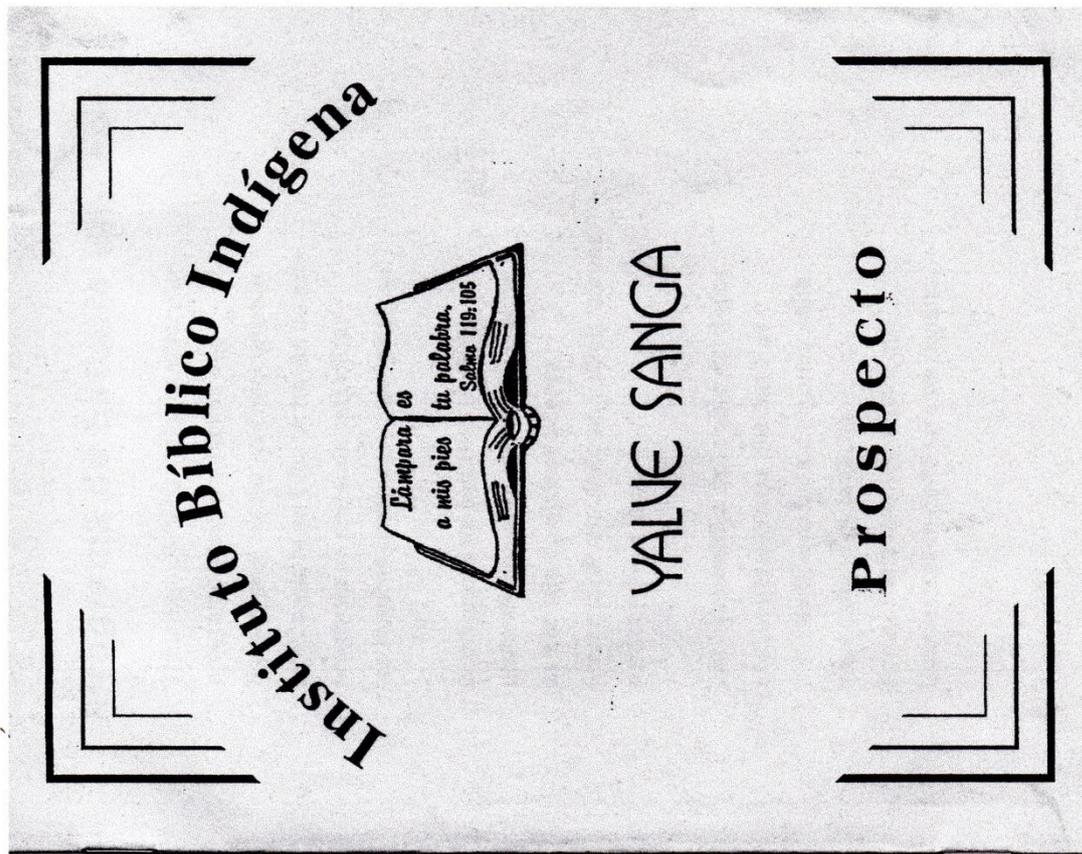
El Presidente de la República

DECRETA:

Artículo 1.º Háganse extensivos a los miembros de la comunidad rusa no combatiente de la colonia "Fornhoim", del Chaco, los privilegios y franquicias que acuerda la Ley N. 514, del 26 de Julio de 1921, de conformidad con las condiciones y excepciones establecidas en la Ley 914 del 29 de Agosto de 1927.

Art. 2.º El goce de los beneficios acordados en las precedidas leyes, registrá desde la fecha de la llegada del primer grupo para la citada colonia, o sea, desde el 17 de Abril de 1930.

Art. 3.º De conformidad a lo establecido en los artículos precedentes, los Estructos para la colonia "Fornhoim"



Fonte: Missão Yalve Sanga 15 de out. 2016

ASOCIACION DE COLONIAS MENNONITAS DEL PARAGUAY

La Educación base del Desarrollo y del Bienestar Social

Nº	NOMBRE
1	Marino
2	Farmham
3	Friesland
4	Neuland
5	Volendam
6	Sommerfeld
7	Bergthal
8	Reinfeld
9	Luz y Esperanza
10	Agua Azul
11	Río Verde
12	Tres Palmas
13	Santa Clara
14	Río Corrientes
15	Florida
16	Durango
17	Campo Alto
18	La Montaña
19	Manoaba
20	Asunción

Publicado por:
Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay
República de Colombia 1050 - Tel.: 226.059
Asunción - Paraguay

ASOCIACION DE COLONIAS MENNONITAS DEL PARAGUAY

INDUSTRIALIZACION el valor agregado.

Publicado por:
Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay
República de Colombia 1050 - Tel.: 226.059
E-mail: acomempa@rednet.py
Asunción - Paraguay
Texto elaborado por:
el Sr. Heinrich Dyck

ASOCIACION DE COLONIAS MENNONITAS DEL PARAGUAY

El Agro Nuestro sustento

Publicado por:
Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay
República de Colombia 1050 - Tel.: 226.059
E-mail: acomempa@rednet.py
Asunción - Paraguay
Texto elaborado por:
el Sr. Heinrich Dyck

ASOCIACION DE COLONIAS MENNONITAS DEL PARAGUAY

Presencia Mennonita en el Paraguay

Más de 75 años viviendo en Paraguay

Publicado por:
Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay
República de Colombia 1050 - Tel.: 226.059
E-mail: acomempa@rednet.py
Asunción - Paraguay
Texto elaborado por:
el Sr. Heinrich Dyck
Agosto - 2002

U.F.G.D



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS - UFGD
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS – FCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

CARTA DE CESSÃO

Filadélfia, 17 de Dezembro de 2016

Eu, Jacob Lepp, casado, documento de identidade 449 624, declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada no dia _____ de dezembro de 2016, para Mirta Mabel Escovar Torraca usá-las integralmente ou em partes, sem restrições de prazos ou citações, desde a presente data.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes quanto ao objeto dessa carta de cessão, subscrevo a presente.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'J. Lepp', is written over a horizontal line.

Assinatura do Depoente
Jacob Lepp

Autorizo a reprodução deste trabalho

Dourados, ___ de julho de 2018

Mirta Mabel Escovar Torraca